

MANCA ERZETIČ (UR.)

SMISELNA
DEZORIENTACIJA IN
NIHILISTIČNI
PRECEP



Manca Erzetič (ur.)

**SMISELNA
DEZORIENTACIJA
IN
NIHILISTIČNI
PRECEP**

Ljubljana, 2026

INR

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

165.721:7/9(082)

SMISELNA dezorientacija in nihilistični precep : [znanstvena monografija] /
Manca Erzetič (ur.) ; [predgovor in imensko kazalo Manca Erzetič ; slikovne in
pesniške priloge Jožef Muhovič, Brane Senegačnik]. - Ljubljana : Inštitut Nove
revije, zavod za humanistiko, 2026. - (Humanistična zbirka INR)

ISBN 978-961-7014-53-2
COBISS.SI-ID 269473539

KAZALO

UREDNIŠKA BESEDA (<i>Manca Erzetič</i>)	5
KONCEPTUALNI ZARIS (<i>Dean Komel</i>)	7
<i>Dean Komel</i>	
NIHILIZACIJA V SMISELNI DEZORIENTACIJI	11
<i>Janez Šušteršič</i>	
TRŽIŠČE SMISLA	37
<i>Frane Adam</i>	
EVROPSKA/NACIONALNA LATENTNA KRIZA SMISELNE ORIENTACIJE – DIAGNOZA STANJA	49
<i>Darka Podmenik & Maša Rebernik</i>	
KRIZA DRUŽBE IN KRIZA SMISLA	61
<i>Bernard Nežmah</i>	
SMISEL IN ORIENTACIJA V TREH FENOMENIH VSAKDANJEGA ŽIVLJENJA	77
<i>Jonas Miklavčič</i>	
UMETNA INTELIGENCA IN UMETNOST: VPRAŠANJE GENERATIVNE USTVARJALNOSTI	93
<i>Manca Erzetič</i>	
SOOČENJE S SMISELNO DEZORIENTACIJO IN NIHILISTIČNIM RAZPOLOŽENJEM SLOVENSTVA PRI IVANU URBANČIČU	109
<i>Igor Grdina</i>	
ZGODOVINA, HISTORIOGRAFIJA, ORIENTACIJA IN NIHILIZEM	127
<i>Aleš Maver</i>	
»VELIKI UMIK«? KATOLIŠKA CERKEV V EVROPI OD DRUGE POLOVICE DVAJSETEGA STOLETJA MED REVOLUCIJO IN NEOJOŽEFINIZMOM	151
<i>Igor Bahovec</i>	
VLOGA KULTURE IN KRŠČANSTVA KOT POTENCIALA ZA ODGOVOR NA NIHILIZEM IN KRIZO ZAHODNE CIVILIZACIJE	167
<i>Mira Miladinović Zalaznik</i>	
AGENTI, DISIDENTI, ZAPORNIKI. PRAVNIKI V PRECEPU DEZORIENTACIJE	183

<i>Brane Senegačnik</i>	
MEJA IN MERA OBZORJA	201
<i>Sergej Valijev</i>	
DOGODEK SMISLA	215
<i>Branko Klun</i>	
HREPENENJE PO SMISLU IN SMISEL HREPENENJA MED METAFIZIKO IN PSIHOANALIZO	235
<i>Luka Trebežnik</i>	
TEOTANATOLOGIJA IN VZNIK (NE)SMISLA	249
<i>Jožef Muhovič</i>	
ZGODBA O PERIFERIJ IN IZGUBLJENEM SREDIŠČU. PROBLEMI ORIENTACIJE IN ISKANJA SMISLA V POSTMODERNI UMETNOSTI	265
<i>Jurij Selan</i>	
UMETNOST MED SKUŠNJAVA IN PREIZKUŠNJO	283
<i>Alen Albin Širca</i>	
OČRT PESNIŠKE NIHILOLOGIJE	307
<i>Andrej Božič</i>	
»... DURCHGRÜNDET VOM NICHTS ...«. SODOBNOST PESNIŠTVA SKOZ PRIZMO PRE-SKUŠNJ(AV)E NIHILIZMA	319
<i>Tina Bilban</i>	
SODOBNA ZGODBA O PROSTORU IN SMISELNA DEZORIENTACIJA	333
PODATKI O AVTORJIH IN AVTORICAH	351
ANGLEŠKI POVZETKI	357
O KNJIGI (<i>Janez Vodičar, Tonči Valentić</i>)	367
IMENSKO KAZALO	371

UREDNIŠKA BESEDA

Razprave pod naslovom *Smiselna dezorientacija in nihilistični precep* naslavljajo družbeno-kritična, filozofska, zgodovinska, religiozna, umetniška in literarna vprašanja, ki so programsko načrtane v *Konceptualnem zarisu* Deana Komela, podanem v okviru izvedbe raziskovalnega projekta »Hermenevtični problem razumevanja človeške eksistence in koeksistence v epohi nihilizma« (2022–2025). Monografija združuje dvajset recenziranih prispevkov, ki ponujajo raznolike poglede in izražajo izključno stališča avtorjev in avtoric, v katera se uredništvo ni naknadno posegalo ali se jih usklajalo. Ob tej priliki bi se vsem avtorjem in avtoricam tudi zahvalila za sodelovanje. Razprave reflektirajo situacijo sodobnosti, ki jo zaznamuje kriza orientacijskih dejavnikov kot so vrednote, norme in tradicija ter ontološki, etični, socialni in drugi referenčni toposi na področjih filozofije, umetnosti, zgodovine, tehnološke, ekonomije, prava, religije, politike, religije in medijev, ki predpostavljajo ter hkrati postavljajo smiselnost kot merilo človeškega delovanja. Kakor je podano tudi v konceptualnem zarisu, *smiselna dezorientacija* ne označuje zgolj mešanja ali konflikta različnih orientacij, temveč bivanjsko situacijo v katerem orientacija sama izgublja svojo normativno in razmejevalno moč. *Nihilistični precep* tako ne zadeva le umanjkanja in pogrešanja vrednostnih izpolnitev, marveč hkrati tudi izgubo njihove orientacijske relevantnosti. Nihilistični precep zato ni razkol,

temveč *razpona*, v kateri se javlja potreba po *smislu* na eni ter razpoložljivi načini za njegovo uresničevanje na drugi strani.

V tej razponi *filozofske razprave* obravnavajo, kako je človekova eksistenca in koeksistenca izpostavljena nenehno spreminjajočim se družbenim pričakovanjem, kjer se izguba smisla ne javlja le v metafizični presežnosti, temveč zlasti kot *orientacijska zmožnost*, brez katere razločevanje in presoja vrednot sploh nista več mogoči. *Zgodovinski in družbeni prispevki* izpostavljajo dezorientacijo v aktualnem času, ki se v slovenski, pa tudi v širši svetovni perspektivi danes kaže kot nezmožnost oblikovanja skupnih orientacij s pogledom v preteklost in na prihodnost. *Prispevki s področja teologije* tematizirajo transcendenco smisla, ob čemer izstopi tudi razpetost religioznega izročila med institucionalnim in eksistencialnim vidikom njegovega sprejemanja in dojemanja. *Razprave o umetnosti in literaturi* odstirajo, kako je sodobna kultura podvržena ambivalentnosti kriterijev, spričo česar tudi umetniška svoboda in estetsko vrednotenje sami po sebi ne že zagotavljata, kaj šele izgotavljata smisel ustvarjalnosti. Paralelno s tem se odpirajo tudi vprašanja učinkovanja smisla v tehnološko vodeni produkciji ter potrošnji, zlasti kar zadeva umetno inteligenco, informacijsko komunikacijo in generativno manipulacijo, ki se danes promovirajo kot obljuba učinkovite orientacije, pri čemer se pogosto spregleda za koga oziroma *proti komu* je u(s)merjena.

Tematsko polje *smiselne dezorientacije in nihilističnega precepa* je v knjigi reflektirano predvsem kot hermenevtični problem razumevanja sodobne človeške eksistence in koeksistence, na podlagi česar se izrišejo njegove širše družbene implikacije, tudi kar zadeva sodobno slovensko ter evropsko situacijo. Namen monografije ni v tem, da razlaga ali celo nalaga smisel ter tisto, kar naj ima smisel, temveč predvsem, da vzbudi premislek orientacijske relevance *vprašanja o smislu prebivanja v svetu* ter načinu, kako ga lahko skupaj *v dobrem urejamo*.

Manca Erzetič

KONCEPTUALNI ZARIS

»SMISELNA DEZORIENTACIJA IN NIHILISTIČNI PRECEP«

Na različnih področjih osebnega in skupnega delovanja se danes soočamo s problemom dezorientacije, natančneje povedano, smiselne dezorientacije. Zaradi tega je postalo nejasno tako razumevanje človeškega delovanja kot dojemanje osebnosti in skupnosti, kar bistveno krni tudi možnosti medčloveškega sporazumevanja. Hkrati se soočamo z vprašanjem, kaj pomeni »orientacija« in kaj pomeni »smisel«, kolikor smiselna naravnost uravnava naša etična ravnanja in sam človeški položaj, ne le v pogledu tistega, kar poteka tu in zdaj, marveč tudi ozirajoč se na preteklost in z zazrtostjo v prihodnost. Kaj pomeni izguba smiselne orientacije kot nihilistično razpoloženje v našem času, ki ga v različnih ozirih, od najbolj vsakdanjih do medijskih in tehnostvenih, obeležuje informativna komunikacija? Informacijski kanali niso le zanesljivo in pripravno sredstvo orientacije, marveč lahko hkrati do te mere pospešujejo dezorientacijo in brezsmiselnost, da ne vemo, kaj je resnično in kaj ne, ter se v življenjskem okolju ne najdemo več. Naposled tudi ne najdemo več smisla življenja samega in pademo v nihilistično razpoloženje, neodvisno od tega, koliko to sami zaznavamo in si priznavamo.

Človeško delovanje, s čimer lahko razumemo tako življenje kot spoznavanje, ustvarjanje, verovanje in ravnanje, usmerjajo vrednote, vendar le in samo, če je v njih prisoten smisel. Odsotnost smisla vodi

nihilizacijo vrednostih okvirov, ki opredeljujejo naše razmerje do sveta in z njim. Zdi se celo, da se z destabilizacijo življenjskih norm večja prostor svobode; seveda, če se ne bi tu hkrati odvijale brezobzirne manipulacije z njo, ki naposled privedejo do tega, da ni več prostora za nič človeško bistvenega. Moč nad človeško svobodo, ki lahko nastopa tudi pod pretvezo vzpostavljanja pravičnejšega sveta, je v temelju nihilistična moč. V skladu s tem se tudi človeško delovanje in ustvarjanje razume zgolj še kot učinkovitost produkcije, človekovo osebnost pa kot tako ali drugačno družbeno vlogo in identifikacijo. Pogrešamo tudi smiselne orientacije, ki bi omogočile, da prekoračimo tak položaj človeka in stanje sveta.

Slovensko družbeno situacijo seveda ni mogoče izvzeti iz širšega evropskega in svetovnega horizonta, zato pričujoča znanstvena monografija skuša razprostrti nekaj temeljnih vprašanj, ki zaobsegajo več tematskih področij, kot so na primer:

- Filozofski in etični aspekti smiselne dezorientacije in z njo povezanega nihilizma danes. Na kaj danes opiramo pojmovanje »humanosti«, »posthumanosti« in »transhumanosti«?

8 - Problem zgodovinske dezorientacije in nihilizma s posebnim ozirom na slovensko in evropsko situacijo. V čem je smisel pričevanja o preteklosti in izpričevanja zgodovinskega smisla?

- Problem smiselne dez/orientacije v literarni in umetniški ustvarjalnosti. Kaj je danes ustvarjalnost in kaj tvori njen estetski, kulturni in izobraževani kontekst; kriza kriterijev v kritičnem vrednotenju literature in umetnosti; kulturni nihilizem; vloga kulture na Slovenskem v preteklosti in danes: učinkovitost in učinki digitalizacije.

- Pomen religioznosti za vzpostavljanje smiselne orientacije. Vidik »transcendence smisla«; posameznikova vera in izpolnjevanje smisla človeškosti; vera kot izročilo, inštitucija, osebno prepričanje; vera med obupom in upom; »vera namesto vere«: nihilistični izziv.

- Soočenje z dezorientacijo pri upravljanju družbe kot celote in družbenih podsistemov (ekonomija, pravo, državna uprava, kultura, mediji, znanost, informatika, izobraževanje, ekologija, zdravstvo, socialna skrb, verske ustanove, politične stranke, civilna družba ...). Redundanca kriz: političnih, gospodarskih, socialnih, ekoloških, vojnih, energetskih ... in prevladujoče razpoloženje brezizhodnosti.

- Vloga in moč medijev, internetnih orodij in umetne inteligence pri distribuciji in redistribuciji družbenih orientacij. Relevantnost in irrelevantnost intelektualne kritike v »postfaktični družbi«.

- Grobost in lahkotnost združevanja politične oblasti in družbene moči; kritične podlage dojemanja družbene moči in oblastništva; kriza politične avtoritete in grožnja avtoritarnosti; demokratični razvoj kot politično in civilno-družbena orientacija v osemdesetih in devetdesetih letih prejšnjega stoletja ter današnji nihilizem družbenih razmer v Sloveniji in Evropski uniji; nihilizem moči in oblasti v svetovnih razmerjih in nesorazmerjih.

Dean Komel



- DIS-ORDER, 2000 -

NIHILIZACIJA V SMISELNI DEZORIENTACIJI

Povzetek

Uvodoma se najprej zadržim pri pojmovanju »smiselne orientacije«, upoštevajoč to, da pojma *smisla* in *orientacije* vzajemno napotujeta drug na drugega, nadalje pa orišem nihilistični zastor »nesmisla« in »dezorientacije«. To, čemur nadevamo ime »globalne«, »informacijske«, »posthumane«, »postfaktične« družbe bistveno nivelira možnost smiselne orientacije in nihilizira smisel človekovega prebivanja v svetu. Glede na to, da se smisel lahko vlaga v karkoli in je vse postalo enako brezbistveno, nastopi vprašanje, kaj lahko ponudi orientacijo pri soočanju z nihilističnim precepom? Ne gre za miselno, marveč *smiselno orientacijo*, se pravi osmislitev tega, kar danes je, tako da ni.

V zaključku prispevka je problem smiselne dezorientacije in nihilističnega precepa postavljen v fokus z ozirom na zatečeno slovensko situacijo. Ni dovolj, da se poda kritični pretres družbenih procesov, ki se v njej odvijajo, marveč je nujna orientacija na krizno situacijo samo, ki nas prevzema na način, da terja posebno zavzetost za osmislitev.

Ključne besede: nihilizem, nihilizacija, smiselna orientacija, družba, slovenska situacija.

Naslov »Nihilizacija v smiselni dezorientaciji« ne uvaja kake nove teme, samo pozornost do nje je bila dolgo, predolgo odvrnjena, ali se jo je v najboljšem primeru nadomeščalo z bolj prikladnimi in manj zahtevnimi refleksijskimi okviri pisanja po kalnih vodah, kjer polagoma, a vztrajno, potone vse. Na glavo obrnjene ladje se potem celo predstavlja kot glavne adute v spopadu duhov. To je danes približno »humanistika«. Kaj potem sploh še lahko *nagovori misel* in nekako »ima smisel« ter bi ponudilo neko smiselno orientacijo, kakor jo je, denimo, podal Jan Patočka s tem, verjetno za sodobnost sedanje dobe že docela odmaknjenim napotilom:

12

Zdi se, da je druga svetovna vojna Masarykovo filozofijo kompromisa z njenim združevanjem pozitivističnih in kantovskih motivov ter Masarykov razsvetljensko obeleženi humanizem potisnila v ozadje kot ideološko konstrukcijo. Po drugi strani pa ni mogoče reči, da je Nietzschejeva zemeljsko-nadčloveška komponenta v vojnah dvajsetega stoletja kjerkoli odigrala odločilno vlogo. Vojne dvajsetega stoletja, gledano z njihove ideelne plati, so boj med »polovičarstvom« takšnih formacij, ki se sklicujejo na humanizem in tradicionalno religijo, ter nihilizmom totalnosti, ki se sicer sklicuje na zemeljsko, vendar nikakor ne v obliki trde discipline, ki mora neizogibno predhoditi »nadčloveku«. Nietzschejev poziv se dodatno uveljavlja v tem, da zemeljsko vse manj razumemo zgolj kot dejstvo, temveč kot obveznost, kot nekaj, pred čimer si ne smemo zatiskati oči, česar ne smemo obravnavati kot nekaj ravnodušnega, temveč kot izpolnitev, s katero je paradoksalno povezan globlji smisel.

Ta problem globljega smisla, ki se skriva v tem, od česar človek beži, česar se boji, pred čimer se skriva, je morda Nietzschejeva velika skrivnost. V tem se, če jo pravilno razumemo, v veliki meri strinja z Dostojevskim: Če pšenično zrno, ki pade v zemljo, ne umre, ostane samo ... To pa zahteva, da se vprašanje smisla, vprašanje dejanskega smisla nasploh, ki sta ga Kant in poznejša tradicija formulirala zgolj v smislu smotrnosti, postavi v vsej njegovi širini (Patočka 2002, 48–49).

Navedek iz spisa Jana Patočke »Vprašanje smisla v epohi nihilizma: Masaryk – Dostojevski – Kant – Nietzsche – Heidegger« nas neposredno uvede v duhovnozgodovinsko razsežje nihilističnega precepa in smiselne dezorientacije. Tvorí tudi neposredno spodbudo za premislek, ki bi, kot marsikaj drugega, kar zadeva polje smisla, sicer izostal. Če upoštevamo kulturne in družbene tokove

ter dogajanja v 20. in 21. stoletju, lahko rečemo, da se je Nietzschejeva napoved dveh stoletij nihilizma, ki prihaja kot najgrozljivejši vseh gostov, uresničila. Vendar, ali se nihilizem lahko *uresniči* na način kot ga, recimo, Marx terja od filozofije, namreč da se udejanji v revolucionarni praksi, katere resničnost je podobno problematična, kot je resnica nihilizma? Z nihilizmom smo v situaciji, da se nam izmuzne ne le njegovo uresničenje in resničnost, marveč se bistveno *odtegne* tudi sama njegova *resnica*, to, kar nihilizem *je*, s tem da hkrati prevladuje zaznava, da ga sploh *ni*, da je zgolj umislek in fantazma, kar ima za posledico, da je glede stanja sveta in naše nastanjenosti v njem pojavnost nihilizma sicer poznana, vendar ne tudi prepoznana in pripoznana ter smo na poseben način prikrajšani za spoznanje o njem. Vrh tega je treba ugotoviti: naš »kognitivni aparat« je premeščen na drugo *izvršilno raven opolnomočenja moči, ki jo sproža nihilizacija nihilizma*.

I. Nihilizacija

Tu seveda ne moremo podajati neke podrobnejše slike koncepcij in recepcij nihilizma v 19., 20. in v 21. stoletju znotraj filozofije, literature, umetnosti, kulturne in družbene teorije ter kritike, tudi če bi se omejili zgolj na slovenski prostor. Nisem tudi niti najmanj prepričan, da bi od takega prikaza lahko kaj miselnega in smiselnega pridobili; naposled se vse zvede na to, da nihilizem dojamemo kot navadno *prikazen*, ki vsepovsod straši in še zmeraj ne odneha. Kar seveda ni daleč od resnice. Pa vendar: kaj je nihilizem kot ta *prikazen zgodovine*, še določneje moderne in postmoderne zgodovine, ki je v znamenju pomiritve celo razglasila svoj lastni konec? Je potemtakem modernost in duh modernizacije ta, ki zastrašuje in ustrahuje? Čeravno smo kot Evropejci in Zahodnjaki nadvse ponosni na to moderno rast, napredek, razvoj in vzpon, nas brez kakega konkretnega povoda, pa tudi brez posebne prizadetosti pregazi brezobčutje, da *ne pridemo nikamor* in pred nami *zazija prepad smisla*. Ta teror nič in terorizem ničevosti se ne bi mogla vršiti, če se v zgodovinskem razvitju in odvitju ne bi hkrati zvijačno vil neki *nič od nič*, tj. *nihilizacija*, ki ni zgolj kako nihilistično razpoloženje, marveč razpoložljivost *brez sleherne razpoloženjskosti*. V nihilizaciji nihilizma pojenja sleherni obup, dvom, dolgčas, naveličanost, zgroženost, pa tudi čudenje, vzhičenost, veselje in navdahnjenost. Nič več se ne *zgodi* tako, da *je*. In nič ne *poteka* tako, da *obstoji*. Lahko pa se karkoli producira in kakorkoli reproducira. A le tako, da v naravi ni več nič naravnega in v zgodovini nič več zgodovinskega.

Nihilizem torej, kot *zgodovinsko naravno naravnano iznič*, oziroma z besedo misleca, ki je imel glede nihilizma v prejšnjem stoletju največ

tehtnega povedati, Martina Heideggra, strašilo *konca zgodovine biti same*. Če je Ivan Urbančič na Heideggrovi sledi v svojem zadnjem obsežnejšem delu iz leta 2011 spregovoril o *zgodovini nihilizma* (Urbančič 2011), s tem gotovo ni bila mišljena kaka pojavnost nihilizma v določenem zgodovinskem obdobju, marveč *zgodovinskost sama, epohalna dogodba nihilizma v samem bistvu človeškosti*, se pravi v načinu, kako ta človeškost dojema svoj lastni smisel in smisel biti sploh, ali pa – *in to je nihilizacija* – zapade in propade v vsakovrstno *nedojemljivost*, tako da izpade epohalno bistvo biti same *brezbistveno in brezsmiselno*. Kar je celo všečno. Ta *izpad* je določilno znamenje zgodovinskega padanja, *dekadence*.¹ Moderne človeškosti bistveno ne nosi odnos do biti. Zgodovinski doprinos prenašanja biti same odnaša *nič in ničevost*, ki nas stisne v *precep*, da tega, kar *prestajamo* v lastni človeškosti, *nihče* ne more *prenesti*. Je pa že bolje, da se *izčlovečimo*. Popomodernimo. Zavaljo tega izčlovečeni *komaj-da-še nikdo-vsakdo* sledi zgolj še temu, kar tempo popomodernjenosti diktira kot *modo vsako-niča*. Tudi precep nihilizma se v tem izčlovečenju prikazuje zgolj in samo kot modni dodatek *vsakoničnosti*. Da je vsakdo lahko vse, a le tako, da ni nič, razodeva v nekem skrajnem prikrivanju in izkrivljanju *precep nihilizacije v nihilizmu*, v katerem *ni za biti*, hkrati pa *bolje kot biti*, se pravi: *biti nič, nikdo*.

14 Epohalna obrezbistvenost, ki zaznamuje nihilistični precep, s tem da v bistvu ne pelje nikamor, razen do nič in nazaj, kar v perspektivi pogleda naprej sproža *bivanjsko dezorientacijo*, lahko v nas spodbudi, recimo temu, *postmodernistično nečimrnost*, da pričnemo pripovedovati zgodbe o nihilizmu. Še pred postmodernističnimi reklamnimi agencijami sta za to poskrbela Nietzsche z zapisom »Kako je ‚resnični svet‘ nazadnje postavil bajka« v *Somraku malikov*, pa še maloprej Dostojevski v *Bratih Karamazovih* z Ivanovo gimnazijsko zgodbo o *Geološkem obratu*, na katero Ivana spomni hudič. Če že, vsi popomodernjeni, govorimo o »koncu zgodovine«, zakaj ne še reči, da nam ni več tudi do pripovedovanja zgodb? A brez zgodovine, zgodb, dogodkov in godov zgleda, da človeku živeti ni. Kar pa je ravno povod za vsestransko manipulacijo smiselne orientacije. Danes je to postala ena najdonosnejših industrij, ki ne proizvaja kakih avtomobilskih plehov, marveč *vsečloveško plehkobo*. Za plečate investitorje vseh vrst in prstov so dobički vnaprej zagotovljeni. Izgube, tudi v vrsti ljudi, tako ali tako ne štejejo, da bi nanje kazali s prstom. Predvsem pa

1 Ivan Urbančič je v svojih dveh knjigah *Zaratustrovega izročila* (1993, 1996) to *zgodovinsko dekadenco* obravnaval kot določilno za nastop nihilizma samega, vsa njegova nadaljnja dela do *Zgodovine nihilizma* so poskus soočenja s tem vpogledom. Najtežji korak je pripoznanje dekadence, »dekadence«, »padanja«, »nivelizacije« kot nihilizacije v dovrševanju in izvrševanju nihilizma samega.

spričo vseh mogočih naštevank (*Erzählungen*, pripovedk) nikakor ne pride v poštev zgodovina, ki naj bi se ji pripetil bridki konec.

Tako tudi Heideggrovo bitnozgodovinsko misel, ki odpira merodajno filozofsko orientacijo domislitve nihilističnega precepa v *nuji breznujnosti*, celo najbolj cenjeni med njegovimi razlagalci obravnavajo kot narativ, bolj nazorno: kot ceneno domislico nekega filozofskega cepca v precepu nihilizma.² To nas seveda že vnaprej odvezuje od vsakega osnovnega, kaj šele temeljnejšega premisleka, kar si danes sicer potihoma ali na glas obeta sleherni filozofski člančič ter zraven še modruje in se dela pametnega. Si domišlja, da je zagrabil resnico samo, s tem da nekaj vtipka. Prilepi zraven še malo etike, patetike in poetike, pravzaprav je etiket za cel paket, družbenokritičnih paštet pa prav tako.

Precep nihilizacije nihilizma topogledno zaznamuje okoliščina, da *sploh in nikoli* ne pridemo v precep. Smo tako rekoč precepljeni, hkrati pa je na zalogi dovolj cepiva *nihil* zoper sleherni smiselček, ki bi slučajno kje kihnil.

Zato je še enkrat potrebno poudariti – *in ni za povedati, kako si je treba biti svesten tega* –, da *brezsmiselnost kot nihilizacija smisla in brezbitvenost kot nihilizacija biti hkrati izničujeta in ničita resnico nihilizma samega*. Resnica nihilizma, to, da nihilizem je in vlada, se nam skozi nihilizacijo *odteguje*, kar nas potegne v kolesje potegovanja za resnico in v nihilistični precep. S tem je povezana specifična *okolnost prinašanja naokrog*, ki se prevaža na *kolesu resnice* in ki spravlja v nejevoljo mnoge resnicoljube kolesarje, ne da bi si lahko kakorkoli bili svestni, *po čigavi volji*, predvsem pa, *po kateri moči*:

Čim manj je resnice, tem močnejša postaja resničnost vsega tega, kar nam je na voljo kot povsem razpoložljivo, ki pa kot da je brez obzorja sveta – *brezresničnost*. Resničnost je zgolj še rezervni del *virtualnosti*, ki je ne gre dojeti le kot umetnosti možnega, marveč predvsem kot *veščino moči in njene oblasti*, način, kako *moč pride na oblast* (prim. Komel 2019).

Razpoloženje nihilizma se nas polašča s pooblastilom tega, kar nam je v tekoči modernosti (Bauman 2002), družbi tveganja (Beck 2001), pa v družbi spektakla (Debord 1999) brezmejno razpoložljivo. Čim bolj so nam dosegljive vse destinacije sveta, tem bolj smo v zagati *glede smeri sveta* (»kam vse skupaj gre«) in *naše usmerjenosti v njem* (»kje smo, kam gremo«). Zaradi tega je tudi nemogoče računati na kakršenkoli resen spoprijem z anihilizacijo resnice ni-

2 Tako, recimo, Peter Trawny v svojem pred kratkim osveženem uvodu v Heideggrova superkritično in brez sleherne samokritičnosti ugotovi: »Heideggrova ‚zgodovina biti‘ ne more biti nič drugega kot pripoved sebe nenehno deavtorizirajočega avtorja« (Trawny 2024, 82).

hilizma, če pa že, je to pospremljeno s prepričanjem, da jo lahko obvladamo in prevladamo kot vse drugo. Si domislimo, recimo, kak poceni antropocen. S tem seveda ravno pridemo pod oblast volje do moči in omagamo v lastnem bistvu, bivanjsko nejevoljni, ampak funkcionalno močni. Na *enosmerni ulici* (prim. Benjamin 2002). Na odcepu za funkcijo. Dokler vse funkcionira, navigacije sploh ne zmoti, da ni sveta.

16 Nihilistična cepitev eksistence na odcepu za funkcijo in sosledna smiselna dezorientacija, *da ni sveta*, sta povod, da sem v naslov tega razpravljanja postavil oznako *nihilizacija*, in ne nihilizem. Z *nihilizacijo* in *nihilacijo*³ ter nadalje *anihilacijo* (smisla in biti v njuni resnici) je mišljeno *izničevanje smisla* in *ničenje bistvenosti*, in ne kaka pojavnost uničevanja, pa naj bo še tako zastrašujoča. Vulkani, poplave, epidemije in podobne nevšečnosti so lahko uničevalne, ne moremo pa jih okarakterizirati za nihilistične, pač pa lahko za nihilistične štejemo vojne, ideologije, celo kulture, skratka vse, kar sloni na *odločitvah* človekovega delovanja in sodelovanja. Za odločitve je potrebna odločnost, spričo česar *nihilizacija smisla*, ki se *vtika* v vse, kar človek počne, ni šele kak nasledek tega, kar nekdo v svojem delovanju hoče ali noče in na podlagi tega nekaj naredi ali postori. Delovanje je v svojem osnovnem delovnem načrtu podvrženo *nihilizaciji v smiselni orientaciji*, ne da bi si bili tega sploh *kakorkoli svestni*. Do take mere, da v resnici sploh nočemo več svobodno *delovati*, marveč se nam hoče – in to še kako hoče! – samo še *dejstvovati* in *udejstvovati*. Brez sleherne vesti in z največjim občutkom svobode!

To *brez-vest*, ki ni šele nasledek našega hotenja, marveč hotenje in nehotenje sama sledita iz nje, bi lahko opredelili kot orientacijsko onesmisljenost, ki vznika iz ponikanja v *nihilizacijo nihilizma*. Izraz »nihilizacija nihilizma« je, sicer mimogrede, v dvajsetih letih prejšnjega stoletja že uporabil filozof frankfurtske šole Alfred Seidel (1927), vendar je s tem menil zoperstavljanje nihilizmu, medtem ko imamo tu opraviti s procesom – kolikor sploh gre za kak proces; bolje bi bilo reči *kanalizacija* v običajnem in informacijskem kontekstu – *nihilizacije v nihilizmu samem*, ki nas spravlja v *nihilistični precep in forsira onesmisljenost* ob hkratnem razmahu brezmejne moči nad vsem. *Moč* tu ne pomeni kake poljubne politične, ekonomske ali vojaške sile ter prevlade, marveč *oblastno moč družbe same kot subjektivitete, ki se totalizira skozi mahinacijo, da je človeku vse na voljo*. Do te mere, da ne potrebuje več samega sebe, kar morda sproža neobzdržano hlastanje po drugih in drugem. A ta obet stalnega, neprestanega in neskončnega zadovoljevanja človekovih potreb povratno

3 Oznako »nihilizacija« merodajno uporabi že Nietzsche: »Logično zanikanje in nihiliziranje sveta sledi iz tega, da moramo bit postavljati nasproti nebiti in da se taji pojem „nastajanja“ (s tem da „postane nekaj“)« (Nietzsche 1991, 330).

sproža v njem nepremagljivo nezadovoljstvo in celo zgroženost spricho stanja sveta ter nejevoljo odpora in upora. Predvsem pa *zapor smiselne orientacije*, ki kot tak terja *totalni nadzor*.

Tu namenoma govorimo o *zaporu*, in ne o *zaporu*. »Zapor« v prvi vrsti opredeljuje to, da ni orientacije, da ni obzorja, kar ni zgolj dezorientacija v običajnem pomenu »zgubljanja nekje«, marveč umanjka možnost orientacije sploh, kjer se ne moremo več zgubljati, kar je samo po sebi težko »predstavljivo«. Predvsem pa je nepredstavljiva pomisel, kako dezorientacija izhaja iz tega, da je orientacije preveč, ne premalo, da jo imamo čez glavo in smo *preorientirani*. Razlog za to je podan v sami *pred-po-stavljenosti subjektivitete*, ki s svojo navigacijsko aparaturo-diktaturo ne obvladuje le, rečeno s Kantom, sleherne naše predstave, marveč uveljavlja nepredstavljivi *totalni nadzor* nad vsem in vsakim orientacijskim poljem, dokler ne zapre sleherne predstave in obzorja sveta kot bivajočega v celoti. Ne gre za to, čemur običajno rečemo »družbeni nadzor«, ampak za *družbo nadzora*,⁴ ki predvsem pazi, da ni opaziti kakega smisla, čeprav nam je vsiljeno *preveč orientacije*, tako da ima vse in vsak smisel – pa vendar *nič in nihče*. Zaradi pretirane orientacije ne vidimo, še slutimo ne – *iztirjanja* smisla. Vsled tega se krepijo in množijo organizacije, organizmi, organi, orgle in orgije nesmisla.

Tu se je zdaj treba vprašati: *kaj je smiselna orientacija? Kaj je orientacija? Kaj je, če sploh je, smisel?*

17

II. Smiselna orientacija

Glede rabe oznake »smiselna orientacija« se lahko najprej opremo na delo Petra Bergerja in Thomasa Luckmanna *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka* (1999). Osebnost je bila sicer zame ključna razprava Jožeta Pučnika *Kultura, družba in tehnologija* iz leta 1988, kjer je uvodoma podana opredelitev »orientiranja kot proizvodnje smisla«:

4 Tako Michel Foucault v *Kaznovanju in nadzorovanju* (2021) ugotavlja premeno Benthamove zaporniške sistematizacije *panopticum* v ekskluzivni servis družbe nadzora. »Panopticon je bil hkrati program in utopija. Toda že za čas Benthamove so regulacijo prostora, opazovanje, imobilizacijo, skratka disciplinarno oblast, presegli mnogi drugi, precej subtilnejši mehanizmi regulacije populacijskih pojavov; tu mislim predvsem na kontrolo fluktuacij in s tem na zagotavljanje ravnotežja v številu prebivalstva. Zaradi pomena, ki ga pripisuje pogledu, je tendenca Benthamove misli arhaična; zaradi splošnega pomena, ki ga pripisuje tehnikam oblasti, pa zelo moderna« (Foucault 1991, 51).

Delovanje v strukturah je predvsem orientiranje kot proizvodnja smisla in v tem omogočanje življenja. To ni več zgolj kognitivni problem in tudi ne zgolj problem resnice, saj presega njen domet. Osrednji pomen dobi smisel in z njim tehnologija njegove proizvodnje. To pa je vsakokratna kultura v vsej razsežnosti svojih oblik (Pučnik 1988, 5).⁵

18

5 Nadalje velja napotiti na opredelitve orientacije pri Tinetu Hribarju. V zadnjem poglavju (»Moč znanosti in prihodnost«) svoje knjige *Moč znanosti* iz leta 1985 zapiše: »Devetnajsto stoletje je bilo stoletje produkcije. Dvajseto stoletje je stoletje organizacije. Enaindvajseto stoletje bo stoletje orientacije. Produkcija temelji na delu. Organizacijo obvladuje volja do moči. Orientacija izhaja iz želje, ki je oprta na neko vedenje« (Hribar 1985, 308). Hribarjeva opredelitev je tako kot Pučnikova oprta na sistemsko družbeno teorijo, vendar pa *element kulture*, ki ga postavljata v osredje tako Pučnik kot Hribar, prej napotuje na zgodovino kot na sistem. Hribar hkrati podaja še hermenevitično opredelitev orientacije, ki jo veže na *razumevanje smisla in dopuščanje biti*: »Pustiti biti, razumeti vse in vsako bivajoče oz. njegovo bit, pomeni odpreti se orientaciji, ki ni podvržena delovnim smotrom ali ciljem volje do moči, marveč sovпада s smislom biti« (Hribar 1985, 315). Tretja Hribarjeva opredelitev orientacije je aksiološka in je povezana z *vrednostno središčnostjo svetovnega etosa*: »Če svetovni etos in njegove osrednje vrednote ne bodo postali univerzalni okvir globalizacije, njena aksiološka orientacija, bo o vsem odločala zgolj in samo premoč. Edino svetovni etos kot minimalni, prav zato pa tudi ireduktibilni skupni imenovalac med seboj sicer razlikujočih se svetovnih civilizacij (kultur, religij) omogoča, da se izognemo spopadu med njimi. Če ga namreč v vlogi skupnega imenovalca hkrati prepoznamo kot merilo in postavimo za kriterij, kaj je in kaj ni dobro, kaj pelje k strpnemu sožitju in obzirnemu sočutju, kaj pa vodi v brezobzirno soočanje in nasilno nestrpnost« (Hribar 2003b). V zvezi z opozorilom glede nevarnosti popolnega zavladanja »premoči« velja še napotiti na Hribarjevo delo *Obvladovanje sveta in svetovni etos* (2003a).

Svetovni etos kot aksiološka orientacija predpostavlja *etos sveta, etos prebivanja v svetu, etos sveta kot prebivališča (oikoumene, v̑sel'enaja)*. Prebivanje je po svoji *svetnosti* smiselna orientacija in se lahko izraža v *svetovnosti, svetosti, posvečenosti, posvetnosti, svetovljanstvu, prosveti, svečanosti in razsvetljenosti*.

Skladno s širitvijo strategij obvladovanja sveta se v 21. stoletju pogloblja tudi nihilistični precep, dezorientacija pa je postala ključno orodje v širjenju prvega in orožje v poglobljanju drugega. Werner Stegmaier je z vidika »filozofije orientacije« (Stegmaier 2008) podal soočenje z nihilizmom, vendar se zdi, da to ni mogoče tako, da povabimo na pogovor iz oči v oči Nietzscheja in Luhmanna (Stegmaier 2016 in 2024) in pri tem pod mizo skrijemo preobrazbo *volje do moči v opolnomočenje moči družbe*, ki jo kot tako omogoča nihilizacija v nihilizmu samem.

»Orientacija« naj bi na splošno pomenila: »ugotavljanje svoje lege, svojega položaja glede na določene točke, znamenja, usmeritev, naravnost, sporočilo« (SSKJ). Oznaka se je v slovenščini uveljavila pod vplivom nem. *orientieren* in fran. *orienter*, kjer pomeni »določiti vzhod, ugotoviti, kje je vzhod«. Francoska beseda *orient* se je razvila iz lat. glagola *orīrī* v pomenu »dvigati se, vzhajati, nastajati«, ki napotuje na *orīgō*, »izvir, izvor«. Slednje napotilo na *izvir* in *izvor* ima posebno veljavo, saj smiselno orientacijo lahko razumemo kot *izvorno iskanje in najdevanje smisla* – ne sledenje smislu v zasledovanju njegovega izvora, marveč izvirno dajanje smisla pred slehernim njegovim podajanjem.

Smiselna orientacija je zasnovana na izviranju in vznikanju smisla, v dezorientaciji pa smisel ponikne. Pomembno je, da imamo v slovenščini še eno besedo za orientacijo, in sicer *razvèd*, *razvedeti*, *razvedeti se*.⁶ *Razved* ne pomeni kar »razgleda« in »razgledanosti«. »Razvedovati/razvedeti se« ni isto kot »razgledovati/razgledati se«, tako kot videti ni isto kot gledati. Nekdo lahko gleda, pa ne vidi. Nekdo lahko vidi, ne da bi gledal. Tudi ugledati in zagledati ni isto kot uvideti. V igri je dovršnost videnja in nedovršnost gledanja, pri čemer morda velja napotiti na Aristotelovo zapažanje, kako vid v primerjavi z drugimi čuti odlikuje to, da se dovrši na tem, kar vidi, na podlagi česar se je možno vprašati, ali ni na tej posebnosti dovršnega vida in dovršene vidnosti predzačrtana sleherna možnost orientiranja.⁷ Iz tega »praorientacijskega razveda« se pri Platonu, ki tudi sam večkrat obravnava čutilo vida, porodi verjetno najvplivnejša *filozofska smiselna orientacija, nauk o idejah*, ki lahko prevzema forme ideacije, idejnosti, idealnosti, idealizacije, idolizacije in ideološkosti. Imamo orientacijo v prostoru in orientacijo v času, tako v »zunanjem« kot »notranjem« prostoru in času. Orientacija se vzpostavlja po zvezdah, po soncu, po planetih, po Luni ter na Zemlji, ki po zemljevidu gleda na štiri strani neba, sever in jug, vzhod in zahod, zapisanih tudi na kompasu ali kar v koledarju.

19

6 »Razvèd -éda m (è é) knjiž. ugotavljanje svoje lege, svojega položaja glede na določene točke, znamenja; orientacija: megle so motile razved / imeti dober čut za razved« (SSKJ). Cigaletov *Deutsch-Slowenische Wörterbuch* pod geslom *Orientiren* navaja: »v. a., *einen Riß*, obrazek po solnci narediti, narejati, postaviti po štirih straneh sveta, kakor ležé; v. r., *sich orientiren, einorten einordern*, razvediti se, razvedati se (V.), razgledati se in najti, kje je jutro, kje poldan i. t.; znajti se v kaj, zvediti se, razgledati se v čem in ravnati se; soznani se s čim, udomačiti se kje; *er ist schon orientiert*, je že doma« (Cigale 1860, 1129).

7 »Svetloba, ta ,medij' vida, je na sebi neskončno lahka, odprta in se brez odpora širi, je kratko malo – prosojnost. Za razliko od drugih čutov smo pri gledanju prosti in načeloma nedotaknjeni. Pa tudi to, kar vidimo, stoji prosto pred nami na neki razdalji, počiva samostojno in mirno v sebi« (Barbarić 2004, 10).

Razved zajema tako zor kot nazor, tako zrenje kot obzorje, stran in prostranstvo, tako jasnenje kot zjasnjenje, *s katerim se v orientaciji nekaj izkristalizira*. Odkod izvira orientacijska kristalizacija? Od tam, kamor kaže? Izvira orientacija v noči iz noči? A kako je nekaj takega kot »noč« zame *tu* in hkrati *tam*?

Kako pa vemo, kje je levo in desno, spodaj in zgoraj? Tu se rado navaja občutek ali čut za orientacijo, ki ga Kant »izkoristi«, da dokaže subjektivni izvor in pogojenost vsega našega orientiranja,⁸ čemur je neposredno oporekal Heidegger v *Biti in času* s pripombo, da subjektivni občutek za orientacijo že predpostavlja *prebivanje v svetu*.⁹ Celotna analiza *pomenskosti najbližjega*

20

8 »Orientirati se pomeni, v pravem pomenu besede: iz ene dane smeri neba (od štirih, v katere razdelimo horizont) najti ostale, posebno vzhod. Če zdaj gledam sonce na nebu in vem, da je poldne, potem znam najti jug, zahod, sever in vzhod. V ta namen pa vseskozi potrebujem občutek razlike na svojem lastnem *subjektu*, namreč desno in levo roko. To imenujem občutek, ker ti dve strani, razen v zoru, ne kažeta nobene opazne razlike. Brez te zmožnosti: da pri opisu nekega kroga, ne da bi na njem potreboval kakršnokoli različnost predmetov, razlikujem gibanje z leve na desno od tistega v nasprotni smeri in da s tem a priori določim različnost v položaju predmetov, bi ne vedel, ali naj postavim južni točki horizonta zahod na desno ali na levo, da bi tako krog, prek severa in vzhoda, ponovno zaključil na jugu. Pri vseh *objektivnih* datah na nebu, se *geografsko* vendarle orientiram samo s pomočjo *subjektivnega* razloga razlikovanja (*Unterscheidungsgrund*); in če bi v enem dnevu po čudežu vsa ozvezdja sicer ohranila isto obliko in isti medsebojni položaj, le da bi njihova prejšnja, zahodna smer zdaj postala vzhodna, bi v naslednji jasni zvezdni noči sicer nobeno človeško oko ne zapazilo niti najmanjše spremembe in celo astronom bi se neizogibno *dezorientiral*, če bi bil pozoren zgolj na to, kar vidi, in ne hkrati tudi na to, kar čuti. Tako pa bi mu povsem preprosto pomagala ta sicer po naravi dana, toda zaradi pogostega prakticiranja priučena zmožnost razlikovanja prek občutka desne in leve roke; in bo, če le pogleda polarno zvezdo, ne samo zapazil spremembo, ki se je pripetila, ampak se bo tudi ne glede na leto lahko *orientiral*.

Ta geografski pojem postopka orientiranja lahko razširim in pod tem razumem: orientirati se v nekem danem prostoru nasploh, torej zgolj *matematično*. V neki znani sobi se lahko v temi orientiram, če lahko primem le en sam predmet, katerega mesto imam v spominu. Toda tu mi očitno ne pomaga nič drugega kot zmožnost določitve položaja po subjektivnem razlogu razlikovanja (*Unterscheidungsgrund*): kajti objektov, katerih mesto naj najdem, nikakor ne vidim; in ko bi mi nekdo za šalo prestavil vse predmete, sicer v istem vrstnem redu, z desne na levo, bi se v sobi, kjer bi bile vse stene povsem enake, sploh ne mogel znajti. Tako pa se kmalu orientiram s pomočjo golega občutka razlike mojih dveh strani, desne in leve. Ravno to se dogaja, če naj po noči grem in se primerno obrnem na meni sicer znanih ulicah, kjer pa zdaj ne razločim nobene hiše« (Kant 1990, 424).

9 »Z golim občutkom različnosti mojih dveh strani se v svetu ne bi mogel nikoli

okolnega sveta (Umwelt) v Biti in času se vrti okoli problema orientacije, ki jo usmerja sprevidevnost (Umsicht > razved). Okolica, okoliš, okolje, okolni svet, ne predstavlja kar prostora nasploh, marveč prostor znanega.¹⁰ V okrožju tega znanega in poznanega oziroma vsega tistega, kar ima za nekoga pomen in mu je pomembno, imajo ključno orientacijsko vlogo znakovna napotila.¹¹ Vendar

znajti. Subjekt z ,golim občutkom' te različnosti je konstrukt, ki zanemari resnično ustrojstvo subjekta, namreč: tubit s tem ,golim občutkom' vselej že je in mora biti v nekem svetu, da bi se lahko orientirala. To postane jasno iz primera, s katerim skuša Kant pojasniti fenomen orientiranja.

Denimo, da vstopim v poznano, vendar temno sobo, ki je bila med mojo odsotnostjo preurejena tako, da vse, kar je stalo na desni, zdaj stoji na levi. Če naj se orientiram, potem mi ,goli občutek različnosti' mojih dveh strani prav nič ne pomaga, dokler ne dojamem določenega predmeta, čigar mesto imam v spominu, kakor Kant mimogrede pravi. Kaj drugega pomeni to kot: nujno se orientiram v in iz neke vselej-že-bit-pri ,poznanem' svetu« (Heidegger 1997, 158–159). Stegmaier navaja tudi Wittgensteinovo korekcijo Kantovega razumevanja »občutka za orientacijo«: »Že Kant je spoznal, da logično mišljenje, na katerem je skupaj z zaznavanjem utemeljil spoznavanje, ni dovolj za orientacijo v svetu: Po njegovem slavnem traktatu ,Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju?' je za to potrebno tudi in predvsem razlikovanje med levo in desno, ,območji v prostoru', ki ju ni mogoče zaznati in logično opredeliti le krožno; Wittgenstein na to opozarja že v *Logično-filozofskem traktatu* (6.36111). Usmerjanje v levo in desno ni, kot je domneval Kant, ,po občutku', saj tu ni ničesar občutiti, marveč se je po Wittgensteinovih pojmih treba naučiti neke ,tehnike', ki jo bolj ali manj dobro ,obvladam' (*Filozofske raziskave* 150, 199 in drugje), se v njej nekako ,izurimo' (*Filozofske raziskave* 6, 630). Temu se, kot je mogoče videti, dodajo še druge tehnike orientiranja, kot so videti nekaj kot nekaj, iskanje in izmišljanje znakov, oblikovanje pojmov, komuniciranje, ustvarjanje pregledov, primerjanje, posploševanje, odločanje med različicami, vključevanje opornih točk v vzorce, v katerih ,imajo smisel', dvom v dosedanje gotovosti, če to zahtevajo nove situacije« (Stegmaier 2025, 14).

10 »V okolišu nečesa' ne pove le ,v smeri proti', ampak hkrati: v okrožju nečesa, kar leži v smeri. Ležišče, ki ga konstituira smer in oddaljenost – bližina je zgolj modus le-te –, se že orientira na okoliš in znotraj njega. Če naj odkazovanje in najdovanje ležišča neke sprevidevno razpoložljive pripravske celotnosti postane mogoče, mora biti predhodno odkrito nekaj takega kakor okoliš. Ta okoliška orientacija ležiščne mnogoterosti priročnega tvori tisto okolno, tisto >okoli-nas-naokrog< okolnosvetno najbližje srečljivega bivajočega. Nikoli ni najprej dana kaka tridimenzionalna mnogoterost možnih mest, ki so zapolnjena z navzočimi stvarmi. Dimenzionalnost prostora je v prostorskosti priročnega še zagrnjena. ,Zgoraj' je ,na stropu', ,spodaj' je ,na tleh', ,zadaj' je ,pri vratih'; vsako >kje< je odkrito in sprevidevno razločeno s hodmi in potmi vsakdanjega občevanja, ne pa ugotovljeno in označeno v motreči prostorski izmeri« (Heidegger 1997, 150–151).

11 »Znaki opisane vrste puščajo srečevati priročno, natančneje: puščajo, da postane

se vsa pomenskost in znakovnost »vrtita v krogu«,¹² kolikor ni smiselne orientacije, ki zjasni smer in mero prebivanja v svetu.

»Orientacija« kot iskanje in najdenje smeri, kot smer in usmerjenost, se ujema s tistim, kar izraža »smisel«,¹³ še posebej, kolikor upoštevamo relevantni ustreznici *sensus* v latinščini in *Sinn* v nemščini, ki imata obedve v osnovi et. koren **sent*, v pomenu »smer«, »pot«, vsled česar Hans-Georg Gadamer v *Resnici in metodi* uporabi oznako *Richtungssinn*.¹⁴ Slovenska oz. slovanska beseda »smisel« po izvoru sicer odstopa¹⁵ od *sensus* in *Sinn*, jo pa beležimo že v *Brižinskih spomenikih*, in sicer v obliki *zimizla* (Zor, Jakopin, Logar 1993).

22

njihov sklop tako dostopen, da si priskrbovalno občevanje daje in zagotavlja orientacijo. Znak ni stvar, ki je v kazalnem odnosu do druge stvari, ampak priprava, ki izrecno povzdigne v sprevidevnost celoto priprav, tako da se obenem s tem javlja svetovnost priročnega. V naznačitvi in prednaznačitvi ,se kaže', ,kaj prihaja', vendar ne v smislu nečesa zgolj nahajajočega, ki se pridružuje že navzočemu; to, ,kar prihaja', je nekaj, na kar se pripravljamo, oziroma ,na kar nismo bili pripravljeni', kolikor smo imeli opraviti z drugim. Na povratnem znaku postane sprevidevno dostopno, kar se je primerilo in odigralo. Zaznamki kažejo, ,na-čem' vsakokrat smo. Znaki primarno zmeraj kažejo to, ,v čem' se živi, pri čem se zadržuje priskrbovanje, kakšno namembnost s tem ima« (Heidegger 1997, 120). Prim. še Simon 1997.

12 »Gibanje na način strmogavljenja v breztalnost in v breztalnosti nesamolastne biti v >se<-ju stalno trga razumevanje od zasnavljanja samolastnih možnosti ter ga vleče v pomirjeno domnevanje, da ima vse v lasti in da je vse doseglo. To stalno trganje od in hkrati hlinjenje samolastnosti, obenem z vlečenjem v >se<, karakterizira vzgibanost zapadanja kot *vrtinec*« (Heidegger 1997, 248).

13 »Orientacija se zato ne prične šele z zaznavanjem, podobami ali pojmi, temveč s smislom. Zaznavanje, podobe ali pojmi so razlikovanja, ki lahko sami po sebi ,imajo smisel' ali pa ne, vendar že predpostavljajo smisel. Zato pojem ,smisel' ni zvedljiv na drugo, marveč je, tako kot orientacija, samoodnosen – tudi razumevanje in opredelitev smisla ,smisla' že predpostavlja smisel. Smisel torej ni le tisto, s čimer orientacija lahko nekaj prične, marveč lahko prične le s smislom. V celoti jo je treba razumeti kot selektiven proces najdevanja smisla« (Stegmaier 2008, 186).

14 »V bistvu vprašanja je, da je smiselno. Smisel pa je smisel smeri. Smisel vprašanja je tako smer, iz katere edine lahko pride odgovor, če naj bo smisel, po meri smisla« (Gadamer 2001, 298).

15 Sestavljeno iz pslovan. **stb* in **mýsliti* 'misliti'. »Pslovan. **mýslb* se je razvilo iz ide. **mūd^hsl(i)*- (ali **mūd^htl/i/-*), tvorbe iz ide. baze **meud^h*- 'paziti na, misliti na', ki je znana še npr. v lit. *maūsti* 'hrepeneti', got. *maudjan* 'spomniti', gr. *mýthos* 'zgodba, pripoved, povest' (glej *mīt*), ir. *smúainidh* 'on misli', nperz. *mōja* 'tožba' (Be II, 185, ES XXI, 47, Po, 743)« (<https://fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar/4288882/msel?View=1&Query=smisel&hs=1>).

Smisel predstavlja eno najrelevantnejših, pa tudi najtežjih pojmovanj v sodobni filozofiji v vseh njenih usmeritvah, in to ne le glede razlikovanja med *smislom in pomenom*, kot ga je v sodobno logiko ob koncu 19. stoletja vpeljal Frege (2001), pač pa tudi in še bolj določilno v pogledu Heideggrove postavitve *vprišanja po smislu biti* in razprostrtja eksistencialne strukture *biti-v-svetu*.¹⁶

Smisel se v vsakem in vsem našem postopanju izkazuje kot nekaj, kar nas vseskozi zaznavno ali nezaznavno *spremlja* ali pa *umanjka*, ampak tudi, kolikor *umanjka*, nas nekako spremlja, nam preprosto spregovarja in nas nagovarja, da ga ne moremo odmisлити, saj bi s tem odpisali nas same, se pravi zavest sebe in sveta. *Smisel se premika in izmika sem in tja, da smo lahko ne le mi, marveč prav tako svet tu in tam.*

III. Smiselna dezorientacija

Če pravimo, da *nihilizacija briše smisel*, da prihaja do *smiselne dezorientacije*, potem s tem ni mišljena le kaka naša zgubljenost v svetu, marveč *izguba sveta samega*, saj smo v svetu in ga »imamo« le, kolikor je v igri smisel, pa četudi samo kot *igra nesmisla*.

23

Tako Alain Badiou, sicer skozi drugačno filozofsko optiko, kakor je naša tu, ugotavlja:

Prvi lik nihilizma je: Svet je, vendar je nesmiseln. To je najobičajnejša teza, absurdistična teza. Je svet, vendar je v glavah ljudi popolnoma brez smisla. To je eksistencialni nihilizem: svet obstaja in mi obstajamo v svetu in za svet, vendar ta svet nima nobenega

16 »Smisel je to, v čemer se drži razumljivost nečesa. Kar je v razumevajočem razklenjanju mogoče artikulirati, imenujemo smisel. *Pojem smisla* zaobsega formalno ogrodje tega, kar nujno spada k temu, kar artikulira razumevajoča razlaga. *Smisel je prek predimetja, predvidika in predpojma strukturirano >na-kar< zasnutka, iz katerega razumemo nekaj kot nekaj*. Kolikor razumevanje in razlaga tvorita eksistencialno ustrojstvo biti >tu<-ja, moramo smisel pojmovati kot formalno-eksistencialno ogrodje razumevanju pripadajoče razklenjenosti. Smisel je eksistencial tubiti, ne kaka lastnost, ki se drži bivajočega, se nahaja ,izza njega', ali nekje lebdi kot medprostor. Smisel ,ima' samo tubit, kolikor je razklenjenost biti-v-svetu ,izpolnljiva' prek bivajočega, ki ga je mogoče odkriti v njej. *Samo tubit je zato lahko smiselna ali brezsmiselna*. To pove: njena lastna bit in s to bitjo razklenjeno bivajoče sta lahko prisvojena v razumetju ali pa ostaneta prepuščena nerazumevanju« (Heidegger 1997, 213).

smisla. Drugi lik nihilizma je: Sveta ni. Ta teza pomeni, da nihilizem ni eksistencialen, temveč ontološki. Manjka bit sveta, bit sveta kot taka ne obstaja. Ne gre za manko smisla v tem, kar je, temveč za radikalno inkoherenco. Je le množstvo (Badiou 2014, 69).

Badiou povezuje »nihilizem sveta« z *razsutjem v inkonsistentno množstvo*. V ta »razsuti tovor«, bi lahko rekli, investira razlikovanje (ne)smisla in (ne)biti sveta, vendar pa o biti sveta lahko govorimo le, če se podarja (ne, da je kar dan) smisel biti. To, da smisel prihaja prepozno vsled poznosti biti same, se zdi zunaj Badioujevega filozofskega dometa. Govoriti o »dezorientaciji sveta« (Badiou 2022, glej še Šumič Riha 2022) je brez smisla, kolikor seveda ni mišljena zgolj svetovnonazorska ali ideološka izguba smeri.¹⁷ Še pred Badioujem se je s sodobno dezorientacijo obsežno spoprijel Bernard Stiegler v drugi knjigi svojega osrednjega dela *Tehnika in čas* (Stiegler 1996), ki sicer podaja relevantna izhodišča glede kapitalne tehnološke disrupcije mišljenja, delovanja in sodelovanja, vendar se, kot je to primer tudi v drugih Stieglerjevih razpravah, ne posebej posveti nihilizaciji v nihilističnem precepu, ki zaprečuje smiselno orientacijo, čeravno formulira nekaj kot *negantropocen* (Stiegler 2018, prim. tudi pogovor P. Lemmensa s Stieglerjem v Lemmens 2011).

24

Smiselna orientacija ni isto kot miselna orientacija. Smisel se ne izvršuje samo kot misel, pač pa tudi kot čustvo, čut, občutek, vrednota. Smiselna orientacija ne pomeni samo orientacije v določenem okolju, marveč v *svetu*, če s tem imenujem celoto bivajočega, vendar le, kolikor ga izpolnjuje smisel. Svetu ne moremo podeliti smisla s tem, da pripisujemo pomen nečemu ali štejemo to ali ono za pomembno, marveč le tako, da ga smiselno izpolnjujemo. Smiselna orientacija tako *celi* svet, v smiselni dezorientaciji pa svet *razpada*. Svet razpada pomeni: za nas ni sveta med mano in tabo, med človekom in bogom, med živimi in mrtvimi, med zemljo in nebom. Vse poteka tako, kot da ničesar ne bi bilo. Kar ne izključuje, marveč ravno vključuje to, da lahko vse funkcionira.

17 V pogovoru ob konferenci o prihodnosti komunizma leta 2009 v Londonu Badiou pove: »Mislim, da obstaja nov interes za radikalno filozofijo, kamor umeščajo tudi mene, čeprav te oznake, po pravici rečeno, ne razumem najbolje. Danes zanjo obstaja interes, po mojem zato, ker konkretna situacija zbuja veliko zmedo, ker med ljudmi vlada velika dezorientacija; ne zgolj v polju politike, ampak tudi v bolj splošnem polju eksistence. V času hladne vojne, ko smo imeli dve strani, kapitalistično in socialistično, je bila struktura sveta jasna. Danes ni več. Če je filozofija kaj, je prav gotovo predlog nove orientacije eksistence. Radikalni filozofi zastopajo tezo, da nove orientacije ne moremo najti v svetu, takšnem, kot je, znotraj dominantne ideologije. Trenutna ideologija je namreč natanko sama dezorientacija« (Badiou 2009, 22).

Tam, kjer ni sveta, lahko vse še bolj pospešeno funkcionira in se krepi funkcija moči. Moč funkcioniranja odpravlja svobodo delovanja in dejanja, kolikor ju zvede na dejstvovanje in udejstvovanje. Nihilizacija v smiselni orientaciji niči na način, da sprošča v tok ničenje nič, ki je vselej v *iztoku*, in ga zato lahko poimenujemo *iz-nič*: v nenehnem gnanju za nečim se ne pride nikamor in do ničesar ter k nikomur. Nihilizacijski *iznič*, ki izničuje vse smeri, čeprav žene in poganja kogarkoli kamorkoli, ni zgolj kaka nebit, saj nebit že kaže na neko mero biti. *Mera biti* pove: *smisel, ki daje smer na ta način, da kaže v prisotnost ali odsotnost*. Smisel ne odloča o tem, kaj velja za prisotno in neprisotno, pač pa nam s tem, ko daje smer, dopušča svobodo, da se lahko odločamo glede prisotnega in odsotnega. O neprisotnosti se ni mogoče odločati, lahko pa smo neprisotni, ne-svoji, brez orientacije in nismo v situaciji, da delujemo. Z občutkom in prepričanjem, da nas nič ne vodi, v resnici pa nas drži na povodcu *nihilizacijski iznič*, se pustimo voditi čemurkoli in si tako vodeni volimo razne vodje in voditelje, pa tudi vole.

IV. Prohairesis

Današnja izpopomodernjena človeškost, neodvisno od tega, v katerem »sistemu« ji je živeti, to svobodo od česarkoli, ki se hkrati prepušča vodenju od kogarkoli, dojema kot sebi svojsko brezpogojno svobodo, ki osvobaja in sprošča tudi od lastne človeškosti, se pravi od vprašanja, kdo kot človek sem. Vprašanje *kdo sem* me izpolnjuje v lastni človeškosti in narekuje neko smiselno orientacijo. Nanj morda nikoli ne odgovorimo, a ravno to nas dela odgovorne. Lahko pa smo »brez odgovora« in »neodgovorni« na način, da vprašanje sploh ne spregovori nikomur več in ni nikogar, ki bi ga nagovarjalo. Je samo še nihilizacijski *ni-kdo*. Neprodušna hermenevtika, brezdušna hermetičnost.

Povedano ne pomeni kake moralne obsodbe današnjega načina življenja in človeškosti, ki ju opredeljuje *svoboda od česarkoli*, hkrati pa *podrejanje čemurkoli*. Ne gre tudi za to, da bi pozivali k bolj etičnemu ravnanju in k večji odgovornosti, čeprav s smiselno orientacijo sežemo k sami predpostavki etike in morale, ki naj uravnava človekovo delovanje. Kakor merodajno ugotavlja že Kant, vodilo našega delovanja in ravnanja ne more prihajati nekje od zunaj in biti kakorkoli vsiljeno, marveč pritiče delovanju samemu, saj drugače to ne temelji na svobodnih odločitvah. Kant ima seveda v mislih orientacijo v mišljenju, kaj pa orientacija v smislu?

Zdi se, da se moramo tu od Kantovega zasnutka etike preusmeriti k Aristotelu. Kant je namreč s svojo inavguracijo praktičnega uma obnovil Aristotelovo razumevanje samosmotrnega delovanja, *praxis*, s tem da ga je postavil

pod zakonodajstvo uma. Vendar se umu kot zakonodajalcu ni treba o ničemer odločati, hkrati pa odločitev ne more kar prepuščati dobri ali slabi volji, saj bi postal neučinkovit. Zavaljo tega se, da ne izgubi kompasa, *instrumentalizira*, s čimer se delovanje skrči na delovanje in učinkovitost, svoboda pa na samovoljnost. Problemu instrumentalnega uma oziroma tehnološke racionalnosti, ki ju danes na poseben način reprezentira umetna inteligenca, se tu ne bomo posebej posvečali, pomembno pa se zdi napotiti, da je Aristotel sam uveljavil določilno razlikovanje med praktično zmožnostjo delovanja in poietično zmožnostjo izdelovanja, prvo usmerja *phronesis* (vest), drugo *techne* (veščina), ki ima neposredno relevantno za pojmovanje smiselne orientacije.

V našem delovanju smo opredeljeni z življenjskimi situacijami, ki terjajo razsodno odločitev in razumno ravnanje, kar sovklučuje naravnost smiselne orientacije, ki jo je Aristotel postavil v samo jedro svojega zasnutka etike, in sicer s pojmovanjem *prohairesis*: »Kajti odločitev se stori po preudarku in premisleku. Zdi se, da je ta pomen skrit že v sami besedi, da nekaj izberemo pred nečim« (Aristoteles 1994, 102).¹⁸ Kasneje ga je v svojo moralno filozofijo prevzel Epiktet. Težava je, kakor kažejo številne študije, kako naj *prohairesis* razumemo in prevedemo.¹⁹ Ključna je Aristotelova opredelitev, da »nekaj izberemo pred nečim drugim«, na podlagi katere Gadamer v svojem prevodu 6. knjige *Nikomahove etike* prevede *prohairesis* kot *Vorzugswahl*, *prednostni ali preferenčni izbor*, vsekakor »izbor«, ki v primerjavi z »izbiro« kaže k »izbornosti« in »izbrancem«. Izbrati moram pred izbiro, saj drugače ostanem brez nje. Hannah Arendt obravnava *prohairesis* v povezavi z Avguštinovim pojmovanjem *liberum arbitrium* (svobodne presoje, volje, izbire).²⁰ V svojem pismu

26

18 »... ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας, ὑποσημαίνειν δ' εἰσὶ καὶ τοῦνομα ὡς ὃν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν« (Aristot. Nic. Eth. 1112a.15); prevajalec K. Gantar prevaja *prohairesis* kot »odločitev«, kaj pa nekoliko zakrije povezavo med προαίρεσις in αἰρετόν, na katero napotuje Aristotel.

19 Na to posebej opozori tudi Brane Senegačnik ob prevodu Epiktetovih *Izbranih diatrib in Priročnika*: »Tradicionalnega filozofskega izraza *prohairesis* pri Epiktetu ne moremo popolnoma adekvatno prevajati z enim samim slovenskim izrazom, čeprav označuje v bistvu vedno eno in isto človekovo duhovno zmožnost – zmožnost svobodne moralne odločitve. Ta zmožnost včasih preraste že kar v bistveno človekovo razsežnost in v njegovo pravo identiteto, včasih je toliko kot konkreten dej moralne izbire med različnimi možnostmi, včasih konkretno stanje moralne naravnosti, največkrat pa zgolj načelno opredeljena, neaktualizirana zmožnost: moralna volja – sposobnost hotenja sprejemati moralne odločitve« (Epiktet 2000, 11).

20 Prim. Avguštin 2003. Arendt ob tem opozori: »*Prohairesis*, zmožnost izbire, je, kot lahko sklepamo, predhodnica volje. Odpira prvi, majhen in omejen prostor za človeški um, ki je brez nje prepuščen dvema nasprotujočima si prisilnima silama: na eni strani sili samou-

Heideggru z dne 26. 7. 1974 sporoča: »Zaenkrat sem Kanta pri problemu volje pustila precej ob strani; v nasprotju z mišljenjem in sojenjem se mi je zdel precej neproduktiven. Zdaj bom morala vse to premisliti še enkrat. Izhajala sem iz tega, da grška antika ni poznala ne volje ne problema svobode (kot problema). Zato samo razpravo začenjam z Aristotelom (*prohairesis*), zgolj da bi pokazala, kako se določeni fenomeni kažejo, ko volja kot samostojna zmožnost ni znana, nato nadaljujem od Pavla, Epikteta, Avgušтина, Tomaža do Duns Scotusa« (Arendt in Heidegger 2005, 191).

Izbornost, to, da lahko enemu dam prednost pred drugim, predpostavlja neki precep *med* enim in drugim, kjer nekaj *vstopi vmes*. *Kar v taki vmesnosti stopi predme*, da me motivira in usmeri k izboru, ne more biti nič drugega kot *smisel, ki je imanenten izboru samemu*, njegova *bora*, *zbranost za izbor*, *razbor v razliki in kot razlika do precepa*.

Prohairesis neposredno napotuje k *smiselni orientaciji* oziroma k tistemu, kar nakazuje slovenska beseda za orientacijo, *razved*, čeprav seveda ne more služiti kot prevod. Vsako predvidevanje potrebuje razvidnost, vsak razvid rabi uvidevnost, vsak uvid terja razved. Sleherna odločitev potrebuje določitev, sleherna določenost potrebuje razločitev. Razločnost se lahko javi le, če je luč, a brez razločnosti v odločitvi ni nobene luči, marveč samo še tavanje v temi, ki pa lahko v sebi skriva najsvetlejšo luč.

27

Najpomembnejše je, da povezava *prohairesis* kot izbornosti z razvedom omogoča *razširitev* pojmovanja smiselne orientacije na *skupni čut, common*

mevne resnice, s katero se ne moremo strinjati ali ne, na drugi pa sili strasti in poželenj, pri katerih se zdi, da nas narava preplavi, če nas razum ne ,prisili' stran. Vendar je prostor, ki ostane svobodi, zelo majhen. Razmišljamo le o *sredstvih* za dosego cilja, ki nam je samo-umeven in ga ne moremo izbirati. Nihče ne premišljuje in za svoj cilj ne izbere zdravja ali sreče, čeprav lahko o njiju razmišljamo. Cilji so neločljivo povezani s človeško naravo in za vse enaki. Kar zadeva sredstva, ,moramo včasih ugotoviti, kaj [so], včasih pa, kako jih je treba uporabiti ali s čigavo pomočjo jih je mogoče pridobiti' (Aristotel, *Eudemova etika* 1226b). Zato so tudi sredstva, ne le cilji, dana in naša svobodna izbira zadeva le ,racionalno' izbiro med njimi; *prohairesis* je arbiter med več možnostmi.

V latinščini je Aristotelova sposobnost izbire *liberum arbitrium*. Kadarkoli naletimo nanjo v srednjeveških razpravah o volji, nimamo opraviti s spontano močjo začetka nečesa novega, niti z avtonomno sposobnostjo, ki jo opredeljuje njena lastna narava in se podreja lastnim zakonom. Najbolj groteskni primer tega je Buridanov: uboga žival bi umrla od lakote med dvema enako oddaljenima, enako lepo dišečima kupoma sena, saj ji noben preudarek ne bi ponudil razloga, da bi dala prednost enemu pred drugim, in preživi zgolj zato, ker je dovolj pametna, da se odpove svobodni izbiri, zaupa svoji želji ter pograbi tisto, kar je na dosegu« (Arendt 1978, 271–272).

sense, bon sens, Gemeinsinn, sensus communi, koine aisthesis (prim. Gregoric 2007), ki ga ne smemo omejevati na običajno razumevanje zdrave pameti, pač pa ga gre motriti v širini in globini razveda. Tako kot *nazorskost*, ki ne zadeva le področja *družbenosti*, marveč predvsem *svetovnost*. Sleherno naziranje se naposled uveljavlja kot *svetovni nazor*. Ne po kakem daljnogledu ali zemljevidu, marveč po tem, kar lahko *jezik približa* do te mere, da se v njem vidi in ogleduje človek sam kot *bitje, ki govori*. Zmeraj posebno, pogosto neprisebno, večinoma osebno in medosebno, neredko zasebno.²¹ Ko zase ali za drugega pravimo »osebno«, je v tem prisoten neki razved o tem, kar je »o sebi«, vendar na način, da je že smiselno orientirano po medsebojnosti in nadalje po svetu *na sebi med* nami in *preko* nas.

28 Če nekdo ali nekaj vzbudi našo pozornost, to ni šele rezultat delovanja naših zaznavnih zmožnosti ali komunikativnih kompetenc, saj se te zganejo samo, če jih gane to, kar je razvidno ali nerazvidno, pa zavestno, podzavestno ali nezavedno prisotno v razvedu. Razveda tudi ne gre izenačevati z razgledanostjo ali ozaveščenostjo. Ko se pogovarjamo o stanju človeštva, o svetovni situaciji, o Napoleonu, Stalinu in Hitlerju, pa Putinu in Trumpu, ter še nazaj o olimpijskih bogovih in krščanstvu v srednjem veku, razsvetljenstvu, pa o drugi svetovni vojni, socializmu, demokraciji, Evropi, Sloveniji, ali pa se o vsem tem pustimo »podučiti« UI, so vsa ta dogajanja, dogodki, prigode in zgodbe tako rekoč na obzorju, razved pa poskrbi, da jih posamično zazremo ter smiselno približamo, ali pa nam pobegnejo neznano kam. Verjetno se tu pričinja orientacija v tistem, kar naznanja tudi starogrško pojmovanje *historie*, zgodovine. Zgodovinskost ni samo preteklost in spomin, marveč hkrati zadeva »živo sedanjost« med preteklostjo in prihodnostjo in tako tvori sodobnost. *Sodobnost* pomeni *zgodovinski razved*.

V. »Slovenija, Evropa in svet«

Tu se zdi nemara na mestu, da se povprašamo, če nekoliko parafraziramo Nietzscheja, o *koristi in škodi zgodovine za slovensko družbeno situacijo* danes. To slovensko situacijo je zadnja desetletja opredelila evropska in zahodna smer, ki kot taka po splošnem prepričanju nima alternative. Se pa namesto tega toliko bolj vsiljuje alternativa, ki prerašča v vedno bolj srdit kulturni in politični boj na Slovenskem: ali naj je to pot iz socializma ali (nazaj) v socializem? Obe smeri

21 Orientacija v govoru in jeziku je v tem posebnem pogledu *vselej poosebljena*, kar Stegmaier v svoji obravnavi jezikove orientacije pri Wittgensteinu (Stegmaier 2025) vsekakor nekoliko zanemari, tudi jezikovne igre se ne morejo odvijati, *ako nismo notri*.

sicer vodita preko kapitalizma. Z ekološkim obvozom. In še droni, ki poka-
jo nad glavami. Čeprav se zgodovinsko zasidrana alternativa zdi zelo in zgolj
naša, slovenska, tako rekoč »črto-mirska«, nam že bežna primerjava pokaže
podobne »alternative« v drugih državah, evropskih in vseh tistih, ki so bile tako
ali drugače opredeljene z evropsko subjektiviteto in različnimi formami njenih
udejanjanj, z uniformami ali brez. Alternativa je lahko slovenska, kolikor je
evropska, in sicer v točki nihilističnega precepa, ki je imanenten vzpostavlje-
nosti *evropskega subjekta* kot samega sebe zavedajočega se subjekta zgodovine,
kulture, vere, znanosti, gospodarstva in politike. V tej subjektivistični naviga-
ciji se hkrati objektivizira dezorientacija, permanentno padanje v krize, celo z
grožnjo uničenja, ki pa se ga nenehno odlaga, da ga le ne bi dosegel *smiselni*
iznič, ki ga je Nietzsche poimenoval evropski nihilizem.

Če radi poudarjamo, kako po svoji identiteti, ki jo prav tako radi enačimo
s kulturo, in zgodovinsko od nekdanj pripadamo Evropi, potem to hkrati
vključuje padanje v nihilistični precep in razpadanje identitete v smiselni
dezorientaciji, ki se je zgodovinsko posebej izrazila v razcepljenosti med
subjektom in substanco slovenstva. Še v času vključevanja Slovenije v Evropsko
unijo je subjekt nekako hotel tja, substanca pa bi raje ostala kar lepo tukaj, da
bi naposled ne več dobro vedeli, kje se nahaja substanca in kje pohaja subjekt.

Sredi šestdesetih let prejšnjega stoletja je Dušan Pirjevec v predavanju »Slo-
venci in Evropa« (skrajšano objavljeno leta 1967 v slovaški reviji »*Slovenske*
pohladvna literatura a umenie«, 83/1967, št. 4, str. 118–124, potem ko je bilo
leto prej predstavljeno na slavističnem kongresu v Zadru) podal oznako slo-
venstva kot »blokiranega gibanja«, ki jo je sicer nadalje razvijal predvsem v de-
lih *Hlapci, heroji, ljudje* (1968), *Vprašanje naroda* (1970) ter drugih razpravah:

Temeljna in določujoča struktura slovenske zgodovine je
blokiranje gibanje, ta struktura pa pomeni dvojno redukcijo:
redukcijo družbe na gibanje in redukcijo svobodne akcije na
samo-obrambo. Blokiranje gibanje kot temeljna struktura slo-
venske zgodovine ima seveda samo svojo zgodovino, mnogote-
re razsežnosti in neko posebno zgodovinsko dinamiko. [...] Če
se slovenski narod ne more potrditi kot zares svoboden, v sebi
samem utemeljen subjekt, potem to pomeni, da se v določeni
meri neprestano spreminja v objekt drugega subjekta. Iz tega sle-
di: kolikor je slovenska zgodovina odvijanje blokiranega gibanja
in dvojne redukcije, toliko se v tej zgodovini evropski novoveški
subjektivizem, svoboda in aktivizem odvijajo kot blokiranje, kot
reduciranje in v skrajni posledici kot uničenje drugega, kot spre-

minjanje subjekta v objekt. Tako prihaja na dan in v svet druga stran evropske svobode, subjektivizma in aktivizma – nihilizem oziroma samouničenje (Pirjevec 1984, 43).

30 Pirjevčeva teza o slovenstvu kot zgodovinsko blokiranim gibanju se je večinoma razumela in interpretirala v skladu z okoliščino, da se slovenstvo kot narod brez države ni realiziralo znotraj razvitja evropske subjektivitete. Z osamosvojitvijo bi morala zgodovinska blokada slovenstva zginiti s sporeda, a očitno *ni*, za kar verjetno niso krivi le kaki notranji dejavniki, kot je npr. kontinuirani kulturni boj, oprt na dediščino polpretekle zgodovine in usmerjen v razvnanje političnih strasti, ki se potem izcimi v spopad, čigava je osamosvojitve, čigava je sprava, čigava je svoboda, čigava je demokracija, kdo je Slovenec in kdo ne, naposled komu rečemo človek in komu ne. To so sicer lahko pokazatelji blokirane gibanja, kakor tudi to, da se o »slovenstvu« komaj še spregovori, in še to večinoma v identitarnem besednjaku, ne da bi kakorkoli še predstavljalo kako smiselno orientacijo. Verjetno bo beseda »slovenstvo« izginila iz jezika, tako kot to grozi temu jeziku samemu. To, da se o visokošolski rabi slovenščine odloča na podlagi anket, pove tako rekoč vse. Blokade ne more premagati tudi kako revolucionarno ali nacionalistično paradiranje. Ne pomaga niti to, da se hočemo neizmerno izkazovati in razkazovati za dobre Evropejce in Evropejke. S tem večinoma pomislimo, da dobro kuhamo, smo vljudni gostitelji, odlično športamo, imamo solidno izobrazbo, kulturo in zdravstvo, gospodarsko in tehnološko napredujemo, smo ponosni na našo naravo in skrbimo za ekologijo, nimamo problemov z ekstremističnimi politikami, kršitvami človekovih pravic, spoštujemo vladavino prava, spodbujamo podjetništvo, se pridno digitaliziramo itn., ob čemer, ako je treba, tudi malo pokritiziramo, a ne preveč. Vsemu naštetemu ni mogoče kakorkoli oporekati.

Oporečništvo je tako ali tako samo po sebi statusno zginilo s programa. Misliti daje ravno to, da ni mogoče ničemur oporekati, da so tudi vsi protesti, pa tudi vsa testiranja neoporečnosti, zaman. In ravno ta zveličavna neoporečnost stori, da ni kaj reči in resnično povedati; da se svobodno odločimo za to, kar se zdi prav, da ustvarimo nekaj vrednega. Vse to se nalaga in razlaga le še kot zakasnele puhlice izpuhtelega humanizma, ki krasijo muzeje, dvorane in dvorce evropskih mest ter privabljajo obiskovalce z vsega sveta, *a sveta tu ni nikjer*. Zaradi tega nihilističnega precepa tudi ni mogoče vsemu temu v ničemer oporekati. Vse zavisi od tega, kako dojamemo in sprejmemo ta *ni nikjer*. Če v smislu tistega, kar lahko nadomestimo tako, da spravimo v funkcijo, potem tu *ni* mesta za nobeno smiselno orientacijo, marveč sledi zgolj funkcionir-

ranje v nedogled brez sleherne smiselne sledi.²² Kjer ne upamo več na smisel, izgine tudi zaupanje v smisel, in ostane samo še obup, da nikjer ni najti ničesar. Drugo je, da ta *ni-kjer ugledamo kot naš lastni nihilistični precep v trenutnem prehodu sodobnosti tega, kar danes je, s tem, da nikjer ni. Ni se tako sprosti v svojem kjer kot neka mera, ki ne omejuje smiselne orientacije ter nas ne dela duhovno in bivanjsko omejene, marveč nas spravi skozi in umerja razved prebivanja, ki premeri vse skozi vse. Brez tega premera ni nobenega primera. »Vse skozi vse« tu ne pomeni, da je »vse vse« in obenem »nič od nič«, kakor to danes diktira kibernetika funkcioniranja vsemoči, ki postavlja obstoječe na razpolago na način, da ni več ničesar obstojnega in nič več ne stoji, zavoljo česar ostajamo brez lastnega položaja na razpolago vserazpoložljivosti.*

Pozorni moramo biti na to, kar Pirjevec na koncu podane navedbe nakaže z nihilizmom evropske subjektivitete, kateri naj bi se iztekel rok in je kljub svoji pokončni in ponosni drži v *izteku*. Vendar ima *iztek* dvojni pomen: saj se nekaj lahko izteče na način, da poteče, ali pa se izteče tako, da se *pretoči* v večji tok. S tem ni mišljeno, kako je Evropa danes vključena v širše globalno dogajanje, kjer z ostalimi velesilami tekmuje za prevlado nad svetom, pač pa zid nihilizma, ki vztraja tudi po padcu Berlinskega zidu in širitvi Evropske unije, ki je sledila, ter se je še neznansko okrepil; s podporo tehnološkega se je prezidal v jez na globalizacijskem veletoku, ki zagotavlja več kot dovolj energije za potrebe opolnomočenja moči družbe kot subjektivitete na oblasti.

31

Blokirano gibanje slovenstva ne pomeni le pretekle subjektivne nerealizacije v procesu oblikovanja evropske subjektivitete, marveč ga je treba motriti prav s točke njegove *evropske realizacije in realnosti tukaj in sedaj*. Spoprijem s smiselno dezorientacijo in nihilističnim precepom v zadevi slovenstva je možen samo *na tem kraju z lastnim pogledom naprej*.²³ Kar najprvo pomeni, da ne

22 Holger Zaborowski ob tem opozori na izničenje upanja v »boljši svet« in »spremembo sveta«: »Po ekscesu upanja je namreč ta globoka človeška drža postala tako zelo diskreditirana, da je vprašanje orientacije in smisla moralo ostati odprto in se pogosto sploh ni več zastavljalo. Zato obstaja – predvsem v zahodnih državah – kriza upanja kot osnovne drže človeka do sebe in do sveta« (Zaborowski 2024, 180).

23 Ivan Urbančič v zvezi z grškim pojmovanjem politike ugotavlja, da je polis kot mesto »obenem *topos*: kraj ali čvrsto mesto orientacije ali orientiranosti, vendar ne zgolj v smislu geografske topologije. Po svojem korenu (*sta, histemi*) [etimološka osnova, ki jo Urbančič navaja, ni potrjena, op. D. K.] bi *topos* bil tisto čvrsto mesto, glede na katero in po katerem ima vse in vsako svoje stanje, v katerem postavljeno stoji (*histemi: postaviti, stati*), v katerem mu je dodeljeno lastno ,stališče‘ ali ,stanovitnost‘. Iz mesta *odprtosti* tega svojega *stanja* ali postavljenosti na svojem mestu je zato *pregledno* in *razvidno* v svojem ,kje‘ in razmerju do drugega, kakor tudi v svojem ,izgledu‘, torej v

smemo popustiti glede evropske perspektive, ne glede na vmešavanje igralcev od zunaj v njen horizont. Če je globalizacija izšla iz evropeizacije, potem brez evropskosti tudi nikamor ne pride. Vendar to ne pomeni ščuvanja k zatekanju v preteklost, ki privede le do nazadovanja v vseh ozirih, pač pa tudi do *umika pred nihilističnim precepom*, ki ga je ravno treba *vzeti nase*. Samo tako je možno *prevzeti držo smiselne orientacije*.

Nihilistični precep je *naš lasten* in tega bi se morali najprej ovedeti »mi, Evropejci«, kot sta jih »obelodanila« po eni strani Nietzsche v določilu evropskega nihilizma in Husserl v določilnosti krize evropskega človeštva. Z vidika nihilizacije je označevanje nihilizma z lastnim imenom in geografskim poreklom odvečno, saj je ta postal planetaren in medplanetaren – kar pa je na osnovi »evropeizacije«, »kolonializacije«, »imperializacije« in »komunizacije« *kapitalno*²⁴ že *vseskozi bil*. Brezizhodnost smiselne dezorientacije evropejstva se

32

tem, kaj in kako je. Če pomislimo na »orientiranost« človeka v celoti bivajočega, je tak *tópos* izvorno šele v polisu in ga »dodeljuje« šele *Dike*. Brez take »orientiranosti« v celoti bivajočega ni človeka kot bitja svobode (Urbančič 1985, 44). V razpravi »Slovenija 1999« Urbančič zapiše: »Osnovni problem Slovenije danes ni v »kršenju človekovih pravic« ali v »manku pravne države« ali v »ogroženosti nacionalne kulturne identitete« ali v »razklanosti naroda« ipd., ampak v sprevrnjenosti njene osnovne orientacije in nedoraslosti za današnji svetovno zgodovinski izziv, kateremu je neizogibno izpostavljena« (Urbančič 1999, 359). Po Urbančičevem topološkem razumevanju orientacije (mišljena je topologija *b y t i*, kot jo je razgrnil Heidegger) je *Dike* ta, ki kaže k človeku lastnemu, kakor je to, recimo, povedano v Parmenidovi pesnitvi *Peri physeos*. Današnji »svetovno zgodovinski izziv«, če ga lahko sploh okarakteriziramo kot »svetovnega« in »zgodovinskega«, Heidegger ga je poimenoval *postavje* (*Gestell*), ne izkazuje božanske mere pravičnosti in svobode. Izziv vserazpoložljivosti je sicer *ukaz* (*digil*), ki pa ne vodi *vsega skozi vse*, tako kot je to izpovedano v Heraklitovem preblisku (ἐστὶ γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτ' ἐν ἑκὺβέρνησεν πάντα διὰ πάντων, DK 41), marveč *vse čez vse in preko vsega*. Njegova kozmonavtska kibernetika *vse počez* odpravlja kozmos. Ukazovalna navigacija vserazpoložljivosti v osnovi sprevrže smiselno orientacijo v ono, čemur je na slehernem koraku moč poveljevati. Odgovor na izziv se ob tem ne more skrbiti na odziv, saj z njim le potrdimo izzvanost, ne da bi prav dojel, k čemu smo pozvani, od česa smo v lastnem nagovorjeni.

24 »Kapitalno« (iz lat. *kapit*, »glava«) se tu navezuje na kontekst, ki ga je razgrnil Derrida v svoji razpravi *L'autre cap* (*Drugi rt*), ki je bila objavljena leta 1991, skupaj s pogovorom, naslovljenim *La démocratie ajournée* (V stari francoščini je *ajourner*, sorodno z it. *aggiornare*, pomenilo »da se naredi dan« in »da se določi dan«. *Littre* kot osnovne pomeni *ajourner* navaja: naročiti, da se nekdo pojavi pred sodiščem na določen dan; preložiti zadevo na drug dan; preložiti nekaj na nedoločen čas; odkloniti nekoga), kjer obravnava kapitalno zgodovinsko situacijo Evrope *danes*, kot je bila odločilno zaznamovana z *včerašnjim* padcem Berlinskega zidu, odložena na *jutri*. Pri tem se je oprl predvsem na

z globalizacijo ni popolnoma nič zmanjšala in nihilistični precep ni nič manj *lasten*, vendar v *nekem razlastnjenju*, ki je brez zgodovinske primerjave.

Zgodovinskemu duhu evropskosti, ki ga je Husserl orientacijsko terjal, da bi smiselno izpolnjeval evropsko sodobnost, je odklenkalo. Tekoči proces izgradnje in delovanja Evropske unije ga je potisnil v preteklost, tako da nimamo več zaupanja v evropsko duhovno izročilo; zato ne more doprinesti tudi nobene sporočila, ki bi prinašalo upanje za prihodnost, razen da se bolje oboroži.²⁵ Evropa je blokirana v lastni sodobnosti. Take sodbe ne podajamo s kakim namenom obsojanja institucionalne, politične, ekonomske, vojaške in vsake druge nemoči Evropske unije, ki se jo sicer pogosto upravičeno ali ne navaja. Nihilistični precep in smiselna dezorientacija kot blokada sodobnosti zadevata blok Evropske unije, vendar pa *zgodovinska sodobnost* ni njuna lastnina, pač pa bistveno *lástnost evropskosti*. Državna osamosvojitev slovenstva ne razbremeni bremena *lastnega*, ki ni samo slovensko, pač pa je slovensko, kolikor je evropsko ter kot tako vključuje *tujost* in *odtujenost* na način nihilističnega precepa.

Z *lástnostjo* tu ne mislimo kakršnegakoli identitetnega faktorja, pa tudi ne svobode v pomenu, »da si sam svoj gospod in gospodar«, temveč *lastno prostost* za smiselno orientacijo, ki ne more biti zapisana in predpisana s tem ali onim aktom in priznavana s pravicami in svoboščinami, marveč se lahko sprosti le v *prostolástnosti*. Samo s prilastkom te prostosti smo nastanjeni v svetu, lahko postanemo drugačni in sprejemamo druge kot same sebe. Brez *lástnosti* se nas polasti *oblast* in z njo pollaščevalna slast *obvladovanja in prevladovanja*.

»Najtežja je prosta raba lastnega«, zapiše Hölderlin v svojem pismu prijatelju Böhendorfu leta 1801, če si dovolimo priklicati malo evropskega duha.

Valéryjevo zabeležko v *La crise de l'esprit* iz leta 1919: »Danes se poraja ključno vprašanje: ali lahko Evropa ohrani svojo prevlado na vseh področjih? Bo Evropa postala tisto, *kar v resnici je*, tj. majhen rt [*cap*] na azijski celini? Ali bo ostala tisto, *kar se zdi*, tj. izbran del zemeljske oble, biser sveta, možgani ogromnega telesa?« (Valéry 2005, 24). Vprašanje se po več kot stoletju še vedno in samo še bolj vsiljuje. »Eh bien! Qu'allez-vous faire? Qu'allez-vous faire AUJOURD'HUI?« (Valéry 1945, 29).

²⁵ Kar je pred kratkim odločno podprl tudi, zdaj že nekdanji, vlakovodja »Evrope dveh ali več hitrosti« Jürgen Habermas (Derrida in Habermas 2003, 248; Komel 2003; Habermas 2025). O nasilju zelo učinkovite uporabe orožja, ve se, kje in kako, in nihilizmu oboroževalne tekme Habermas ne samo da molči, temveč tudi noče ničesar slišati. Podobno vzdušje je v Evropi prevladovalo tudi pred izbruhom prve svetovne vojne, ki so jo množice spočetka pospremile z ogromnim navdušenjem, nakar je sledila velika depresija. S tem da je tokrat na programu represija »totalne razorožitve«, ki bo pogojevala prihodnje vojne popadke, spričo katerih bo parola »Zbogom orožje« prejela svoj še nesluten pomen.

»Najtežja« morda pomeni, da ima *največjo težo* v tem smislu, da je *najbolj tehtna*. Tehtanje je v *iskanju mere*. Iskanje mere je mogoče iz *snovanja smisla*. V breztežnosti nihilizacije ni ničesar tehtnega in nič nima mere; v preobilju pollaščenja in lastninjenja ni pa nobene *lastnosti*, ničesar, kar bi bilo lastnega *legi človekobiti*. Človeškost je na razpolago vserazpoložljivosti in ne najde lastnega položaja in razpoloženja, razen da se povsod poteguje za funkcije. Več je vpetosti v funkcioniranje, večja je človekova lastna razpetost v nihilističnem precepu. Bolj se orientacija zgublja v breznu nihilizacije, globlji je labirint smisla.

Viri in literatura

- ARENDDT, Hannah. 1978. *The Life of the Mind. Volume II: Willing*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- ARENDDT, Hannah, HEIDEGGER, Martin. 2025. *Pisma in druga pričevanja (1925–1975)*. Ljubljana: Založba Univerze v Ljubljani in Goethe-Institut.
- ARISTOTELES. 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- AVGUŠTIN, Avrelij. 2003. *O svobodni Izbiri*. Ljubljana: Krtina.
- 34 BADIOU, Alain. 2009. »Današnja ideologija je dezorientacija«. Pogovor (Krečič, J.). *Delo* (21. 3. 2009), *Sobotna priloga*. Str. 22–23.
- BADIOU, Alain. 2014. *Le séminaire – Images du temps présent: 2001–2004*. Paris: Fayard.
- BADIOU, Alain. 2022. *Remarques sur la désorientation du monde*. Paris: Gallimard.
- BARBARIĆ, Damir. 2004. *Pogled, trenutek, blisk: filozofski osnutek o izvoru biti*. Ljubljana: Nova revija.
- BAUMAN, Zygmunt. 2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba/*cf.
- BECK, Ulrich. 2001. *Družba tveganja: na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- BENJAMIN, Walter. 2002. *Enosmerna ulica*. Ljubljana: Študentska založba.
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- CIGALE, Matej. 1860. *Deutsch-slovenisches Wörterbuch*. Laibach: A. A. Wolf. Dostopno na: <https://www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-PKL1Z02C/b8498277-f1eb-45cd-a83f-1f3b624c2846/PDF> (14. 5. 2025).
- DEBORD, Guy. 1999. *Comments on the Society on the Spectacle*. London/New York: Verso. Dostopno na: https://monoskop.org/images/3/3b/Debord_Guy_Comments_on_the_Society_of_the_Spectacle_1990.pdf (15. 5. 2025).
- DERRIDA, Jacques. 1991. *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*. Paris: Minuit.
- DERRIDA, Jacques, HABERMAS, Jürgen. 2003. »Povojni preporod Evrope«. *Nova revija* 22 (259–260): 247–253.
-

- EPIKTET. 2000. *Izbrane diatribe in Priročnik*. Ur. B. Senegačnik. Ljubljana: Študentska založba.
- FREGE, Gottlob. 2001. »O smislu in pomenu«. V: G. Frege, *Osnove aritmetike in drugi spisi*. Ur. B. Cerkovnik in Z. Kobe. Ljubljana: Krtina. Str. 143–165.
- FOUCAULT, Michel. 1991. »Oko oblasti«. V: M. Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*. Ur. M. Dolar. Ljubljana: Krtina. Str. 141–156.
- FOUCAULT, Michel. 2021. *Nadzorovanje in kaznovanje*. Ljubljana: Krtina.
- GADAMER, Hans-Georg. 2001. *Resnica in metoda*. Ljubljana: KUD Literatura.
- GREGORIC, Pavel. 2007. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Clarendon Press.
- HABERMAS, Jürgen. 2025. »Für Europa«. *Süddeutsche Zeitung* (21. 3. 2025). Dostopno na: <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/juergen-habermas-gastbeitrag-europa-e943825/?reduced=true> (28. 4. 2025).
- HEIDEGGER, Martin. 1971. *Evropski nihilizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- HRIBAR, Tine. 1985. *Moč znanosti. Marksistična teorija družboslovja*. Ljubljana: Delavska enotnost.
- HRIBAR, Tine. 2003a. *Obvladovanje sveta in svetovni etos*. Ljubljana: ZIFF.
- HRIBAR, Tine. 2003b. »Aksiološka orientacija (vrednote svetovnega etosa in evroslovenstvo)«. *Pogovori o prihodnosti Slovenije 2: O vrednotah*. Dostopno na: <http://www.prihodnost-slovenije.si/up-rs/ps.nsf/krf/5532562ECF0D2F60C1256E940046C55C?OpenDocument> (29. 10. 2024).
- KANT, Immanuel. 1990. »Kaj pomeni: orientirati se v mišljenju?«. *Anthropos* 22 (1-2): 423–430.
- KOMEL, Dean. 2003. »Evropa proti Evropi«. *Nova revija* 22 (259-260): 276–280.
- KOMEL, Dean. 2019. »Dovršitev metafizike v totalu virtualnosti«. V: D. Komel, *Totalitarium*. Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 153–174.
- KOMEL, Dean. 2020. »Ein Jahrhundert der Krise. Europa und der Geist der Philosophie«. V: *Europe at the Crossroads of Contemporary World: 100 Years after the Great War. Europa an den Scheidewegen der gegenwärtigen Welt: 100 Jahre nach dem Großen Krieg*. Ur. M. Miladinović Zalaznik in D. Komel. Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 257–271.
- LEMMENS, Pieter. 2011. »This System Does Not Produce Pleasure Anymore. An Interview With Bernard Stiegler«. *Krisis. Journal for Contemporary Philosophy* 31 (1): 33–41.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1991. *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- PATOČKA, Jan. 2002. »Die Sinnfrage in der Epoche des Nihilismus: Masaryk – Dostojewski – Kant – Nietzsche – Heidegger«. V: *Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert. Klíma, Rádl, Patočka, Havel, Kosik*. Ur. L. Hagedorn. Stuttgart/München: Deutsche Verlagsanstalt. Str. 211–312.
- PIRJEVEC, Dušan. 1968. *Hlapci, heroji, ljudje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- PIRJEVEC, Dušan. 1984. »Slovinci in Evropa«. *Primerjalna književnost* 7 (2): 39–49.
- PIRJEVEC, Dušan. 1970. »Vprašanje naroda«. *Problemi* 8 (91-92): 1–19.
- PUČNIK, Jože. 1988. *Kultura, družba in tehnologija*. Maribor: Obzorja.
- SEIDEL, Alfred. 1927. *Bewußtsein als Verhängnis*. Bonn: Cohen.
- SIMON, Josef. 1997. *Orientierung in Zeichen. Zeichen und Interpretation III*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SLOVAR SLOVENSKEGA KNJIŽNEGA JEZIKA. Dostopno na: <https://www.fran.si/iskanje?FilteredDictionaryIds=130&View=1&Query=razved> (13. 6. 2025).
- STEGMAIER, Werner. 2008. *Philosophie der Orientierung*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- STEGMAIER, Werner. 2016. *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/Boston: de Gruyter.
- STEGMAIER, Werner. 2024. »Orientierung als Antwort auf den Nihilismus: Philosophische Neuorientierung mit Nietzsche«. V: *Existence an Coexistence in the Epoch of Nihilism/Menschliche Existenz und Koexistenz in der Epoche des Nihilismus/Človeška eksistenca in koeksistenca v epohi nihilizma*. Ur. D. Komel, A. Rocha de la Torre in A. Fabris. *Phainomena* 33 (130-131): 365–384.
- STEGMAIER, Werner. 2025. *Wittgensteins Orientierung. Techniken der Vergewisserung*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- STIEGLER, Bernard. 1996. *La technique et le temps 2: La désorientation*. Pariz: Galilée.
- STIEGLER, Bernard. 2018. *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press.
- ŠUMIČ RIHA, Jelica. 2022. »Disorientation in a Time of the Absence of Limits«. *Filozofski vestnik* 43 (3): 135–153.
- TRAWNY, Peter. 2024. *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*. 2., erweiterte und verbesserte Auflage. Frankfurt/M.: Klostermann.
- URBANČIČ, Ivan. 1985. »K teoriji nacije, naroda, etnosa s posebnim ozirom na Slovence«. *Družboslovne razprave* 2 (2): 5–71.
- URBANČIČ, Ivan. 1993. *Zaratusetrovo izročilo I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- URBANČIČ, Ivan. 1996. *Zaratusetrovo izročilo II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- URBANČIČ, Ivan. 1999. »Slovenija 1999«. V: *Sproščena Slovenija*. Ur. N. Grafenauer et al. Ljubljana: Nova revija. Str. 341–360.
- URBANČIČ, Ivan. 2011. *Zgodovina nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.
- VALÉRY, Paul. 1945. »Notes sur la grandeur et la décadence de l'Europe«. V: P. Valéry, *Regards sur le monde actuel e autres essais*. Paris: Gallimard. Str. 27–33.
- VALÉRY, Paul. 2005. »La crise de l'esprit (1919)«. V: P. Valéry, *Variété I et II*. Paris: Gallimard. Str. 13–53.
- ZABOROWSKI, Holger. 2024. *Sinn-Fragen. Denkversuche in unsicheren Zeiten*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.
- ZOR, Janez, JAKOPIN, Franc, LOGAR, Tine. 1993. *Slovar besedja Brižinskih spomenikov*. Ljubljana: SAZU. Dostopno na: <http://nl.ijs.si/e-zrc/bs/html/bsLX.html> (24. 10. 2024).

TRŽIŠČE SMISLA

Povzetek

Ekonomisti nimamo prav veliko smisla za smisel. Zaradi tega smo pogosto deležni ideološko motivirane kletve, češ da ves smisel vidimo samo v denarju in sebičnem ravnanju posameznikov. V prvem delu prispevka pokažem, zakaj takšna kletev ni utemeljena. Ekonomisti, vsaj tisti, ki sledimo izročilu svoje vede, ne trdimo, da so ljudje sebični ali da bi takšni morali biti. Pravimo samo, da je trg izvrsten družbeni mehanizem usklajevanja njihovega delovanja, sebičnega ali ne, pod pogojem, da večina na trgu deluje pošteno. V drugem delu prispevka nato uporabim ekonomski pristop za analizo specifičnega trga, na katerem se srečujejo številni ponudniki smisla s prav tako številnimi ljudmi, ki po smislu povprašujejo. Postavim tezo, da je v sodobnem svetu prišlo do komodifikacije in hkrati demonopolizacije smisla, kar ima pomemben osvobajajoč potencial, vendar se hkrati vprašam tudi, ali ima takšen trg morda tudi svoje inherentne pomanjkljivosti, zaradi katerih ne privede do optimalnih rezultatov.

Ključne besede: tržišče smisla, ponudniki smisla, iskalci smisla, komodifikacija smisla, demonopolizacija smisla.

Ekonomisti nimamo prav veliko smisla za *smisel*. Resnici na ljubo se nam s tem, kakšen smisel vidijo ljudje v svojih ravnanjih, niti ne zdi potrebno ukvarjati. Vse, kar potrebujemo za izpeljavo svojih teorij in empiričnih napovedi, je domneva, da ljudje v večini primerov ravnaajo na način, ki ustreza njihovim ciljem in preferencam – kakršnikoli že so.

Večina kritikov ekonomskega razumevanja sveta spregleda ta dostavek, namreč »kakršnikoli že so«, in nam očita, da izhajamo iz nerealne predpostavke popolnoma racionalnih ljudi, ki neprestano kalkulirajo, kaj najbolj ustreza njihovim sebičnim interesom. Kritika je upravičena, kolikor leti na ekonomiste, ki se posvečajo ekonomskemu modeliranju in empiričnemu raziskovanju, ne da bi se zavedali ali čutili potrebo po pojasnjevanju temeljnih metodoloških predpostavk svoje znanosti – še bolj, če se pri tem pretvarjajo, da je njihova znanost zaradi uporabe matematičnih in naprednih statističnih metod bolj podobna naravoslovju kot družboslovju in da lahko zato celo nadomesti ali vsaj vključi vse ostale, metodološko mehkejša družbene vede. Vendar njihov greh ne upravičuje kletve, ki so jo zlasti napredni družboslovci, še bolj pa publicisti oznanili nad ekonomijo in ekonomisti nasploh. To kletev je lepo ubesedil eden vplivnejših (in manj izobraženih) komentatorjev iz ideološke provenience slovenske levice, ko je v časopisu *Mladina* zapisal:

38

Čas je, da to znanost – in še vedno je znanost – brcnemo v kot. Še več, čas je, da ekonomijo kot kraljico znanosti vržemo s trona, zahtevamo od nje, da naredi lastno denacifikacijo – in s tem ne mislimo zgolj na znanost, ampak na malodane vse tiste, ki jo predstavljajo. [...] Da, ekonomiji in ekonomistom moramo reči: imeli ste oblast zadnjih 40 let, od železne Thatcherjeve naprej, vendar ste vse zavozili. Vaša znanost je v trenutku, ko je povozila vse ostale in postala nekakšna ustava pameti, pri tem pa poljubila prstan neoliberalizmu, zavozila svet. Uničili ste pomen solidarnosti. Uničili ste človečnost. Uničili ste sočutje. Vse ste monetizirali. Vsemu in vsem ste dali denarno vrednost. Vse ste spremenili v merljivo. Še odnose. Uničili ste vse. Odidite zdaj za petnajst let, potem pa se opravičite in začnite znova. Ker ta jeza, ki danes vlada v evropskih domovih, je vaša jeza – vi ste jo ustvarili. In te slabe šole, ki danes ustvarjajo vse manj izobražene prebivalce, so vaše šole. To je vaše monetiziranje. A vsega ni mogoče monetizirati, vsega ne moremo voditi ekonomično, vsega se ne da gledati skozi denar, stroške, prihodke, odhodke, dobiček in donos. Seveda je lahko mogoče – ampak ko to storite in zahtevate, uničite družbo. Uničite odnose. Uničite etiko (Repovž, 5. 7. 2024).

Ekonomisti naj bi torej smisel vsega videli v denarju.

V svojem prispevku bom najprej skušal pokazati, zakaj temu ni tako – niti, kar se tiče načina, kako ekonomisti vidimo urejanje družbe, niti ne glede našega razumevanja motivov in psihologije ljudi ter njihove etike in smisla, kot ga sami vidijo. V drugem delu bom pokazal, kako lahko ekonomija, kot znanost s specifično metodo raziskovanja, osvetli tisto, kar bom poimenoval »tržišče smisla« ter njegova komodifikacija in demonopolizacija.

Trg je brez smisla

Ekonomija ni veda o človeški naravi, motivih in psihologiji. Ekonomija je, vsaj primarno, veda o nenačrtovanih rezultatih, ki jih prinese svobodna interakcija med ljudmi, ki imajo vsak svoje motive in človeško naravo. Ko gre za odnose na področju ekonomije – torej na področju proizvodnje dobrin, ki zadovoljujejo potrebe in želje ljudi, razdelitev teh dobrin ter zagotavljanje preživetja in dohodka tistim, ki sodelujejo v njihovi proizvodnji – je v današnji družbi temeljni mehanizem posredovanja med ljudmi oziroma njihove interakcije neosebni trg, na katerem na daljavo in prek številnih posrednikov sodelujejo ljudje, ki se med seboj ne poznajo in običajno niti ne vedo za obstoj drug drugega.

39

Temeljni nesporazum med ekonomisti in ostalimi, zlasti naprednimi družboslovci, izhaja iz tega, da trg sam po sebi nima nobenega smisla. Nihče ga ni ustvaril z nekim namenom, z nekim načrtom, da bi z njim dosegal neke tako imenovane »družbene cilje«. Trg nastane iz preproste potrebe ljudi po boljšem življenju, ki si ga lahko zagotovijo tako, da tisto, kar imajo ali znajo narediti, menjavajo s tistimi, ki imajo ali znajo nekaj drugega. Včasih je to potekalo neposredno v okviru majhnih skupnosti, kjer so se ljudje med seboj poznali, danes poteka na svetovni ravni med ljudmi, ki ne bodo nikoli vedeli drug za drugega. Če kaj, poznajo podjetje, ki zagotavlja določene dobrine, pa še to bolj po imenu.

Kljub temu, da je trg sam po sebi brez smisla, zna ekonomija prepričljivo pokazati, da na večini področij trg za zadovoljevanje potreb in zagotavljanje preživetja poskrbi bolje od drugih družbenih mehanizmov, ki si jih lahko zamislimo in poskusimo realizirati z močjo zakonodajnega peresa ali z ognjem in mečem revolucionarne pesti. Prav tako zna ekonomija zelo dobro opredeliti okoliščine, v katerih trg svoje vloge ne more opravljati. Te okoliščine so vezane na naravo nekaterih dobrin ali na strukturo oziroma dinamiko posameznih trgov. Takšne pomanjkljivosti trga je možno reševati z ustreznimi pravili, torej

regulacijo s strani zakonodajalca. Toda za večino trgov, ki danes ne delujejo najbolje, na primer stanovanjski trg ali trg oskrbe z energijo, lahko rečemo, da razlog ni v inherentnih značilnostih tega trga samega, ampak v njegovem pretiranem omejevanju in usmerjanju s strani zakonodajne in izvršne oblasti.

Trg je po svoji naravi dinamičen mehanizem. To pomeni, da na živem, dobro delujočem trgu nenehno prihaja do propadanja starega in ustvarjanja novega. Ta proces ne poteka tako brez prask, kot bi si morda želeli. Propadanje starega pomeni tudi izgubo delovnih mest, socialne stiske, negotovost. Dohodki, ki jih je možno pridobiti s sodelovanjem na trgu, ne dosegajo vedno višine, ki bi omogočala dostojno preživetje – predvsem pa pogosto obstaja velika razlika med tem, kako posamezniki, kot so na primer umetniki ali filozofi, cenijo svoje delo, sami sebe in svoj prispevek družbi, in tem, koliko jih ceni družba oziroma koliko svojega dohodka so drugi člani družbe brez zunanje prisile pripravljeni odmeriti za rezultate njihovega dela. Na drugi strani pa nenehno ustvarjanje novega zahteva pogum in tveganje, ki ga zmorejo ali želijo prevzeti le nekateri, medtem ko se drugi zgražajo nad dohodki oziroma nagrado, ki jo za svoj pogum in prispevek k zadovoljevanju potreb drugih ljudi lahko dobijo na trgu.

40 Kot dinamičen mehanizem trg torej neizogibno povzroča nihanja gospodarske dejavnosti, dohodkov, zaposlenosti in cen. Veliko potrpljenja in razumevanja, tako rekoč filozofskega miru je potrebnega, da lahko zaupamo, kot to počnemo ekonomisti, da se bo večina problemov lažje rešila, če računamo na ustvarjalnost in prilagodljivost trgov, kot pa če jih poskušamo reševati načrtno, prek usmerjene akcije zakonodajalcev in izvršne oblasti.

Toda kaj drugega kot stoično zaupanje v neosebni, neobvladljivi in brezsmiselni družbeni mehanizem, torej trg, bi lahko bilo večja žalitev za ostale družboslovce in nasploh dobronamerne in nad družbenimi problemi zaskrbljene ljudi? V človeški naravi je, da takoj, ko vidimo problem, razmišljamo, kako ga bomo aktivno reševali. Na marsikaterem področju je to tudi smiselno. Kot pravi stara šala, koliko (čikaških) ekonomistov je potrebno, da zamenjajo žarnico? Nobeden, ker bo za zamenjavo žarnice poskrbel trg.

Večina družbenih problemov je žal bolj zapletenih od menjave žarnice, gašenja goreče hiše ali preprečevanja poplav. Zato z njihovim zavestnim in načrtnim reševanjem, na podlagi svojega omejenega razumevanja, znanja in podatkov, pogosto, skoraj po definiciji povzročimo več škode kot koristi. Še posebej to velja, ker je praktično neizogibno, da družbene probleme definiramo, analiziramo in rešujemo na podlagi svojih lastnih prepričanj, ideologije in vrednot, ki seveda niso družbene, ampak naše lastne, in ki so lahko tudi zelo različne od prepričanj in potreb tistih, ki jih s svojim delovanjem domnevno

rešujemo. Načrtno in organizirano družbeno akcijo – v smislu zakonodajnega in izvršnega »urejanja sveta« in »reševanja problemov« – vedno definirajo in vodijo tisti, katerih ideologija in družbena moč trenutno prevladujeta. V nasprotju s tem na (svobodnem) trgu nikogar ne zanima, koga volite ali kaj menite o pravici do splava. Nihče vam tudi ne predpisuje, kaj lahko kupite, prodajate, delate, mislite ali rečete.

Ekonomisti torej ne pravimo, da bi morali naše presoje in družbene odnose voditi »denar, stroški, prihodki, odhodki, dobiček in donos«. Pravimo samo, da bi morali bolj zaupati mehanizmu, ki ureja odnose in razmerja med ljudmi na podlagi odločitev, ki jih ti sprejemajo sami zase – ne glede na to, ali jih pri tem vodijo denarni ali kakšni drugi motivi. In seveda, da bi morali manj zaupati mehanizmom, kot so volitve in državna regulacija, kjer en del ljudi sprejema odločitve, ki zavezujejo tudi vse ostale, čeprav bi se ti, če bi mogli, sami zase morda odločili kako drugače.

Ali smo ekonomisti v svojem bistvu nemoralni?

To vprašanje je naslov zbirke esejev ameriškega ekonomista Paula Heyna, ki so jo njegovi prijatelji iz liberalnih ekonomskih krogov izdali po njegovi smrti (Heyne 2008a). Paul Heyne je sam po sebi izjemno zanimiv lik. Vzgojen je bil v strogih pravilih ene od zelo pravovernih protestantskih ločin – tako pravoverne, da se je celo večini drugih ločin zdelo, da pretiravajo. Potem je bolj po naključju naletel na študij ekonomije, ponotranjil zgoraj opisano razumevanje trga kot družbenega mehanizma in napisal znameniti učbenik o ekonomskem načinu mišljenja (Heyne 1973 in kasnejše izdaje).

41

Kot osebo, ki je naredila tako velik miselni preobrat, ga je seveda ves čas razžirala potreba, da v sebi pomiri navidezno nasprotje med svojo vero in krščansko etiko na eni ter zagovarjanjem brez-smiselnega, na sebičnih interesih temelječega trga na drugi strani. Svojo notranjo dilemo je izrazil z vprašanjem, ali je *homo economicus* lahko kristjan. Našel je dva odgovora. Prvi odgovor temelji na razliki med etiko v medosebnih odnosih in etiko pri delovanju na neosebnem trgu. Drug odgovor je našel v natančnem študiju pisanja Adama Smitha, ki velja za praočeta sodobne ekonomije, čeprav se sam ni nikoli označil za ekonomista, in katerega metafora o nevidni roki in samo-interesu je bila v namene kletve nad ekonomisti nešteto krat citirana in napačno interpretirana.

Študij pisanja Adama Smitha je Heyna tudi prepričal, da Smith s samo-interesom nikakor ni mislil na sebičnost, niti je ni predpostavil kot nujnega izhodišča za odnose med ljudmi na trgu. Kar Smith dejansko pravi,

je, da se ljudje rodijo s potrebo po izboljšanju svojih življenjskih pogojev in da si za to prizadevajo s smiselnim, k cilju usmerjenim ravnanjem. Kaj razume kot izboljšanje življenja, pa je stvar vsakega posameznika – nekateri, ki zamenjajo sredstvo s ciljem, lahko cilj in smisel vidijo v kopičenju bogastva. Če pri tem ravnaajo nepošteno, ali celo prepričajo oblast v sprejemanje predpisov, ki jim koristijo na škodo drugih, so vredni najmočnejše moralne obsodbe. Za mnoge pa je ključni motiv njihov ugled v očeh drugih oziroma v očeh namišljenega nepristranskega opazovalca, zaradi česar tudi na trgu ravnaajo častno, pošteno in moralno (Heyne 2008b).

V neposrednih medosebnih odnosih nas mora seveda voditi etika skrbi za sočloveka, nesebične pomoči in solidarnosti, delitve po potrebah v okviru zmožnosti. Heyne kot primer navaja odnose v družini, vendar podobno velja tudi za odnose v prijateljskih krogih in med sosedi v majhnih skupnostih. Edina meja takšne etike je recipročnost; tako kot lahko drugi računajo na nas, želimo tudi mi računati na druge. A če seznamu medosebnih vrednot poleg naštetih dodamo še usmiljenje, tudi recipročnost ni več nujna.

42 Nobenega razloga ni, da nas enaka ali podobna etika ne bi mogla voditi tudi pri delovanju na trgu. Svojim zaposlenim lahko dajemo višje plače od drugih, svojim najemnikom lahko zaračunavamo zdržno namesto tržne najemnine, v svoji trgovini lahko delamo z nižjimi maržami kot drugi. Tu v zameno sicer pričakujemo bolj materialne stvari: lojalnost in dodaten trud zaposlenih, skrb za najeto stanovanje, večje število hvaležnih kupcev. *Homo economicus* je torej lahko tudi kristjan – ni pa to nujno, tako kot ni nujno, da bi bil sebičen individualist.

Čeprav lahko trg povsem dobro deluje, tudi če ljudi vodi predvsem njihov lastni interes, pa v svojem temelju vendarle zahteva tudi določeno etiko. Izhodiščni koncept ekonomske znanosti, to je ideja trga kot samoregulativnega mehanizma, ki deluje kot nenačrtovana rezultanta neodvisnih odločitev in dejanj posameznikov v njihovih ekonomskih vlogah, temelji na predpostavki etičnih in moralnih posameznikov. Ta vidik je dobri dve stoletji po Smithu najbolj jasno izpostavila avstrijska ekonomska šola, zlasti njen najbolj znan in elokventen sodobni zagovornik Friedrich Hayek. Etičnost, ali raje osnovna poštenost ljudi v smislu spoštovanja dane besede, izpolnjevanja obljub, vzdržanja zavajanja drugih in uporabe politične moči za lastno korist, pa ne izvira iz trga samega, ampak se med generacijami prenaša prek vzgoje v splošno veljavne družbene norme. Te norme se razvijajo skozi dolgotrajne in spontane procese kulturne evolucije in jih družbi ni mogoče vsiliti z načrtom, ki bi si ga zamislil kak pretirano domišljav družboslovec ali reformator (Hayek 1988). Brez takšne etične podstat namreč neodvisno ravnanje posameznikov ne more rezultirati v dobro delu-

jočem ekonomskem sistemu, ki bi bil podlaga tudi za »razširjeni družbeni red«. Empiričnih dokazov, da se to res zgodi, je žal na pretek.

Ekonomisti, vsaj tisti, ki sledimo izročilu svoje vede, torej ne trdimo, da so ljudje sebični niti da bi takšni morali biti. Pravimo samo, da ljudje so, kakršni pač so, in da je trg izvrsten družbeni mehanizem usklajevanja njihovega delovanja, pod pogojem, da večina ljudi na njem deluje (ali je prisiljena delovati) pošteno.

Smisel življenja za Boga

Religija je del družbenega izročila, ki med drugim služi tudi prenašanju družbenih norm, ki ljudem omogočajo živeti v skupnosti in so tudi nujna podstat svobodnega trga. Vendar religija ljudem kot smisel življenja ne zapoveduje sebičnosti ali kopičenja bogastva. Protestantski duhovnik Rick Warren jim v svoji večkrat ponatisnjeni uspešnici o življenju, ki ga vodi smisel, ponuja povsem drugačen odgovor na vprašanje, čemu sploh obstajajo (Warren 2012). Knjiga je napisana v obliki 42 kratkih poglavij. Vsak dan naj bi kot nekakšno lekcijo prebrali eno, o njej razmislili in si odgovorili na vprašanja, postavljena na koncu poglavja.

43

Warrenova knjiga je namenjena ljudem, ki v svojem življenju ne vidijo smisla in ne vedo, zakaj in čemu sploh živijo. Ponuja jim preprost in hkrati zahteven odgovor. Njegov preprosti odgovor je, da bo naše življenje imelo smisel, če bomo sprejeli vero v Boga, sledili njegovemu nauku in mu posvetili svoje življenje. Zahtevnost tega odgovora se skriva v razlagi, kaj posvečenje življenja Bogu od nas zahteva: ne le njegovo čaščenje in oznanjanje vere, ampak tudi ljubezen do drugih verujočih, uporabo svojih talentov za služenje drugim ljudem ter duhovno rast, da postanemo takšni, kot je bil Kristus. Predvsem pa moramo ljubezen do Boga in Kristusa postaviti na prvo mesto, tudi pred ljubezen do svoje družine, če je tako potrebno.

Warrenova razlaga Boga in vere pravzaprav ni daleč od ekonomskega razumevanja trga. Tako kot ekonomisti zaupamo v prilagodljivost in iznajdljivost trga, čeprav ga večina ljudi ne razume in v njem ne vidi posebnega smisla, tako naj bi tudi ljudje, ki so svoj smisel življenja našli v Bogu, zaupali v njegovo ljubezen in njegov načrt za odrešenje, čeprav v svojem življenju in svetu okrog sebe ne vidijo prav veliko božje ljubezni in čeprav njihove molitve pogosto niso uslišane.

V tem smislu je tudi Bog neka vrsta nevidne roke.

Konkurenca ponudnikov smisla

Večina ljudi, ki si zastavi vprašanje o smislu, si ga verjetno zastavi kot vprašanje o smislu življenja. Čeprav Warren svoj nauk za smiselno življenje podaja kot absolutno resnico oziroma vsaj takšno, o kateri ni smiselno dvomiti, če želiš najti smisel, pa tudi sam deluje na konkurenčnem trgu. O tem priča navedba na platnicah knjige, ki pravi takole:

Warren je leta 1980 z ženo Kay ustanovil cerkev Saddleback. Poleg 50 hektarov velikega kampusa v kalifornijskem Lake Forest ima cerkev danes tudi deset satelitskih kampusov v južni Kaliforniji ter mednarodne kampuse v Berlinu, Buenos Airesu in Hongkongu. V naslednjih nekaj letih načrtuje odprtje še devetih mednarodnih lokacij. S povprečnim tedenskim obiskom prek 22 tisoč ljudi je med desetimi največjimi ameriškimi cerkvami (Warren 2012).

44 Opis dosežkov se bere kot poslovno poročilo mednarodne korporacije. Warren je torej podjetnik, ki v konkurenci z drugimi ponuja svojo pot do smisla življenja in s tem povezane storitve svoje cerkve. Njegovo knjigo mi je, s toplimi priporočili za branje in razmislek, podaril prijatelj v nigerijskem Lagosu. V tem megapolisu je konkurenca ponudnikov smisla očitna na vsakem koraku. Ob cesti zlahka opaziš številne verske stavbe te ali one protestantske ali muslimanske ločine, pa tudi kakšno rimokatoliško. Številni mladi možje se preživljajo kot pastori v kateri od protestantskih cerkva. Nekatere so močne in vplivne, druge so bolj podobne malim družinskim ali skupnostnim podjetjem.

Pri nas je verska ponudba manj raznolika, se pa zato ogromno ponudnikov takšnega ali drugačnega smisla najde z naključnim brskanjem po internetu. Po krajši raziskavi bi jih lahko razvrstil v nekaj osnovnih kategorij. Vsem je skupno izmikanje neposrednemu odgovoru o smislu življenja in v tem se bistveno razlikujejo od Ricka Warrena.

Tako nas na primer strani, kot so »Potovanje duše« ali »Meditacije Sandi«, prepričujejo, da duša, ki se je ob rojstvu naselila v nas, pozna svoj smisel in nam ga prišepetava, naša naloga pa je, da se ji naučimo prisluhniti in nato slediti temu smislu svoje duše.

Če gre pri tem še vedno za referiranje smisla na nekaj, kar obstaja zunaj nas in nam je na nek način določeno vnaprej, pa druge spletne strani oznanjajo popoln liberalizem smisla. Stran, kot je na primer »Dobra energija«, ki jo ureja podnebno-energetska svetovalka, nam pojasni, da so vsi odgovori v nas samih,

vendar pa so ti lahko popolnoma poljubni. Za vsakega posameznika je smisel življenja tisto, za kar se sam odloči, da bo (njegov) smisel življenja. Zato je zelo pomembno, pravzaprav ključno, slediti temu, kar nam veli intuicija. Početi tisto, kar čutim, da želim početi. Kar čutim, da lahko in želim dati drugim in s tem svetu.

Obstaja tudi različica te poljubnosti smisla, ki ga najdemo ali samo začutimo nekje globoko v sebi, ki poljubnost vendarle do neke mere omejuje s ciljno usmerjenostjo. Za bogato življenje posameznika so pomembni odgovori na vprašanja, ki nam pomagajo najti naš »mali smisel življenja«. Tu gre za naše cilje, ambicije, misijo. Vse, kar narediš, naj bo usmerjeno v cilj, ki ga moraš imeti vselej pred očmi.

Najti je mogoče tudi družbeno in utilitarno različico smisla. Družbena različica nas uči, da smisel najdemo v odnosih, ljubezni, pomoči drugim ljudem. Smisel je torej v naši koristnosti za druge in v prenašanju rezultatov svojega truda na naslednji rod. In če vas iskanje smisla ne zanima, morate vedeti, da bi bilo zavedanje lastnega smisla neposredno koristno tudi za vas same – smiselno življenje namreč koristno vpliva na zdravje, zadovoljstvo in notranje ravnesje.

Povezav na spletne strani, ki jih opisujem, namenoma ne navajam. Kot pravijo, si mora svoj smisel vsak poiskati sam.

45

Komodifikacija in demonopolizacija smisla

Na osebni ravni posameznika torej očitno obstaja potreba po smislu, ki pa je v sodobnem svetu izgubil svoje tradicionalne temelje. Zaradi velikega števila ljudi, ki danes povprašujejo po smislu, je smisel lahko postal blago, ki se ponuja na trgu. Razvila se je cela industrija, ki ljudem pomaga »delati na sebi« in jih seveda prepričuje, da to morajo početi, ker so v svojem temelju izgubili smisel in ga morajo šele spet najti. Prav perversno se takšna industrija smisla ponuja ozaveščenim, duhovnim ljudem, ki se nočejo brezbrizno prepustiti hedonizmu potrošniške in materialistične družbe – čeprav v resnici tudi industrija smisla sama ni več kot še ena vaba za potrošnike, le da je, pogojno rečeno, na »višji« ravni. Kljub vsej poduhovljenosti v svojem bistvu ni nič drugačna od podobnih industrij, ki »delo na sebi« in »osebno rast« ponujajo ne kot iskanje smisla, ampak kot neko drugo obliko duhovnosti, kot intelektualni ali osebni razvoj, ali pa preprosto samo kot grajenje lastnega telesa.

V današnjem svetu je torej smisel postal blago, ki ga lahko ponuja vsak, ki se mu to zdi vredno in dovolj lukrativno za preživetje. Kot smo videli, več-

na teh ponudnikov ne ponuja smisla samega, ampak le pot do njega. Pot, na katero se sicer lahko podate sami, vendar boste odgovore veliko lažje našli z njihovo pomočjo – ki seveda, kot nič na tem svetu, ni zastoj.

Takšna komodifikacija smisla ni nič posebnega. Enako se dogaja z vsem ostalim, kar smo bili navajeni poimenovati kot vrednoto, prepričanje, stališče, talent ali znanje. Tradicionalno vzgojenim in konservativnim ljudem so mora to zdeti grozljivo, kot razvrednotenje vsega, na čemer temeljimo in kar ima za nas kot ljudi ali civilizacijo kakšen poseben pomen.

Morda vse skupaj vendarle ni tako grozljivo. Čikaški ekonomist Gary Becker je v enem svojih člankov teoretično pokazal, da bi svobodna konkurenca vseh mogočih interesnih skupin na koncu pripeljala do preračunljivih politik, ki bi bile najbolj učinkovite z vidika celotne družbe (Becker 1983). Podobno bi lahko trdili, da bi lahko svobodna konkurenca ponudnikov smisla na koncu pripeljala do optimalne rešitve, prevlade smisla in etike, ki sta najboljša za posameznika in njegovo funkcioniranje v družbi, s tem pa tudi za družbo samo.

46 Vendar, kot je običajno, svobodna konkurenca ne obstaja, saj jo ves čas spodkopavajo ponudniki smisla s prevladujočo tržno močjo – dominantni mediji, predvsem pa sama država, ki regulira in nadzoruje tudi to področje. Država namreč ne izgublja rada svoje moči nad družbo. Zato smo vzporedno z razmahom ponudnikov smisla priča poskusom, da bi država sama spet postala vodilni ponudnik in seveda predpisovalec smisla v sodobnem svetu. Nezaupanje v etičnost posameznikov, ki je v ozadju temeljnega nezaupanja v trg kot družbeni mehanizem, ne vodi le v nepotrebno omejevanje trga, ampak v končni fazi pripelje do predpisovanja smisla ekonomske in druge človeške dejavnosti. Ne le politične regulacije, tudi obsežni mehanizmi formalnega in neformalnega institucionalnega pritiska danes spodbujajo in predpisujejo smisel. Tako imenovana družbena odgovornost podjetij ni le fraza ali poziv, ampak je kodificirana v številnih merskih instrumentih, o njej se poroča v letnih poročilih korporacij, vse več je investicijskih produktov za vlaganje v »družbeno odgovorna« podjetja. Države pripravljajo »zeleno« in »na spolu osnovane« proračune ter s številnimi instrumenti spodbujajo in predpisujejo družbeno odgovorno ravnanje in investiranje podjetij in posameznikov. Nasedla evropska politika »zelenega prehoda« je lep primer tveganj, ki jih takšno ravnanje prinaša.

V komodifikaciji in marketizaciji smisla je torej pomemben osvobajajoč potencial, ki smo ga v liberalni in demokratični družbi načeloma lahko veseli. Vendar je v tem tudi nek globok paradoks. Neizogibno se namreč postavlja vprašanje, na kakšni osnovi naj bi brezciljni posamezniki, ki danes

brez-smiselno tavajo po svetu, izbirali med različnimi ponudniki smisla in njihovimi »vsebinami«, če pa morajo tisto, kar naj bi jim omogočalo smiselno izbiro, od njih šele kupiti. Vsekakor lahko ljudje brez posebnih težav na trgu kupijo zadovoljitev svoje potrebe po smislu in številni produkti, ki se ponujajo, bodo to potrebo dejansko potešili, ne glede na vsebino smisla, ki ga ponujajo. Vendar je povsem možno, tako kot pri drugih tržnih eksternalijah, da individualni račun stroškov in koristi nakupa določenega smisla ne sovпада z družbenim. Če nič drugega, je to lahko zanimivo vprašanje za nadaljnje raziskovanje.

Viri in literatura

- BECKER, Gary. 1983. »A Theory of Competition Among Pressure Groups for Political Influence«. *Quarterly Journal of Economics* 98 (3): 371–400.
- HAYEK, Friedrich. 1988. *The Fatal Conceit; The Errors of Socialism*. Chicago: Chicago University Press.
- HEYNE, Paul. 1973. *Economic Way of Thinking*. Chicago: Science Research Associates.
- HEYNE, Paul. 2008a. *Are Economists Basically Immoral? And other Essays on Economics, Ethics, and Religion*. Ur. G. Brennan in A. M. C. Waterman. Indianapolis: Liberty Fund.
- HEYNE, Paul. 2008b. »Economic Scientists and Sceptical Theologians«. Neobjavljen rokopis, ponatisnjen v Heyne 2008a.
- REPOVŽ, Grega. 2024. »Dovolj ekonomije«. *Mladina* 27 (5. 7. 2024). Dostopno na: <https://www.mladina.si/233861/strong-uvodnik-strong-dovolj-ekonomije/> (1. 3. 2025).
- WARREN, Rick. 2012. *The Purpose Driven Life: What on Earth Am I Here For?* Grand Rapids: Zondervan (3. raz. izdaja).

EVROPSKA/NACIONALNA LATENTNA KRIZA SMISELNE ORIENTACIJE – DIAGNOZA STANJA

Povzetek

Nekatere sodobne družbe so nekako »ekscentrične«, nestabilne ali, kot je zanje pred več kot šestdesetimi leti ameriški sociolog Amitai Etzioni uporabil naziv, »drifting societies«, ki nimajo sposobnosti (demokratskega) konsenza, toda tudi niso totalitarne. Po našem mnenju lahko govorimo o anomiji v ki je opredeljena kot stanje normativne dezintegracije družbe, kar je posledica odsotnosti norm in zakonov (ali ti ne veljajo več, novih pa še ni). Toda možne so tudi druge situacije, ki pa sprožajo podobne posledice. Tudi prenормiranost ali hipertrofija norm vodi do tega, da jih ljudje ne upoštevajo ali jih ignorirajo. To pa pomeni drsenje iz »rule of law«, vladavine prava, v model »rule by law«, vladanja s pravom, se pravi instrumentalizacijo prava ter prevlado birokratskih postopkov.

Ključne besede: anomija, družbena kriza, kriza smisla, vladavina s pravom, vita contemplativa.

Uvod

V tem prispevku obravnavam družbeno krizo in pojave, ki so povezani z njo. Naj nanizam nekaj vprašanj. S kakšno krizo imamo opravka? Je to običajna, že znana kriza v smislu finančne krize ali v smislu gospodarske recesije? Šli smo skozi zdravstveno krizo (pandemijo covida-19) – vemo (čeprav je šlo že mnogo v pozabo), kako smo jo preživel, ne preveč uspešno (Adam 2023). Je kriza razpoznavna ali latentna oz. kriza, ki se odlaga in prikriva? Moramo govoriti o interakciji različnih kriz? So točasne motnje, ali pa imamo opravka z resnimi sistemskimi disfunkcijami?

Sam menim, da lahko opredelimo te krizne pojave kot sistemske disfunkcije, in to v različnih (pod)sistemih. V ozadju teh disfunkcij je družbena anomija, se pravi manifestne ali latentne oblike normativne dezintegracije in smiselne dezorientacije (Adam 2024).¹ O tem je govor v nadaljevanju. Vendar pa pričujoča razprava podaja zgolj fragmentaren oris in nekaj – upam, da koristnih – iztočnic za bolj poglobljeno analizo.

I. Globalni kontekst

Po eni strani zaznavamo krizo kognitivno-smiselne pozicioniranosti posameznika v mikro okolju – kot tudi globalno – in njegovo ontološko negotovost. Po drugi strani ugotavljamo – na makro ravni –, da so sodobne družbe vse bolj politično-ideološko polarizirane in čedalje težje dosegajo bazično soglasje za produktivno vodenje politike in sprejemanje odločitev. To se je pokazalo že v času pandemije, iz katere so mnoge države ali vsaj njihovi podsistemi (zlasti zdravstveni) izšli šibkejši, obremenjeni z mnogimi disfunkcijami in anomičnimi pojavi.

Poznamo zunanje faktorje, kot so globalizacija, podnebne spremembe, celoten kompleks prehoda v tako imenovani trajnostni razvoj, obe vojni v Ukrajini in v Gazi – vse to se kopiči, vedno več je sprenevedanja, sledenja ozkim interesom ali ignorance in cinizma ter solipsizma. Nastaja nek čuden hibrid med

1 Pojem anomalije je populariziral eden od začetnikov sociologije, Emile Durkheim, najprej v delu *O delitvi dela* (1893) in nato v študiji o samomoru (1897). V prvem izhaja iz družbenih sprememb in pretresov, ki jih je povzročila industrijska revolucija oz. prehod iz tradicionalne v industrijsko družbo. V drugem delu pa analizira pomanjkljivo družbeno integracijo/kohezivnost kot dejstvo, ki vpliva na samomorilnost. Sam njegov pojem anomalije jemljem kot iztočnico za redefinicijo in aplikacijo v novem kontekstu družbenega razvoja.

hipertehnisistično družbo znanja (na čelu z umetno inteligenco, digitalizacijo, robotiko, genetiko ter ideologijo transhumanizma) ter *postfaktično družbo*, kjer znanstvena dejstva ali argumenti ne veljajo dosti, so predmet apriornega nepriznavanja ali interpretacij, ki slonijo na personaliziranih zgodbah o tem, kdo vodi svet, zakaj se forsira cepivo proti covidu-19 ali komu je v interesu, da uprizarja paniko s tem v zvezi. V ozadju naj bi bili finančni interesi oz. interesi farmacevtske industrije, tudi znanstvenikov in biomedicinskih strokovnjakov v spregi s politiko – le-ta pa naj bi to izrabila za utrditev avtokratske vladavine. Tu smo lahko opazovali nestrinjanje tudi na nivoju ekspertov in v okviru javne diskusije. Podobno je z globalizacijo in s svobodnim pretokom ljudi, kapitala in blaga, ki sta potekala več ali manj neregulirano. Globalizacijo je najbolj izkoristila Kitajska. Najprej so jo problematizirali ameriški (sicer progresivno usmerjeni) ekonomisti, zlasti Dani Rodrik – ta je govoril o paradoksalni globalizaciji –, drugi so zaznali tendence de-globalizacije (med njimi nobelovec Paul Krugman). V Evropi pa sta prevladovali pro-globalistična smer in doktrina. Zdi se, da so mnogi ekonomisti in politiki šokirani, ko je ravnokar izvoljeni predsednik do sedaj najmočnejše države na svetu oznanil, da bodo začele veljati carine na določene uvožene izdelke. Carine gotovo niso najboljše orodje za regulacijo globalnih trgovinskih tokov, toda mnogi niso v zadnjih letih opazili tendenc de-globalizacije (in carine so grob ukrep v tem okviru). Tudi tu imamo opravka z nihanjem z veliko amplitudo. EU se šele zdaj s tem sooča, ni jasno, kako hitro lahko napreduje v kolektivnega akterja, ki ne bo le instrument globalizacije, temveč tudi ščit pred njo.

51

Zdi se, da tu ni črno-bele slike, vsi imamo potrebo po redukciji (hiper) kompleksnosti in se zato zatekamo k enostavnim oz. nepreverjenim razlagam. Znanstveniki iz tega niso izključeni, tu ne mislimo na ozke specializacije v naravoslovju, temveč na strokovnjake, naravoslovce in družboslovce, ki nastopajo v javnosti, zlasti na družbenih omrežjih. Nimamo samo »fake news«, imamo tudi »foggy news« (zamegljena sporočila), ki jih pogosto razširjajo posamezniki in institucije z avreolo stroke, izvedenstva in kredibilnosti (Adam 2020a; Adam in Gorišek 2020).

Lahko govorimo o nihanju (in prepletu) med razvito in sofisticirano tehnološko znanostjo ter velikimi spoznavnimi simplifikacijami (in disonancami) v stilu »fake news« ter verovanjem v zarote, zlasti preko družbenih omrežij in spleta. Tudi sicer so v (civilno)družbenem in političnem okolju že nekaj časa vidna nihanja iz ekstrema v ekstrem, en ideološki ekstrem spodbudi drugega.

Sodobne družbe so nekako »ekscentrične«, nestabilne ali, kot je to pred več kot šestdesetimi leti formuliral ameriški sociolog Amitai Etzioni, gre za »drifting societies«, ki nimajo sposobnosti (demokratskega) konsenza, toda tudi niso totalitarne. Po našem mnenju lahko govorimo o anomiji v obliki izgube

oz. fragmentacije vrednostnega jedra in normativne dezintegracije. Izvorno je anomija opredeljena kot stanje normativne dezintegracije družbe, kar je posledica odsotnosti norm in zakonov (ali ti ne veljajo več, novih pa še ni). Toda možne so tudi druge situacije, ki pa sprožajo podobne posledice. Tudi prenormiranost ali nereflektirana in skrajno improvizirana uporaba zakonodajnih aktov vodi do tega, da jih ljudje ne upoštevajo ali jih ignorirajo; prej povečuje nepreglednost, kot da bi imela regulativno funkcijo.

II. Kako se kriza/anomija kaže v delovanju ključnih podsistemov

52 V tem prispevku govorim o družbenih razmerah in razmerjih (moči) pri nas in v širšem kontekstu Evropske unije oz. mednarodnega okolja. Naj omenim, da sta v tej zvezi izšla dva zbornika z naslovom *Spoprijem z razmerami in razmerji v Sloveniji* (INR 2017 ter 2018; drugi zbornik je nastal na osnovi kritičnih pripomb in komentarjev na tekste v prvem zborniku). Ta dva zbornika sta metodološko zanimiva, sicer pa povzemam in deloma na novo predelujem spoznanja iz objav ter diskusij v zadnjih dveh do treh letih. Fokus je na vprašanju, kako tematizirati družbeno krizo in anomijo, s kakšnimi trendi imamo opravka in kaj nas čaka v bližnji prihodnosti. Kot je znano, kriza ni samo nekaj negativnega, pomeni nevarnost, toda tudi (novo) priložnost. Z drugimi besedami, poskušam dati neko diagnozo stanja, zapopasti duh časa in na tej podlagi nakazati možnosti in opcije, ki jih imamo kot nacija in kot akter z določenimi, sicer omejenimi, pristojnostmi v okviru EU. Le-ta je sama v stanju stagnacije in se sooča z velikimi izzivi, vprašanje je, če jim bo kos. To bi lahko bilo izhodišče za strategijo razvoja, za anticipacijo tako zaželenih kot tudi vprašljivih stranskih posledic in eksternalij.

Kako se kaže krizno/anomično stanje v delovanju nekaterih pomembnih segmentov družbenega razvoja? Posebej na področju političnega odločanja, pravne države ter meritokratskega sistema.

Politično odločanje, stanje demokracije, fiskalna politika

V tej sferi so disfunkcije dokaj izrazite, in to v mnogih državah EU, ne samo pri nas. Kažejo se v visoki politično-ideološki polarizaciji, interpretacijski kontroverznosti oziroma kakofoniji podatkov in interpretacij v okviru »posfaktične družbe« ter nezaupanju v politične institucije (prim. Adam 2020a).

Po eni strani zaznamo (že dalj časa) pojav politizacije in ekskluzivizma, po drugi pa umik določenih družbenih skupin v istomisleča omrežja ali včasih že ekscesivno potrošništvo (kar pomeni, da kupna moč ta vidik akvizitivnega obnašanja še vedno omogoča). Ta polarizacija vodi v pojav, ki ga obelodanja znani izrek o dotikanju ekstremov (*«les extremes se touchent»* – Blaise Pascal). Če imate na eni strani gibanje *«woke»* (prebujenstvo), boste dobili na drugi QAnon (ali obratno). Doseganje soglasja je že itak težavna naloga, zdaj je pa še bolj, je skoraj misija nemogoče.

V tem kontekstu je težko govoriti o delujoči demokraciji. Imamo formalni okvir reprezentativne demokracije (in pravne države), vendar politične stranke niso kos svoji nalogi, opravljajo jo, vendar na nizkem nivoju intenzivnosti. Vključene so v sistem klientelizma, včasih so podvržene brezskrupuloznim lobistom in pritisku invazivnih skupin iz različnih sfer, tudi t. i. civilne družbe. Včasih se zdi, da bi bil naziv demokracija kar pravšnji, včasih pa bi rajši uporabili oznako anarhična demokracija. Razvidni so znaki oblastniške samovolje, cenzure, marginalizacije določenih oseb ali skupin, prav tako pa tudi kooptacije predstavnikov meritokracije. To sta dva mehanizma – marginalizacija in, na drugi strani, kooptacija – izločanja določenih mnenj ali pa se ta mnenja naredijo neškodljiva (seveda tudi neuporabna). Po drugi strani pa nekateri omenjajo *«usoden demokratični deficit»* ter *«razpad zaupanja v demokracijo»* (Toš 2018).

53

Po mojem mnenju bi bilo treba izpostaviti tlečo finančno in fiskalno krizo, gre pa za naslednje: država (pa tudi EU) imata cel kup obveznosti in bodočih stroškov, ki pa jih zdaj ne upoštevata (ali pa jih le v majhni meri) pri načrtovanju proračuna in zadolžitve v naslednjih dveh do treh letih. Recimo: dolgotrajna oskrba, povečano financiranje zdravstva ter raziskovalne dejavnosti (ta naj bi se povzpela na 1 % BDP-ja, to naj bi bilo letos 700 milijonov evrov), poplavna sanacija, dvig plač v rastočem javnem sektorju, tu so še posledice demografske krize (pokojnine), izgradnja stanovanj oz. stanovanjska politika, ki je odpovedala v mnogih članicah EU. Potem so tu pospešena vlaganja v obrambo. To je kratkoročno.

Potem pa imamo druge zaveze, ki so finančno zahtevne, zlasti v zvezi z zelenim prehodom, potem stroški, povezani s prilagoditvijo podnebnim spremembam. In seveda nov investicijski cikel, o katerem je v znanem dokumentu govoril bivši italijanski politik in bančnik Mario Draghi. Seveda precej tega denarja dobimo od EU, toda do kdaj bodo vplačnice v EU sklade še sposobne in voljne vplačevati? Vidimo Nemčijo, Francijo in Avstrijo, prva je v recesiji, drugi dve sta preveč zadolženi oz. bi morali zadolženost zmanjšati (da o Italiji ne govorimo). Pri nas fiskalni svet sicer opozarja vlado, da bi morala biti pri porabi in zadolževanju bolj previdna, toda obenem ji daje odpustek, češ še dve leti imate časa, da uredite fiskalne zadeve.

Pravna država – med vladavino prava in vladavino s pravom

Tu se ne bi zdaj spuščal v pregrete diskusije o delovanju pravosodnega sistema. Gotovo deluje podoptimalno. Ali se njegovo delovanje izboljšuje ali ne, je posebno vprašanje. Ne smemo pozabiti, da ta veja oblasti sodi po zakonih, ki jih sprejme državni zbor (in v ozadju vlada). Ali ta ekscesivna produkcija zakonskih in podzakonskih aktov, odredb in drugih zavezujočih aktov in področnih pravilnikov spodbuja vladavino prava ali jo deformira? Opažamo dva povezana pojava. Prvi je ta, da začne prevladovati postopek nad legitimnostjo (kot pravi Niklas Luhmann temu pojavu: *Legitimitaet durch Verfahren*) oz. legitimnost se nadomešča in upravičuje s postopki, vsebina pa gre v ozadje. Povečuje se netransparentnost, povečuje se birokratski aparat. Tako imenovano črkobralstvo oz. formalistično sklicevanje na zakonske predpise in, na drugi strani, arbitrarnost postaneta del zakonodajnega procesa, posledično pa del sodne prakse. Rezultat je drsenje vladavine prava (»rule of law«) v vladavino s pravom (»rule by law«). Z drugimi besedami, pravo postane instrument vladajočih (prim. Letnar Černič 2024). Tu imamo primer preobsežne normativne elaboracije, ki ima podoben učinek, kot da norm ne bi bilo (kot implicira pojem *a-nomos*), jih je pa preveč in izgublajo (tako denar ob visoki inflaciji) svojo regulativno funkcijo.

54

Te pojave sem opazoval na primeru Zakona o znanstvenoraziskovalni in inovacijski dejavnosti (ZZRiD). Poleg tega da je bilo v sicer javno objavljeni pravni ekspertizi v njem zaznanih več (potencialnih) kršitev Ustave, je v dveh letih doživel dve ali tri novelacije (zadnja še ni končana), še posebej v zvezi s t. i. odprto znanostjo. Pri tej ni več jasno, kakšni bodo kriteriji znanstvene uspešnosti. Stari ne veljajo več, novih pa še ni. Tipična anomija. V času medvladja ali v času prevrednotenja vseh vrednot pa bo nekdo zmagoval, nekdo potegnil krajši konec. Meritokratski princip bo v ozadju, odprte bodo možnosti za diskrecijsko odločanje.

Meritokracija v primežu klientelizma

Precej ljudi misli, da se pri nas centri odločanja izogibajo strokovnih in kompetentnih ljudi, ki bi lahko vplivali na odločanje oz. tu bili koristni. Toda ali to drži? Nekoliko to potrjuje ena od mednarodnih anket, kjer so Slovenci in Čehi bili mnenja, da v njihovih deželah strokovnjaki najmanj vplivajo na odločanje, ampak to je javnomnenska, na hitro narejena zaznava. Tudi naša raziskava kaže, da kompetentni sicer napredujejo, toda težko pridejo do vodstvenih položajev, če nimajo drugih lastnosti (lojalnosti) ali niso vpeti v

klientelistična omrežja. Toda če pogledamo, koliko ekspertov in ljudi iz akademske sfere je pristalo na članstvo v strateških svetih, raznih komisijah in strokovnih skupinah, ki so se kot gobe po dežju razrasli okoli vseh ministrstev, agencij in seveda same (sedanje) vlade, potem bi morali spremeniti mnenje. Po mojih izračunih jih je najmanj tisoč. Se pa da to interpretirati kot kooptacijo, ki ima svoj cilj, da razvojeni in ne angažira kritični intelektualni potencial.

Tu bi bilo treba vsaj omeniti, da je Slovenija po nekaterih kazalcih družba, ki podpira razvoj meritokracije. Zlasti to velja za terciarno izobraževanje. V mlajši kohorti imamo sedaj skoraj 50 odstotkov oseb s terciarno izobrazbo, tudi visokošolske institucije so v razcvetu. Podobno je tudi v večini članic EU, kjer se je število diplomantov (vseh stopenj) terciarnega izobraževanja v zadnjih desetih do petnajstih letih skoraj podvojilo. Po podatkih Statističnega urada (SURS), ki so jih prevzele mednarodne baze podatkov, je Slovenija država z največjim deležem oseb, ki imajo doktorat oz. z njim primerljivo izobrazbo (za njo je Švica). Toda to je statistični konstrukt, saj je SURS okoli leta 2017 k (pred)bolonjskim doktoratom prištel še predbolonjske magisterije (ki so se morali zaključiti v 2016). Gotovo to ni mednarodno primerljiv podatek. SURS je bil na to večkrat opozorjen, vendar tega podatka ni niti korigiral niti dodal razlage (Adam 2020a).

55

V sloj meritokracije spadajo ljudje, ki so s svojim trudom in nadarjenostjo dosegli višje stopnje znanja in kompetenc. Iz tega sloja naj bi se rekrutirala tudi elita. Vprašanje pa je, ali so ti potenciali izkoriščeni ali odločevalci le simulirajo, da upoštevajo meritokratska merila. Zlasti to velja za upravno-politično sfero, ki je izpostavljena siloviti birokratizaciji (ne samo pri nas, tudi marsikje v EU). Vsaj omeniti velja, da imamo več principov promocije in mobilnosti, pri nas je pomemben zlasti klientelističen/neopatrimonialen princip. Drugo vprašanje pa je, ali lahko samo na podlagi formalne izobrazbe sklepamo, da gre za meritokracijo (Adam in Gorišek 2020). Naj samo omenim vidik v zvezi s kontroverznostjo ekspertnih mnenj in sploh vloge ekspertov v družbi. Zelo pogosto prihaja do tega, da so ta mnenja neusklajena in tudi nasprotujoča si. Obstajajo metode, ki bi razkrile, zakaj do tega prihaja (kot metoda delfi), in tudi pristopi, ki omogočajo, da se določene teme obravnavajo iz različnih, toda transparentnih izhodišč (t. i. tekmovalno sodelovanje – »adversial collaboration«). Vendar se jih ne uporablja ali zelo redko.

III. Forma mentis

V ozadju opisanih oblik podoptimalne družbene regulacije je posebna vrsta mentalitete, ki je nastala kot reakcija in obenem kot prilagoditev na strukturne

premi, kot so globalizacija, zeleni prehod, boj s podnebnimi spremembami, hitra uveljavitev novih tehnologij (ko te prehitevajo etične okvire, v sociologiji je to poimenovano kot »cultural lag«), v zadnjem času tudi vojni spopadi in sploh nestabilno stanje v svetu. Vse te spremembe in prehodi vnašajo stres in zahtevo po novih prilagoditvah. Anomična forma mentis je znana od prej, toda je zdaj postala nekaj normalnega. Njeni simptomi so sprenevedanje, mimikrija, kognitivna disonanca, amnezija. Eden od simptomov tega sindroma je tudi hektika ali časovna zanka, ki se pojavi zaradi prevelike aktivnosti, ko posameznik ali institucija nimata pravih prioritet in zmožnosti koncentriranega delovanja, obenem pa tudi ne zmožnosti distance ali »odklopa«.

Ne vemo, ali so to površinske maske, ki omogočajo preživetje v zapletenem svetu, ali so globlje zasidrani simptomi. Niso pa to edini možni odgovori na strukturne spremembe. Imamo tudi empatijo, solidarnost, novo duhovnost, nepozitivistično in neideološko dojemanje znanja in znanosti. Gotovo tu ni črno-bele situacije. Na splošno lahko rečemo, da ni poanta v pomanjkanju vrednot ali norm, temveč v njihovi nekonsistenci in pojavu, ki ga je znani sociolog (Erving Goffmann) imenoval *upravljanje z vtisom* (»impression management«). Tu pa ne gre le za individualne mimikrijske/hipokritske strategije preživetja v anomičnem svetu, temveč te strategije v veliki meri določajo javno, politično in institucionalno delovanje.

56

IV. Vita contemplativa kot alternativa ali vsaj korekcija anomični formi mentis

Ali bi bil večji poudarek na kontemplativnem življenju/habitusu neka vrsta alternative anomični mentaliteti in hiperaktivnosti ter hektiki sodobne družbe? Ali nam religiozno izkustvo in krščansko izročilo duhovnosti tu kaj pomaga?

Znano je, da je Hannah Arendt v svoji knjigi poudarila pomen *vite active* (aktivnega življenja) kot modusa, ki vzpostavlja moderno družbo, *vita contemplativa* pa se veže na tradicionalno pojmovanje (Arendt 1996)². Pri tem ni docela jasno, kakšno vlogo ima kontemplativno življenje po koncu tradicionalnega režima, kajti tudi razumevanje/razmišljanje na osnovi razsojanja naj bi spadalo v domeno aktivnosti in ne kontemplacije (Jalušič 1996, XLVII). Po

2 Eden od sodobnih filozofov pravi, da Arendtova pojmuje 20. stoletje kot obdobje akcije/aktivnosti: »In the Human Condition, Arendt presents human action first and foremost in its greatness and dignity. Action, in the strong sense, produces history« (Han 2024, 32).

drugi strani se zaveda, da znanstvena odkritja potrebujejo nek temeljit premislek. Gre za to:

da lahko spoznamo in zato tudi proizvedemo precej več, kot smo sposobni razumeti z mišljenjem, potem bi se res znašli tako rekoč v svoji lastni pasti oziroma postali sužnji – ne svojih strojev, kakor se običajno misli, temveč – svoje lastne spoznavne zmožnosti, postali bi kreature brez duha, ki so jih zapustili vsi dobri duhovi in ki so nemočno izpostavljene vsakemu aparatu, ki ga lahko ustvarijo, ne glede na to, kako noro ali ubijalsko bi lahko učinkoval (Arendt 1996, 6).

Iz tega sledi, da je vendarle potrebna distanca do človeške dejavnosti (akcije), potreben je razmislek o spoznavnih (z)možnostih. Eden od sodobnih filozofov (Han 2024) pravi, da Arendtova izpostavlja možnost, da ima aktivno življenje oz. delovanje lahko nezaželene oz. nepredvidene posledice in da je treba to upoštevati v obzir v smislu refleksije (»Besinnung«). Tu smo po mojem mnenju bližje kontemplativni usmerjenosti.

57

Nemško-korejski filozof Byung-Chul Han – sklicujoč se na Heideggra, Cezanna in druge – zastopa nefunkcionalno pojmovanje kontemplativnega življenja. Tu ne gre za korekcijo in premislek o akciji oz. dejavnosti, kontemplacija je sama sebi namen in nima tako rekoč nobene funkcionalnosti. Bistvo kontemplacije je *nedejavnost* (»inactivity«, »Untaetigkeit«) in ta konstituira človeka. Ali kot pravi: »Brez trenutkov premora ali obotavljanja se delovanje spridi v slepo akcijo in reakcijo. Brez umirjenosti se pojavi novi barbarizem. Tišina pogloblja razgovor« (Han 2024, 2).

Sam menim – v kontekstu pričujočega teksta – da se kontemplacija po eni strani nanaša na (meta)refleksijo (izraz je od sociologinje Margaret Archer, ki je sicer nekaj časa delovala v eni od komisij v Vatikanu), samospraševanje, notranji dialog, deliberacijo ter doseganje sposobnosti za predvidevanje posledic delovanja individualnih ali kolektivnih akterjev. To je funkcionalna kontemplacija. Delovanju oz. aktivnemu življenju se ne moremo odreči ali ga postaviti v oklepaj – kar včasih implicitno izhaja iz Hanove analize –, lahko ga nadgradimo z boljšimi rešitvami in ga koncipiramo v smislu dolgoročno naravnane strategije ali vsaj izogibanja kratkoročnim in nedomišljenim odločitvam, na individualni in sistemski ravni.

Kako nam pri tem pomaga izročilo krščanstva? Znano je mistično-duhovno izročilo nekaterih meniških redov. V novejšem času je precej pozornosti vzbū-

dila bolj intelektualna zasnova transcendence s strani teologa in znanstvenika (paleontologa) Pierre Teilhard de Chardin (koncept noosphere). Omenil bi romarske poti, najbolj poznana je Santiago de Compostela v Španiji. Pred časom smo brali, da EU financira ureditev romarske poti od Ogleja v Italiji do naše Svete Gore blizu Gorice. Prav tako bi cerkve in drugi sakralni objekti (izven množičnih obiskov pri obredih) lahko služili kot prostor meditacije in poglobljene samorefleksije. Ne samo za vernike, za nekonfesionalne člane in za vse druge, ki bi v tem videli neko priložnost za umiritev, za moment ne-dejavnosti in obenem doživljanje duhovnosti. To bi bil prispevek k reformiranju krščanstva in zlasti katolicizma. Ta spremembe (podobne reformaciji v 16. stoletju) nujno potrebuje (še bolj kot druge cerkve oz. denominacije). Ne domišljam si, da bi to pomembneje vplivalo na družbene anomalije in anomalije. Lahko pa ima vlogo majhne korekcije in pomaga pri oblikovanju *vite contemplative* v kontekstu iskanja smisla in oblikovanja skupnosti.

Sklep

58

Iz tega kritičnega orisa družbene krize lahko potegnemo nekaj naukov. Če hočemo spremeniti pogoje, ki spodbujajo anomične pojave in družbene krize, moramo najprej preoblikovati ali vsaj korigirati politično sfero v smislu zmernosti, zadržanosti, toda tudi demokratičnega in odločnega ukrepanja. Vsak nacionalni program se mora zavedati pomena znanja – vendar v kontekstu širšega pluralnega in interdisciplinarnega preverjanja in nadgrajevanja – profesionalne etike in vsega, kar daje človeku smisel, kar mu omogoča smiselno in racionalno orientacijo in odločanje. Pomembno je tudi, da iščemo ustrezen pojmovni aparat in nova metodološka orodja za tematizacijo družbenih turbulenc, morfogenetske dinamike, ki povzroča nepredvidljive in zagonetne posledice. Tu se moramo opreti ne samo na teorijo kaosa (in jo redefinirati za potrebe proučevanja družbe), temveč tudi na moment paradoksa in paradoksalnosti družbenega dogajanja.

Viri in literatura

- ADAM, Frane, GORIŠEK, Maruša. 2020. *Meritokracija – med mitom, normo in realnostjo*. Ljubljana: Družboslovne razprave.
- ADAM, Frane. 2020a. *Med meritokracijo in populizmom. O kakofoniji podatkov v postfaktični družbi*. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize.
- ADAM, Frane (ur.). 2023. *Analiza učinkovitosti obvladovanja epidemije v Sloveniji. Mednarodno-primerjalni in interdisciplinarni pristop*. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize.
- ADAM, Frane. 2024. »Foreword«. V: *European Societies in Times of Anomie and Cognitive-Ethical Dissonance*. Ur. F. Adam in M. Gorišek. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize.
- ARENDT, Hannah. 1996. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- DURKHEIM, Émile. 1996 [f. 1893]. *The Division of labour*. New York: Free Press.
- DURKHEIM, Émile. 2002 [f. 1897]. *Le Suicide: Étude de sociologie* (ponatis faksimil 1897). Dostopno na: https://classiques.uqam.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide_Livre_1.pdf (4. 3. 2025).
- HAN, Byung-Chul. 2024. *Vita contemplativa*. London: Polity Press.
- JALUŠIČ, Vlasta. 1996. »Hannah Arendt: Politika kot možnost«. V: H. Arendt, *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- KOMEL, Dean (ur.). 2017. *Spoprijem z razmerami in razmerji v Sloveniji*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- KOMEL, Dean (ur.). 2018. *Spoprijem z razmerami in razmerji v Sloveniji 1.1*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- LETNAR ČERNIČ, Jernej. 2024. »On The Dilemmas of Rule of Law«. V: *European Societies in Times of Anomie and Cognitive-Ethical Dissonance*. Ur. F. Adam in M. Gorišek. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize.
- LUHMANN, Niklas. 1983 [f. 1969]. *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag. Dostopno na: <https://luhmann.ir/wp-content/uploads/2021/07/Legitimation-durch-Verfahren.pdf> (4. 3. 2025).
- TOŠ, Niko. 2018. *Vrednote v prehodu XII*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

KRIZA DRUŽBE IN KRIZA SMISLA

Povzetek

Prispevek je opis in poskus preverbe hipoteze, da družbene krize spremljajo, če že ne vključujejo, tudi krize smisla. V prvem delu prispevka so predstavljene različne razlage družbene krize kot izhodišče za obravnavo dveh različnih pristopov: Parsonsovega strukturalno-funkcionalističnega in fenomenološkega avtorjev Bergerja in Luckmanna. Predpostavljamo, da prvi omogoča obravnavo družbenih kriz z empirično verifikacijo oziroma standardno merljivimi kazalci. Drugi, predvsem opisni, ki se nanaša na krizo smisla, pa omogoča kvalitativno analizo. Kratka primerjava obeh pristopov izhaja iz procesa socializacije, ključnega za (dez)integracijo posameznika v družbo; v prvem primeru predvsem s posameznikovim prilagajanjem obstoječim vrednotam ter pravilom, v drugem pa s (samo)reflektiranjem individualnega delovanja v vsakdanjem življenju. V nadaljevanju se osredotoča na obravnavo (de)konstrukcije smisla Bergerja in Luckmanna ter opredelitev strukturnih oprijemališč za »empirično« kvalitativno preverbo povezave med krizo smisla in krizo družbe. Poskus preverbe temelji na primeru slovenske družbeno-zdravstvene krize v času pandemije koronavirusa z uporabo polstrukturiranih intervjujev z zaposlenimi v primarnem zdravstvu.

Ključne besede: kriza smisla in družbe, pozitivizem, strukturalno-funkcionalistična teorija, fenomenološka sociologija, pandemija, slovensko primarno zdravstvo.

Sodobne oblike družbene krize

Zadnje desetletje ni več dvoma, da se moderna zahodna družba nahaja v krizi, težko pa je najti njene bolj enoznačne in povedne opredelitve. Večina tistih, ki se z njo ukvarjajo, se sklicuje na starejša raziskovanja. Lahko bi rekli, da so novejša parcialna, kar pa je razumljivo, saj je sodobna družbena kriza prerasla v poli-krizo. To pomeni, da se pojavlja v različnih družbenih sektorjih oziroma pod-sistemih, da so njeni indici lahko različni glede na posamezne države ali po skupinah držav, in da obstajajo razlike tudi glede že uveljavljenih opredelitev kriz v preteklosti.

Kot ugotavljata Gil-Gimeno in Beriain (2019), se družbene krize večinoma pojmujejo kot odziv na institucionalne napetosti, oziroma »fokus družboslovnih kriz teorij krize je skoraj v celoti znotraj institucionalen« kot ugotavljata Hilgartner in Bosk (1988, 67), in ko se problem pojavi v eni od institucij, se skoraj praviloma razširi na druge. Avtorja preverjata tudi »obratno« izhodišče, da težave in nasprotja znotraj civilne družbe pogojujejo družbene krize, ko se premaknejo zunaj lastnih sfer ter ogrožajo družbo na splošno. Ko se diskurzi, viri in nasprotujoči si interesi, specifični za civilno sfero, javno usmerijo proti upoštevanim institucijam in uperijo ostro kritiko na elite, zahtevajo kaznovanje in uvajanje popravkov, ki lahko pripelje do družbenih nemirov in celo do izvedbe daljnosežnih institucionalnih reform (ibid., 7).

Je že res, da se opredelitve kriz – starih in novih – pretežno nanašajo na institucionalne družbene segmente, dejavnosti, pod-sisteme, saj avtorji vidijo razloge za krizo v različnih družbenih podsistemih: gospodarskem, političnem, etnično-nacionalnem, kulturnem idr., pogosto kot kombinacijo več njih (Shaluf et al. 2003, 26). Največkrat se govori o ekonomskih oziroma gospodarskih krizah, ki se pojavljajo na različnih družbenih ravneh: na mikro, mezzo in makroravni, kot so lokalne, nacionalne, internacionalne, v zadnjem času pa tudi globalne. Na makro družbeni ravni obstaja vrsta starejših in novejših teorij globalne krize, bodisi kot krize kapitalizma (Wallerstein 1974; Boltanski in Chiapello 2007) bodisi kot civilizacijske krize. Civilizacijske krize se kažejo kot vesplošno nazadovanje, v okvirih posameznih družb pa je to nazadovanje lahko različno; v blažjih oblikah, z občasnimi vzponi, ki jim sledijo ponovni padci, ter z omejenimi političnimi, gospodarskimi in družbenimi preoblikovanji (Diamond 2008). Nekateri poudarjajo dvoznačnost kriz, ki napeljuje na optimistične predpostavke, da predstavlja družbeno nevarnost, hkrati pa tudi možnost (Turner in Pidgeon 1997, 28) – oziroma, da iz nevarnosti izhaja (nova) priložnost (Stranks 1994). Za razliko od poudarkov na institucionalno-strukturalnih dimenzijah krize se je že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja uveljavil (iz psihologije izhaja-

joči) pojem družbene krize. Ta je opredeljen kot *stanje kolektivnega stresa*, ki nastopi, ko »[...] velikemu številu članov družbenega sistema niso več zagotovljeni tisti pogoji življenja, ki jih pričakujejo od sistema« (Barton 1969, 38). Po definiciji bistvena *neuresničena pričakovanja* posameznikov do družbe dopuščajo, da se lahko kolektivni stres pojavi bodisi zaradi odtegnitve družbenih pogojev, ki so bili v preteklosti stabilna strukturna podlaga poteka življenja, bodisi zaradi hitro povečanih pričakovanj velikega števila posameznikov (prav tam). Barton je klasificiral stopnje stresnih situacij od nizkih preko srednjih do stopnje družbene katastrofe. Za pravočasno saniranje krize pred prehodom v višje stopnje izpostavlja nujno aktiviranje urgentnih podsistemov (angl. *emergency system*), kot drugo možnost pa omeni nastanek inovativnih strukturnih ali akcijskih družbenih vzvodov, ki zmorejo spremeniti odzive članov družbe na krizno stanje.

V evropskih državah je pogosto govor o družbeni anomiji, ki se po Durkheimu (1992) kaže v pretrganih vezeh med posamezniki in skupnostjo, oziroma v fragmentaciji socialne identitete. Durkheim opredeljuje krizo za stanje družbe, v katerem stara pravila ne veljajo več, novih pa še ni. Govor je o krizi vrednot, legitimnosti družbenih institucij in nizkem zaupanju članov družbe v obstoječe institucije. Kot eno od vrst družbene anomije je mogoče opredeliti tudi Bourdieujevo (1999) »družbeno nelagodje« (franc. *malaise*) in »socialno trpljenje« (angl. *social suffering*). Razloge za te oblike anomičnih individualnih situacij Bourdieu umešča v politično sfero, ki se je v sodobnih družbah »pogreznila sama vase in je prežeta le s svojimi lastnimi interesi, problemi ter rivalstvi« (ibid., 627), ki je »tehnokratsko arogantna« in kot taka ne omogoča legitimnega izražanja ter javnega uzaveščenja anomičnih družbenih stanj (ibid., 628). Ker ostajajo ta stanja neizražena in politiki neprepoznavna, se stopnjujejo. Avtor pravi: »Dejstvo je, da večine družbenih in ekonomskih dejavnikov, ki so v ozadju najhujših oblik socialnega trpljenja, ni lahko eliminirati, celo modificirati jih je težko [...]« (ibid., 629). Dejavniki, ki najbolj spodbujajo anomijo sodobnih družb, so: »neusmiljene omejitve« na stanovanjskem trgu, trgu dela in trgu izobraževanja ter prikrito in odkrito nasilje v »svetu dela« (ibid.). Avtor ločuje med tremi oblikami družbenega trpljenja na dveh družbenih ravneh: statusno (angl. *positional*) in navadno (angl. *ordinary*; franc. *le petite misere*), ki se odvijata na družbeni mikro ravni, ter »dejansko trpljenje materialnega pomanjkanja (*la grande misere*) [...], na makro družbeni ravni« (ibid., 4). Avtor ugotavlja, da če se osredotočimo le na trpljenje, ki izhaja iz materialnega pomanjkanja, nimamo vpogleda v vse druge oblike trpljenja. Te se, kljub splošno manjši revščini, pojavljajo in množijo v različnih družbenih prostorih, oziroma, kot avtor pravi, na določenih poljih in pod-poljih v obliki vrst in podvrst *navadnega trpljenja* (*la petite misere*). Po avtorjevem mnenju je »[...] veliko tega, kar se danes dogaja v družbi in še posebej

večina socialnih stisk, povzročene s spopadom interesov, orientacij in različnih življenjskih stilov» (ibid., 4).

Diamondovo (2008) opredelitev *plazeče se krize* in *polzeče normalnosti* lahko umestimo med institucionalne in človeško pogojene razloge za krize. Pri tem gre za postopno nazadovanje družbeno-institucionalnih okoliščin, kjer člani družbe teh sprememb ne zaznavajo, temveč se sproti prilagajajo na poslabšane življenjske razmere. Kot pravi avtor: »Če se gospodarstvo, šole, prometni zamaški ali karkoli drugega slabša le počasi, je težko videti, da je vsako naslednje leto v povprečju malce slabše od prejšnjega, zato se merilo tega, kar imamo za *normalno*, spreminja postopno in nezaznavno [...]. Takšno doživljanje je poglavitni razlog, da ljudje ne opazijo problema, ki se počasi razvija, dokler ni prepozno« (ibid., 467).

Pozitivistično-empirična obravnava krize – krize družbenih podsistemov in institucij

64 Kot že omenjeno, se aktualne krize v globaliziranem svetu, po posameznih državah in znotraj njih obravnavajo predvsem v okvirih pozitivistično-empiričnih pristopov, delno zaradi zgoraj opisanih prevladujočih vzrokov zanje, pripisanih posameznim družbenim sektorjem in institucijam, delno pa zato, ker ti pristopi omogočajo empirično dokazovanje stopenj kriznih oziroma nekriznih stanj v proučevanih strukturah.

Za modelni primer takega pristopa podajamo kratek prikaz strukturalno-funkcionalistične teorije T. Parsonsa v tistih segmentih, s katerimi je mogoče opisovati tudi (sodobne) krize. Parsons je, kot pravi v njegovi predstavitvi F. Adam (2004), »[...] ena najbolj markantnih, slavljenih, pa tudi kontroverznih osebnosti v zgodovini sociologije [...]« (ibid., 153), predvsem zaradi grandioznega poskusa zgraditi celovit teoretski sistem za pojasnjevanje družbenih pojavov na vseh ravneh. Parsonsova strukturalno-analitična sistemska teorija družbe¹ je sestavljena iz dveh elementov: relativno stabilnih strukturnih elementov, kot so institucije in pod-sistemi, ter dinamičnih elementov, kot so funkcije, aktivnosti, oziroma delovanje. Teorija naj bi vse te enote interaktivno in funkcionalno povezovala v smeri doseganja skupnih ciljev. Posamezniki kot najmanjše entitete so v svojem delovanju povezani v družbene skupnosti z določeno vrsto in stopnjo

1 Opređeljene kot avtonomen sistem z generaliziranimi adaptivnimi sposobnostmi prilagajanja okolju, obenem pa tudi z notranjimi spremembami, ki omogočajo dosego dinamičnega, a časovno omejenega ravnotežja.

medsebojne solidarnosti v durkheimovskem smislu; kot konkretna stopnja in pričakovanje, da bodo v interakcijah med posamezniki prevladali t. i. kolektivni nad individualnimi interesi. V učinkovitih sistemih (funkcionalnih v smislu doseganja skupnih ciljev) so kolektivni interesi legitimno pripoznani in legalizirani, njihove kršitve pa moralno in/ali kazensko sankcionirane. Tako koncipiran sistem družbe omogoča njeno časovno dolgoživost ter relativno oziroma na spremembe pozitivno odzivajočo stabilnost.

Družba je pri Parsonsu definirana kot prototipna kategorija družbenega sistema, ki izpolnjuje bistvene funkcionalne predpogoje, tipizirane v štiri temeljne funkcije: adaptacije (A – adaptabilni pod-sistemi, ekonomija), doseganje ciljev (G – politika), integracija (I – civilna družba) in tvorjenje kulturnih vzorcev (L). Parsons je raziskoval tudi načine, kako njegova AGIL matrika deluje ne le na makro, temveč tudi na mikro družbeni ravni kot referenčni okvir v medosebnih interakcijah.² Celoten družbeni sistem naj bi bil strukturiran na medsebojno povezane dele, (pod)sisteme in institucije tako, da medsebojno delujejo tudi v smeri zadovoljevanja socialnih in drugih potreb njegovih posameznih članov.

V tem kontekstu se družbene krize, kot so opisane v prvem poglavju, lahko pojavljajo na različnih ravneh in v različnih entitetah sistema. Pojavljajo se v posameznih podsistemi: v gospodarskem pri adaptaciji spremenjenih pogojev proizvodnje, menjave in distribucije dobrin; v političnem z nedoseganjem zastavljenih ciljev; v civilni sferi, ko ne deluje integrativno, kot tudi v kulturnem sistemu z različnimi vrstami anomij, nezaupanja in umanjkanja skupnih vrednot. Do kriz lahko prihaja tudi v interakcijah med podsistemi, ki ne delujejo več sinergetično in se ne morejo ustrezno odzivati niti na spremembe v okolju niti na tiste znotraj sistema samega. Kot že zapisano v prvem poglavju, se obravnave kriz večinoma naslanjajo na strukturno-institucionalne vzroke in pojave oziroma simptome kriz, ker je te mogoče empirično preverjati v okviru zastavljenih kriznih modelov, kot je Parsonsov. Za »merjenje« kriz so uporabni isti kazalci in indikatorji, s katerimi se merijo in primerjajo različna družbena stanja in se na osnovi teh meritev pripravljajo različne strategije tako za družbeni sistem v celoti, kot za njegove segmente.

Za ta prispevek so pomembni tisti merljivi kazalniki, ki se najpogosteje uporabljajo za ugotavljanje družbenih in ekonomskih (gospodarskih) kriz. Glede na njihovo številčnost je mogoče trditi, da so družbene krize komple-

2 V poznih spisih o »simbolnih medijih« (Parsons 1968) se namesto na razvoj koncepta delovanja osredotoča na simbolne medije kot socialna orodja za doseganje ciljev v interakcijah.

ksnejše in potencialno nevarnejše od ekonomskih; so obsežnejše, dolgotrajnejše, imajo več simptomov in zgodovinsko gledano ni izkušenj izhodov, ki ne bi bili nasilni. Družbene krize označujejo predvsem naslednji simptomi: porast nezaupanja v družbene strukture, neučinkovitost delovanja družbenih podsistemov, neuresničevanje zastavljenih ciljev z razočaranjem članov družbe, nižanje stopnje rodnosti in višanje umrljivosti, zniževanje osebnega zadovoljstva (sreče), kazalci neskladja med izobraženostjo in zaposlenostjo prebivalstva, »beg možganov«, stopnja brezposelnosti, neustrezne ter prekarne pre-zaposlenosti, višina BDP, stopnja revščine in upad socialne varnosti. Za določanje ekonomske krize se predvsem uporabljajo: (ne)rast BDP, (ne)produktivnost, inflacija, stopnja zadolženosti (javne, strukturne in gospodarske), mednarodna menjava (bruto/neto), stopnja investiranja. Ekonomske krize se pojavljajo pogosteje in tekom zgodovine v intervalih, zato je iz preteklih izkušenj znanih več korektivnih mehanizmov in tudi virov za aktiviranje »urgentnih ukrepov« kot pri družbenih krizah.

66

Naj navedemo še merljive kazalce zdravstvene krize, uporabljene v času pandemije koronavirusa (o kateri bo govor v zadnjih poglavjih prispevka): stopnja obolelih (doma in v zdravstvenih zavodih), velikost vrzeli med potrebami in zdravstveno ponudbo, vzdržnost in učinkovitost zdravstvenih sistemov in institucij, uspešnost reorganizacij posameznih zdravstvenih enot; njihova preskrbljenost z ustreznimi zdravili, opremo, tehnologijo in kadri, preventivna pripravljenost zdravstvenega podsistema na krizo, število obolelih, učinkovitost sprejetih protipandemskih ukrepov, vključno s cepljenjem idr.

Fenomenološka obravnava – kriza smisla

Različne opredelitve družbenih kriz nakazujejo na možnost, da se ob pojavu posameznih kriz v družbi pojavljajo tudi krize smisla in smiselnosti ustaljenega delovanja. Strukturalno-funkcionalistični pristopi, kot je Parsonsov, tega vprašanja ne odpirajo, čeprav upoštevajo tudi individualne orientacije, predvsem v kontekstu prispevkov k uspešni preskrbi temeljnih potreb. Problem smisla in smiselnosti pa odpira dodatne dimenzije.

Thomas Luckmann (2001) kot eden glavnih predstavnikov fenomenološkega pristopa k obravnavi družbe je bil kritičen do Parsonsa in je celo ocenjeval funkcionalistične pristope za družboslovno »zablodo«. Zanj je sociologija humanistična disciplina, ki mora obravnavati človeka celovito, v povezavi z drugimi humanističnimi vedami, ter se osredotočati na odkrivanje življenjskega sveta. Posebno pozornost namenja kulturi in preizprašuje dolgotrajno uveljavljeno konceptualno ločevanje kulture od družbene strukture (ibid.). Poudarja, da se

človeški svet proizvaja, ohranja in spreminja v kolektivnem delovanju, ki ga lahko vodijo različne sile, vendar, ne glede na pripisane ali predpisane vzroke ter posledice, »moramo človeško družbeno delovanje vnaprej razumeti kot delovanje, ki je smiselno za tiste, ki delajo in delujejo« (ibid., 86).

Tako Parsons kot Luckmann izhajata iz človeškega delovanja, Parsons (1977) se ne osredotoča na izolirana izkustva posameznika, predvsem pa na njegove orientacije, ki so smiselne, v kolikor prispevajo k stabilizaciji družbenih interakcij in posredno k funkcionalnosti sistema. Medtem ko Luckmann (Berger in Luckmann 1999) gradi na smiselnosti vsakdanjega življenja, tako posamičnega, skupnostnega ter družbe kot celote.

Te razlike je mogoče razbrati v njunih razlagah korakov vključevanja posameznika v družbo, tj. v obravnavah procesov primarne in nadalje sekundarne ter »odrasle« socializacije. Parsons (1977) razlaga socializacijo kot proces, s katerim se posameznik integrira v družbo na podlagi obstoječega konsenza o pomembnih vrednotah in družbenem redu, kar družbam omogoča relativno statično funkcioniranje. Po fazi otrokove primarne socializacije v okviru družine, je v obdobju adolescence osnovni poudarek na šolskih oziroma izobraževalnih institucijah, ki omogočajo učenje različnih družbenih vlog z nadgradnjo »družinskih« hierarhičnih odnosov, v katerih vlogo očeta nadomesti vloga učitelja. Novih vzorcev vedenja v bolj »svobodnih« okoliščinah se mladi učijo v vrstniških skupinah. Za Parsonsa je ključno področje vrednot, ki naj bi bile enotne tako za družino kot šolo, pri čemer je v ospredju predvsem vrednota dosežka (Godina 1993a). Njegova »teorija razvojne diferenciacije« temelji na predpostavki, da ko se družbe tekom zgodovine razvojno diferencirajo, se stopnjujejo tudi individualni procesi socialne, psihološke in kulturne diferenciacije (Parsons v Alexander 1984, 129). Večanje števila institucij, katerim se mora posameznik prilagajati, povečuje njegovo psihološko diferenciranje, ki poteka v več fazah kot pri posameznikih iz nediferenciranih družbenih okolij (Godina 1993b). Funkcionalistično pojmovanje socializacije je bilo deležno raznovrstnih kritik, ki izpostavljajo njegove pomanjkljivosti, npr.: nepozornost do problema moči in hierarhije ob implicitni pasivnosti udeležencev socializacije, vrednote in norme so pojmovane za statične, neupoštevanje konfliktov med različnimi vplivi na posameznika, neupoštevanje heterogenosti procesa socializacije idr. (Guhin et al. 2021). Vendar je mogoče povleči določeno vzporednico med Parsonsom in Luckmannom glede na pomemben vpliv družbene diferenciacije na potek procesov socializacije v modernih družbah, ki ga oba izpostavljata.

Berger in Luckmann (1999) v svojem fenomenološkem pristopu razumeta socializacijo kot proces posredovanja smisla. Otrok se skozi opazovanje bližnjih drugih uči njihovega delovanja in postopoma vedno bolj razume smi-

sel lastnega. Sčasoma začne razumevati, da je odgovoren za svoja dejanja, pri čemer se izoblikuje bistvo osebne identitete, kot sposobnost subjektivnega nadzora nad delovanjem, za katerega prevzemamo objektivno odgovornost. Objektivni smisel individualnega delovanja je na razpolago iz družbenih zalog védenja, posredujejo ga tudi institucije s prisilo k ubogljivosti in v modernem času institucije, ki se formirajo prav z namenom proizvodnje, reklamiranja in distribucije smisla. Kljub temu Berger in Luckmann postavljata v ospredje procesa socializacije aktivno vlogo individuuma pri konstrukciji lastnega in družbenega smisla. Družbeni pluralizem – soobstoj različnih vrednotnih sistemov in različnih skupnosti smisla v isti družbi, značilen za moderne družbe, po eni strani omogoča številne in raznolike individualne izbire v procesu subjektivne konstrukcije smisla, po drugi strani pa omogoča razvoj kriz smisla, kajti pluralnost smislov in vrednot v družbi pomeni tudi napetosti in neskladja med različnimi ravni ter viri individualnih smislov.

68

Subjektivno konstituiran smisel se, kot ugotavljata Berger in Luckmann (1999), dopolnjuje in spreminja tekom celotnega življenja, še po socializaciji v mladosti. Smisel se gradi tekom procesa socializacije od otroštva v družinski skupnosti, preko faze odraščanja in kasneje v širšem institucionalno-družbenem okolju življenjskega sveta odraslega človeka. K »nadgradnjam« smisla v odraslem življenjskem obdobju lahko prispevajo nova spoznavanja iz zgodovinskih zalog znanj, individualne izkušnje s tipizacijami smisla iz aktualnega vsakdanjega življenja, subjektivne refleksije vsakdanjega razumnega delovanja v družbenem in naravnem okolju svojega časa (primarne tipizacije); bodisi z »importacijo novih« sistemskih vrednot (sekundarne tipizacije). V razmeroma stabilnih in statičnih družbah z za vse obvezujočimi in strukturno zasidranimi vrednotami je mogoče, da se skozi usklajene procese socializacije in institucionalizacije posredujejo pretežno skladni redi smisla. Družbe, ki ne omogočajo takšnega posredovanja, pa avtorja imenujeta za *krize dovzetne družbe*, v katerih prihaja do subjektivnih in intersubjektivnih kriz smisla (ibid., 24).

Opredelitev, slojevitost in (de)konstrukcija smisla

»Oče« smisla Husserl (1989, v Srubar 2022) opredeljuje konstitucijo smisla kot osnovni proces osmišljanja resničnosti. Ta proces poteka primarno v človekovem toku zavesti, ki je zasidrana v telesu, ter je začasen in intencionalen. Njegov pomen je v zagotavljanju žive izkušnje življenjskega sveta, na kateri temelji vsa človeška vednost o svetu. S tem Husserl odgovarja na vprašanje, kako nam je svet, v katerem živimo, dan kot naravno obstoječ. V tem kontekstu je vse, kar pojmuje, obdarjeno s smislom, ki je primarno

samoumeven. Človekova naravna drža ne dojema niti nesmiselnega sveta niti možnosti nesmiselnosti življenja. Ta drža pa se spreminja skozi življenje zaradi odnosov z okolico in drugimi ljudmi. V tem lahko pride do krize smisla, ko se posameznik sooči z različnimi pogledi na svet, ki lahko zamajajo njegovo dotedanje samoumevno pojmovanje smisla. Takrat lahko začne preizpraševati bodisi smisel bivanja, sveta, svojega življenja za družbo bodisi najobičajnejše vsakdanje rutine in navade. Kriza smisla običajno ni posledica pomanjkanja smisla, temveč njegovega preobilja, ki kaže, da nobene njegove različice ne gre jemati za samoumevno, vključno z lastnim smislom. Schutz (1962, v Srubar 2022) ugotavlja, da takšna kriza sproži mehanizem predsodkov: posamezniki in skupine vztrajajo pri ustaljenih mnenjih in omalovažujejo drugačna, da bi ohranili pravila, ki jih jemljejo za samoumevna. Ta mehanizem zagotavlja samoumevnost lastnega sveta in hkrati vključuje rekonstrukcijo nepoznanih svetov, kjer je njihova veljavnost vprašljiva. Konstitucija smisla kot izhodišče družbene konstrukcije realnosti je tako vedno »relacijska«, saj dopušča raznolikost smislov in s tem tudi možnosti njihove »dekonstrukcije«.

Berger in Luckmann (1999) ugotavljata, da povečana strukturna diferenciacija družbe v vseh njenih segmentih, tudi z množico izbir v vsakdanjem življenju in svetu posameznika, vodi v (latentno) dekonstrukcijo in krizo smisla. Smisel pojmujeata za kompleksno obliko zavesti, ki primarno in posredno izhaja iz posameznikovih doživljajev. Ko se posameznik tem doživljajem pozorno posveča in le-ti dosežejo visoko stopnjo tematske določenosti, doživljaji postanejo »izkustva«. Posamezno izkustvo samo zase še nima smisla, saj le-ta ne obstaja »sam zase, temveč ima vedno objekt, na katerega se nanaša. [...] Smisel je zavest o tem, da med izkustvi obstaja odnos« (ibid., 12) in se v kontekstu fenomenološke večplastnosti zavesti oblikuje na več ravneh: glede na posameznikovo poznavanje družbene zaloge vedenja, glede na usklajevanje subjektivnih vrednot z družbenimi, ali pa z usklajevanjem subjektivnih interesov z družbenimi. Pri tem enostavnejše plasti smisla tvorijo osnovni, subjektivni doživljaji, medtem ko kompleksnejše in višje plasti predpostavljajo objektivizacijo subjektivnega smisla v družbenem delovanju. Avtorja poudarjata: »V objektivizacijah se loči subjektivni smisel izkustva in delovanja od enkratnosti, izvornih okoliščin in se ponuja kot tipičen smisel za sprejem v družbeno zalogo vedenja« (ibid., 14–15).

Tipizacije smisla predstavljajo mehanizem, ki omogoča predvidljivo družbeno vedenje – različni posamezniki se na podobne situacije odzivajo podobno. Med njimi se razvijejo vzajemna pričakovanja, katerim se zavežejo, s čimer se njihova subjektivna dejanja postopoma preoblikujejo v družbene institucije. Avtorja v tem kontekstu razlikujeta med dvema vrstama objektivizacij smisla. Prve so »primarne objektivizacije smisla«, ki zajemajo subjektivne rešitve

problemov, izkustva in delovanja. Druge pa označujeta kot »sekundarne«, ki predstavljajo procese institucionalnega usmerjanja, vplivanja in nadzorovanja »produkcije smisla« (ibid., 15). Za slednje avtorja ugotavljata, da se sicer skozi zgodovino vsebinsko razlikujejo, vendar »[...] jih vse do začetka modernega časa zaznamujejo iste strukturne značilnosti – tendence po monopolizaciji« (ibid., 17). Medtem ko je v arhaičnih in tradicionalnih družbah smisel delovanja in življenja predstavljal nekaj samoumevnega in univerzalno obvezujočega, moderna družba deluje drugače. V njej so se razvile specializirane institucije za nadzor, proizvodnjo in posredovanje smisla, posamezniki pa so postali predvsem potrošniki teh ponujanih smislov.

70 Razloge za nastanek kriz smisla vidita avtorja v več vrstah dejavnikov na različnih ravneh. Eden od njih je (ne)omogočanje vsesplošne dostopnosti smisla. Dostop do smisla je jedro vsakdanjega razumnega delovanja posameznika, omogoča mu vzpostavitev subjektivne kartografije regije delovanja in razumevanja vsakdanje resničnosti za izvajanje praktičnih rutin (ibid., 16). Določene specializirane moderne institucije omejujejo dostopnost, avtorja govorita o smislu z omejenim dostopom za posebne institucije za nadzor, proizvodnjo in posredovanje smisla. Te onemogočajo dostopanje posameznikom do zalog vedenja in aktualnih znanj, s katerimi bi lahko obogatili svoje kartografije delovanja, razumevanje vsakdanje resničnosti ter izpopolnili svoje praktično delovanje. Če upoštevamo še v moderni družbi vse številnejše »institucije ponudnice smisla«, ki manipulirajo s svojo ponudbo in so podvržene dobičku, se vloga posameznika-iskalca smisla zvede na potrošnika omejene ponudbe (ibid., 17).

Za krize dovzetne družbe omogočajo krize na več ravneh; na primarni ravni so to *subjektivne krize*. Kot ugotavljata avtorja do njih prihaja zaradi neskladnih reakcij starejših na vedenjske »izzive« mladih v procesu primarne socializacije. Le-te lahko tudi v času sekundarne socializacije in v odrasli dobi povzročajo sistematično neujemanje individualnega delovanja z delovanjem drugih so-članov skupnosti ter institucij. Takšna neujemanja imenujeta *inter-subjektivne krize* smisla. V družbah, kjer se te krize pogosto pojavljajo in predstavljajo splošen družbeni problem, je iskati vzrok za krize na družbeno strukturalni ravni (ibid., 23). To so lahko družbe z edinim splošno obvezujočim sistemom vrednot kot tudi tiste, v katerih obvezujoče vrednote niso strukturno zasidrane in splošno znane, kjer vrednote tudi niso usklajene med posameznimi področji družbe. Eden od razlogov subjektivnih in intersubjektivnih kriz smisla je tudi razkorak med »dejanskim« in »pričakovanim«; člani skupnosti, institucij in družbe imajo lahko pričakovanja do institucij, v katere so vključeni, ki jih le-te ne izpolnjujejo.

Latentno je možnost kriz prisotna tudi na različnih ravneh objektivizacij smisla. Večina problemov, s katerimi se posameznik sooča, je takšnih, da so

tipični tudi za druge posameznike in jih je treba reševati vzajemno. S tem nastopijo problemi z iskanjem skupnih rešitev in objektiviziranjem (z različnimi orodji od jezika do arhitekture), da bodo rešitve postale splošno dostopne, tudi za vse druge, vključno zanamce (ibid., 14). Avtorja ločujeta med primarnimi objektivizacijami smisla, pri katerih gre predvsem za subjektivno reševanje problemov, izkustvo in delovanje, ob katerem pa lahko nastopi subjektivna kriza smisla ob neuspeli objektivizaciji. Sekundarne objektivizacije smislov pa opredelita za reševanje problemov in delovanje, ki ga usmerjajo skupnosti in institucije. Krize smisla na tej ravni se pojavijo bodisi »[...] kadar se zdi pripadnikom določene skupnosti skladnost smisla, ki se od njih pričakuje, nekaj samoumevnega, je pa ne morejo ohranjati [...] bodisi, ko pripadniki skupnosti smisla spremenijo odnos do smisla oziroma najdejo drugačnega« (ibid., 23).

Ali kriza smisla sovpada s krizo družbe – poskus empirične preverbe uvedne hipoteze

Na osnovi opisanih klasifikacij v procesu konstituiranja subjektivnega, inter-subjektivnega in družbenega (objektivnega) smisla je bilo mogoče oblikovati skico modela za analizo polstrukturiranih intervjujev na majhnem vzorcu zaposlenih v slovenskem primarnem zdravstvu v pandemskem letu 2021/2022, ko so bili intervjuvani pod izjemnim pritiskom (Podmenik 2023).³ Lahko bi rekli, da gre za poskus analize ekstremnega primera s ponovno obdelavo kvalitativnega gradiva, tokrat z drugačne perspektive in z drugačnim namenom kot je namen tistih, ki so omogočili njegovo pridobitev. Krovno vprašanje, ki je vodilo poskus analize, je bilo: kako zaposleni doživljajo to krizo z vidika sprememb s poudarkom na premikih v spremembah njihove dotedanje osmišljenosti ciljev, pričakovanj in vrednot na subjektivni (posameznik), intersubjektivni (kolektiv, sodelavci, konkretna enota, zdravstveni dom, oddelek) ter družbeni (slovensko zdravstvo, politika, ukrepi) ravni. Analizirali smo intervjuje glede na pojavljanje krize smisla na treh omenjenih ravneh. Preverjanje hipoteze o povezanosti družbenih kriznih situacij s krizo smisla pri vpletenih posameznikih je dalo več rezultatov, ki kažejo, da so intervjuvani posamezniki in posameznice doživljali krizo ne le kot strukturno – institucionalno, ampak tudi kot subjektivno, intersubjektivno in družbeno krizo smisla. V nadaljevanju predstavimo ključne ugotovitve.

71

3 Intervjuji so del projekta CRP 2021 (V5-2013), ki je bil sofinanciran z javnimi sredstvi Javne agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Ministrstva za zdravje Republike Slovenije.

Intervjuvani so poročali, da so se v času pandemije soočali z večvrstnimi izzivi: veliko jih je poročalo o občutku negotovosti zaradi hitrih sprememb protokolov na delovnem mestu, občutku odgovornosti do pacientov, ki je vodil v podaljšano delo, ter razočaranju nad neupoštevanjem pravil s strani nekaterih pacientov. Vse to je, skupaj z demoralizacijo zaradi inšpekcijskih nadzorov in pomanjkanjem zaupanja s strani oblasti, v veliko primerih vodilo v izgorelost in preobremenjenost zdravstvenega osebja. Te izkušnje lahko razumemo kot manifestacijo subjektivne krize smisla, kot jo opisujeta Berger in Luckmann (1999). Zdravstveni delavci so se soočili z razpadom prej samoumevnih predpostavk o svojem poklicnem življenju – rutine so se neprestano spreminjale, njihova strokovna presoja je bila pod vprašajem, zaupanje v institucije pa načeto. To je sprožilo globlja vprašanja o smislu njihovega dela in poklicne identitete. Neskladje med njihovo poklicno etiko in odzivom institucij ter družbe nasploh na pandemijo je dodatno poglobilo občutek izgubljenosti.

72

Intervjuvani so opisovali situacije, ki odražajo tudi intersubjektivno krizo smisla. Ta se je kazala v razpadu skupnih interpretacij resničnosti znotraj zdravstvene skupnosti. Intervjuvani so se soočali z etičnimi dilemami pri organizaciji in razporejanju oskrbe za bolnike, kar je ustvarilo neskladje med pričakovanim in dejanskim smislom njihovega dela. Omenili so tudi opazne negativne posledice socialne izolacije na ranljive skupine, kar je dodatno prispevalo k občutku nezmožnosti izpolnjevanja pričakovane vloge zdravstvenega delavca. Pacienti so izražali nezaupanje, za katerega so nekateri intervjuvani menili, da izhaja iz nasprotujočih si informacij o koronavirusu in ukrepih iz različnih virov. Hkrati so intervjuvani občutili nezaupanje s strani oblasti, predvsem v obliki inšpekcijskih nadzorov. Skupaj je to še dodatno poglobilo razkorak med pričakovanimi in dejanskimi skupnimi interpretacijami realnosti. Podcenjevanje njihovega dela in truda, tako s strani oblasti kot tudi nekaterih pacientov, je dodatno otežilo vzdrževanje koherentne profesionalne identitete in skupnega razumevanja smisla zdravstvenega dela v družbi.

Spremembe med pandemijo so razkrile tudi nekatere vidike širše družbene krize smisla. Intervjuvani so omenili pomanjkanje in posledično prestrukturiranje zdravstvenega kadra, kar je odražalo globlje strukturne težave v zdravstvenem sistemu. Razpad običajnih podpornih sistemov, kot so preventivni programi, in porast zahtev po neformalni oskrbi sta pokazala, kako lahko krizne razmere spremenijo temeljne pogoje človeškega obstoja in delovanja institucij. Po poročanjih je med pandemijo prišlo do zanemarjanja ranljivih skupin, kar razkriva, kako neusklajeno delovanje različnih družbenih sfer (zdravstvo, sociala, politika) otežuje vzpostavitev koheren-

tnega sistema oskrbe za tiste, ki jo potrebujejo. Izguba zaupanja v institucije s strani nekaterih intervjuvanih in slaba komunikacija med različnimi ravni zdravstvenega sistema sta pokazali, da je pandemija zamajala nekatere predpostavke o delovanju družbenih podsistemov – od pričakovanja, da zdravstveni sistem deluje kot povezana celota, do prepričanja, da institucije služijo javnemu dobremu. Glede na ugotovitve iz intervjujev lahko sklepamo, da fragmentacija družbenih sfer otežuje stabilizacijo skupnih smislov in vrednot v zdravstvenem sistemu.

Opisane izkušnje intervjuvanih zdravstvenih delavcev lahko razumemo skozi prizmo teorije Bergerja in Luckmanna (1999) o splošno dostopnem smislu in smislu z omejenim dostopom. Zdravstveni delavci kot specialisti upravljajo s posebnim znanjem, ki ni dostopno vsem članom družbe – gre za strokovno znanje o zdravljenju in organizaciji zdravstvenega sistema. Pandemija je razkrila, kako lahko pride do krize, ko se poruši razmerje med splošno dostopnim znanjem (vsakdanjim razumevanjem zdravstva s strani pacientov in širše družbe) in specializiranim znanjem zdravstvenih delavcev. To se je odražalo v, na primer, že omenjenem nezaupanju pacientov in v nerazumevanju dela zdravstvenih delavcev s strani oblasti. Posebej problematično je bilo, da so množični mediji in različni viri informacij močno vplivali na oblikovanje vsakdanjega razumevanja zdravstva, kar je pogosto vodilo v konflikt s strokovnim znanjem zdravstvenih delavcev.

73

Procese primarne in sekundarne objektivizacije smisla (ibid.) lahko v kontekstu intervjuvanih zdravstvenih delavcev razumemo na več ravneh. Na ravni primarne objektivizacije so se zdravstveni delavci soočali s potrebo po ustvarjanju novega smisla in načinov delovanja v novih, nepredvidljivih okoliščinah – njihove rešitve za nove probleme (kot so reorganizacija dela, prilagajanje protokolov na razmere) so morale postati intersubjektivno dostopne preko komunikacije znotraj zdravstvenih timov. Na ravni sekundarne objektivizacije, ki vključuje družbeno predelavo objektiviziranih smislov, pa so se pokazale systemske težave: institucije, ki naj bi nadzorovale in usmerjale produkcijo smisla v zdravstvenem sistemu, so izgubljale svojo učinkovitost. To se je kazalo v nejasnih hierarhijah znanja (npr. kdo ima pristojnost določati protokole), v težavah pri prenosu informacij med različnimi ravni zdravstvenega sistema in v neusklajenem delovanju institucij, ki bi morale sodelovati pri vzpostavljanju koherentnega sistema oskrbe. Fragmentacija družbenih sfer in neusklajenost različnih institucij sta tako ovirali možnost stabilizacije novega skupnega smisla in vrednot v zdravstvenem sistemu.

Sklepne misli

Pregled različnih teoretskih pristopov h krizam moderne družbe in primerjava njihove pozitivistične ter »fenomenološke« obravnave kažeta na možnost povezave med družbenimi krizami in krizami smisla. Medtem ko pozitivistično-empirični pristopi omogočajo identifikacijo in merjenje kriznih pojavov v družbenih podsistemi, fenomenološki pristop razkriva globlje dimenzije kriz, povezane z izgubo ali fragmentacijo smisla na različnih družbenih ravneh kot tudi pri posameznikih.

74 Opis zdravstvene krize med pandemijo je mogoče razumeti kot primer ekstrema, ki jasneje izpostavlja tako prenos kriznih razmer med družbenimi pod-sistemi kot verižno reakcijo kriz smisla na različnih družbenih ravneh. Ob tem primeru je na mestu razmislek o ugotovitvi Bergerja in Luckmanna (1999), da krize smisla ne izhajajo iz splošnega pomanjkanja smisla, ampak iz nezmožnosti reprodukcije, distribucije in ohranjanja smisla zaradi prevelike strukturne diferenciacije modernih družb. To dejstvo izpostavlja potrebo po celovitejšem pristopu k razumevanju družbenih kriz, ki bo poleg strukturno-institucionalnih vidikov enakovredno upošteval značilnosti kriz smisla sporadično na različnih ravneh, od subjektivnih preko inter-subjektivnih, do globalno družbenih. Glede na omejenost tega prispevka, tako vsebinsko kot empirično, bi bilo plodno preverjati osnovno hipotezo v razširjeni raziskavi, v manj ekstremnih oziroma »običajnih« življenjskih okoliščinah.

Tožbe nad izgubo smisla niso specifičnost moderne družbe, ker se pojavljajo tekom zgodovine v časih že preživetih družbenih kriz. Učijo nas, da v času modernega pluralizma lahko, prav tako kot v preteklosti, prevladata dve nasprotni reakciji: »fundamentalistična drža, ki namerava celotno družbo ponovno pridobiti za stare vrednote in tradicije«, ter »relativistična drža, ki, nasprotno, niti ne poskuša zagovarjati kakšnih skupnih vrednot in zalog smisla« (ibid., 56). Ne ena ne druga ne rešujeta subjektivnih in inter-subjektivnih kriz smisla, pač pa je po mnenju obeh avtorjev možna še »tretja drža« v izogib totalitarni regresiji in »slavljenju modernega pluralizma«. To je drža podpore »malim življenjskim svetovom« (B. Luckmann 1978, 59), skupnostim smisla in prepričanj, ki izobražujejo svoje pripadnike v nosilce pluralistične civilne družbe. Avtorja takšne skupnosti imenujeta »intermediarne institucije«, v katerih se različne ponudbe smisla ne konzumirajo po potrošniških principih, ampak se »[...] komunikativno prisvajajo in selektivno predelujejo v sestavine skupnih potez smisla življenjskih skupnosti« (ibid.).

Viri in literatura

- ADAM, Frane. 2004. *Talcott Parsons (1902–1979)*. V: *Kompendij socioloških teorij*. Ur. F. Adam in M. Tomšič: [Scripta]. Ljubljana: Študentska založba.
- ALEXANDER, Jeffrey C. 1984. *Theoretical Logic in Sociology. Zvezek 4: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*. London/Melbourne: Routledge & Kegan Paul.
- BARTON, Allen H. 1969. *Communities in Disaster: A Sociological Analysis of Collective Stress Situations*. Garden City: Doubleday.
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- BOLTANSKI, Luc, CHIAPELLO, Eve. 2007. *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- BOURDIEU, Pierre. 1999. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford: Stanford University Press.
- DIAMOND, Jared M. 2008. *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. New York: Penguin Books.
- DURKHEIM, Emile. 1992. *Prepoved incesta in njeni izviri*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- GIL-GIMENO, Javier, BERIÁIN, Josetxo. 2019. »Review of What Makes a Social Crisis? The Societalization of Social Problems«. Tehnično poročilo. *Research Gate*. Dostopno na: <https://www.researchgate.net/publication/330000000> (22. 09. 2024).
- GODINA, Vesna V. 1993a. »Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa«. *Anthropos* 25 (3-4): 192–207.
- GODINA, Vesna V. 1993b. »Socializacijska teorija Talcotta Parsonsa«. *Anthropos* 25 (5-6): 224–237.
- GUHIN, Jeffrey, McCRORY CALARCO, Jessica, MILLER-IDRISS, Cynthia. 2021. »Whatever happened to socialization?«. *Annual Review of Sociology* 47 (1): 109–129.
- HILGARTNER, Stephen, BOSK, Charles L. 1988. »The Rise and Fall of Social Problems: A Public Arenas Model«. *American Journal of Sociology* 94 (1): 53–78.
- LUCKMANN, Benita. 1978. »The Small Life-Worlds of Modern Man«. V: *Phenomenology and Sociology*. Ur. T. Luckmann. New York: Penguin Modern Sociology Readings. Str. 275–290.
- LUCKMANN, Thomas. 2001. »Kultura in družbena struktura – ali smisel v družbeni strukturi?«. *Družboslovne razprave* 17 (37-38): 85–93.
- PARSONS, Talcott. 1968. *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- PARSONS, Talcott. 1977. *Social Systems and the Evolution of Action Theory*. New York/London: Free Press.
- PODMENIK, Darka. 2023. »Predstavitev glavnih ugotovitev intervjuvanih zdravnic(-kov) in strokovnjakinj(-kov) s področja primarnega zdravstva o

- pandemiji covida-19«. V: *Analiza učinkovitosti in obvladovanja epidemije v Sloveniji: Mednarodno-primerjalni in interdisciplinarni pristop*. Ur. F. Adam. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize. Str. 129–139.
- SHALUF, Ibrahim, AHMADUN, Fakharu'l-Razi, SAID, Aini Mat. 2003. »A review of disaster and crisis«. *Disaster Prevention and Management: An International Journal* 12 (1): 24–32.
- SRUBAR, Ilja. 2022. »Schutz's Sociology of Knowledge«. V: *The Anthem Companion to Alfred Schutz*. Ur. M. Barber. London/New York: Anthem Press. Str. 175–194.
- STRANKS, Jeremy W. 1994. *Management Systems for Safety*. Financial Times/Prentice Hall.
- TURNER, Barry A., PIDGEON, Nick F. 1997. *Man-made Disasters*. Boston: Elsevier Science & Technology Books.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 1974. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

SMISEL IN ORIENTACIJA V TREH FENOMENIH VSAKDANJEGA ŽIVLJENJA

Povzetek

Tekst obravnava tri fenomene modernega vsakdanjega življenja: turista, popotnika in bralca vojnih medijskih poročil. Te tri na videz nezdružljive moduse bivanja namreč povezujeta koncepta orientacije in smisla, ki sta pri vseh odmaknjena, če ne kar izgubljena. Industrija prostega časa, svet reklam in medijska poročanja predpostavljajo identični tip naslovnika, ki je le konzument, ki le izbira med setom ponujenih vsebin, naj si bodo turistične destinacije, način potovanja ali manihejska spoznanja o vojnih dogodkih. On ni ta, ki bi določal orientacijo in smisel svojih percepcij, orientacija in smisel prihajata od drugod, na njem je le, da ju posvoji in jima sledi. Avtor v članku skozi posamezne primere ponazarja paradokse in absurde, ob njih pa vzpostavlja koncept radovednosti, ki omogoča, da posameznik vendarle najde tudi pot do svojega ustvarjanja smisla in orientacije.

Ključne besede: smisel, orientacija, propaganda, viri informacij, verifikacija.

Tekst se pojmov »orientacija« in »smisel« loteva na treh fenomenih vsakdanjega življenja, ki jih obravnava skozi tri partikularne like: *turista*, ki sam doživlja tuje kraje; *popotnika*, ki išče pot; *bralca*, ki poskuša iz množičnih medijev izvedeti, kaj se je zgodilo v posameznih vojnah. Ta izbor meri na tri področja, ki spadajo med dominantna polja osebnega angažmaja posameznikov. Čeprav se na prvi pogled zdi, da spadajo v različne moduse percepcije sveta, jih vodi identični način človekove izbire, ki se kaže, kot da je avtonomno njegova, medtem ko je dejansko posredovana skozi množične medije, ki odpravljajo ne le njegovo orientacijo, ampak mu izmaknejo prav smiselno orientiranje.

I. Turistova orientacija

Sodobnost se »dramatično« razlikuje od preteklosti. Ni bilo dobe, v kateri bi ljudje v tako velikem številu potovali in počitnikovali, kakor danes. Prosti čas je namreč postal ekonomska kategorija. Proces, ki se sicer je začel nazakovati že v 19. stoletju, se je razmahnil po drugi svetovni vojni. »Želja po razvedrilu, ki se odraža v porastu množičnega preživljanja prostega časa, se je povezala z novo močjo počitniške industrije.«¹

78

Izbiri, *kam potovati in kaj tam početi*, je prevzela tako imenovana *industrija prostega časa*, ki določa vrsto počitniških vsebin in užitkov, med katerimi je še posebej bizarna obsedenost s sončenjem, ki jo v knjigi z istoimenskim naslovom minuciozno analizira angleški profesor Robert Mighall.² Posameznik je v prvi vrsti potrošnik, katerega značilnost ni, da si sam omisli kraje in vsebine svojega počitnikovanja, ampak izbira zgolj iz kataloga programiranih ponudb, ali kot se lapidarno izrazi filozof in družbeni kritik Illich: »Njegove potrebe so vse pogostejše plod oglaševalskih sloganov« (Illich 2024, 189). Človekova svoboda izbire med turističnimi produkti odpravlja temeljno človekovo svobodo, da je on tisti, ki zasnuje svojo dejavnost in ki si domisli kraje ter vsebine popotovanj, zdaj kot turist lahko le svobodno izbira med ponujenimi destinacijami in programi počitniških katalogov.

Za bolj jasno perspektivo na moderni fenomen turizma se velja oddaljiti na začetek 20. stoletja in preučiti, kako so takrat ljudje potovali ter kakšni nameni in pozornosti so jih vodili:

1 »Le desir de distraction que traduit l'essor du loisir de masse, lié à la puissance nouvelle des industries des vacances« (Corbin 1995, 12).

2 Mighall 2008.

V Italijo in v Švico sem bil potoval kot č l o v e k, na Rusko pa pred vsem kot S l o v e n e c, kot S l o v a n. In Rusija je slovanska država. [...] Da pa me čitatelji ne bodo krivo razumeli, moram jim kar začetka podreti neko iluzijo, Slovenec, ki potuje na Rusko, naj nikar ne misli, da ga bodo Rusi bogve kako prijazno sprejemali, ker je Slovenec in Slovan. [...] Ali vendar se čutiš, če potuješ med Rusi, doma.³ Nikjer na Ruskem nisem videl več lepih žensk nego v Varšavi.

Kaj je torej pravzaprav Peterburg? Nič drugega kakor v velikanskem merilu povečane – Benetke! A dočim se vijejo skozi jadranske italijanske Benetke tako ozke in tesne ulice, da se v nekaterih komaj človek izogne človeku in da stanovalci iz višjih nadstropij lahko preko ulice drug drugega vlečejo za nosove, presekavajo ruske Benetke ob Nevi široke, zračne ulice. Poglavitne ulice imenujejo Rusi ne samo tukaj nego po vsej državi prospekte, ožje so ulice in kračje ter take, ki samo vežejo prospekte in ulice, pa pereulke.

Hej, »Nevski prospekt« npr.! Dolg je tako kakor ljubljanska »Dunajska cesta« od pošte do Save, 5 km, širok pa je 35 metrov. [...] Ko stopam proti Admiralitetskemu nabrežju, da bi se prepehljal s parobrodom črez Nevo, ter mislim gredoč na carja Petra in na njegove načrte – koga zagledam pred seboj na nekem velikem trgu? Carja Petra Velikega! Na ogromni granitni skali jase iskrega svojega vranca. Konj stoji samo na zadnjih dveh nogah, a sprednji vzpenja kvišku, kakor da se hoče smeli jezdec popeti še više in više v svojih zamislih. Ta spomenik je najlepši, kar sem jih videl kdaj v katerem mestu; stal je pol milijona rubljev (Aškerc 1903, 6–9).

79

Avtor tega sestavka je Anton Aškerc, pesnik in literat, duhovnik, ki je bil sposoben celo pogleda onkraj duhovniškega kanona, ko je po mestih motril tudi za najlepšimi dekleti. Smisel njegovih dveh poti po Rusiji je bil spoznavni. V *Ljubljanskem zvonu* je poročal o deželi, ki je bralci niso poznali, v Rusiji se je srečeval s slovenskimi emigranti, ruskimi kulturniki in lokalnim prebivalstvom ter utrjeval slovensko-rusko politično zavezništvo. Toda pot je imela še posebno orientacijo – obisk Jasne Poljane, kraja, v katerem je živel pisatelj Lev Nikolajevič Tolstoj.

3 Aškerc 1903, 2.

Že v Moskvi sem imel v svojem popotnem načrtu – Leva Tolstega. Ko pa smo prispeli proti večeru v Tulo, izvem na postaji, da se je slavni pisatelj pred dobrim tednom odpeljal v Krim. Moj dnevnik in seveda tudi moj potopis sta izgubila najaktualnejšo stran (Aškerc 1903, 20).

Aškerc se v Jasno Poljano ni odpravil zato, da bi si ogledoval mesto, temveč da bi se srečal s tam bivajočim velikanom ruske književnosti.

Ko se je naslednje leto odpravil na še en izlet v Rusijo, si je kot enega smislov potovanja spet postavil srečanje s Tolstojem. Tokrat pa svoj itinerarij ni usmeril proti Jasni Poljani, saj je pred tem izvedel za navade počitnikovanja Tolstoja in tako ga je kognitivna orientacija vodila proti Jalti na Krimu.

V Jalti sem upal najti na svojem drugem izletu Leva Tolstega in Čehova. Ker pa je že tako usojeno, da Rusa ne najdeš nikoli doma tam, kjer ga iščeš, razume se samo ob sebi, da sta bila oba odšla par tednov pred mojim prihodom – na sever (Aškerc 1903, 34).

80

Orientacijo in smisel poti je določal sam: srečanje z velikanoma ruske književnosti.

Drža turista dandanes poteka po diametralno drugačnih kriterijih. Reklamna industrija turističnih agencij mu servira kraje, ki jih mora obiskati. Množični mediji in splet pa mu predstavljajo najbolj zaželene podobe, ki so jih obiskali zvezdniki, danes influencerji. Sodobni turist preloži orientacijo potovanja na potovalne agencije in se ravna po vrednostni hierarhiji destinacij, ki jih oznanja splet.

Ni mu treba izbirati, svojo orientacijo preloži na druge. Smisel njegovega modusa bivanja v vlogi turista je, da s poti prinese vrsto fotografskih posnetkov lokalnih prizorov, ki jih je posnel z mobilnim telefonom, zraven pa fotografij samega sebe pod sodobnim terminom »selfijev«, ki jih je sicer med potovanjem že preposlal svojemu krogu prijateljev in znancev prek SMS-jev in drugih omrežij. Ekonomija užitka niso geografska, kulturna ali zgodovinska spoznanja, temveč odzivi njegove družabne skupnosti v številu čim večjega števila »všečkov« ali pa odgovorov, ki so dokaz njegove pomembnosti in smisla poti. Ker je trofeja posnetek – običajno pred znanim spominskim obeležjem –, turist na potovanju ne išče zgodbe, ki bi bila vredna literariziranja. Za pripovedovanje zgodbe je namreč potreben čas, še posebej za peripetijo, ki je vredna posluha. Maili, instagrami, omrežje X so

komunikacijska orodja, ustvarjena za sporočanje kratkega besedila, ne pa za pripovedni epos.

Smisel turista ni biti popotnik, ki sam doživi tuje kraje in izkusi peripetije slehernika, ampak afirmacija samega sebe v svojih družbenih okoljih, za kar zadošča nekaj fotografskih posnetkov samega sebe na spletnih medijih.

Pa tudi sama turistična mesta so narejena turistom prijazno. Često ponujajo napise: *to je najboljša točka za selfi*. V Ljubljani je denimo pri Lutkovnem gledališču pred vzpenjačo postavljena skulptura kenguruja, ki avtomatično generira reakcijo turistov: ti se avtomatično postavijo poleg nje, naredijo posnetek z mobilnim telefonom in odidejo zadovoljni, meneč, da so se fotografirali ob mestni znamenitosti.

Na tem mestu je smiselno primerjati sodobnega turista in literata Aškerca, ki je leta 1905 odpotoval na Jalto, da bi se srečal z velikim pisateljem Levom Tolstojem. Strukturno gledano je ravnal podobno kot današnji športni navijač, ki odide v Dallas ali Los Angeles na tekmo košarkarskega zvezdnika Luka Dončiča, upajoč, da morda napravi »selfi« z njim. Ta si s pomočjo skupnega portreta z zvezdnikom dvigne svoj socialni rating, ko po družabnih omrežjih širi svojo fotografsko trofejo. Vse, kar potrebuje, je skupni portret. A Aškerčeva intenca je bila drugačna: kot pisatelj se je hotel pogovoriti s pisateljem, enak z enakim; dobiti od njega odgovore na vprašanja o literaturi, o pisanju, o idejah ... Srečanje s Tolstojem ni bil način, kako dvigniti svoj socialni status z evidenco, da je bil pripuščen v bližino literarnega zvezdnika, ampak *akt radovednosti* – slišati in izvedeti, kako razmišlja car ruske književnosti.

81

II. Popotnikova orientacija

Pojem orientacija ima poseben položaj v pohodništvu. Taborniki, skavti, planinci, alpinisti gojijo veščino, kako se orientirati na brezpotjih, v megli, v mraku, v gozdu, kjerkoli. Smisel *potikanja* je najti pot do cilja tam, kjer pot ni označena. V preddigitalni dobi so tradicionalni turisti z zemljevidi v rokah, postankih v krčmah ter med posveti z domačini iskali kraje in točke svoje poti.

Danes je osrednje sredstvo prostorske orientacije postal GPS. Kognitivno dejavnost posameznika je zamenjal stroj, navigacijska naprava, ki uporabnika vodi z glasovnimi napotki. Popotnikova edina naloga je, da je pozorno poslušen in da sledi navodilom. Sodobna tehnologija producira lik poslušnega človeka, ki v zameno za ubogljivost dobi občutek varnosti in zanesljivosti. Če se bo podredil stroju, po imenu GPS, ne bo zašel, ne bo zataval, se ne bo izgubil

na poti. Strah pred nepredvidljivim vodi v odpoved lastni iniciativi. Radikalno gledano, zakaj bi nekdo sploh zapustil dom in odšel v svet? Iz antike poznamo lik Odiseja, ki je kot popotnik izbral raje desetletno odisejado, kot da bi sedel ob domačem ognjišču in vladal na Itaki. Odisej sicer velja za lik heroja, a o njegovih peripetijah že dve tisočletji prebirajo predvsem tisti, ki sami ne bi tvegali poti v neznano. Žanr epov, pustolovskih romanov in zgodb je omogočal slehernikom, da doživijo izkustvo nepredvidljivih potovanj tako, da so se identificirali z literarnimi junaki in so pot doživeli tako, da so se postavili v kožo literarnih popotnikov.

Moderna tehnologija je v povezavi z industrijo turizma povzročila preobrat, ki zdaj komurkoli omogoča, da je »mali Odisej«, če se je le pripravljen odpovedati lastnemu prvinskemu izkustvu in svojim premislekom, premišljevanju, kar rezultira v infantilizaciji človeka, zreduciranega na vlogo ubogljivega podanika »novega veličanstva« – Stroja. A ta modus vivendi ni omejen zgolj na turizem; v najbolj absurdni obliki ga najdemo na primer v reklamah za novo hišo, ki jo agencija ponuja s sloganom – *hiša, ki misli namesto vas*. Torej pametna hiša, ki se sama odloča, kdaj prižge kurjavo, kdaj spusti rolete, kdaj prezračuje, komu odpre vrata ipd.

82 Tisto, kar šokira, ni tehnološki napredek, marveč reklamni slogan – *hiša, ki misli namesto vas*, ki pa je očitno učinkovit, saj bi ga drugače opustili. Slogan predpostavlja zadovoljstvo, da mišljenje ni potrebno. Še več, sugerira potratu časa in energije. Torej dobo, v kateri je mišljenje napor, ki mu želi človek ubožati. Nastaja negativna parafraza Descartesa – *non cogito, ergo sum*. Zato lahko norveški filozof Arne Naess izpostavi radikalno ugotovitev, ki je postavljena v naslov njegove kognitivne biografije »Is it painful to think?⁴ Tu sicer postavlja prav bolečino in neprijetnosti kot temelj, ki si ga je pridobil v trdem otroštvu, in mu je potem omogočil znanstveni, alpinistični in ekološki angažma. »Če si dobro odporen na bolečino in neprijetnosti, lahko počneš stvari z večjo močjo in prodornostjo kot otrok, ki je imel res lepo otroštvo.«⁵

Odpoved orientacije in odpoved mišljenja je danes dominantni modus bivanja, vztrajati v mišljenju pomeni sprejeti neprestano samospraševanje in permanentno preizpraševanje samoumevnih spoznanj o sebi, družbi, svetu, ki jih prinašajo množični mediji in dominantne ideologije. A ta dejavna drža je primer miselnega napora, ki je v nasprotju z vrednotami aktualne

4 V Rothenberg 1993.

5 »If you are fairly resistant to pain and inconvenience, you can do things with greater force and penetration than a child who really had a happy childhood« (Rothenberg 1993, 8).

narcistične družbe, ki čisla lagodje in užitek ter se izogiba stanjem trpljenja, napora, bolečini radovednosti, ki je sestavni del refleksije.

III. Orientacija bralca

Splet je prinesel strukturno prednost za demokratizacijo širjenja vesti in mnenj. Nadzor državnih aparatov in medijskih lastnikov je tu omejen. Odmislimo algoritme, ki denimo na *Googlu* določajo hierarhijo informacijskih zadetkov. Slehernik namreč ne bo sledil informacijam na deseti strani, ampak se bo zadovoljil s prvo stranjo in njenim par ducatov zadetkov. Kar kajpak spet omejuje polje spoznanja.

Vzemimo torej nov tektonski obrat *konzumiranja medijskih novic*. Pred dobo spleta je človek prebral časopis, pogledal par televizijskih oddaj in kakšen tednik. Danes odpre *Google*, ki zanj izbere set vesti ali FB skupino in podobno. Kaj bo bral, mu sugerira drugi; stroj, ki postaja nova oblika nadurednika. A posledice so dramatične. Tako kot pri agencijskih potovanjih se tudi v medijski konsumpciji sam več ne orientira. Ko govorimo o »zasvojenosti z ekrani«, običajno izpuščamo segment, ki prinaša novo obliko »zasvojenosti z vestmi«. Danes klasični dnevni časopis izhaja enkrat na dan.

83

Pred desetletji je časnik *Delo* poleg redne jutranje izdaje izhajal še v večerni izdaji, ki je prinašala tako imenovane »jutrišnje vesti«. Njene bralce je vodila posebna *ekonomija užitka biti hitreje informiran od drugih*. Pisatelj Zorko Simčič mi je v pogovorih omenjal, da so imeli v Argentini dnevnik po drugi svetovni vojni celo po sedem dnevnih izdaj. Z razmahom spletnega časnikarstva, ki nove vesti prinaša prek celega dneva, je edini modus vivendi časopisnega dnevnega informiranja postala ena izdaja na dan.

Ta medijski ritim je formiral posebno kulturo branja, saj je bralec le enkrat v dnevu prebral ali prelistal časnik, branje je bilo tako punktualen dogodek, medtem ko sodobni spletni mediji prinašajo vesti permanentno in ustvarjajo novo bralno navado. Njihovi konzumenti lahko na uro ali v še krajših intervalih spremljajo posodobljene spletne dnevne medije. In sodobni človek postaja infovoren, požiralec vesti od jutra do večera.

Kar pripelje do absurda, ki je posebej nazoren v zvezdniških sistemih, kot zgled pa vzemimo kolesarstvo. O njem mediji ne prinašajo le rezultatov velikih tekem, ampak ustvarjajo hagiografijo športnih zvezdnikov. Ko se je pri padcu na dirki po Baskiji 2024 v skupini kolesarjev poškodoval kolesar Primož Roglič, so se v naslednjih dneh v medijih pojavila ugibanja tipa »Srhljivka v Baskiji,

kakšno je stanje Vingegaarda in Rogliča?»⁶ In sproži se cikel psevdodogodkov: kdaj bo spet sedel na kolo, potem napoved, da bo sodeloval že na naslednji enodnevni dirki, nato demanti direktorja njegove ekipe etc. Ko mediji vzpostavi lik »superšampiona«, o njem dnevno producirajo nove evidence: kaj pravi stari šampion Indurain, kaj bivši trener, kaj tekmeči? In kolesarski navdušenec se ujame v spiralo dnevnega bombardiranja z vestmi o svojem heroju. Žurnalizem se ne omejuje več na zbiranje novic, marveč jih ustvarja. Boorstin to definira kot poplavo psevdodogodkov – »a flood of pseudo-events«:⁷ »Pseudo-dogodke poganja naša odkrita želja, da bi bili informirani, da bi imeli vsa dejstva in celo, da bi imeli več dejstev, kot jih v resnici je.«⁸

Lahko bi temu rekli kolektivna norost nesmiselnega hiperinformiranja, toda posameznik se je privadil, »udomačil« v novi obliki bivanja, kot je permanentno hlastanje po informacijah. Kar je zanj tudi socialno koristno – vsakdanji pogovori ob kavi ali po mobitelih ali prek omrežij se oblikujejo okoli aktualnih medijskih tem. Če jim ne sledi, če z njihovimi podvariantami ni seznanjen, postane njegov status v družbenih skupinah minoren. Če o dominantni temi pogovora nima kaj pridodati, mu grozi boleča posledica – socialna izključenost.

84 Ta poplava informacij prinaša tudi praktični problem: posameznik nima več časa razmišljati o vesteh. Pred njim sta dve možnosti: jih le akumulira ter prepošilja naprej po socialnih omrežjih ali pa je skeptik ter ob vsaki posebej poišče razloge, zakaj ji ne verjame.

To je posebej nazorno v primeru komentarjev pod spletnimi teksti na spletnih straneh MMC RTV Slovenije. Ti se vrtijo kot spopad med dvema skupinama komentatorjev. Označba »komentar pod vestmi« je seveda nonsens. *Commentarium* izvira iz latinskega pojma *mens*, pamet, medtem ko so odzivi tako imenovanih MMC komentatorjev v prvi vrsti čustveni. Tovrsten eklatanten primer so vesti iz Ukrajine, kjer se oblikujeta prorуска in proukrajinska skupina, ki z enostavnimi šablonami negirata sporočila druga druge. Tu ni ne dialoga ne misli. Še bolj radikalno – iskanje *miselne* orientacije sploh ni več smoter. Na delu je novi poligon čustvenosti. Nekoč so čustva domovala v ljubezni, v prijateljstvih, v zasebnem življenju, zdaj splet omogoča »čustvena izlivanja«. Ki imajo veliko prednost – izražanje čustev nima posledic. Izražena

6 <https://sportklub.n1info.si/kolesarstvo/srhljivka-v-baskiji-kaksno-je-stanje-vingegaarda-in-rogljica/> (pridobljeno, 13. 4. 2025).

7 Boorstin 1992, 7.

8 »Pseudo-events thrive on our honest desire to be informed, to have ‚all the facts‘, and even to have more facts than there really are« (Boorstin 1992, 34).

negativna čustva v medčloveških odnosih lahko posamezniku uničijo prijateljstva in partnerstva, medtem ko je izražanje čustev na spletnih omrežjih brezplačno, brez posledic, toda cena je človeška alienacija.

Tovrstna čustvena *pro et contra* mnenja so običajno še toliko bolj radikalizirana na spletu, ko gre za primere zločinov nad človečnostjo, kot je v zadnjem dobrem letu na primer vojna v Gazi. Na eni strani je opaziti, da posameznik čustveno vzdikla proti genocidu v Gazi, na podlagi česar je v očeh socialnih omrežij uvrščen v obsežno skupino naprednih, angažiranih in čutečih. Pri tem je pogosto uporabljena ponavljajoča se serija ustaljenih fraz, preko katerih posameznik postane *del* nazorske skupine in *član* nove oblike kolektivizacije. Član kot del kolektivne skupine pri tem ne opazi, da ponavljajoče se serije ustaljenih fraz zaobidejo individualna in originalna mnenja, saj je namen članstva zgolj pripadnost skupini. Poleg tega, da je po-samičnost v hipu zamenjana za generativnost, je pri pozornem opazovanju procesa zaznan še en fenomen – *hipne reakcije*. Ko slehernik izve za dogodek, ki mu ga medij ali splet že vrednostno postavi, odreagira v hipu, pri tem pa generativno mnenje prevzame kot svoje jasno stališče, saj se mu v trenutku zdi, da je vse razvidno in poteza tega ali onega politika spodobna ali nespodobna, koristna ali škodljiva in pozitivna ali negativna. Tekom tega procesa ne razmišlja o primerljivih situacijah iz pretekle zgodovine, še manj pa poskuša sam premisliti dotični primer. Kultura hipne reakcije namreč določa tudi recepcijo medijskih informacij.

85

Moderne tovarne informacij z neskončno količino novic same po sebi onemogočajo razmišljanje in iskanje smisla. Za premislek kot tak je potreben čas, distanca in osamitev. Akumuliranje informacij je bistveno enostavnejše, saj zahteva manj intelektualnega napora od samega mišljenja. Začeti iskati smisel določene vesti namreč pomeni obsežen časovni angažma, ki ima za posledico grozovito izgubo. V času premišljevanja se človek odklopi od veletoka informacijskih kanalov in izpusti množico podatkov, ki stečejo mimo njega. Veliko bolj ekonomično je slediti in ponavljati napaberkovane informacije kot stopiti na pot iskanja smisla.

Množični mediji prav prek prinašanja informacij generirajo dezorientacijo in brezsmiselnost. Eden temeljnih principov novinarskega poročila je, po mnenju legendarnega profesorja žurnalizma Melvina Mencherja, *razkritje virov vednosti*. Ker je novinar redkokdaj navzoč pri dogodku, se mora nasloniti na druge informatorje. Ti informatorji so lahko »first hand«, »second hand« ali »third hand« opazovalci.⁹ Drugače povedano, o

9 Mencher 1997, 37–38.

dogodku lahko poroča ta, ki ga je sam doživel (»first hand«); oni, kateremu je o dogodku povedal drugi udeleženec (»second hand«); ali tretji, ki je zanj izvedel od nekoga drugega, ki pa mu je dogodek predstavila priča dogodka (»third hand«).

V čem je smisel te *informacijske triade*? Konzument medija bo kredibilnost poročila in njegovo težo razbral prek oddaljenosti bodisi pričevalca bodisi poročevalca od dogodka.

Očividci, udeleženci, pričevalci in poročevalci seveda niso edini viri informacij. Običajno so viri informacij predstavniki za tisk pri podjetjih in ministrstvih, ministri, predsedniki držav ipd., ki pa imajo svojo agendo in konkretne interese, preko katerih se posredno ali neposredno določa perspektiva in z njo sama vsebina njihovega poročanja, oziroma po mnenju Chomskega *ustvarjajo propagando*.¹⁰

86 In to je seveda kapitalna ločnica med neodvisnim novinarstvom in propagando. V zgodovini medijev so prve časnike ustanavljali in jim urednikovali vladarji (na primer v Rusiji Peter Veliki, v Franciji premiera in kardinala Richelieu in Mazarin ...). Da so bili množični mediji oblika propagande oblasti, so nazorno pokazale številne študije nacističnih, fašističnih in komunističnih režimov. Chomsky v svojih delih razkriva enako medijsko funkcijo tudi v formalnih demokracijah, kot so ZDA. A če je propaganda ena temeljnih lastnosti množičnih medijev, bi bil radikalni odgovor – abstinenca, ki pa pelje v alienacijo od družbenega življenja, saj absolutno večino vedenj o dogodkih po svetu prinašajo prav novinarska poročanja. Dilemo, kako naj medijski bralec razbere kredibilnost novinarstva, je moč razrešiti z aplikacijo še nadaljnjih dveh konceptov novinarskega poročanja, ki sta po Mencherju: »balance« in »objectivity«. »Balance« ali *uravnoteženje* implicira, da novinar v konfliktu dveh udeleženih strani prenese besedo obeh v bolj ali manj v podobnem obsegu.¹¹ »Objectivity« ali *objektivnost* pa ne pomeni le, da poročilo ne sme biti novinarsko pristransko ali navijaško in da zgolj navaja argumente obeh protagonistov v konfliktu, marveč zahteva tudi to, da poskuša novinar dogodek smiselno razumeti in pojasniti bralcu.¹² Odsotnost tega principa je v nedavni časopisni zgodovini na Slovenskem prinesla pompozno serijo člankov v časniku Delo, ki jih je poleti 2013 začel naslovni članek *Sin kardinala Rodeta*,¹³ po nekaj mesecih pa so se zaključili z opravičilom kardinalu.¹⁴

10 Chomsky 1997, 69–126.

11 Mencher 1997, 46–47.

12 Ibid., 47–48.

13 »Sin kardinala Rodeta« (Delo, 28. 8. 2012, 1).

14 »Kardinal Rode ni oče Petra S.« (Delo, 3. 10. 2012, 1); glej tudi analizo primera:

Kot primer strukturne analize poročanja na osnovi Mencherjeve teorije si oglejmo eno izmed poročanj iz vojne v Gazi, objavljeno na straneh *Slovenske tiskovne agencije* (STA).

»V zračnem napadu na begunsko zavetišče v mestu Gaza več mrtvih«

Gaza, 21. septembra – V izraelskem raketnem napadu na begunsko zavetišče v nekdanji šoli v mestu Gaza je bilo danes ubitih 19 ljudi, med njimi 13 otrok in šest žensk, več kot 30 je bilo ranjenih, je sporočila palestinska civilna zaščita.

Izraelska vojska navaja, da je bil napad usmerjen proti borcem Hamasa.

Tudi med ranjenimi v napadu na nekdanjo šolo Al Zajtun C, kjer je zavetišče našlo na tisoče razseljenih ljudi, so bili večinoma otroci in ženske.

Današnji napad je zadnji v vrsti izraelskih napadov na poslopja nekdanjih šol, kamor so se zatekli razseljeni prebivalci Gaze.

Po podatkih palestinskega ministrstva za zdravje je bilo od začetka vojne v Gazi ubitih najmanj 41.391 ljudi. Vsaj 95.760 jih je bilo ranjenih.¹⁵

87

Ker STA nima svojih dopisnikov na Bližnjem vzhodu, povzema vesti, ki jih prinašajo svetovne agencije, zlasti *Reuters* in francoska AFP. V danem primeru se je STA sklicevala na AFP, ki pa na kraju dogodkov ni imela svojih novinarjev, niti ne navaja posteriornih izjav udeležencev dogodkov, ne iz prve ne druge ne tretje roke. Od kod torej izvira njihova vednost? Kdo je sporočil o napadu izraelske vojske na zavetišče v šoli, v katerem je ubitih 19 ljudi, 13 otrok in šest žensk? Navedeni so trije viri: palestinska civilna zaščita, izraelska vojska in palestinsko ministrstvo za zdravje.

Ker tiskovne agencije brez vojnih reporterjev poročajo o dogodku, imajo na voljo le komunikeje tam delujočih institucij. Če so uradne izjave izraelske vojske že formalno pristranske in so del propagandne politike izraelske vla-

Nežmah 2019, 72–75.

15 <https://www.sta.si/3344638/v-zracnem-napadu-na-begunsko-zavetisce-v-mestu-gaza-vec-mrtvih> (pridobljeno, 5. 3. 2025).

de, ali lahko sprejmemo palestinsko civilno zaščito in palestinsko ministrstvo za zdravje kot objektivni vir brez propagandnih intenc? Angleški časnik *The Guardian* sledi principu, da v svojih poročilih navaja tudi strukturni položaj palestinskih institucij. Ob poročilih tako zabeleži, da je ministrstvo za zdravje pod nadzorom Hamasa in da prinaša le številke padlih, da pa njihove številke ne razlikujejo med vojaškimi in civilnimi žrtvami izraelskih napadov.¹⁶

Mencher med temeljne koncepte novinarskega poročanja šteje tudi verifikacijo oziroma preverjanje zbranih izjav in poročil. »Preverjanje ni uporaba drugih mnenj, da bi o kontroverznih zadevah prinesli poglede več nasprotujočih si pogledov.«¹⁷

88 Poročilo o izraelskem napadu na begunsko zavetišče je sicer zoperstavilo dva diametralna pogleda na dogodek, toda ni opravilo dejanja novinarskega preverjanja. Kot primer, kaj je preverjanje, poda Mencher poročilo ameriškega novinarja Sydneyja Schanberga iz vojne v Indokini. Ameriška ambasada v Saigonu je na tiskovni konferenci sporočila, da so njihovi bombniki po nesreči bombardirali vas Neak Loeung, a da je škoda minimalna. Schanberg ni ostal pri poročilu s tiskovne konference, ampak se je pretihotapil v vasico, kjer se je dan in noč pogovarjal z domačini, si ogledoval posledice bombnega napada in jih fotografiral. Potem je v *New York Timesu* objavil tekst, v katerem je vestno citiral navedbe ameriškega atašea za tisk, da sam v kraju ni opazil večje škode, da je poškodovan le manjši del lokalne bolnišnice na severni strani, da so uničili le nekaj kolib, ki so služile kot uporniška vojaška gnezda. Ob njih pa objavil svoje neposredno spoznanje: v vasi je bilo skoraj 400 žrtev, uničena je tretjina bolnišnice, pri bombardiranih kolibah pa je našel ženske lase in oblačila, krvave blazine ter otroške sandale.¹⁸ Za poročilo je Schanberg prejel Pulitzerjevo nagrado.

16 »At least 22,185 Palestinians have been killed and more than 57,000 wounded by Israel's military action in Gaza, according to updated figures from the health ministry. It says that 207 Palestinians were killed and 338 were wounded in the past 24 hours. The Gaza health ministry is run by Hamas. The figures do not distinguish between civilians and combatants« (<https://www.theguardian.com/world/live/2024/jan/02/israel-gaza-war-live-israeli-military-kills-four-alleged-palestinian-militants-in-west-bank-idf-says>; pridobljeno 23. 4. 2025).

17 »Verification is not the use of another opinion to counter the view of one source with that of another on controversial issues« (Mencher 1997, 42).

18 »There were almost 400 casualties [...]. A third of a village hospital was demolished [...]. A woman's scalp sways on a clump of tall grass. A bloody pillow here, a shred of a sarong caught on a barbed wire there. A large blood stain on the brown earth. A pair of infant's rubber sandals among some unexploded military shells« (Mencher 1997, 43).

Poročila o sedanjih vojnah v Ukrajini in Gazi v večini primerov ne vsebujejo reporterskega preverjanja dejstev. V najboljšem bo medijska hiša pripisala, da sama ni uspela preveriti dejstev.¹⁹

Ker so vesti iz vojnih področij v medijih predstavljene skupaj s preostalimi dogodki, pa medijski konzument ne ve, da so pri njih novinarski standardi postavljeni radikalno nižje. Odsotnost preverjanja je pravilo, zaradi smrtne nevarnosti je na območjih vojn le peščica novinarjev, ki dobijo akreditacijo le tedaj, kadar so njihova poročanja naklonjena vojaški strani, s katere poročajo (Izraelski, Hamasovi), obenem pa imajo v Ukrajini in Rusiji še posebne zakone, ki kazensko prepovedujejo poročanje o žrtvah na strani njihovega vojaštva.

Dejstvo je, da na bojnih območjih sočasno potekata dve vojni: vojaška in propagandna. Efemerni medijski konzument, ki spremlja le dnevna poročila, nima miselnih orodij, s katerimi bi lahko mislil tako kompleksno situacijo. Bralec medijskih vesti se lahko čustveno opredeli v t.i. poziciji manihejske izbire med dobrim in zlom, toda na miselni ravni je vržen na polje dezorientacije in brezsmisla. Nizozemski novinar in dopisnik Joris Luyendijk, ki je bil leta dopisnik na Bližnjem vzhodu, v Egiptu in Izraelu, je o nezmožnosti novinarskega poklica napisal knjigo *Je res ali ste videli na televiziji?* in opustil novinarski poklic.²⁰

A njegov zgled je neuporaben za medijskega konzumenta, katerega modus bivanja je, da dnevno spremlja vesti iz vojnih področij. Kako je torej mogoče misliti ta poročila onkraj čustvenega angažmaja?

Dominantni medijski vtis, ki izhaja iz poročil tako o Gazi kot o Ukrajini, je ta, da izraelska in ruska stran sistematično pobijata civilno prebivalstvo. Medijske hiše dnevno prinašajo število civilnih žrtev, medtem ko o poteku spopadov med vojaškimi enotami (število padlih, potek spopadov, uporabljeno orožje itd.) ne poročajo ali pa ga konstatirajo. »Lokalne oblasti so medtem poročale o nočnih napadih na stanovanjska območja v Harkovu, kjer je bil v petek v ruskem raketnem napadu ubit moški in ranjenih najmanj 50 ljudi,« poroča nemška tiskovna agencija *dpa* (Deutsche Presse-Agentur). Ukrajinski predsednik Volodimir Zelenski je sporočil, da so ukrajinske sile nadaljevale svoje vojne aktivnosti v regijah Kursk in Belgorod.

19 At least 22,185 Palestinians have been killed and more than 57,000 wounded by Israel's military action in Gaza, according to updated figures from the health ministry. [...] Separately, the Israeli military has claimed to have killed about 8,000 fighters in the Gaza Strip during its campaign. [...] It has not been possible for journalists to independently verify the casualty figures being issued during the conflict« (<https://www.theguardian.com/world/live/2024/jan/02/israel-gaza-war-live-israeli-military-kills-four-alleged-palestinian-militants-in-west-bank-idf-says>; pridobljeno, 23. 4. 2025).

20 Luyendijk 2010.

»Pravkar sem prejel poročilo vrhovnega poveljnika Oleksandra Sirskega. Danes so naše sile nadaljevale z aktivnostmi na območju regije Kursk in zadržujejo svoje položaje. V regiji Belgorod so naši borci napredovali in razširili naše območje nadzora,« je sporočil na svojem profilu na omrežju X.²¹

Poročila o civilnih žrtvah so dramatično nazorna, medtem ko vojaške uspehe opisujejo z evfemizmi: »aktivnosti«, »napredovanje« in »širjenje prostora«. Kako se torej medijski bralec lahko orientira pri branju vojnih poročil? Verovanje v vsevedni splet, s pomočjo katerega se je moč podučiti o vsaki stvari in vsakem dogodku, velja opustiti, še posebej aroganco, da lahko o vsem vse vemo. Trpko, a to je smisel.

Sklep

Tri moderne moduse bivanja posameznika, kot so turist, popotnik in bralec, opredeljujeta dezorientacija in brezsmiselnost.

90

Turist, ki ima občutek, da ima svobodo izbiranja, dejansko prosto izbira kraje turističnih destinacij in topike svojih zanimanj. Ker pa je vpet v industrijo prostega časa, ki mu lansira potrebe in želje ter mu zagotavlja lagodje in brezskrbnost, ima resda svobodo, da izbira med vsebinami ponujenih turističnih katalogov in potovalnimi agencijami, a prav s tem pa izgubi avtentično svobodno izbiranje, da bi sam prisluhnil in sledil svoji radovednosti in se podal v nepredvidljive peripetije. Smisel in orientacijo je preložil na Drugega.

Popotnik, ki izbiro poti prenese na tehnološke navigacijske naprave, bo minimaliziral potovalne zaplete, vendar bo tako izpustil svojo izkušnjo poti. Ko se podredi Stroju, ki izbira namesto njega, sledi le navodilom Drugega, njegovo bivanje pa napolni brezsmiselnost, dezorientacija in nihilizem.

Bralec, ki na enak način v biti konzumenta spremlja medijska vojna poročila, verjame, da je to, kar je videl na televiziji ali prebral v časnikih, resnica, bo postal objekt propagande, ki v njem sproža čustvene reakcije. Akt prebiranja vesti zahteva orientacijo in iskanje smisla v tekstu/posnetku, se pravi modus minucioznega razmišljanja, kar pa je diametralno nasprotno praksi prevladujočega akumuliranja vesti in simplificiranemu ustvarjanju čustvenih mnenj in sodb. Ker moderni bralec

21 <https://www.24ur.com/novice/tujina/ruska-vojska-zavzela-predzadnjo-vas-v-kursku-pod-nadzorom-ukrajinskih-sil.html> (pridobljeno, 24. 4. 2025).

le sprejema tok medijskih poročil, ko vso vednost preloži na Drugega in se odpo-veduje razmišljanju, si izmakne možnost, da bi se v hiperinflaciji informacij sploh lahko orientiral in se usmeril v iskanje smisla in stanja stvari.

Viri in literatura

- 24UR.com, STA. (19. 4. 2025). »Zelenski pripravljen spoštovati prekinitev ognja, če jo bo tudi Putin«. Dostopno na: <https://www.24ur.com/novice/tujina/ruska-vojska-zavzela-predzadnjo-vas-v-kursku-pod-nadzorom-ukrajinskih-sil.html> (23. 4. 2025).
- AŠKERC, Anton. 1903. *Dva izleta na Rusko: črtice iz popotnega dnevnika*. Ljubljana: Schwentner.
- BLAND, Archie. (2. 1. 2024). »Israel-Gaza war: will the Red Sea crisis lead to a wider Middle East conflict?«. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/world/live/2024/jan/02/israel-gaza-war-live-israeli-military-kills-four-alleged-palestinian-militants-in-west-bank-idf-says> (23. 4. 2025).
- BOORSTIN, Daniel J. 1992. *The Image: a Guide to Pseudo-Events in America*. New York: Wintage Books.
- CHOMSKY, Noam. 1997. *Somrak demokracije*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- CORBIN, Alain. 1995. *L'avènement des loisirs*. Pariz: Aubier.
- DELO. (3. 10. 2012). »Kardinal Rode ni oče Petra S«. Delo [Tiskana izdaja]. Str. 1.
- ILLICH, Ivan. 2024. *Orodja za sožitnost; Pravica do koristnega brezdelja; Vernakularni spol*. Ljubljana: KUD Logos.
- KARBA, Dejan. (28. 10. 2012). »Sin kardinala Rodeta«. Delo [Tiskana izdaja]. Str. 1.
- LUYENDIJK, Joris. 2010. *Je res ali ste videli na televiziji?* Ljubljana: Mladinska knjiga.
- MENCHER, Melvin. 2011. *News, Reporting and Writing*. New York: McGraw-Hill.
- MIGHALL, Robert. 2008. *Sunshine: why we love the sun*. London: John Murray.
- MMC RTV SLO, STA. (24. 1. 2025). »V izraelskem zračnem napadu na begunsko zavetišče v Gazi umrlo 22 ljudi«. Dostopno na: <https://www.rtv slo.si/svet/bliznji-vzhod/vojna-v-gazi/v-izraelskem-zracnem-napadu-na-begunsko-zavetisce-v-gazi-umrlo-22-ljudi/721771> (23. 4. 2025).
- NEŽMAH, Bernard. 2019. *Fragmenti o novinarskem pisanju*. Ljubljana: INR
- ROTHENBERG, David. 1993. *Is it painful to think: conversations with Arne Naess*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SPORTKLUB.N1. (4. 4. 2024). »Srhljivka v Baskiji, kakšno je stanje Vingegaarda in Rogliča?«. Dostopno na: <https://sportklub.n1info.si/kolesarstvo/srhljivka-v-baskiji-kakšno-je-stanje-vingegaarda-in-rogljica/> (13. 4. 2025).
- STA. (21. 9. 2024). »V zračnem napadu na begunsko zavetišče v mestu Gaza več mrtvih«. Dostopno na: <https://www.sta.si/3344638/v-zracnem-napadu-na-begunsko-zavetisce-v-mestu-gaza-vec-mrtvih> (5. 3. 2025).



– FINGERPRINTS, 2001/2002 –

UMETNA INTELIGENCA IN UMETNOST: VPRAŠANJE GENERATIVNE USTVARJALNOSTI

Povzetek

Prispevek obravnava vprašanje, ali lahko generativna umetna inteligenca (GUI) v pravem pomenu besede »ustvarja« (umetniška dela). Avtor izhaja iz teoretskega okvira Margaret Boden, ki ustvarjalnost opredeljuje skozi tri ključne značilnosti: novost, presenetljivost in vrednost. Skozi predstavitev delovanja GUI ter primerjavo s človeškim ustvarjanjem prispevek ugotavlja, da dela GUI prinašajo vsaj fenomenološko novost (če ne ontološke), kombinatorno in eksplorativno presenetljivost (če ne transformativne) ter instrumentalno in estetsko vrednost. Prispevek sklene, da GUI tehnično izpolnjuje v izhodišču prispevka zastavljene kriterije presojanja zmožnosti pristnega ustvarjanja, a pod vprašaj postavlja možnost ustvarjanja generiranih del z umetniško vrednostjo, ki bi za človeka lahko imela smiseln pomen.

Ključne besede: umetna inteligenca, ustvarjalnost, algoritemska umetnost, Margaret Boden, filozofija umetnosti.

I. Uvod

Pojem ustvarjanja odpira vprašanja, ki že stoletja oblikujejo razumevanje umetnosti, znanosti in inovacij. Ustvarjanje tradicionalno povezujemo s človeškimi kognitivnimi sposobnostmi, kot so abstraktno mišljenje, intencionalnost in refleksija, vendar razvoj generativne umetne inteligence (GUI) odpira nova vprašanja o naravi ustvarjalnosti. GUI lahko generira slike, glasbo, besedila in celo znanstvene hipoteze, s čimer zamegljuje mejo med človeško in računalniško kreativnostjo. Še posebej v umetnosti, kjer ustvarjalnost pogosto povezujemo s čustvi in subjektivno izkušnjo, postaja ključno vprašanje, ali lahko UI res »ustvarja« v pravem pomenu besede in ali imajo njeni produkti lahko umetniško vrednost.

Namen prispevka je oceniti, ali GUI lahko izpolnjuje kriterije ustvarjalnosti in torej dejansko »ustvarja«. Pri tem sledimo okviru Margaret Boden, ki ustvarjalnost opredeljuje s tremi ključnimi značilnostmi: novostjo, presenetljivostjo in vrednostjo. V prispevku bomo raziskali, ali GUI generira dela, ki izpolnjujejo vse tri značilnosti, in v kolikor bi se izkazalo, da jih res izpolnjuje, lahko sklenemo, da v določenem smislu resnično ustvarja.

94 Kljub temu da je »ustvarjanje« širši pojem, ki vključuje različne človeške dejavnosti, nas v tem prispevku zanima predvsem umetniško ustvarjanje. Čeprav bomo torej precejšen del prispevka govorili o ustvarjanju kot takem, bomo ves čas poseben poudarek namenjali umetniškemu ustvarjanju ter v zaključku tudi ovrednotili generirana dela kot dela z umetniško vrednostjo.

II. Doba generativne umetne inteligence

Umetna inteligenca (UI) buri duhove glede svojih zmožnosti že vse od svojih začetkov v 50. letih dvajsetega stoletja, ko so pionirji mlade znanosti računalništva začeli raziskovati možnosti ustvarjanja strojev, ki bi posnemali človeško mišljenje ali vsaj vedênje. Vendar morda nobena oblika UI – razen najbrž fantazij o »robotih z zavestjo« – ne vznemirja domišljije toliko kot GUI. Ta je dosegla prvi velik preboj od začetka 2010, ko je zlasti z razvojem generativnih adversarialnih mrež (GAN) leta 2014 dosegla že precej dobro stopnjo generiranja slik, videov in zvoka (Goodfellow et al. 2014), novembra 2022 pa je podjetje OpenAI povsem zamajalo družbeno življenje s svojim pogovornim robotom ChatGPT-jem. Tehnologija GUI, ki omogoča ustvarjanje besedil, slik in glasbe, je v manj kot desetletju

preoblikovala umetniške prakse, sprožila etične dileme in postavila pod vprašaj samo definicijo ustvarjalnosti, kar nas danes sili k poglobljenemu premisleku o njenem pomenu.

Delovanje generativne umetne inteligence

V pomoč pri razumevanju dejavnosti generiranja novih vsebin ter naši oce- ni, ali lahko to dejavnost razumemo kot ustvarjanje, nam je lahko, da sprego- vorimo nekaj besed o tem, kaj je GUI in kako deluje. Nekoliko strnjeno rečeno je GUI vrsta UI, ki je zmožna ustvarjati nove vsebine, kot so besedila, slike, glasba ali videi, pri čemer ne gre za to, da bi zgolj reproducirala že obstoječe podatke, temveč generira izvirne primere na podlagi naučenih vzorcev iz pri- merov podatkov (Feuerriegel et al. 2023, 111). Ne da bi podrobneje raziskovali tehnično ozadje, kar presega pričujoči prispevek, moramo omeniti, da njene temeljne arhitekture vključujejo nevronske mreže, zlasti transformatorje, ge- nerativne adversarialne mreže (GAN) in variacijske avtokodirnike (VAE), nje- no delovanje pa temelji na več ključnih korakih.

Prvič, generativni modeli se učijo na obsežnih naborih podatkov, v katerih prepoznavajo vzorce in strukture. Transformatorji, ki jih je uvedel prelomni članek »Pozornost je vse, kar potrebuješ« (Vaswani et al. 2017), na primer anali- zirajo zaporedja besed in njihove kontekstualne odnose, to prepoznavanje vzor- cev v podatkih pa modelu nato omogoča »razumevanje« jezikovnih struktur.

95

Drugič, modeli temeljijo na verjetnostnem modeliranju, kjer napoveduje- jo naslednji element v zaporedju – bodisi besedo (če pišejo besedilo), piksel (če generirajo sliko) ali ton (če generirajo glasbo), to pa storijo na podlagi statističnih verjetnosti, izpeljanih iz učnih podatkov. Tretjič, generiranje vsebi- ne poteka tako, da model na podlagi začetnega vnosa (uporabnikovega ukaza) ustvari izhod oz. rezultat, ki sledi naučenim vzorcem. Pri tem zgoraj omenjene adversarialne mreže (GAN) uporabljajo tekmovalni pristop med generator- jem, ki ustvarja vsebino, in diskriminatorjem, ki ocenjuje njeno verodostoj- nost, kar je še posebej učinkovito pri generiranju slik (Goodfellow et al. 2014).

Nazadnje, optimizacija modelov poteka z uporabo metode vzratnega raz- širjanja in funkcij izgube, ki merijo natančnost generiranih rezultatov in mo- del popravljajo tako, da bo v prihodnje iskal rešitve, ki bodo še bližje zelenemu rezultatu.

Delovanje je torej povsem mehansko in ravno zato odpira osrednje vpraša- nje prispevka: v kolikšni meri je takšno generiranje resnično ustvarjalno? Ker je bila ustvarjalnost dolgo časa rezervirana le za človeka, se nam skoraj vsilju-

je primerjava algoritemske produkcije in človeškega ustvarjanja, ki dozdevno presega golo kombinatoriko in vključuje namerno inovacijo ter kontekstualno interpretacijo.

Algoritemsko generiranje in človeško ustvarjanje

Ker osrednje vprašanje prispevka ni, kako ustvarja človek, bomo predvsem na podlagi lastnosti generiranih *del* ocenjevali, ali algoritemsko generiranje upravičeno lahko razumemo kot ustvarjanje, vseeno pa je na mestu, da omenimo nekaj izhodiščnih razlik v *procesu* algoritemskega generiranja in človeškega ustvarjanja. Proces človeškega ustvarjanja je namreč predmet razprav v filozofiji umetnosti, estetiki in teoriji umetnosti že tisočletja, z razvojem GUI pa so te razprave dobile še nekoliko zaostren ton, nemalokrat z eksistencialno težo iskanja razlik med človekom in računalnikom, ki pogosto (in najpogosteje upravičeno) služi obrambi zaenkrat še vedno superiorne pozicije človeškega uma. Najpogosteje izpostavljene razlike se nanašajo na proces, intenco, čustveno globino, kontekstualno razumevanje ter družbeno in zgodovinsko umeščenost umetniškega dela.

96

Prva ključna razlika je v intencionalnosti in zavesti. Človeško ustvarjanje pogosto izhaja iz subjektivnih namenov, osebnih izkušenj in zavestnega odločanja. Ustvarjalec ima pogosto vizijo ali čustveno motivacijo, ki usmerja proces, to pa tudi povzroča, da umetnost vselej zahteva to, da je »o nečem« (*aboutness*) – nekaj, o čemer delo govori, in je povezano z ustvarjalčevo intenco. Prav ta »o nečem« loči umetniško delo od drugih stvari (Danto 1981, 2–3). Algoritemsko generiranje, nasprotno, temelji na statističnih vzorcih in podatkih, brez zavestnega namena. Že John Searle (1980), ki je s slavnim miselnim eksperimentom »kitajskega sobe« izpostavil, da stroji zgolj manipulirajo s simboli brez razumevanja njihovega pomena, je razmeroma uspešno pokazal, da intenca ni mogoča brez zavesti, v skladu s tem pa lahko zaključimo tudi mi, da v procesu generiranja vsebin, ki ga izvede stroj brez zavesti, namen ne igra nobene vloge.¹

1 Kaže seveda omeniti, da človek, ki v svojih dejavnostih uporablja sistem GUI kot orodje za doseg nekega cilja, v proces res v pomembnem smislu vnaša namen, a takšno razumevanje »generiranja vsebin« po našem mnenju presega izraz »generiranje«, ki v našem primeru označuje proces, katerega izvede algoritemski sistem brez sodelovanja človeka. Naše presojanje, ali gre pri generiranju za ustvarjanje ali ne, bi v nasprotnem primeru ocenjevalo, ali človek, ki uporablja GUI kot orodje, »ustvarja«, in ne, ali je ustvarjanja zmožna UI.

Druga razlika leži v čustveni in izkustveni dimenziji. Človeški ustvarjalci lahko vnašajo v svoja dela čustva, ki izhajajo iz življenjskih izkušenj, kar daje ustvarjanju, še posebej v umetnosti, globino in pomen, ki lahko rezonira z emocijami občinstva (Stamatopoulou 2018). Umetniško delo tako ni le estetski objekt, temveč nosi pomen, ki je pogosto povezan s čustvenim izrazom. Tudi če ne pristanemo na čustveni vidik kot nujen del umetniškega ustvarjanja, težko zanikamo pomembnost tega vidika, algoritmi, ki jih uporablja GUI, pa čustev ne doživljajo, temveč le oponašajo človeško ustvarjalnost brez emocionalne podlage (Hertzmann 2018, 26–27).

Tretja razlika je kontekstualno in kulturno razumevanje. Človeško ustvarjanje je globoko vpeto v zgodovinske, družbene in kulturne okvire, ki jih umetnik zavestno ali nezavedno vključuje v svoje delo. Walter Benjamin v eseju »Umetniško delo v dobi mehanske reprodukcije« (Benjamin 1936, 4–5) govori o »avri« umetniškega dela, ki izhaja prav iz njegove edinstvene umeščenosti v čas in fizični prostor, kjer se nahaja (ter je vezana tudi na tradicijo in ritual) – nekaj, česar stroji ne morejo replicirati. GUI ima težave pri ustvarjanju vsebin s kontekstualnim in kulturnim razumevanjem zaradi zanašanja na »algoritme stiskanja z izgubami« (*lossy compression algorithms*), ki pogosto poenostavljajo zapletene kulturne nianse v stereotipne reprezentacije (Shin 2024).

97

Četrta razlika se nanaša na metodo in vpliv naključnosti. Človeški proces je pogosto nelinearen, intuitiven in vključuje spontane odločitve ali napake, ki lahko vodijo do inovacij. Še posebej umetnost izhaja iz človeške sposobnosti simbolnega izražanja, ki presega mehaniko prav s svojo vnaprejšnjo odprtostjo in nedoločenostjo (Aru 2025, 1–2). Algoritemsko generiranje je, nasprotno, zaprto strukturirano in determinirano ter sledi vnaprej določenim pravilom in statističnim verjetnostim, kar Margaret Boden opisuje kot »kombinatorno ustvarjalnost« (2004, 7–8) – sposobnost kombiniranja že obstoječih elementov, ne pa resničnega ustvarjanja novega, o čemer bomo govorili v nadaljevanju.

Peta razlika je v družbeni interakciji in vrednotenju. Človeška umetnost je del dialoga med ustvarjalcem in občinstvom, kjer se pomen oblikuje skozi interpretacijo in družbeno priznanje. V tem smislu lahko rečemo, da umetnost pridobi velik del svoje vrednosti skozi družbene mreže in kulturni kapital, proces, ki je zunaj dosega algoritmov (Bourdieu 1996, 141–154). GUI »ustvarja« brez povratne zanke z občinstvom; njeni izdelki so ocenjeni šele naknadno, pogosto brez umetnikovega odziva na kritiko, publika pa, nekoliko poenostavljeno rečeno, v proces ni vpeta niti posredno.

Medtem ko algoritemsko generiranje dosega impresivne tehnične rezultate, mu za enačenje s človeško ustvarjalnostjo manjkajo vsaj zavestna intenca,

čustvena globina, kulturna refleksija in spontanost. Kljub temu da te razlike jasno nakazujejo, da GUI gotovo ne ustvarja na človeku podoben način, pa to še ne pomeni, da ne ustvarja na kakršenkoli drug način.

Ali umetna inteligenca lahko ustvarja?

Vprašanje, ali UI lahko »ustvarja« v pravem pomenu besede, je danes pomembno iz več razlogov, ki se dotikajo estetike, etike, antropologije in družbenih sprememb, ter presega zgolj tehnične zmožnosti UI in odpira refleksijo o naravi ustvarjalnosti, človeške identitete in prihodnosti umetnosti.

Prvič, pomen tega vprašanja zadeva (re)definiranje ustvarjalnosti kot človeške dejavnosti, ali celo človeške lastnosti. Tradicionalno je ustvarjalnost veljala za edinstveno človeško sposobnost, povezano z domišljijo, čustvi in svobodno voljo. Z vzponom generativne UI, ki ustvarja impresivne slike, glasbo in besedila, se postavlja vprašanje, ali je ustvarjalnost res izključno človeška domena ali zgolj mehanski proces, ki ga lahko simulirajo algoritmi. Če UI lahko posnema te lastnosti, moramo morda na novo ovrednotiti, kaj pomeni biti ustvarjalen, kar vpliva na naše samorazumevanje.

98

Drugič, to vprašanje je pomembno zaradi etičnih in pravnih implikacij. Če priznamo, da UI »ustvarja«, se pojavijo dileme o avtorstvu in lastništvu generiranih del. Kdo je avtor dela, ustvarjenega z UI – programer algoritma, uporabnik, ali nemara stroj sam? Primer takšne dileme je sodni spor iz leta 2022, ko je ameriški urad za avtorske pravice zavrnil registracijo slik, ki jih je v procesu ustvarjanja stripa s programom *Midjourney* generiral umetnica Kristina Kashtanova. Urad je zavrnil vlogo za dodelitev avtorskih pravic za slike iz stripa z utemeljitvijo, da so lahko avtorskih pravic deležna le dela človeških avtorjev, v tem primeru pa je slike ustvaril računalnik (Wolfson 2023). Takšni primeri sprožajo tudi vprašanja o odgovornosti, še posebej pri generiranju potencialno škodljivih vsebin, kot so globoki ponaredki (Flick in Worrall 2022, 80–82).

Tretjič, vprašanje je aktualno zaradi vpliva na umetniške prakse in trg. Generativna UI spreminja način, kako umetniki sami delujejo, saj nekateri uporabljajo orodja, kot je *Stable Diffusion*, kot pomoč pri svojem lastnem ustvarjanju, medtem ko drugi v njih prepoznavajo konkurenco. Če bi bili nekateri avtorji mnenja, da UI uničuje »avro« umetnosti (Benjamin 1936), saj množična, avtomatizirana proizvodnja zmanjšuje edinstvenost del, drugi trdijo, da UI demokratizira umetnost, ker omogoča ustvarjanje širšemu krogu ljudi, kar spreminja trg umetniških del in dostopnost estetskih izkušenj (Park 2025).

Četrtrič, vprašanje je pomembno v kontekstu družbenih sprememb in prihodnosti dela. Ker umetna inteligenca prevzema ustvarjalne naloge – od pisanja scenarijev do grafičnega oblikovanja – se vloga človeških ustvarjalcev spreminja. Filozof Nick Bostrom (2014) poudarja, da lahko napredna UI preoblikuje družbo, v kateri tradicionalne človeške veščine izgubljajo vrednost, kar sproža eksistencialne razprave o pomenu človeškega dela in umetniškega izražanja.

Vprašanje algoritemskega ustvarjanja je danes pomembno torej zato, ker živimo v dobi, ko tehnologija ne le posnema, ampak tudi izziva meje človeškega, kar nas sili k soočenju z definicijo umetnosti ter lastno identiteto in vrednostjo. Gre za vprašanje, ki nas ne le spodbuja k razpravi, ampak tudi k dejanjem, saj bo odgovor nanj tako ali drugače oblikoval prihodnost naše kulture.

III. Ustvarjanje in generativna umetna inteligenca

Da bi lahko ocenili, ali UI ustvarja v pravem pomenu besede, moramo začeti pri ključnih značilnostih ustvarjanja. Različni avtorji poudarjajo različne značilnosti, v pričujočem prispevku pa se bomo navezali na tri specifične. Na te tri se bomo navezali delno zato, ker so v naborih ključnih značilnosti ustvarjanja omenjene izredno pogosto, delno pa zato, ker jih kot ključne navaja tudi avtorica Margaret Boden, ki se v svojem delu poglobljeno ukvarja tako z ustvarjalnostjo kot UI. Ključne značilnosti, ki jih prepozna avtorica, so novost, presenetljivost in vrednost. Sledeč njenemu okviru bi lahko pristali na tezo, da UI dejansko lahko ustvarja, če bi uspeli pokazati, da lahko, četudi le pogojno, dosega in izpolnjuje vse tri kriterije, ki jih v tem kontekstu smatramo kot ključne.

99

Novost

Prva ključna značilnost vsakega ustvarjanja je to, da ustvarjanje prinaša neko novost (Boden 1994). En pristop k razumevanju, kaj je na delu, ko računalnik sam napiše besedilo, je lahko že omenjeno razumevanje, da je računalnik le orodje, ki ga danes človek (npr. umetnik) uporablja pri svojem ustvarjanju. Gre za pogled, da je UI uporabljena kot orodje, vsaj v nekem smislu podobno, kot je pri slikarskem ustvarjanju lahko uporabljen čopič (Hertzmänn 2018, 15–16).

Temu pogledu mnogi avtorji oporekajo in protiargumenti pogosto sloni-
jo na dejstvu, da globoko strojno učenje deluje na način, da nimamo jasnega

vpogleda v to, kaj sistem UI dejansko sploh naredi, ko ga uporabimo. Temu pravimo problem transparentnosti oz. razložljivosti (Burrell 2016, 3). Problem je predvsem v tem, da, ko dá človek računalniku vhodne podatke in navodila, kako naj ta neko nalogo izvede, računalnik vrne rezultat, ne da bi ljudje imeli jasen vpogled, zakaj je ta naredil točno to sliko ali besedilo, ki jo je. Računalnik, za razliko od čopiča, k človeškemu delu (vsaj) dodaja nekaj novega, nepričakovanega in tako ni le navadno orodje, ki ga človek uporabi, ampak prav morda »so-avtor«. Ta netransparentnost delovanja sistemov globokega strojnega učenja je po našem mnenju eden od pomembnih razlogov, da produkte UI vidimo kot novost – če bi imeli vpogled v to, kako je računalnik prišel do svoje rešitve, prav morda produkt ne bi izgledal več enako »nov« – o tem bo več povedanega v nadaljevanju.

Avtorji, ki vidijo UI predvsem kot orodje in ne kot akterja, na to pogosto odgovarjajo, da vsak človek, ki je kdaj slikal ali pisal pesmi, ve, kolikokrat se v njegova dela prikrade nekaj nepričakovanega tudi, če ne uporablja UI. Packa čopiča, ki se zlomi, ali rima, ki ji ne znamo pripisati izvora in ga pripišemo fenomenoma, kot sta »inspiracija« ali »intuicija«. Vsako pravo ustvarjanje vključuje moment netransparentnosti in računalnik kot orodje v tem smislu ni nič drugačen.

100

Ustvarjalnost je, vsaj v pogovornem jeziku, računalnikom pripisana torej v veliki meri zato, ker se zdi, da v proces vnašajo nekaj novega, nekaj, česar človek ne more predvideti in česar do tedaj v svetu ni bilo. Dejansko proizvedejo sliko, ki prej ni obstajala. Pri tem se sicer zgledujejo po primerih slik drugih avtorjev, na podlagi katerih se je sistem naučil generiranja slik, a tudi ta del procesa je zelo blizu človeškemu ustvarjanju, ki se zunanjim vplivom ne more izogniti nič bolje kot računalnik. Zdi se torej, da računalnik, ko generira vsebino na podlagi človeškega ukaza, v proces vnaša nekaj »svoje-
ga«, to pa rezultira v nečem novem. To novost, če naj bo razumljiva, moramo pojasniti skozi dve njeni pojavnosti. Prva je ontološka novost in druga je fenomenološka. Če gre pri prvi za to, da računalnik dejansko ustvari nekaj novega, česar prej ni bilo, gre pri drugi za to, da ljudje nekaj občutimo kot novo (in se pri tem npr. čudimo). Ker je torej novost prva ključna značilnost ustvarjanja, nas bo pri presojanju, ali UI lahko ustvarja, zanimalo, ali računalnik lahko proizvede katerokoli od teh dveh novosti.

Argument za ontološko novost pravi, da bi lahko trdili, da GUI ustvarja nekaj ontološko novega, saj vsaka generirana slika predstavlja specifičen, edinstven izdelek, ki prej ni obstajal. Ta slika ima svojo lastno obliko in lastnosti, ki so specifične zanjo, pred njenim obstojem pa točno ta kombinacija barv, oblik, tekstur ni obstajala. To bi lahko nakazovalo, da je generirana slika res nekaj novega v ontološkem smislu, saj identična stvar prej ni obstajala kot samostoj-

na entiteta. Argument proti ontološki novosti pa trdi, da ta »novost« ni zares ontološka, ker je slika pravzaprav derivat prejšnjih slik, ki so bile uporabljene v učnem procesu sistema. GUI ne »izumlja« ničesar na povsem neodvisen način, temveč (po)ustvarja kombinacije že obstoječih vzorcev iz učnih podatkov. Tako bi lahko rekli, da slika ni dejansko nova, ampak je le variacija ali rekonstrukcija nečesa, kar že obstaja.

Odgovor na vprašanje o zmožnosti UI, da dosega to stopnjo novosti, moramo iskati v smeri raziskav na področju ontologije in tega, kaj dejansko mislimo z »ontološko novostjo«. Če namreč razumemo ontološko novost kot ustvarjanje brez opiranja na poustvarjanje in torej vsaj v nekem smislu skoraj kot *creatio ex nihilo*, potem generativna UI tega praga ne bi prešla. V kolikor pa razumemo novost kot ustvarjanje nečesa, kar ima svojo obstojnost in vsaj ni *neposredna* kopja originala, bi lahko rekli, da je generirana slika na neki ravni ontološko nova. Kljub razlikam o možnih interpretacijah pojma ontološke novosti in različnim pogledom o tem, ali jo UI lahko dosega ali ne, se zdi jasno, da je njeno delovanje v tem kontekstu precej blizu človeškemu. Težko mislimo, da človeški ustvarjalec ustvarja dobesedno *ex nihilo*, brez zunanjih vplivov, a obenem dejansko ustvarja delo, ki ga prej ni bilo. Na tem mestu lahko zaključimo predvsem, da se v vsakem primeru zdi, da v odnosu do ustvarjanja ontološke novosti najbrž ni očitne in bistvene razlike med GUI in človekom.

101

Fenomenološka novost pa je subjektivno doživljanje nečesa kot novega, pri čemer občutek novosti ne temelji zgolj na objektivnem obstoju nečesa edinstvenega, temveč na posameznikovi zaznavi, presenečenju ali vrednotenju v primerjavi s preteklimi izkušnjami. Fenomenološka novost se torej pojavi, kadar nekaj odstopa od pričakovanega ali znanega, vendar ta ni zagotovljena zgolj z ustvarjanjem novega predmeta, temveč je odvisna od tega, kako ta predmet vpliva na naše doživljanje in kako izstopa iz danega konteksta.

Pri naslavljanju vprašanja, ali UI lahko prinaša takšno novost, kaže omeniti raziskavo, ki so jo leta 2017 izvedli raziskovalci Rutgers Univerze, Facebooka in fakultete Charleston, v kateri so udeležencem pokazali stotine slik in jim zastavili nalogo, naj ovrednotijo značilnosti slik, kot so »novost«, »kompleksnost«, »presenetljivost«, »struktura« ipd. (Ornes 2019). Nekaj slik je bilo človeških, nekaj pa jih je ustvarila UI, in udeleženci so morali med drugim oceniti tudi, katere je ustvaril človek in katere računalnik. Raziskovalci so želeli na ta način raziskati predvsem, ali lahko ljudje ločimo delo računalnika od človeškega dela in ali računalniki lahko »ustvarjajo«, pri čemer je »ustvarjanje« merilo na proizvodnjo nečesa novega, presenetljivega, ne le na posnemanje že obstoječega dela. Izkazalo se je, da so udeleženci računalniškim slikam pripisali več novosti, kompleksnosti in presenetljivosti (tj. so se jim bolj »čudili«). Prav tako so udeleženci večino algoritemskih del

označili za človeška dela. Raziskovalci so zapisali, da »dejstvo, da so udeleženci menili, da so slike, ki jih je ustvaril stroj, namerne, vizualno strukturirane, sporočilne in navdihujoče, na podobni ravni kot dejanska človeška umetnost, kaže, da udeleženci te slike vidijo kot umetnost« (Ornes 2019, 4761). Ta izjava je morda nekoliko premočna, saj raziskovalci med drugim ne naslovijo preskoka iz govora o možnosti računalniškega »ustvarjanja« na računalniško »umetnost«, a v vsakem primeru lahko rečemo, da fenomenološki vidik novosti UI vsaj na nek način dosega.²

Ker se zdi, da ontološke novosti (v tej močni različici) najbrž ne dosega v pravem pomenu niti človek, vsaj fenomenološko pa očitno lahko tudi računalnik, smemo, sledeč kriteriju ustvarjanja kot »novosti«, reči, da UI v tem smislu najbrž lahko ustvarja.³ Četudi doprinos nečesa novega razumemo kot nujni pogoj ustvarjalnosti, to še ne pomeni, da je dovoljšni, saj moramo zadovoljiti še kriterija presenetljivosti in vrednosti, ki sta bili omenjeni v našem izhodišču.

Presenetljivost

102

Margaret Boden pravi, da v splošnem lahko pride do presenetljivosti na tri načine (Boden 2004, 2–5):

1. Presenetljivost, ko vemo, da je nekaj možno, a malo verjetno. Gre za situacije, ki so »proti« statistiki (npr. zadeti na lotu).

2. Presenetljivost, ko se zgodi nekaj, kar je sicer vselej možno, a sploh nismo razmišljali o tej možnosti. Boden navaja primer, da z glavne ceste zapeljemo na manjšo cesto, za katero nismo vedeli, da je tam, ker nismo uporabljali zemljevida, in na koncu manjše ceste naletimo npr. na lepo vasico. Tudi to nas lahko pristno presenetiti. Ne, ker bi bilo malo verjetno, da je tam vasica, a zato, ker je preprosto nismo pričakovali (nismo pomislili na to možnost).

3. Presenetljivost, ko se zgodi nekaj, za kar se nam je prej zdelo, da je nemogoče. Npr. nekatera odkritja v kvantni fiziki.

2 Tu kaže posebej omeniti, da je stvar lahko fenomenološko nova tudi s perspektive osebe, ki ustvarja (in ne nujno torej le občinstva).

3 Margaret Boden opisuje nekaj podobnega našemu razlikovanju med ontološko in fenomenološko novostjo, ko pravi, da obstajata dve vrsti ustvarjalnosti. Prva je »zgodovinska« ustvarjalnost in druga »psihološka« (Boden 1994). Povedano preprosto, če se osemletni otrok izmisli vic, ki sicer že obstaja, a sam ni vedel, da obstaja, mu lahko pripišemo psihološko ustvarjalnost, ne pa tudi zgodovinske.

Tem trem različnim oblikam presenetljivosti Bodenova pripiše tri korespondenčne primere različnih ustvarjalnosti. *Kombinatorna ustvarjalnost* nas preseneti, ker združi znane elemente na nepričakovane načine. *Eksplorativna ustvarjalnost* nas preseneti, ker odkrije nekaj novega znotraj že obstoječega prostora (kar je bilo ves čas mogoče, samo prej nismo opazili, se domislili). *Transformativna ustvarjalnost* pa nas preseneti s tem, da spremeni temelje prostora, v katerem se pojavlja, in ustvari nekaj, kar se nam je prej zdelo nemogoče. Ne le da najdemo nekaj novega v neki domeni, pač pa s transformativno ustvarjalnostjo zamajemo pravila, temelje domene same (ibid., 3–6).

Ker nas zanima, ali GUI lahko dosega katerokoli od omenjenih ustvarjalnosti, lahko o prvi, ki zadeva združevanje več idej na presenetljive načine, rečemo, da si že pogovorna orodja, kot je npr. ChatGPT, lahko na naš ukaz izmislijo vic, tako da med seboj povezujejo že obstoječe ideje. »*Why did the AI's art get so much attention? Because it always knew how to generate a reaction!*«⁴ Ta v slovenščino težko prevedljivi vic, ki ga je dejansko generiral ChatGPT, kaže, da lahko UI generira svoj rezultat s povezovanjem več pomenov izraza »generiranje« – »generiranje« opisuje dejanski algoritemski proces, »generiranje reakcije« pa je povezano s pridobivanjem pozornosti občinstva. To lahko razumemo kot kreativno povezovanje že obstoječih elementov na nove načine. O drugem tipu presenetljivosti, ki je del eksplorativne ustvarjalnosti znotraj določenega raziskovalnega področja, lahko rečemo, da na področju šaha vidimo, da lahko UI odkriva nove načine optimalnega igranja znotraj obstoječih pravil igre. V tem smislu lahko opazi nekaj »novega«, kar je sicer vselej že tam, a sami ne bi opazili oz. se domislili. Transformativna ustvarjalnost pa se zdi težje dosegljiva. Računalniki namreč težko odkrijejo nekaj tako novega, da bi dobesedno spreminjali pravila domene same (npr. da bi v igri šaha spremenili pravila igre). Omenimo, da je Bodenova sama mnenja, da nekateri programi UI dejansko lahko transformirajo svoj pojmovni prostor s tem, ko spreminjajo lastna pravila, katerim sledijo (Boden 2004, 9).⁵ A po našem mnenju takšna teza ni povsem gotova, saj algoritemsko spreminjanje pravil, ki jim algoritmi sami sledijo, vseeno še vedno sodi v kontekst naloge, ki jim je bila dana, in načinov, kako naj nalogo izvedejo. Lahko bi rekli, da že če sistemi UI dosegajo prvi dve obliki ustvarjalnosti (ki temeljita na specifičnih različicah presenetljivosti), vsaj do neke mere zadovoljujejo kriterij presenečenja, a nekateri avtorji

4 »Zakaj je umetnost umetne inteligence vzbudila toliko zanimanja? Ker je vedela, kako generirati reakcijo.«

5 »Evolucijski programi lahko na primer naključno spreminjajo svoja trenutna pravila tako, da nastanejo nove oblike struktur. V vsaki generaciji se izberejo 'najboljše' strukture in se uporabijo za vzgojo naslednje generacije« (Boden 2004, 9).

izpostavljajo, da je prav transformativna značilnost ustvarjanja, ki izhaja iz najvišje od treh omenjenih stopenj presenetljivosti, ključna, da lahko govorimo o pristni ustvarjalnosti.

Vrednost

Prav to, da so ti avtorji mnenja, da le transformativna ustvarjalnost prinaša dejansko ustvarjalno vrednost, je nekoliko tesneje povezano s tretjo značilnostjo, ki jo Bodenova poleg novosti in presenetljivosti pripisuje ustvarjalnemu procesu – vrednostjo (Boden 2004, 10). Ustvarjalnost naj bi vodila do nečesa, čemur podeljujemo vrednost. Ustvarjena dela imajo lahko instrumentalno, estetsko, kulturno vrednost, pa vse od ekspresivne in zgodovinske, do komercialne, etične in humoristične. Čeprav gotovo ne vseh, bi bilo za pričujoči prispevek dovolj, če bi se v tem zadnjem delu pokazalo, da imajo generirana dela lahko vsaj nekatere od teh vrednosti. Med najboljšimi kandidati so instrumentalna, kulturna in estetska vrednost, ki jih generativni modeli že aktivno prispevajo v različnih družbenih in industrijskih kontekstih.

104 GUI se pogosto uporablja kot orodje za podporo človeškemu ustvarjanju, pri čemer izboljšuje obstoječe procese ali omogoča nove načine produkcije vsebin. Modeli, kot sta *DALL·E 2* in *MusicLM*, omogočajo avtomatizirano generiranje vizualnih in glasbenih vsebin, ki jih lahko umetniki prilagajajo svojim potrebam. Prav tako ima GUI pomembno vlogo v znanosti, na primer pri predvidevanju proteinskih struktur (*AlphaFold*) ali generiranju sintetičnih podatkov za optimizacijo modelov strojnega učenja. V tem smislu ima generativna UI jasno praktično vrednost, saj olajšuje in pospešuje ustvarjalne in raziskovalne procese (Sidhu 2024).

GUI tudi že vstopa v širši kulturni prostor, kar nakazuje, da njeni produkti dobivajo določeno kulturno vrednost. Eden prvih prelomnih trenutkov je bila prodaja slike *Edmond de Belamy*, ki jo je ustvaril GAN-model, na dražbi pri *Christie's* za 432.500 ameriških dolarjev, kar kaže na naraščajoče priznanje generiranih del na umetniškem trgu (Cohn 2018). Tržna vrednost sama zase seveda še ne kaže tudi na kulturno vrednost, a delo je postalo tudi simbol premika v umetnosti, ki izziva tradicionalne pojme avtorstva, estetike in ustvarjalnosti ter ima tudi simbolno kulturno vrednost, saj ponazarja presečišče med človeško umetnostjo in strojnimi učenjem (Levin in Minyar-Beloruchev 2024).

Vprašanje estetske vrednosti generiranih del pa je odvisno od tega, ali vrednotimo umetniško delo iz formalnega ali intencionalnega vidika. Če sledimo formalistični estetiki, ki se osredotoča na vizualne in kompozicijske značil-

nosti, lahko trdimo, da GUI ustvarja dela, ki so harmonična, uravnotežena in estetsko dovršena (Coeckelbergh 2023). Generirani vizualni ali glasbeni produkti so pogosto tehnično brezhibni in stilistično prepričljivi, kar v ljudeh nemalokrat vzbuja občutja ugodja in navdušenosti, kar lahko pomeni, da dela nosijo estetsko vrednost, ne glede na to, ali imajo avtorja z zavestjo. GUI torej dosega vsaj nekatere vrste vrednosti – instrumentalno kot uporabno orodje, kulturno prek spreminjanja kulturnih norm, ter estetsko v smislu skladnosti in dovršenosti. Vendar pa ostaja odprto vprašanje *umetniške vrednosti* generiranih del, ki bi lahko algoritemskim produktom podelila status umetniških del.

IV. Zaključek

Danes obstajajo roboti UI, ki lahko v košarki žogo mečejo na koš s sto odstotno natančnostjo, obstajajo robotske ekipe, ki igrajo nogomet, ter več stokilometrskih tekme samovozečih avtomobilov. A zaenkrat te aktivnosti ne izvajajo širokega občinstva. Zdi se, da trenutno ljudje za tovrstne tekme še nismo zainteresirani. Čeprav so tekme med roboti z odličnim metom na koš prav morda zelo zanimive s tehničnega vidika, s športnega pač niso. Pomen športa je vsaj v veliki meri prav v tem, da se človek pomeri z drugim človekom ali svojimi zmoglostmi in torej prav človeškimi omejitvami. Najverjetneje je tudi z umetnostjo podobno. Morda ključno vprašanje torej ni, ali UI lahko ustvarja, niti ali lahko ustvarja umetniška dela, ampak ali nam do take umetnosti sploh je. V kolikor je vsaj precejšen del umetnosti razumljen kot takšna ali drugačna različica človeškega izražanja človeške izkušnje ali iskanje meja človeških zmoglosti in ustvarjalnosti, umetna umetnost, tudi če je mogoča, za človeka v kratkem najbrž ne bo imela umetniške vrednosti. In s tem najbrž ne bo imela resnega pomena. V tem, da je z UI generiranih produktov danes vedno več, tiči paradoks, da vse pogosteje tudi v umetniške namene generiramo vedno več artefaktov brez jasnega (vsaj umetniškega) pomena za ljudi.

Po vsej verjetnosti lahko sklenemo, da se je izkazalo, da vsaj v nekaterih pogledih in primerih UI dejansko lahko ustvarja. Najbrž pa ne ustvarja umetniških del. Del s pristnim umetniškim pomenom za človeka. In toliko kot GUI prispeva k umetniškemu nihilizmu digitalne dobe, toliko seji človeška umetnost lahko zoperstavlja. Morda je umetnost poklicana, kot ni bila še nikoli do danes, da ustvarja – morda prav zato, da ohranjamo tudi v zavesti, in ne le v terminologiji, jasn občutek za razliko med umetniškim ustvarjanjem in generiranjem.

Viri in literatura

- ARU, Jaan. 2025. »Artificial Intelligence and the Internal Processes of Creativity«. *The Journal of Creative Behavior* 59 (2): 1–5.
- BENJAMIN, Walter. 1936. »The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction«. *Massachusetts Institute of Technology*. Dostopno na: <https://web.mit.edu/allanmc/www/benjamin.pdf> (6. 3. 2025).
- BODEN, Margaret A. 1994. »Creativity and Computers«. V: *Artificial Intelligence and Creativity: An Interdisciplinary Approach*. Ur. T. Dartnall. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Str. 3–26.
- BODEN, Margaret A. 2004. *The Creative Mind: Myths and Mechanisms*. London: Routledge.
- BOSTROM, Nick. 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1996. *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Stanford: Stanford University Press.
- BURRELL, Jenna. 2016. »How the machine ,thinks‘: Understanding opacity in machine learning algorithms«. *Big Data & Society* 3 (1): 1–12.
- COECKELBERGH, Mark. 2023. »The Work of Art in the Age of AI Image Generation: Aesthetics and Human-Technology Relations as Process and Performance«. *Journal of Human Technology Relations* 1 (1): 1–13.
- COHN, Gabe. 2018. »AI Art at Christie's Sells for \$432,500«. *The New York Times* (25. 10. 2018). Dostopno na: <https://www.nytimes.com/2018/10/25/arts/design/ai-art-sold-christies.html> (2. 3. 2025).
- DANTO, Arthur C. 1981. *The Transfiguration of the Commonplace: A Philosophy of Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- FEUERRIEGEL, Stefan, HARTMANN, Jochen, JANIESCH, Christian, ZSCHECH, Patrick. 2023. »Generative AI«. *Business & Information Systems Engineering* 66: 111–126.
- FLICK, Catherine, WORRALL Kyle. 2022. »The Ethics of Creative AI«. V: *The Language of Creative AI: Practices, Aesthetics and Structures*. Ur. C. Vear in F. Poltronieri. Cham: Springer International Publishing. Str. 73–91.
- GOODFELLOW, Ian J., PAUGET-ABADIE, Jean, MIRZA, Mehdi, XU, Bing, WARDEFARLEY, David, OZAI, Sherjil, COURVILLE, Aaron, BENGIO, Yoshua. 2014. »Generative adversarial nets«. *Communications of the ACM* 63 (11): 139–144.
- HERTZMANN, Aaron. 2018. »Can Computers Create Art?«. *Arts* 7 (2): 18.
- LEVIN, Ilya, MINYAR-BELORUCHEV, Konstantin. 2024. »Reimagining Culture Through AI: The Cognification Phenomenon«. *Informational Journal of Digital Society* 15 (1): 1934–1944.
- ORNES, Stephen. 2019. »Computers take art in new directions, challenging the meaning of ,creativity‘«. *Science and Culture* 116 (11): 4760–4763.

- PARK, Sungjin. 2025. »The work of art in the age of generative AI: aura, liberation, and democratization«. *AI & Society* 40: 1807–1816.
- SEARLE, John R. 1980. »Minds, Brains, and Programs«. *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3): 417–457.
- SHIN, Haerin. 2024. »Ambiguous AI: Lossy Compression, Model Collapse, and Intercultural Sensitivity«. *The Criticism and Theory Society of Korea* 29 (3): 173–206.
- SIDHU, Brahmaleen K. 2024. »Generative Artificial Intelligence: Unveiling the Potential and Challenges«. *International Journal of Science and Research* 13 (4): 1127–1135.
- STAMATOPOULOU, Despina. 2018. »Empathy and the aesthetic: Why does art still move us?«. *Cognitive Processing* 19 (2): 169–186.
- VASWANI, Ashish, SHAZEER, Noam, PARMAR, Niki, USZKOREIT, Jakob, JONES, Llion, GOMEZ, Aidan N., KAISER, Łukasz, POLOSUKHIN, Illia. 2017. »Attention is All You Need«. *Advances in Neural Information Processing Systems* 30: 5998–6008.
- WOLFSON, Stephen. 2023. »Zarya of the Dawn: US Copyright Office Affirms Limits on Copyright of AI Outputs«. *Creative Commons* (27. 2. 2023). Dostupno na: <https://creativecommons.org/2023/02/27/zarya-of-the-dawn-us-copyright-office-affirms-limits-on-copyright-of-ai-outputs/> (4. 3. 2025).



- DAMOKLEJEV MEČ, 2019 -

SOOČENJE S SMISELNO DEZORIENTACIJO IN NIHILISTIČNIM RAZPOLOŽENJEM SLOVENSTVA PRI IVANU URBANČIČU

Povzetek

Članek predstavlja pogloblitve elemente Urbančičevega soočenja z *dezorientacijo slovenstva*, zlasti potem, ko je Slovenija postala samostojna država, in kako ta izpričuje nihilistično razpoloženje ter opredeljuje samorazumevanje slovenstva danes, pri čemer »slovenstva« ne gre razumeti »ideološko« in »nacionalistično«, prav tako ne »identitetno-subjektivistično«, marveč »epohalno-bivanjsko«. Njegova zadnja izdana knjiga z naslovom *Razmišljanja v preddverju filozofije* (2014) podaja osnovno smer premislekov glede slovenstva v *filozofskem in kulturnem ter političnem* oziru – kar bo še najustreznejša oznaka – *svetovno-epohalnem pogledu*. V tem svetovno-epohalnem oziru Urbančič ugotavlja posebno smiselno dezorientacijo in nihilistično razpoloženje slovenstva. Ne gre preprosto za kritiko stališč, marveč za uvid, kako so ta stališča pogojena z epohalno krizo, ki se nam kot taka smiselno izmika. O krizi, tudi s posebnim ozir na slovensko situacijo, spregovori v istoimenski knjižici (*O krizi* 2012), kot dodatek k njegovemu sistematičnemu delu *Zgodovina nihilizma* (2011), ki jo zaključuje razgovor z Jožetom Pučnikom, tekom katerega opazimo, da se nam razkriva vidik nihilističnega *precepa*.

Ključne besede: Ivan Urbančič, slovenstvo, filozofija, nihilizem, svetovno-epohalni pogled.

Znotraj obsežnega filozofskega opusa Ivana Urbančiča,¹ enega najpomembnejših slovenskih filozofskih mislecev 20. stoletja, se soočamo z izpostavitvami nekaterih temeljnih filozofskih vprašanj o zgodovinski in pozgodovinski situaciji, pri čemer avtor poda vrsto relevantnih premislekov glede epohalne situacije slovenstva; pogosto v neposredni kritični diskusiji s sodobniki ter celo spopadu z oblastnimi strukturami, ne le tistimi pred osamosvojitvijo Slovenije, h kateri je osebno in teoretsko mnogo prispeval, pač pa tudi po njej. Tako nas tematika najprej napoti k razmisleku o *Urbančičevem soočanju s smiselno dezorientacijo in nihilističnim precepom*.

Urbančičevo soočenje temelji na razumevanju *epohalno bivanjske situacije slovenstva*. Relevantnost preučevanja tega fenomena avtor indicira z uvrstitvijo teksta »O slovenstvu in filozofiji« v ožji izbor besedil v njegovi zadnji izdani knjigi z naslovom *Razmišljanja v preddverju filozofije* (2014), četudi tekst izvirno datira na začetek sedemdesetih let prejšnjega stoletja.² V tem tekstu je namreč podana osnovna smer Urbančičevih premislekov glede slovenstva v filozofskem, kulturnem in političnem, oziroma *svetovno-epohalnem pogledu*.

110 V članku se osredotočam na pogloblitve vidike premisleka položaja Slovencev kot naroda in države, kjer velja poudariti Urbančičevo osebno udeležnost v »družbenopolitičnih procesih«, in to ne šele v obdobju osamosvajanja, marveč že desetletja nazaj, zaradi česar je že na začetku svoje filozofske poti zapadel v nemilost tedanjih partijskih oblasti tako na akademski kot politični

1 Obravnava tematike v tem članku sovпада s formiranjem filozofskega arhiva Ivana Urbančiča. Leta 2024 sem formirala *Filozofski arhiv Ivana Urbančiča* kot avtorsko delo, kjer v celoti vsebinsko urejam spletni portal, katerega tehnično postavitev je založil Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, kot del izvajanja aktivnosti znotraj raziskovalnega projekta *Hermenevtični problem razumevanja človekove eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (vodja projekta Dean Komel, 2022–2025), ki ima za cilj predstaviti Urbančičev obsežen, predvsem pa miselno relevanten filozofski opus, saj je bila njegova filozofija doslej predstavljena in dostopna strokovni in širši javnosti le v omejenem obsegu. Urbančič doslej ni bil deležen *primerne* počastitve za svoj prispevek k demokratizaciji in osamosvojitvi Slovenije, kaj šele za filozofski doprinos slovenski in evropski misli. Pomembnejše od evidentiranja, četudi to izkazuje načelno (*za*)blokirano tako počastitve filozofa kot tudi odnosa do njegove filozofije, je seveda filozofska vrednost njegovih razmislekov, ki se ne omejuje zgolj na slovenski prostor, marveč ima svoje odlikovano in relevantno mesto v sodobni fenomenologiji in hermenevtiki, pa tudi politični filozofiji nasploh.

2 Tekst »O slovenstvu in filozofiji« izide kot samostojen tekst v 91-92. številki *Problemov* iz leta 1970; leto kasneje ga Urbančič uvrsti tudi v knjigo *Poglavitne ideje slovenskih filozofov med sholastiko in neosholastiko* (1971a).

ravni. Tudi po osamosvojitvi se je Urbančiča na obeh omenjenih ravneh večinoma ignoriralo, če ne celo načrtno izločalo (npr. strokovna in širša javnost je njegove zadnje tri knjige prezrla, z redkimi izjemami med slovenskimi in hrvaškimi filozofi).³

Knjiga *Razmišljanja v predverju filozofije* je zasnovana polemično, kar nakazuje že uvodni moto iz Heraklitovega fragmenta (B 9): »Osli imajo raje pleve kot zlato«. V knjigo so vključeni ponatis Urbančičeve razprave *O slovenstvu in filozofiji* iz leta 1970, ponatis razprav o Ušeničnikovi in Vebrovi filozofiji⁴ ter razprava in razgovor o kulturni poziciji Nove revije, ki ga Urbančič naslavlja na Tineta in Spomenko Hribar ter Tarasa Kermaunerja,⁵ zaključuje pa s prevodom Heideggrove razprave *Govor izročila in govor tehnike*⁶, ki navidezno odstopa od drugih tekstov. Na prvi pogled se zdi, da je izbor tekstov »nereprezentativen«, vendar nas tak površni vtis lahko zavede, kolikor si ne zastavimo vprašanja, *kaj je Urbančiča vodilo in privedlo do te objave*, ki bi jo verjetno sam vzel bolj kot »refleksijo ob robu« od poglavitne smeri svojega filozofiranja. Vsekakor je Urbančiča tema »slovenstva« posebej *nagovorila*, in to ravno z vidika *soočenja z nihilizmom*, ki ga je od sredine šestdesetih let 20. stoletja dalje vztrajno predstavljal tedanjemu slovenskemu in jugoslovanskemu filozofskemu, kulturnemu ter političnemu okolju, četudi za ceno lastne akademske promocije.

111

Urbančičev tekst *O slovenstvu in filozofiji* je bil primarno objavljen leta 1970 v po mojem mnenju izredno pomembni tematski številki *Problemov* s tematskim naslovom »Vprašanje naroda na Slovenskem«. V tej številki je podan eden boljših sistematičnih prikazov problematike »vprašanja naroda«, kjer so svoje premisleke v člankih podali Dušan Pirjevec (»Vprašanje naroda«), Veljko Rus (»Razvojne posebnosti majhnega naroda«), Vladimir Arzenšek (»Slovenija na koncu ideologije«), Mišo Jezernik (»Diskontinuitete našega časa«), Ivan Urbančič (»O slovenstvu in filozofiji«), Taras Kermauner (»Vprašanje sloven-

3 Glede Urbančičevega filozofskega nazora in pristopanja k tej problematiki napotujem na hrvaške prevode člankov: Deana Komela (»Uvod u studij Urbančičeve filozofije« v reviji *Tvrđa* 2018; glej tudi Komel 2016a, 2016b in 2017) in Maria Kopicća (*Zgodovina nihilizma* v prevodu *Povjest nihilizma* 2019; glej tudi Kopicć 2018). Glej še Erzetič 2019, 2024 in 2025 ter Hrovat 2024.

4 Drugo in tretje poglavje: *Ušeničnik kot ideolog katoliškega gibanja* (str. 45–66) in *France Veber nenadkriljivi mislec svoje psevdofilozofije* (str. 67–79).

5 Četrto poglavje: *Vprašanje kulturne revije in njenih možnosti s pogovorom o tem pri Hribarjih in Kaj misli poldrugi filozof o tem?* (str. 80–123).

6 Peto poglavje: *Martin Heidegger: Govor izročila in govor tehnike – s pripisom: Za kaj dandanes pravzaprav gre?* (str. 124–146).

skega narodnega gledališča») in Zdravko Mlinar (»Duhovna ustvarjalnost v spopadu z okviri majhnega naroda«). Urbančič je nato svrhu teh prispevkov obravnaval in nadgradil v knjigi *Uvod v vprašanje naroda* (1981).

Razprava urednika Dušana Pirjevca »Vprašanje naroda« je imela prelomni značaj,⁷ zlasti če upoštevamo nadaljnji Urbančičev (*Uvod v vprašanje naroda* 1981) in Hribarjev (*Slovenska državnost* 1989) razmislek tega vprašanja. Urbančičev tekst se najprej dotakne okoliščine, da slovensko narodno gibanje v 19. stoletju »pogreša« svojega filozofskega predstavnika:

7 Pirjevec razpravo sklene z mislijo: »Vse to, kar smo skušali imenovati z izrazi etnično, na-rodno, na-rojeno, rodno itd., zdaj ni več nacionalno, čeprav še vedno ostaja živo. Morda se bo treba vrniti k prvotnemu pomenu besede etnično, ki prihaja iz grškega ethnos, ta pa je v najtesnejši zvezi z ethos, oziroma glagolom etho, od koder je prišel naš pojem etike. To etnično ali etično je ‚naseljeno‘ v tistih predelih človeka in sveta, ki so nekaj radikalno drugega od človekove udeležbe na organizaciji in moči, pa tudi nekaj radikalno drugega od tradicionalne socialnosti in historičnosti, čeravno ni nikakršno zanikanje organizacije, socialnosti in historičnosti. Človek je še vedno tudi organizacija, socialnost in historičnost, vendar te razsežnosti niso več ves človek, kakor tudi narod ni več totalna in totalizirajoča makrogrupa. To etično in etnično se ne uresničuje več v organizaciji, prepuščeno je tako rekoč človeku samemu in se kaže kot območje poezije in mišljenja ter predstavlja v tem trenutku za mišljenje najbolj urgentno vprašanje, postavljeno je v to, kar je danes najbolj nujna zadeva slehernega mišljenja. S tem je slednjič pojasnjeno tudi, zakaj v resnici gre, kadar se sodobni problemi sproščajo v obliki spopada med funkcionalnim in nacionalnim. V vseh takih primerih se dogaja čisto samovoljno in zgodovinsko že preseženo samoutemeljevanje subjekta v etničnem in na-rodnem, dogaja se samovoljno samokonstituiranje eshatološke akcije, skratka neodgovorna zlo-raba etničnega in na-rodnega. Ta zlo-raba je reprodukcija insuficientnosti subjekta in moči ter vodi v njuno iracionalizacijo, v uničevanje in samouničevanje. Zato je hkrati jasno, da je nadaljnja usoda etičnega in etničnega, narodnega in rodnega, ali konkretnije: nadaljnja usoda jezikovnokulturne skupnosti, prav bistveno odvisna od racionalizacije moči in subjektizacije subjekta, tj. od racionalne organiziranosti naroda. Čim zanesljivejša je razločenost naroda in na-rodnega, tem zanesljivejša bo usoda jezika in kulture, ki sicer ne bosta več tradicionalni narodni jezik niti ne tradicionalna nacionalna kultura. V tem trenutku se kot edino mogoče kaže: vztrajati v odprtosti, ki je razločenost naroda in na-rodnega, subjekta in tega, kar je po rojstvu dano. Dogajanje te radikalne difference je konec naroda, kar pomeni, da se subjekt in moč dogajata takšna, kakršna v resnici sta, se pravi kot ‚nihilizem‘ in kot neutemeljena, a prav zato razvidna svoboda. Ostati v tej razliki pomeni ostati v resnici sami, pomeni pa tudi zvestobo vsemu etničnemu in na-rodnemu. Ta zvestoba je zvestoba za življenje. Vprašanje, kaj vse to pomeni za našo posebno slovensko situacijo, za našo kvaliteto in kvantiteto moči, za našo jezikovnokulturno skupnost itd., ne sodi več v okvir pričujočega razmišljanja« (Pirjevec 1970, 19).

Nenavadno je, da jedro slovenskega narodnega gibanja v vsej njegovi zgodovini ostaja brez svojega filozofa, celo brez posluha in brez potrebe za tisto filozofijo oziroma metafiziko, v kateri se – kot smo omenili – njemu samemu šele odpira pot in prostor gibanja. To je za zgodovino slovenstva (razumljeno ne v smislu zgodovinopisja ali historične znanosti) nenadomestljiva pomanjkljivost, ki gotovo ni ostala brez posledic v vsej zgodovini njegovega gibanja. Ta pomanjkljivost je za slovenstvo karakteristična in označuje njegovo večno polovičarstvo. S to pomanjkljivostjo so namreč v tesni zvezi politični programi in ideje, ki jih je slovensko narodno gibanje porajalo in ki tega gibanja niso mogle pripeljati k njegovemu cilju: dejanski vzpostaviti slovenskega naroda kot subjekta (Urbančič 1970, 64).

Filozofsko izraženo to pomeni:

Bistvo slovenskega narodnega gibanja oziroma slovenstva bi bilo torej paradoksalno hotenje, biti kot subjekt oprto na nekaj transsubjektnega. Da to ni mogoče, je samo po sebi razvidno iz novoveške metafizične določenosti subjekta. Ker pa je iz evropske metafizike subjektivitete nenehno prihajala brezpogojna zahteva za dejansko samopostavljanje in zahteva za moč za samo-stojnost (subjektnost) naroda in ker slovenstvo ni našlo moči za to moč, se je v svojem jedru moralo paradoksalno zapreti pred nenehnim, neznosnim in usodnim klicem metafizike subjektivitete (ki ga je vendar bila poklicala v življenje), se pred njo zavarovati tako, da ni kazalo ne posluha ne zanimanja zanj. To zapiranje je bilo nujno, če naj bi se slovenstvo ohranjalo v svoji takšnosti, tj. kot paradoksalno hotenje, biti kot subjekt oprto na nekaj transsubjektnega, zakaj ta paradoksija slovenstva, ki bi se kot taka lahko razkrila le iz pristne metafizike subjektivitete in se tako onemogočila, je morala ostati prikrita, zaradi česar je morala biti odrinjena tudi metafizika subjektivitete. Kar se je porajalo iz take bistvene samoonemogočenosti slovenstva, je realna zgodovina slovenskega narodnega gibanja, je vrsta utopij in mitologij, je večno polovičarstvo in drobtinčarstvo. Slovensko narodno gibanje se ni moglo in se ni smelo zagledati v takšni svoji resnici, zato je v svojem jedru (vsi njegovi »krogi« in »krožki«) nenehno vztrajalo v zamogljeni nerazvidnosti svojega bistva. Samo iz tega je najbrž

mogoče povsem razumeti tako »trdovratno nezanimanje« za »čisto« filozofijo oziroma metafiziko subjektivitete v skoraj vseh »krogih« slovenstva (ibid., 65).

Ta kvalifikacija, oziroma bolj diskvalifikacija, »samo onemogočenosti slovenstva« opredeljuje tudi druge Urbančičeve tekste v *Razmišljanjih v preddverju filozofije* (2014), torej tudi po tem, ko se je slovenstvo na podlagi oblikovanja lastne državnosti udejanjilo kot avtonomni subjekt, k čemur je poleg drugih prispeval tudi Urbančič sam.

114 Po objavi spisa *O slovenstvu in filozofiji* in še zlasti po objavi njegove knjige *Leninova »filozofija« ali o imperializmu* (1971b) so se za Urbančiča začela tako imenovana »svinčena leta«, ne samo v pogledu akademske kariere, pač pa tudi glede dejanske možnosti objavljanja in javnega nastopanja. Njegova naslednja knjiga *Uvod v vprašanje naroda* je v Sloveniji »lahko« izšla šele leta 1981; vmes je v srbohrvaščini izšel prevod njegove knjige o Leninu in študija o Diltheyevi filozofiji (*Filosofija filozofije ili učenje o pogledima na svet W. Diltheya* 1974c); zbornik, posvečen Dušanu Pirjevcu (*Mišljenje na koncu filozofije – Mišljenje na kraju filozofije – Das Denken am Ende der Philosophie: in memoriam Dušan Pirjevec* 1982), ki ga je Urbančič uredil skupaj z Mihailom Đurićem, je moral iziti v samozaložbi. Urbančič v tem presledku desetletja seveda nikakor ni ne teoretsko ne praktično »popustil« in je temo slovenstva oziroma polemčnosti okoli vprašanja naroda, poleg seveda imanentno filozofskih zapisov, vztrajno razvijal naprej. Knjiga *Uvod v vprašanje naroda* iz leta 1981 je plod teh razvijanj, ki jih je, kolikor je znotraj »svinčenih let« (z)mogel, posredoval v različnih jugoslovanskih revijah (npr. *Praxis, Filozofske studije, Kulturni radnik* ...) in znanstvenih poročilih na tedanjem Inštitutu za sociologijo in filozofijo v Ljubljani, kamor je bil »varnostno odstranjen« in kjer je med drugim zaposlil Slavoj Žižka, s katerim je sicer rad vztrajno polemiziral.⁸ Ena od bolj zanimivih in tudi pomenljivejših polemik glede *arhetipstva slovenstva* je potekala v začetku sedemdesetih tudi z Borisom Pahorjem.⁹

V Urbančičevi knjigi *Uvod v vprašanje naroda* zasledimo nov poudarek glede »sodobnega pojmovanja naroda«, ki je sicer oprt na Pirjevčevo razpravljanje o narodu (1970, 1978), vendar ga Urbančič bistveno bolj specificira in modificira:

8 Glej Urbančičev članek »Struktural-psihoanalitizem«. Kritične pripombe k vrsti člankov Slavoj Žižka« v reviji *Problemi* 8 (141–144) na straneh 134–153 in 171–178 (korespondenca celotne polemike na straneh 134–183).

9 Glej Erzetič 2019.

Ko postavimo vprašanje naroda, je s tem postavljen narod sam v vprašanje in ta vprašljivost naroda je možna samo iz omenjene distance. To pa obenem pomeni, da vprašanje naroda po svojem lastnem smislu izključuje zaslepljeni ekskluzivni nacionalizem in z njim povezan nacionalistični perspektivizem (ki pa se pri narodnih vprašanjih lahko uveljavlja). Po drugi strani pa je glede na omenjeno distanco spet treba poudariti, da vprašanje naroda po svojem smislu prav tako izključuje vsako zaničevanje naroda, vsakršen tako razumljen narodni nihilizem, vsako idololatrijo »svetovnega« ali celo idololatrijo kozmopolitstva in »univerzalnega človeštva« ... Prav nasprotno: v vprašanju naroda gre ravno za narod, čeprav je odločilni poudarek na besedi »vprašanje« (Urbančič 1981, 11).

V zaključku tega dela se »vprašanje naroda« prevesi v svojevrstno »vprašljivost naroda«, kar nakazuje ne le, da je odgovor na vprašanje naroda postal problematičen, marveč je postal problematičen sam način njegove epohalne reprezentacije.

Urbančič, tako kot pred njim Pirjevec, konstatira epohalno situacijo *konca naroda*, ki pa ne pomeni kar njegovega nehanja in izničenja, marveč odpira možnost tistega, kar Urbančič okarakterizira kot fenomen *etnične strukture*:

115

Vprašanje naroda danes je vprašanje celotne te epohe biti. Naznanjajoči se konec naroda kot naroda naznanja sam po sebi napoko nove epohe, nakazuje epohalni prelom, v katerem smo, časovno trajanje te prelomnice ni izračunljivo. V teku razvijanja vprašanja naroda se to vprašanje prenese in zbere v neko drugo vprašanje, namreč v vprašanje o etnični *strukturi*. Očitno postane, da je etnična struktura starejša od vsega drugega, kar se pokaže z razvitjem vprašanja naroda. Etnična struktura je starejša v zgodovinskem in v strukturnem pogledu in ji pripada izrecna strukturna *prednost*. In prav kot tako starejša je etnična struktura v svoji pri-hodnosti in hrani v sebi izvire pri-hodnega. Ljudstvo, če ne bo več narod, ima svoje mesto in izvir svojega prihodnega bivanja kot ljudstvo (*ethnos*) v etnični strukturi. Samo v nji pred-hodnici ima svojo produktivno, v resnici sami izvirajočo identiteto. Če pa hočemo tudi po koncu naroda kot naroda v svoji dosedanji epohalni določenosti še naprej ohraniti ime *narod* (kar je verjetno, da se bo zgodilo), tedaj moramo reči, da *se je v bivanju naroda zgodila epohalna sprememba njegove identitete*.

In iz našega premisleka vsaj v grobem obrisu sedaj vemo, kako ta sprememba identitete kot epohalni prelom potegne za sabo vse, kar je, v prvi vrsti človeka samega. Na historičen in družbosloven način lahko danes primerno raziskujemo spreminjanje in gibanje naroda tedaj le iz vpogleda v epohalno zgodbo spremembe njegove identitete (ibid., 192).

Urbančič ob tem, da izpostavi epohalno razsežje »konca naroda«, ki je nasledek preoblikovanja človeštva v globalno produkcijsko družbo, hkrati predpostavlja neko prehodnost k tistemu, kar imenuje »etnična struktura«, s čimer ne misli nič etnološkega, marveč *etnos* v izvirnem smislu *ljudstva*, ki nastopa »pred« narodom in odpira novo človeško možnost domovinskosti.

Če navežemo na vsebino izhodiščne reference oz. Urbančičev članek »O slovenstvu in filozofiji«, se nam zastavlja vprašanje, ali Urbančiču ne pr(ip)eti podoben spodrseljaj kot slovenskemu narodnemu gibanju v 19. stoletju, kateremu očita, da se ni bilo sposobno vzpostaviti kot suveren subjekt, kot nacija in država. Ali »etnična struktura« res ponuja zadovoljivo samopojmovanje in samozavedanje, ali pa pomeni nadaljnje »umikanje« lastne narodne zadeve s programa?

Upoštevati velja, da je beseda »ljudstvo«, *demos*, vsebovana tudi v besedi »demokracija«. *Demokratski prelom* bo oziroma je, po izidu Urbančičeve knjige *Uvod v vprašanje naroda* (1981), poleg *državne osamosvojitve* postal ključna tema intelektualnih in političnih diskusij na Slovenskem, še posebej z ustanovitvijo *Nove revije*. Podrobnejše ukvarjanje s številnimi Urbančičevimi besedili v osemdesetih letih izkazuje, da se Urbančič ni posvečal le temi epohalnega vprašanja naroda, pač pa predvsem *odgovoru* na vprašanje jugoslovanske nacionalne krize; kakor se glasi tudi naslov njegovega prispevka v 57. številki *Nove revije* (1987).¹⁰

Poseben in v mnogočem določen vidik ponujajo Urbančičevi članki in knjižne izdaje po osamosvojitvi Slovenije. Izjemno ostro kritiko poosamosvojitvenega – sočasno s tem pa tudi svetovnega – stanja in procesov v njej poda v krajšem dialogu s svojim zagrebškim filozofskim mentorjem in prijateljem Vanjo Sutlićem v delu *Nevarnost biti. Krokiji o duhu evropskosti* (2004):

10 Glej Hrovat 2024.

Se je po zlomu Jugoslavije in njenega totalitarnega partijskega režima in sploh s sesutjem svetovnega »realnega komunizma«, z državno osamosvojitvijo narodov Jugoslavije, z uvedbo parlamentarne demokracije in tržnega gospodarstva, z našo pridružitvijo Evropski zvezi in sploh vsemi mnogoterimi drugimi spremembami morda spremenilo tisto *bistveno* dogajanje epohe konca zgodovine biti, o katerem govori Sutlić, o katerem govori pričujoče besedilo *Krokiji o duhu evropskosti*, o katerem govori Heidegger? Niti malo se ni spremenilo. Nasprotno, celotno stanje duha, družbe, človeštva v najvišji nevarnosti trajajočega dovrševanja in kompletiranja epohe konca se je občutno zaostri in še bolj zastrlo. Bistveno mišljenje zgodovine biti je še bolj potlačeno, zastrto in zatrto, njegovi možni nosilci so odrinjeni v popolno osamo. S Sutlićevo besedo rečeno: »samotniki mišljenja rešilnega: resnice biti«. Svet dela, svet vsezajemajoče informatično kibernizirane prakse znanosti po nji skrite *bistvu* – ukazu – nje same, samoza(s)tirajočem izzivu – pospešeno drvi svoji grozeči pogubi naproti. Medtem pa se Evropa ukvarja z zlaganim čistunstvom »človekovih pravic« že skoraj z grožnjo obtožbe za »mišljenjski delikt« drugače mislečega od nihčeta njene vladajoče javnosti. Da niti ne omenim nenehne priganjaške zahteve, da »moramo postaviti družba znanja«, zato naj šole takoj postanejo učinkovite fabrike predelovanja mladih duš v čim bolj razpoložljive sužnje prakse znanosti brez vsakih drugih duhovnih potreb. Dalje do norosti stopnjevani, vse množične medije preplavljajoči, v vse pore življenja do odvratnosti in pobebavljenosti prodirajoči ekonomizem ter njemu služeči družbeni sistem in vsa tako imenovana politika kot njegova služba. To je poplava, »vesoljni potop vsega bitnega« (Urbančič 2004, 156).

117

Urbančičeva kritika se je verjetno marsikomu sprva zdela »preostra« ali pa »neumestna«, morebiti celo, da nekritično zapada v »resnacijsko« in »depresivno«. Vendar pa je kontekst, v katerem je bila podana, mogoče bolj neposredno in poglobljeno razumeti iz razgovora z Jožetom Pučnikom v zadnjem delu Urbančičeve knjige *Zgodovina nihilizma* (2010).

Urbančič je s Pučnikom prijateljeval od svoje mladosti pa vse Pučnikovega pogreba, kjer je leta 2004 imel poslovilni govor leta.¹¹ Pučnik v obdobju po

11 Glej tudi Pesek 2013, 27–29.

osamosvojitvi ni bil nič manj kritično razpoložen do zatečene stvarnosti kot Urbančič. Ta razgovor, ki ga je Urbančič rekonstruiral, tako kot je to že storil tudi v primeru Dušana Pirjevca, ni pomenljiv le zato, da si jasneje predočimo kontekst Urbančičeve obravnave slovenstva v njegovi zadnji knjigi *Razmišljanja v preddverju filozofije*, pač pa toliko bolj v kontekstu razumevanja *problema smiselne dezorientacije in nihilističnega precepa*.

Jože Pučnik je v svoji pomembni predosamosvojitveni knjigi *Kultura, družba, tehnologija* (1988) namreč za vodilno pojmovanje uvedel prav *smiselno orientacijo* oziroma – kot jo sam pojmuje – *racionalno argumentacijo*,¹² kar Urbančič v razgovoru še posebej izpostavi. Urbančič to pojmovanje »sooči« z epohalno izkušnjo nihilizma, ki jo razvija skozi celotno knjigo *Zgodovina nihilizma*, osnutke pa najdemo tudi v njegovih predhodnih delih. Pogovor med Pučnikom in Urbančičem zato izrazito izpostavlja prav ta dva segmenta – *smiselno orientacijo* (v primeru Pučnika) in *nihilistični precep* (v primeru Urbančiča).

118

Potlačena, nepriznana *groza nič* žene k brezskrajnemu ustvarjanju-proizvajanju, da bi se subjekt (človeštvo) obdržal in utemeljil VSE na robu brezna propada – *nič*. Tako se premisleku pokaže, da je ta potlačeni, nepriznani neovedeni grozljivi *nič* – *nihil* – pod *nihilizmom* vse metafizike, tudi Kantove. Nihilizem Kantove samozakonodajne volje se dovrši v skrajnem nihilizmu Nietzschejeve samoupravičene volje do moči. Pokaže pa se tudi zgodovinska vpetost vsake metafizike: nobena ni poljubno nakladanje filozofov; in vsaka goji skriti *nihilizem*. (Obširneje obravnavam Kantov problem v knjigi »*Nevarnost biti*« – str. 187–209). (Urbančič 2010, 432).

[...] Moj namen pa zdaj ne more biti razlaga te vsezajemajoče razsvetljenske revolucije, ki se je dovršila v naši moderni dobi, ampak tisti njen temeljni problem, ki je bil tema mojega spora ali razgovora s prijateljem Jožetom Pučnikom, saj je prav on predložil *razsvetljenski program*, ki se je realiziral z ukinitvijo leninistično-komunističnega totalitarnega antirazsvetljenskega sistema

12 »Določiti skušam razmejitve med kulturo in njenim institucionalnim delom, ki ga imenujem družba. Vidik analize je spraševanje po načinu ali po tehnologiji orientiranja, ki je sočasno konstituiranje kulture. Pri tem prihajam do modela argumentativne racionalnosti, v katero smo usodno vpleteni in ki nam vsaj trenutno onemogoča izdelovanje alternative« (Pučnik 1988, 5).

v osamosvojeni Sloveniji. To ni bilo niti kaj poljubnega niti zgolj Pučnikovega, ampak v bistvenem edina zgodovinska možnost brez alternative česa drugačnega. Najin spor ali raz-govor zato ni bilo vprašanje »da ali ne« razsvetljenski program za Slovenijo, ampak problem njegove realizacije kot *temeljni evropski zgodovinski problem*. Punctum pruriens – srbeča točka – najinega raz-govora, ki ga bom povzel v bistvenem, ne v njegovem faktičnem odvijanju, je bila moja trditev, da se je z *razsvetljensko revolucijo* v celoti začelo v evropskem svetu dogajati tisto, kar imenujem *nihilizem* kot globalni problem evropskosti. Prijatelj Jože je pri tej moji trditvi kar poskočil in vprašal:

P: Kaj pravzaprav ti misliš s tem?

U: Težko je to kar na kratko povedati.

P: Ampak če si že rekel, nekaj vendarle moraš o tem povedati.

U: Predvsem moram enkrat za vselej povedati, da »*nihilizem*« tu ni beseda kritike ali zavračanja, ampak je beseda za skriti/zastrti temeljni zgodovinski smisel tistega, kar si dandanes mislimo z evropskostjo. In da zato nihilizem tu ni mišljen kot kak moralni fenomen, kot amorálnost, brezbožnost, manjkanje ali zavračanje najvišjih vrednot, brezobzirnost, kaotičnost, narcisoidnost in razpuščeno obnašanje. Ne, nihilizem je dovršeni red, higienična čistoča, funkcioniranje vsega, je zgodovinska prigoda.

P: Dobro. Ampak kaj je po tvojem pravzaprav nihilizem? Saj s takimi pridevki ne pojasniš tistega, kar imenuješ nihilizem (ibid., 434–435).

Urbančičeva teza, da »potlačena, nepriznana groza ničā žene k brezkrainemu ustvarjanju-proizvajanju, da bi se subjekt (človeštvo) obdržal in utemeljil VSE na robu brezna propada – ničā« (Urbančič 2010, 432), nakazuje, da *nihilistično razpoloženje slovenstva* pravzaprav ni zgolj v tem, da se je problem v sedemdesetih letih z ozirom na zgodovino slovenstva vse od leta 1848 dalje kazal v *ne-postavitvi* »zahtev po dejanski, politično državni in teritorialni emancipaciji slovenskega naroda v dejansko samostojen subjekt« (Urbančič 1970, 65), marveč ga, če sledimo Urbančiču, zaprečuje vsaka zgodovinska vpetost tudi po dejanski vzpostavitvi (slovenskega) naroda kot subjekta, celo *po* pridobitvi lastne državnosti in osamosvojitvi. Urbančičevo nihilistično razpoloženje slovenstva ne zajema le odprave samega *manka filozofskega premisleka o zgodovini slovenstva* (premena a-metafizičnosti v

metafizičnost), ampak se je problem slovenstva preorientiral »v«, »znotraj« globalnega problema evropskosti. Zato Urbančič pravi, da se tudi po osamosvojitvi kaj *bistveno* glede nihilističnega obzorja ni spremenilo; lahko bi rekli, da se je *nihilistični precep še zaostрил*. In to je bila po Urbančičevem zapisu »srbeča točka« tudi v razgovoru s Pučnikom.

Na tem mestu spomnimo na to, da Urbančič v *Problemih* v svoji razpravi o slovenstvu in filozofiji iz leta 1970 kot bistven problem »slovenstva« poudari, da v resnici nima ne volje ne moči, da se vzpostavi kot samostojni subjekt in da ne sledi tistemu, kar je vzpostavil tok novoveške filozofije subjekta z razsvetljenskim programom v središču, ki zagovarja prosto uporabo lastnega uma. V tem oziru Urbančič izzove Pučnika, oziroma ga pozove k pretresu razsvetljenskih izhodišč *smiselne orientacije kot argumentativne racionalnosti*, ki jo je (Pučnik) jemal kot neobhodno osnovo slovenske demokratizacije in osamosvojitve ter bodoče vključitve v Evropsko unijo. Urbančič v tem pogledu strne:

120

U: Um, racionalnost je obča zmožnost človeka-subjekta, namreč zmožnost nove znanosti in upravljanja vseh namreč družbenih in proizvodnih sistemov in procesov; in je tudi zmožnost tistega, kar ti imenuješ *argumentativna racionalnost* [...] (Urbančič 2010, 437).

P: Ja, seveda, zdaj že približno vidim, kam meriš. Vendar še vedno mislim, da argumentativna racionalnost lahko premošča te interesne razlike. Drugo pa je vprašanje, kako ti misliš to, kar si povedal, da se namreč v umnosti razsvetljenstva skriva neka oblast namreč čez vse? Katera, čigava, naj bi bila ta oblast? (ibid., 439).

U: [...] govorim o današnjem zgodovinskem človeku kot brez ostanka posrkanem v brezkraini proces permanentne revolucije znanosti in z njo vsega proizvodjanja vseh produktivnih sistemov. Posrkanega v to svetovno dogajanje brez ostanka, brez tudi le principialno zastavljenega vprašanja: Kdo je in kako je ta današnji zgodovinski, evropsko določeni, človek, če je vseskozi le razpoložljiv za ta brezkraini proces in je po tej razpoložljivosti nujno »najvišja vrednota« sveta realizirane in dovršene razsvetljenske revolucije, kar premislek pokaže kot relativnost, zunaj te pa ničevost? Vidimo ga le, da funkcionira in je mnogostransko razpoložljiv za vsakršno funkcioniranje. Kaj pa je zunaj te razpoložljivosti? Nič!?! Nihče!?! In prav zato najvišja vrednota? Ne zastavi se vprašanje zares: kdo je, kaj je, kako je, po čem je ta današnji človek pravzaprav človek, če to sploh še je (ibid., 445).

Nato pa zaostri pogovor ob eni najbolj pretresljivih tem novejših slovenske zgodovine, ki jo kot tako tudi določa vse do danes: povojnih pobojih. Pučnik ne more ostati ravnodušen spričo, kot se zgolj na prvi pogled zdi, Urbančičevega *izenačevanja* zločincev in žrtev, komunizma in demokracije. Pri poskusu razumevanja tega, kaj je Urbančič s to izenačitvijo sploh želel povedati, moramo najprej biti seveda miselno odprti do dopuščanja tega vidika in razlage, v katerem horizontu razumevanja prihaja do »izenačenja«.

Urbančič z vidika človeškosti ostro obsoja povojne poboje in je nad takim vsakovrstnim delovanjem v vseh pogledih zgrožen, ampak zdi se, da ga bolj (z)grozi to, kar prihaja skozi razmislek, kam vse seže nihilizem v raz-vid pod okriljem »racionalne interpretacije«. Na tem mestu zgolj napotujem na to, da *izogibanje* tovrstnim razmislekom, kot ga na primer *tvega* tu Urbančič, vodi ravno v stanje ne-mišljenja in morebiti celo ponovljivost nekih dogodkov, morda celo človeške apatije v epohalnem oziru, kakor je pravzaprav danes radikalno na delu in jo spremljamo preko televizijskih ekranov kot programsko serijo, oziroma po večini storimo to, čemur se je zoperstavil Urbančič, ko pravi oziroma sprašuje Pučnika, ali: »[n]aj gledam stran – le kam? Naj mižim, naj neham misliti in z besedo odkrivati zavoljo ljubega miru?« (ibid., 452).

121

U: Lahko poskusim, čeprav se bojim, da bo primer namesto osvetlitve prinesel spet hude interpretativne nesporazume. No, pogledjmo! Znano nam je medvojno in povojno komunistično množično pobijanje in vsakršno hudo šikaniranje in maltretiranje ljudi. To dokumentirano dejstvo eni interpretiramo kot zločinstvo, drugi – in to je tako imenovana »komunistična kontinuiteta« – ga še kar naprej interpretirajo kot zaslužen kaznovanje kvizlingov in nasprotnikov narodnoosvobodilnega gibanja in narodnoosvobodilne vojne proti okupatorjem in proti nacizmu in fašizmu, zato to zanje ni zločin, ampak pravična kazen. Pustiva ob strani vse podrobnosti in se zadrživa le pri tem očitnem protislovju interpretacije, ki še dandanes hudo razdvaja družbo slovenske države. Toda poskusiva zdaj brez vsakega emotivnega naboja to dejstvo interpretirati po čisti razsvetljenski racionalnosti brez vsakih »predsodkov« in interesov. Če pravim »po čisti racionalnosti«, mislim na njeno brezinteresnost v smislu interesa enih in drugih v protislovju interpretacij. Racionalna interpretacija pač ugotovi, da gre tako v »demokraciji« kakor tudi v »komunizmu« za racionalno tehnologijo vsega delovanja in upravljanja družbenega sistema v celoti po nekem zadanim cilju doseganja »dobrega«. To pomeni: racionalna tehnologija

vsega delovanja in upravljanja v celoti sistema družbe in gospodarstva itd. je tako v »kapitalistični demokraciji« kakor tudi v »komunizmu« silovita in uničevalna. Tehnologija je pri obojem ista, vendar ne enaka. Rekla sva, da je vsako proizvodjanje neizogibna istost proizvodjanja in uničevanja VSEGA kot razpoložljivega za ta brezkrajni samopospešujoči se proces, torej tako stvari in narave kakor tudi ljudi in kulture. Zato s stališča čiste dovršene razsvetljenske racionalnosti tu sploh ni smiselno govoriti o zločinstvu, saj je ta racionalnost proizvodjanja »onstran dobrega in zlega« in zločinstvo ni racionalni pojem, ampak predracionalni predsodek. In komunizem ni propadel zaradi nasilja in pobijanja ljudi, ampak zaradi svoje proizvodjalne nezmožnosti v konkurenčnem soočenju s »kapitalističnim demokratičnim sistemom«, čeprav je ta z vso svojo »demokracijo« in »človekovimi pravicami« prikrito neznansko izčrpavanje in uničevanje vsega, v prvi vrsti človeka samega po tistem v njem, kar si je moral usvojiti s svojo razsvetljensko revolucijo: zgodovinsko novo univerzalno racionalnostjo in njeno produktivno dejavno voljo. Skratka, dovršena razsvetljenska racionalnost je neovedeno nihilistična brez ostanka; je tisti brezsmrtni subjekt, ki določa in postavlja resnico in bit vsega kot razpoložljivost za svoj proces, torej na sebi ničevost. Znamenita Kantova etika ali filozofija morale tega nihilizma ne odpravi, ampak neovedeno radikalno vzpostavi, saj je filozof Kant mislec in snovalec razsvetljenske revolucije; in to je med največjimi.

P: Veš kaj, prijatelj Ivo, ogorčen sem spričo tvojega izvajanja. Vsega hudega sem vaju, ampak tole presega vse.

U: Prijatelj Jože, tudi jaz sem zgrožen spričo tega, prav zares in do dna zgrožen. Vendar kaj pa naj storim, če se mi kar naprej kaže to, česar ljudje dandanes še ne vidijo, ampak le od časa do časa topo začutijo? Naj gledam stran – le kam? Naj mižim, naj neham misliti in z besedo odkrivati zavoljo ljubega miru?

P: Poglej, če bi bilo to, kar si povedal, res; če bi to sprejel, bi me to vrglo v popolno resignacijo, v nemožnost oz. v nesmiisel kakršnega koli delovanja in reševanja urgentnih problemov naše družbe, politike, gospodarstva, kulture, ki zahtevajo delovanje, brez katerega bi se kmalu vse sesulo. Ali ti tega na vidiš, ne čutiš? Zakaj pa si se torej gnaš za osamosvojitve Slovenije in za spremembo oz. ukinitvev komunističnega totalitarnega neučinkovitega sistema in za vpeljavo sistema realizirane razsve-

tljenske revolucije, če rečem po tvoje? Zakaj vendar, če je oboje isto? In zakaj sploh še razmišljaš, če te tvoja misel spravlja v zgroženost, kakor si omenil? In še tole vprašanje ti hočem zastaviti: Od kod pa sploh pride človeku na misel zločinstvo, če to ni racionalni pojem; in prav tako, od kod ti prihaja ta zgroženost? Kdo si tedaj ti sam, ki prepoznaviš to epohalno zgodovinsko dogajanje v celoti kot nihilizem? Kako si ti sam, da zmoreš ugle dati tisto, kar ostaja drugim skrito in da se zgroziš pred tem? Ne razumi teh vprašanj, kot da gre za mojo ironijo, zastavljam ti jih zato, ker jemljem tvoje izvajanje resno, čeprav mi v marsičem ni jasno (ibid., 450–452).

Umanjkanje ali zatiranje te perspektive *smiselno dezorientacijo* privede ne le v *nesmiselnost*, ampak predvsem pahne v precep in brezno *nihilizma*. In v tem *precepu* prebivamo. Permanentno razklani; če ne narodno – politično, če ne generalno – individualno, zato nam tudi smiselna orientacija ne koristi, saj nam je kot taka popolnoma nepredstavljiva. Morda je dezorientacija pot, vendar le, kolikor najdemo njen smisel. A smisel razkriva čas, ki prihaja le takrat, ko že zamuja.

123

Urbančič pogovor sklene z napotilom:

U: Prvi korak k tej možnosti je ovedenje, torej mišljenje te naše dovršene svetovnozgodovinske epohe ničevosti resnice in biti kot po subjektu oblastno postavljene lastne gotovosti sebe. Saj ravno to je bistvo skritega nihilizma. Odkrivanje skritega nihilizma je zato nuja današnjosti in obenem odprta pot k drugačni možnosti – kot prihodnosti. Pripominjam, da so vse te besede obpotnice poti najinega razgovora, torej ne kaki fiksirani pojmi niti kaki oraklji.

P: Če se to res izkaže, tedaj je morda v tem iskra neke možnosti, čeprav meni še ni jasna. Zato se bova morala o tem še in še pogovarjati. Ti pa se zgani in spravi to na papir.

Pripis: ni se uresničilo, najin razgovor je bil do-končno pretrgan z Jožetovo nenadno smrtjo. Zelo ga pogrešam prav zaradi njegove, danes vse redkejše, pripravljenosti za razgovor o takih neoprijemljivih zadevah, ki ne prinaša ne cekinov ne medalj (ibid., 455).

Naj za zaključek v štirih točkah povzamem bistvene korake Urbančičevega premisleka:

1. Urbančič najprej ugotavlja nerealizirano subjektiviteto slovenstva v narodnem gibanju 19. stoletja, katere nasledek je bilo tudi stanje v 20. stoletju;

2. Nadalje, tako kot Dušan Pirjevec, vzpostavi razmislek o položaju Slovencev v epohi konca naroda; kar samo po sebi se zastavlja vprašanje, kaj pomeni za Slovence »nerealizirana subjektiviteta«, ki ni dosledno izvršila prehoda iz naroda v nacijo, narod z državo?

3. V osemdesetih letih 20. stoletja postane poglobljena Urbančičeva preokupacija slovenska državnost, kot to zaznamo tudi pri Tinetu Hribarju in drugih novorevijaših, oblikovanje slovenske državnosti poteka paralelno s tranzicijo v sistem liberalne demokracije;

4. Po osamosvojitvi zavzame Urbančič pozicijo, da se z osamosvojitvijo nič bistvenega ni spremenilo, saj se ni spremenilo nihilistično obzorje, marveč se to samo še krepi, kar izpričuje pogovor s Pučnikom, v katerem Urbančič, na Pučnikovo ogorčenje, celo izenačuje komunizem in demokracijo.

124 Nekdo bi lahko zlahka sklenil, da je Urbančič naposled zapadel v pesimizem in smiselno dezorientacijo. Toda kaj, če velja ravno nasprotno in je Urbančič – in to že na samem začetku svoje miselne poti, ne šele na njenem koncu – precej jasno ugledal temno veliko kolo *nihilizma, ki poganja smiselno dezorientacijo*. V tem pogledu lahko Urbančiča štejemo ne le za filozofa, ki je reflektiral slovensko zgodovinsko in družbeno situacijo, marveč jo je tudi *anticipiral*.

Katera »smiselna orientacija« je *položena* v to »anticipacijo«, ni lahko odgovoriti, saj jo obvladuje epohalno razpoloženje, katerega po Urbančiču nismo v stanju obvladati niti prevladati.

Viri in literatura

ERZETIČ, Manca. 2019. »Vprašanje o zgodovinski umeščenosti človeške eksistence«. *Annales* 29 (4): 577–588.

ERZETIČ, Manca. 2024-. *Filozofski arhiv Ivana Urbančiča*. Dostopno na: <https://filozofskiarhiv-ivanaurbancica.si/>.

ERZETIČ, Manca. 2025. »The question of nihilism in the philosophy of Ivan Urbančič«. *Human Affairs* 35 (4): 643–652. Dostopno na: <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/humaff-2025-0053/html> (16. 9. 2025).

HERAKLIT. 1992. *Heraklitos Efeški: Fragmenti*. Maribor: Založba Obzorja.

- HRIBAR, Tine. 1989. *Slovenska državnost*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- HROVAT, Luka. 2024. »Vprašanje epohalnega obrata. Ob članku Ivana Urbančiča ‚Jugoslovanska ‚nacionalistična kriza‘ in Slovenci v perspektivi konca nacije‘«. *Phainomena* 33 (128-129): 287–301.
- KOMEL, Dean. 2016a. »Ivan Urbančič (1930–2016)«. *Delo* (22. 8. 2016). Dostopno na: <https://old.delo.si/kultura/ivan-urbancic-1930ndash-2016.html> (4. 3. 2025).
- KOMEL, Dean. 2016b. »Ivan Urbančič (1930–2016)«. *Phainomena* 25 (96-97): 299–301.
- KOMEL, Dean. 2017. »Filozofska misel Ivana Urbančiča«. *Glasnik Slovenske matice* 34: 105–116.
- KOMEL, Dean. 2018. »Uvod u studij Urbančičeve filozofije«. *Tvrda* 1-2: 156–166.
- KOPIČ, Mario. 2018. »Ivan Urbančič ili filozof na kraju filozofije«. *Tvrda* 1-2: 167–175.
- PESEK, Rosvita. 2013. *Pučnik*. Celovec–Ljubljana–Dunaj: Mohorjeva družba.
- PIRJEVEC, Dušan. 1970. »Vprašanje naroda«. *Problemi: revija za kulturo in družbena vprašanja* 8 (91-92): 1–19.
- PIRJEVEC, Dušan. 1978. *Vprašanje o poeziji. Vprašanje naroda*. Maribor: Založba Obzorja.
- PUČNIK, Jože. 1988. *Kultura, družba, tehnologija*. Maribor: Obzorja.
- URBANČIČ, Ivan. 1970. »O slovenstvu in filozofiji«. *Problemi* 8 (91-92): 58–73. Dostopno na: <https://www.dlib.si/streamURN:NBN:SI:DOCGZN34I5O/72d88026-5c70-43be-968a-b623a823be6a/PDF> (17. 4. 2025).
- URBANČIČ, Ivan. 1971a. *Poglavitne ideje slovenskih filozofov med sholastiko in neosholastiko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- URBANČIČ, Ivan. 1971b. *Leninova »filozofija« ali o imperializmu*. Maribor: Založba Obzorja.
- URBANČIČ, Ivan. 1974c. *Filosofija filozofije ili učenje o pogledima na svet W. Diltheya*. Beograd: Filozofske študije.
- URBANČIČ, Ivan. 1974d. »Radikalna svoboda svobodnega človeka znanstveno-tehnične epohe«. *Praxis* 11 (1-2): 113–120.
- URBANČIČ, Ivan. 1974e. »Povijesno mišljenje kao problem«. *Kulturni radnik* 6.
- URBANČIČ, Ivan. 1974f. »Struktural-psihoanalizem. Kritične pripombe k vrsti člankov Slavoj Žižka«. *Problemi* VIII (141-144): 134–183.
- URBANČIČ, Ivan. 1981. *Uvod v vprašanje naroda*. Maribor: Obzorja.
- URBANČIČ, Ivan, ĐURIĆ, Mihailo (ur.). 1982. *Mišljenje na koncu filozofije – Mišljenje na kraju filozofije – Das Denken am Ende der Philosophie: in memoriam Dušan Pirjevec*. Ljubljana: Samozaložba.
- URBANČIČ, Ivan. 1987. »Jugoslovanska ‚nacionalistična kriza‘ in Slovenci v perspektivi konca nacije«. *Prispevki za slovenski nacionalni program. Nova revija* 6 (57): 30–56.
- URBANČIČ, Ivan. 2000. *Moč in oblast: iz pomnjenja konca in začetka*. Ljubljana: Nova revija.
- URBANČIČ, Ivan. 2004. *Nevarnost biti: kroki o duhu evropskosti*. Ljubljana: Nova revija.

URBANČIČ, Ivan. 2011. *Zgodovina nihilizma*. Ljubljana: Slovenska matica.

URBANČIČ, Ivan. 2012. *O krizi*. Ljubljana: Slovenska matica.

URBANČIČ, Ivan. 2014. *Razmišljanja v preddverju filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.

URBANČIČ, Ivan. 2019. *Povjest nihilizma*. Zagreb: Demetra.

ZGODOVINA, HISTORIOGRAFIJA, ORIENTACIJA IN NIHILIZEM

Povzetek

Zgodovinska veda, ki more v primeru strogega uresničevanja svojega poklicnega poslanstva imeti veliko vlogo pri opredelitvi človekovega položaja v stvarnosti tako na diahroni osi kakor v sinhroni ravnini, se z nihilizmom sooča v epohi, v kateri nastaja, in v dobi, ki jo tematizira, prav tako pa tudi v sebi sami. Nihilizmu v sebi se more uspešno upreti s tem, da ne podleže konvencionalističnim pojmovanjem, ki zaradi prevladovanja hočejo postati samoumevnost. Upoštevanje slednjih pomeni priračunani nihilizem v njenih prikazih stvarnosti, ki pa onemogoča jasnost orientacije. Zgodovinska veda kot znanost s tem izgubi razlog svojega obstoja. Različni primeri iz preteklosti kažejo, kako so se zgodovinarji upirali nihilizmu svoje dobe ali pa se mu po drugi strani vdajali. V pričujočem prispevku je to prikazano na primeru bizantinskega zgodovinarja Prokopija in slovenskih historiografov po drugi svetovni vojni.

Ključne besede: zgodovina, nihilizem, orientacija, Prokopij, slovenska historiografija.

Zgodovinopisje se utegne zaradi svoje odvisnosti od dejanskega dogajanja v preteklosti marsikomu zdeti nevtralna, pred lastnim nihilizmom zavarovana disciplina. Po drugi strani pa se prav zaradi navezanosti na predhodno stvarnost ne more ubraniti poimenovanja s tem pojmom pri tematizaciji dogajanj ali epoh, ki so same zaznamovane z njim.

Vendar pa je tako le na prvi pogled. Slednjemu se zgodovinopisje – če uporabimo slovar zadnje izmene – celo v analognem okolju kaže kot svojevrsna protodigitalna disciplina. Tako bi jo lahko imenovali zaradi težnje po uresničitvi neštetokrat ponovljene formule Leopolda von Rankeja *Pokazati, kako je pravzaprav bilo* (Ranke 1885, VII). Zgodovinar visokega vodila, s katerim je poznanstvenje njegove stroke v 19. stoletju bolj kot odrešilno formulo dobilo svoj emblematični povzetek, dejansko ne more uresničiti drugače kakor z besedami in kdaj tudi še likovno(zvočno)imi upodobitvami.¹ Njegovo opravilo bi se potemtakem dalo opredeliti kot trud za ustvaritev dejanskemu stanju ustrezajoče tekstne predstavitev – z morebitnim spremljevalnim gradivom.² Smisel tega početja je v natančni določitvi orientacijskih koordinat, ki so svet ali njegove posamezne predele privedle v sedanost in do današnjih zamisli o prihodnosti. Historiografski nihilizem je potemtakem mogoče zaznati predvsem v težnjah po ustvaritvi neadekvatne podobe nekoč dogodenega in prek pričevanj ter drugih sledov oziroma posledic še toliko in toliko let pozneje izpričljivega. Orientacijske koordinate se z besedno zvijačnostjo premaknejo oziroma ponaredijo, to pa vodi k njihovi izgubljenosti za razumevanje sedanosti in zamisli prihodnosti. Historiografija tako postane različnim mnenjskim in dejavnostnim namenom ali celo organizacijam služéča stroka.³

Možnost, da se tematizacija preteklosti preobrazi v karto pokrajine z neustreznimi ali celo napačnimi imeni in smerokazi, je zmerom odprta – zaradi neukinljivega zeva med upodobitvijo in tem, kar prikazuje.⁴ Dvojnik, ki bi ga zasul ter v (po)polni meri omogočal *pokazati, kako je pravzaprav bilo*, v ana-

1 Tu mislimo na slike – tako statične kot gibljive (neme ali zvočne) –, ki so nastale v opisovanem zgodovinskem obdobju, in na re-konstrukcijske podobe nekdanjosti.

2 Fotografsko ali filmsko gradivo potrebuje vsaj komentar oziroma refleksijo o zornem kotu in njegovem vplivu na prikaz stvarnosti ter širši konstelaciji oziroma situaciji ipd. Beseda je pri neidentičnosti predmeta in podobe nenadomestljiva za razumevanje.

3 V Sloveniji je bila komunističnemu režimu služéča narava stroke tako samoumevna, da so nekateri zgodovinarji ob njegovem zatonu pozivali vladajočo marksistično partijo, da ohrani dotedanji odnos do piscev o preteklosti ali pa skrbi zanje v kaki novi obliki (prim. Grdina 2019).

4 Zgodovina zato ni sinonim za preteklost, temveč za zapomnjeno in na podlagi virov re-konstruirano nekdanjost.

lognem okolju ni uresničljiv.⁵ Ponovitve – dejanj, konstelacij in situacij – zaradi njihove poznejšosti že pomenijo razširjeno vednost glede na sam nekdanji dogodek ali proces, s tem pa tudi daljšo senco orientacijskih koordinat, ki ne povedo več samo tega, kar so nekoč, saj je znan izid preteklega dogajanja. Izkušnje in modrost vzratnega pogleda oziroma refleksije lahko vodijo do re-konstrukcije nekdanje sinhronne situacije, diahroni uvid pa ne ostane enak.⁶

A najprej je treba premisliti, kaj sploh pomeni adekvatno predstavljanje, saj – kot smo že poudarili – nobena upodobitev ni povsem identična s tem, kar prikazuje. Slika je sicer res lahko perspektivna in dá občutek o predmetu, vendar pa ne more biti hkrati tudi tlorisna in prerezna.⁷ Tudi tridimenzionalna upodobitev nekdanjega stanja ni popoln duplikat (celo če zanemarimo vprašanje postpozicije kot gnezda Minervine sove): manjka ji vsaj prezentacija misli, ki so vplivale na to, da se je predstavljeni svet znašel v takšni in ne drugačni konstelaciji oziroma situaciji. Nekatere ideje so njihovi zagovorniki v pretežni meri uresničili, druge so se preoblikovale, medtem ko so tretje bile zatrte, vendar so ljudje, ki so se zavzemali zanje, vseeno vplivali na stvarnost, saj so zmagovalci zaradi njih svoje cilje uresničili pozneje, kot bi jih sicer, ali pa le delno. Nekateri triumfatorji so se zaradi odpora v čem tudi premislili ali krenili v drugo smer.⁸

129

5 A danes si domišljija že lahko zamisli svet, ki bi bil digitalen do te mere, da bi na vseh področjih – tudi v okviru biologije in zgodovine – dal v oklepaj sam pojem edinstvenosti. Res pa je, da bi se to lahko štelo za triumf nihilizma, saj bi možnost nenehnega priklicevanja oziroma vračanja istega devalvirala vse, kar se označuje s pojmom vrednota. Slednja je v najvišji meri pač navezana na izjemnost oziroma edinstvenost.

6 Misel, da bi bil nihilizem problem vsak(ršn)ega zgodovinopisja že zaradi njegove deskriptivne »količine«, ki je neizogibna celo pri najbolj strogo znanstvenokritično koncipiranem raziskovalnem pristopu do tematizirane stvarnosti, je zaradi možnosti doseganja narativne polnosti po izkušnji realistične pripovedne umetnosti težko zagovarjati. Ernst Kantorowicz je s svojo leta 1927 izdano študijo o cesarju Frideriku II. Hohenstaufcu, ki je zvezek z opombami dobila naknadno (1931), sprožil pravcati val vsestranskega zanimanja za tega vladarja, o čigar modernosti na eni in srednjeveškosti na drugi strani se še danes krešejo mnenja. Debate ni zaustavil niti avtorjev trud, da bi njegovo delo zaradi mogočega napačnega razumevanja ne bilo vnovič natisnjeno. Golo Mann je s tematizacijo Wallensteina (1971) prav tako demonstriral, da zgodovinopisna pripoved, ki je v bistvenem smislu opis, ne zaostaja nujno za umetnostjo romana.

7 S tem se tu misli na projekcijo v stranskem risu.

8 Zagovorniki determinističnih konceptualizacij zgodovine so šli še korak naprej; posebej so poudarjali, da ljudje s svojimi prizadevanji v določenih epohah oziroma situacijah dosežejo ravno nasprotno od hotenega. Hegel je s tem v zvezi govoril o zvi-

Prav tako ne gre pozabiti, da je vsaka upodobitev intencionalna, ker je namenjena prikazu: izbrana je bila za predstavitev z določenim namenom. Paul Veyne je v svoji knjigi o rimski erotični elegiji ugotavljal, da bi tudi v primeru, če bi bilo mogoče doseči enačaj med vtisoma določenega pojava in njegove upodobitve, ne prišlo do identičnosti učinkovanja:

Niti najzvestejše podobe ne bomo dojeli tako, kot da je identična s svojim modelom, in razlog ni v kakšni nepopolnosti, ki bi jo lahko zaznali z očesom: deziluzija nas začne obhajati v trenutku, ko odkrijemo, da je to podoba: iz ozadja jo torej nekdo razkazuje; dejstvo, da se tega zavedamo, nam skazi podobnost. V ogledalu nemara vidimo delček sveta, a le zato, ker ga je izbral razkazovalec in je tako hotel. Sveta ne vidimo več takega, kakršen je, ampak takega, kakršnega nekdo postavi na ogled [...] (Veyne 1992, 46).

130

Veyne nadaljuje še bolj radikalno in šteje težnjo po prikazovanju pojavov, kakršni so, kot intencionalno na enaki ravni, kot je prizadevanje za dosego natančno opredeljenega, se pravi načrtovanega učinka z določeno podobo. Takole meni o slikah, pa tudi drugih prezentacijah stvarnosti ob primeru, ki je bil zelo aktualen v širokem razponu – od želje po mnenjskem vplivanju do mobilizacijske propagande:

... buržuji ali delavci bodo tako nastopali bodisi kot naši ali kot nam tuji, kot eksotični ali kot deležni našega sočutja; naj razkazovalec proizvede učinek pavperizma ali mizerabilizma, v vsakem primeru proizvede neki učinek; delavcev ne more prikazati »takih, kakršni so«, to se pravi njih samih kot nje same, saj bi

jačnosti uma. Marx pa je v 18. brumairu Ludvika Bonaparta zatrdil: »Ljudje delajo svojo lastno zgodovino, toda ne delajo je, kakor bi se njim zljubilo [...]« (Marx 1885; dostopno na: https://www.marxists.org/slovenian/marx-engels/1852/18st_brumaire/pogl01.htm). Toda Marxovo razumevanje in pisanje zgodovine je bilo vseeno zelo samovoljno; tako je npr. izid francoskih predsedniških volitev 10. decembra 1848 razglasil za izraz reakcije dežele proti mestom, čeprav je Louis-Napoléon Bonaparte zmagal povsod, tako v urbanih središčih kakor v ruralnih okoljih, samo v 4 departmajih – v Bretanji in Provansi – ne. To pa so bila področja, v katerih je že njegov stric v času prvega cesarstva (1804–1814) in stotih dni (1815) čutil močno opozicijo.

bil, če bi to počel na tak način, to njegov pristranski izbor, kot bi gledal nanje z ledenim očesom entomologa, ki opazuje človeške žuželke (Veyne 1992, 46).

Če drži, da je podoba neizogibno intencionalna, pa gotovo obstaja razlika med veynovsko koncipiranimi produkcijami učinka, ki so zaradi tega mogoče. Na eni strani so ustvaritve mobilizatorskih prikazovanj pojavov, pri katerih gre za poskus transfera avtorske intence na recipienta, na drugi pa predstavitve, ki želijo biti samo seznanitev slednjega z določenim – seveda: namensko izbranim – pojavom.

Gotovo učinka pri sprejemalcih, ki so izobrazbeno, miselno in izkušensko zelo različni, ni mogoče do zadnje pičice determinirati, saj more priti do njihovega odpora bodisi do tendenčnega prikaza stvaritve, bodisi do tega, kar je njena vsebina, bodisi do razkazovalca. Tudi trenutek in okoliščine recepcije so pomembne: četudi gre za razmere, ki vplivajo le na zbranost – vendar praviloma še na mnogo več –, so lahko včasih odločilno pomembne pri njej. Vendar pa ne gre podcenjevati niti prizadevanja za nepristranskost: tu ne deluje »ledeno oko entomologa«, temveč želja oziroma volja, da se rečem miselno pride do dna. Razlike v načinu razumevanjske akcije so pomembne. Kar pravi Veyne o tem, seveda drži:

131

Če nam [že kaj] prikažejo, to pomeni, da je po razkazovalčevem mnenju ta prizor vreden pozornosti; v smislu dogovora o literaturi in o vsem, kar beremo za užitek, se razkazovalec obvezuje, da bo z nečim pač zbudil pozornost pri bralcih. Če namreč stvar ne bi bila vredna pozornosti, čemu naj bi o njej sploh govorili? Samo duhovniki in profesorji imajo pravico dolgočasiti, a imajo za to dober razlog; pripovedujejo namreč tisto, kar je Dobro ali Resnično, to pa je vselej primerno izreči. Če kdo snema film o Hitlerju, torej ne more biti nevtralen kot stvarnost; če scenarist ne razblini vsakega dvomja in ni izrecno proti, bo film za: le zakaj bi namreč govorili o Hitlerju, če ne bi bil vreden pozornosti, fascinanten? Vprašanje ni tolako: »Kaj pravi o tem?«, kolikor je: »Čemu govori o tem?« (Veyne 1992, 46).

Vendar se tu premislek o upodobitvah le redko konča. Čisto gotovo si more recipient na navedeno ključno vprašanje odgovoriti, ko to stori – pri čemer se

le redko zmoti⁹ –, pa se lahko napoti tudi k premisleku o predstavljalčevem razumevanju bistvenih kvalifikatorjev razkazovanega pojava. Z nekaj truda more kar zanesljivo definirati zorni kot, intenco oziroma tendenco, poznavalec problematike pa tudi kvaliteto in poglobljenost informiranosti ustvarjalca podobe, se pravi slike, pripovedi, filma ... Recipientu, ki se ne zadovolji s prvim vtisom, se razkrijejo razkazovalčeve meje, slepe pege in sive cone. Neredko se mu razkrijejo tudi poskusi zavajanj z – bodisi vsebinskim bodisi zgolj izraznim¹⁰ – dodajanjem ali zamolčevanjem.¹¹ Navsezadnje je s tem povezana sama zamisel razumevanja med ljudmi. Abraham Lincoln se gotovo ni motil, ko je leta 1858, v času razgretih debat s Stephenom A. Douglasom v tekmi za enega od illinoiških sedežev v senatu Združenih držav Amerike, dejal, da je ves čas mogoče vleči za nos nekaj ljudi, nekaj časa celo vse, nikakor pa ne ves čas vseh (Lincoln 1858). Stvari in ljudi lahko recipient prepozna v nezavajajoči podobi; kot take/i morejo biti razbrane/i tudi v primeru, ko jih ne predstavljajo duhovniki ali profesorji, ki bi jim morala biti imanentna samo splošna tendenca k Dobremu ali Resničnemu.

Historiografi, ki se trudijo *pokazati, kako je pravzaprav bilo*, so kot ustvarjalci podobe nekdanje stvarnosti dejansko sprejemalci. To, kar se jim prikazuje na poti iskanja opore za oblikovanje slike preteklosti, pa ni izbor nekoga drugega, temveč rezultat njihove dejavne radovednosti. Znanstveni del zgodovine

132

9 Dovolj na široko je znana zmota o tendenci *Pisem mračnjakov* v začetku 16. stoletja, vendar je bila povezana s težavo v komunikaciji. Navsezadnje imajo travestije in parodije maksimalen učinek, če so kot take spoznane; zato morajo vsebovati tako močna razkrinkovalna znamenja svoje fingirane intence, da se o njih ne da motiti.

10 S tem je mišljeno razkazovanje v različnih registrih, od ekstatičnih do mizerabilističnih.

11 Tendenca je zelo jasno razvidna v funkcijsko jasno opredeljenih tekstih. V slovenski izdaji *Pisanskih spevov* Ezre Pounda, denimo, pisec obsežnih opomb in študije o avtorju Miklavž Komelj na zelo očiten način kaže svojo tendencioznost; ko govori o literatovem zaničevalnem označevanju Franklina D. Roosevelta in Winstona S. L. Churchilla, ni nikakršnega kvalifikatorja citiranih besed, ko pa bralcu pove, da je drugi prejel Nobelovo nagrado za književnost, to dejstvo razglasi za »bizarno politično motivirano odločitev« (Komelj 2024a, 180–181). Prav slednje pa ne drži. Če se navedena odločitev razlaga kot politična, ni prav nič bizarna, saj je Churchill zmagal nad Hitlerjem in Mussolinijem, ki sta bila pri srcu Poundu. Seveda pa ni čudna niti s stališča kvalitet imanentni nagrajenčevega govorništva in historiografije. Prav tako je pomenljivo tendenčno in pristransko Komeljevo razglašanje, da sta šele dva politično izrazito jasno profilirana ustvarjalca – Pound in Bertolt Brecht – za Zahod odkrila in naredila živo »staro kitajsko kulturo« (Komelj 2024b, 464). Prej je to uspelo že Hansu Bethgeju, pa seveda tudi Gustavu Mahlerju in Klabundu.

– kar obsega delo v območju njenih temeljnih disciplin¹² – je v idealnem primeru poudarjeno kritična recepcija. V tem segmentu pa gre tudi za natančno ločevanje izpovednih plasti in ne le za redukcijo, ki privede do verjetne podobe izvirnika brez dodatkov, saj so pomembne tudi naknadne spremembe, ki izražajo posledice dogodenega na eni ter različne strategije razumevanja in premislekov o uporabnosti virov na drugi strani.¹³ Avtor zgodovinopisnega dela, ki je dejansko najprej recipient gradiva, v začetku sam prehodi podobno pot, kot jo potem bralec njegove knjige, le da mu iz poklica izhajajoča naloga, ki se ne izteče samo v razumevanje, temveč v oblikovanje teksta z določenim transferjem, nalaga intenzivnejšo zavzetost.

Vprašanje nihilizma se pri historiografski stvaritvi načeloma zastavlja na enak način kot pri vsaki drugi. Vendar pa je k temu treba dodati še veliko možnost njegovega pojavljanja pri avtorski recepciji stvarnosti toliko in toliko let pozneje, ki ji je razlog obseg tematizirane stvarnosti. Ugotavljanje, kako se je kaj *pravzaprav zgodilo*, je z vzpostavitvijo koncepta kulturne zgodovine v 19. stoletju, ki vira ni razumela zgolj kot zapisanega besedila, temveč kar najširše, kot tekst celotnega življenja, namreč postalo zelo kompleksno. Zgodovina, ki se je poprej omejevala časovno in prostorsko,¹⁴ je postala tudi v načelu nedokončljiv polilog o preteklosti, saj nihče ni mogel več zajeti izpovednosti vsega, kar je pričevalo o nekdanjosti.¹⁵ To seveda ne pomeni, da so postala vsa videnja

12 Marsikje se označujejo za pomožne, vendar je to poimenovanje ponesrečeno. Brez diplomatike, paleografije, epigrafike, kronologije, sfragistike, kodikologije, veksilologije ... zgodovinopisja kot znanosti, ki rase iz kritike spomina in virov, ne more biti.

13 Historiografija, ki ni eksperimentalna veda, svojo humanistično naravo izpričuje tudi v zanimanju za naknadne nanose na prvotno obliko virov in razumevanj; to ji nalaga tudi njena odvisnost od recepcije. Pierre Chaunu ni brez globljega premisleka tudi pri serialni zgodovini – se pravi tisti, ki rase iz nizov virov, ki so vzpostavljeni v arhivih – poudarjal pomen raziskovanja vsega, kar daje življenju ljudi eminentno človeško razsežnost (Chaunu 2002, 27).

14 Kar se je dogajalo v časih, ko še ni bilo pisave, je bilo nekoč razglašeno za prazgodovino. Podobno velja tudi za poznejše dobe predelov, ki niso bile tematizirane v različnih poročilih. Menilo se je, da so celo skupnosti, ki se niso mogle pohvaliti s samostojnimi poročili o svojih vladarjih, brez zgodovine. Za tak narod so v 19. stoletju veljali tudi Slovenci. Zato ni presenetljivo, da se je v osrednjem toku njihove historiografije razmeroma zgodaj začel uveljavljati koncept kulturne zgodovine. Josip Gruden je tako značilno postavljaj na isto raven besedila in materialne ostaline: »O najstarejših časih in dogodkih slovenskih dežel nimamo pisanih poročil. Toda o čemer molčita knjiga in povest, o tem glasno govoré izkopane posode, orožje in kinč, ki se v vedno večji množini dobivajo iz krila zemlje« (Gruden 1910–1916, 10).

15 Izpovednost gest je, denimo, terjala znanje, ki ga je pokrivala etnologija, obravnava

stvari in ljudi ter konstelacij in situacij enako pomembna za spoznavanje zgodovine¹⁶ – le definitivne ni med njimi. Vse so bolj ali manj očitno preliminaristične. Razkorak med nekdanjo stvarnostjo in njeno poznejšo upodobitvijo načeloma vedno omogoča točnejši prikaz nekdanjosti od tistega, ki je v določenem trenutku najnatančnejši prikaz minulosti.¹⁷

Ob tem pa je treba nemudoma opozoriti, da razlike med posameznimi tematizacijami nekdanjosti niso zmerom znamenje nihilizma njihovih ustvarjalcev. Distanca, ki loči stvarnost in njen prikaz, more biti zaznamovana z epohalno paralakso. Če bi – denimo – pred letom 1989 govorili o (dolgo)trajnih posledicah prve svetovne vojne, bi med njimi gotovo omenili tudi vzpostavitev dveh svetov. Kot njuno ločevalko bi lahko navedli po Churchillovem fultonskem govoru marca 1946 obče znano železno zaveso.¹⁸ Po drugi svetovni vojni je delitev na dva sveta postala kar nekako samoumevna: Češkoslovaška, ki so jo dogajanja v obdobju 1938–1945 uvrstila v prostor vzhodno od Zahoda, je tako morala zavrniti sodelovanje pri Marshallovem načrtu oziroma Programu za obnovo Evrope, čeprav je sprva želela, da bi se ameriški projekt razširil tudi nanjo.¹⁹ Velike pretese je povzročila tudi Jugoslavija, ki naj bi bila po dogovoru med Stalinom in Churchillom leta 1944 dežela z uravnoteženim vplivom zahodnih demokracij in Sovjetske zveze, pa so jo potem njeni komunisti preobrazili v kremeljski satelit. A spomladi 1948 so si maršal Tito in večina članov njegovega politbiroja ob

134

statističnih podatkov je bila odvisna od matematike, razumevanje procesov kot (na) značilnih je zahtevala seznanjenost s konceptom idealnega tipa itd.

16 Kriterij verodostojnosti pri razumevanju in interpretaciji virov vsekakor obstaja. Različni izpusti, netočnosti in kvalifikatorji, ki označujejo pojave, so znamenja bodisi avtorjeve vplivanske intencionalnosti ali njegovega neobvladovanja tematike.

17 Zato je kulturna zgodovina vedno tarča tistih, ki hočejo spoznanje o določenem vprašanju fiksirati od sedaj na vekomaj. Politika mnogih institucij v Sloveniji to zelo nazorno dokazuje. Kulturna zgodovina vseskozi doživlja pretese; ukinjeno je bilo financiranje njenega edinega programa, v njenem območju pa je prišlo celo do odvzema projekta vodji, čeprav z izpolnjevanjem odobrenega načrta raziskav ni bilo nobenih težav. Obakrat so iz ozadja dokazljivo delovale eliminacionistične politične sile.

18 A oznaka je starejša: za mejo med komunističnim in ostalim svetom jo je prvi uporabil Vasilij Rozanov leta 1918. Z njo je mislil na razliko med rusko zgodovino do apokalipse, ki jo je zajela v času njegovega življenja, in po njej.

19 Za Češkoslovaško (III.) republiko (1945–1948) je to pomenilo skoraj popoln gospodarski zasuk, saj je dotlej 80 % njene zunanje trgovine potekalo z zahodnim svetom, s Sovjetsko zvezo pa le 7 % (Pánek, Tuma et al. 2009, 486). Zunanji minister praške vlade Jan Masaryk je dejal, da je na sestanek v Moskvo, kjer so mu povedali, da mora zavrniti sodelovanje v Marshallovem načrtu, odpotoval kot češkoslovaški minister, domov pa se je vrnil kot Stalinov lakaj (MacMeekin 2024, 265).

kritikah uradne Moskve premislili ter se iz izbranega okvira izločili. Res je, da so se pozneje spet približali Vzhodu ter se leta 1957 in 1976 celo udeleževali mednarodnih zborovanj marksističnih strank,²⁰ toda v sovjetski blok le niso vstopili. Prav nasprotno: skrbno so gojili videz nevezanosti, pri čemer je šlo predvsem za formalnost, saj jih je komunistična usmerjenost privezovala na Sovjetsko zvezo. Ko je bilo v letih 1989–1990 z boljševiskim državnim udarom 7. novembra 1917 vzpostavljene strukture mednarodnih odnosov v Evropi konec, pa je tudi revolucionarna Jugoslavija izgubila tla pod nogami. Direktorijški način vladanja, ki ga je maršal Tito zapustil svojim naslednikom, se je izkazal za enako problematičnega kakor med francosko in rusko revolucijo: kot nespremenljivosti služoča struktura je bil neprimeren za čas, v katerem so si prelomni dogodki sledili ne samo dan za dnem, temveč tudi uro za uro.²¹

Po tektonskih premikih, ki so privedli do konca blokovske delitve stare celine in v drugih delih sveta, je torej tudi ena od poprej obče predvidevanih (dolgo)trajnih posledic prve svetovne vojne postala preteklost. Vendar pa to ne pomeni, da nista imaginarij in idearij, ki sta prevladovala po letu 1945, močno vplivala na zgodovino. Misel o (dolgo)trajnosti in planetarnosti dveh političnih polut je bila namreč tako živa, da se je za pretežno gospodarsko manj razvite dežele, ki niso pripadale kateremu od blokov, uveljavila oznaka tretji svet.²² Prav tako so delitve po drugi svetovni vojni onemogočile restavracijo razmer, ki so bile značilne za čase pred njo.

135

20 Jugoslovanski komunisti niso sodelovali na zborovanjih marksističnih strank leta 1960 in 1969 v Moskvi; prvič so se pripravljali na ustanovitev gibanja neuvrčenih in na prevzem vodstva v tretjem svetu, drugič pa so bili nezadovoljni z okupacijo Češko-slovaške, ki je bila izraz omejene suverenosti držav v komunističnem taboru.

21 Direktorijško obdobje zgodovine francoske revolucije (1795–1799) je bilo v znamenju vztrajanja pri ustavnem redu leta III, ki je zaživel po padcu režima teroristov pod vodstvom Maximiliena Robespierrea. Dva delna državna udara – fructidorski (1797) in floréalski (1798) – pričujeta, kako zelo se je hotelo preprečiti spremembe. Ko na novo izvoljena promonarhistična člana direktorija nista ustrezala njegovim krmarjem, sta bila onemogočena. Potem so bili odstranjeni še radikalno levičarski poslanci. V ruski revoluciji je direktorijški način vladavine prakticirala demokratična opozicija proti boljševiskim pučistom, ki je zastopala večino v Ustavodajni skupščini. Toda ta poskus ohranitve je kmalu propadel; proti njemu niso nastopili samo Leninovi pristaši, temveč tudi privrženci admirala Aleksandra Vasiljeviča Kolčaka.

22 Tovrstne oznake so imele še večjo težo spričo konceptov, ki so se uveljavili v drugi svetovni vojni v Združenih državah Amerike. Predsednik Roosevelt si je zamislil novo planetarno organizacijo, ki bo izšla iz zmagovite koalicije Združenih narodov. Njegov republikanski tekmeč na volitvah leta 1940 Wendell Willkie je leta 1943 šel še korak dlje in predstavil globalistično vizijo; o »enem svetu« napisal odmevno knjigo.

Enako jasno je treba opozoriti tudi na to, da različnost več tematizacij posameznih dogajanj izpod peresa istega avtorja ni vedno spričevalo o moči nihilizma. Nove obravnave namreč morejo izvirati iz naknadnih spoznanj ali odkritij prej neznanih virov, sprememb v razumevanjih raziskovalca ali pa v umanjkanju oziroma vzpostavitvi zunanjega pritiska, ki dopušča le nekatere interpretacije stvarnosti. Tako lahko pride celo do ustvaritve kontradiktornih podob v »pozitivu« in »negativu«. Najznamenitejši primer dvojne oziroma celo trojne slike so Prokopijevi teksti o vsestransko prelomni dobi cesarja Justinijana. V času deloma uspešnih vojn za obnovitev enotnega imperija sredozemskega sveta je zamrla antika, srednji vek pa je postal stabilna struktura tako v deželah na življenjskem minimumu kakor v redkih conah blaginje. Dejansko je ob vladarjevem velikopoteznem poskusu vrnitve v nekoč obstoječi red cesarstva enega morja prišlo do notranje katastrofe. Prelomnost so v zavesti ljudi poudarjala tudi zlovešča znamenja v podobi naravnih katastrof (Meier 2004, 101). Na Vzhodu začeta rimska »rekonkvista« je v letih, ko je veliko epidemija kuge v prenekaterem delu bojujočega se imperija odnesla tretjino prebivalstva oziroma davkoplačevalcev, stroški njenega delovanja pa so zaradi nenehnih spopadov in velikih gradenj začeli dosegati ekonomijo zavirajoč obseg, usodno preobremenila in potem tudi izčrpala premnoge Justinijanove podanike.

136

Prokopij iz Cezareje, ki je s heroiziranim pridihom popisal podvige ambicioznega cesarja in njegovih vojskovodij, v neskrivano panegiričnem tonu pa njegove gradnje, se je pri tematiziranju oboroženih spopadov zavedal, da bi s prikazovanjem bizantinskih nasprotnikov kot inferiornih usodno prizadel svojo upodobitev bleščečih dosežkov lastne države. Zato v tematizaciji vojn ni mogel ubrati triumfalističnega tona. Oboroženi konflikti, ki jih je obravnaval, so se – razen bojov s Perzijci in na Iberskem polotoku – res končali s popolnim uspehom, vendar so se Vzhodni Goti dolgo časa učinkovito upirali. Dejansko je samo heroično upodabljanje terjalo, da se dolgotrajni boji pojasnijo z močjo, sposobnostjo in vrlinami sovražnika. Če bi Prokopij ravnal drugače, bi posredno priznaval neučinkovitost vzhodnorimskih armad in neoptimalnost njihovih generalov. Slednje je bil pripravljen storiti kvečjemu pri evnuhu Narzesu, medtem ko je bil Belizar, kateremu je služil kot svetovalec, načeloma pozitiven lik,²³ čeprav

23 Pri tem pa je treba upoštevati, da so bili evnuhi v Prokopijevem času žrtve ne ravno prijaznih stereotipnih predstav. Med Narzesom in Belizarjem je prišlo med boji z Vzhodnimi Goti v Italiji do nasprotij. Da je to vplivalo na podobo teksta o tej epizodi, je jasno. Na drugih mestih je Prokopij Narzesa upodobil dovolj realistično (Brodka 2018, 251–261).

je bil močno odvisen od žene Antonine, ki ga je spremljala celo na bojnih pohodih.²⁴

Po drugi strani pa je Prokopij zapustil tudi pričevanje o monarhu kot demonskem oblastniku, ki naj bi tudi po poreklu pripadal mračnim silam (Prokopios/Prokopij 2010, XXIV). V glavi zgodovinarja in cesarja sta očitno gnezdila nespravljlivo različna imaginarija in idearija. Prokopij je bil zagledan v preteklost in njena pojmovanja o redu,²⁵ Justinijan pa se je srečeval z vse večjimi problemi sodobnosti, ki so bili drugačni od vseh poprejšnjih. Vladarjeva »rekonkvista« namreč ni bila primerljiva z boji za prestol v rimski državi: kraljestva Germanov (Vandalov in Gotov), s katerimi je meril moči, so bila v vojaških strukturah enotna; zaradi arijanske vere prišlekov so tudi poznala ostro delitev med starejšimi prebivalci in prišleki, katerih domena v politični organizaciji prostora je bila oborožena sila. To pa pomeni, da so imela Justinijanova prizadevanja za okrepitev religiozne oziroma cerkvene enotnosti zelo realen razlog: terjalo ga je širjenje državnega ozemlja, ki se bi moralo kar najbolj zlititi z bizantinsko državo.

Prokopij, ki tako po večini pripovedovanja kakor po celovitosti tekstne predstavitve opisovanega sveta presega druge historiografe bizantinske države, v svojih delih ni mogel na enak način izreči vsega, kar se mu je zdelo potrebno povedati v verodostojnem poročilu o najresnejšem poskusu zedinjenja celotnega mediteranskega sveta po razdelitvi rimskega imperija. Cesarski dvor je bil čuječ, oblast pa je imela dolgo roko, ki se ni zatresla niti tedaj, ko je posegala onstran zakona. Ti so omejevali podanike, ne pa tudi vladarja. Ker je bil Justinijan zaradi velikopoteznih ciljev svoje politike in lastnega razumevanja razmer v sredozemskem svetu pobudnik velikega kodificiranja rimskega prava in

137

24 Antoninino spremljanje Belizarja je bilo nekaj izjemnega; zaradi tega vojskovodja pri podrejenih poveljnikih ni užival splošnega ugleda. Prislužil si je celo nekaj nelaskavih omemb v Prokopijevi *Tajni zgodovini* – nedvomno tudi zato, ker je bila generalova žena prijateljica cesarice Teodore, ta pa je bila v omenjenem tekstu osrednja negativna figura. A vsaj na enem mestu se tudi Belizar pojavlja kot nezgleden in nesimpatičen lik: v vojni proti Gotom naj bi po vrsti neuspehov v letih 544–549 postal »najbolj požrešna oseba na svetu« (Evans 1996, 115–116; Prokopios/Prokopij 2010, 22–23). A poveljnik je preprosto moral biti prvi med svojimi bojevniki tudi po grabežljivosti, saj bi ga sicer po premožnosti lahko kdo od podrejenih prehitel, s tem pa bi bil njegov visoki položaj v bizantinski hierarhiji še huje prizadet.

25 Prokopij je bil naslednik dotedanje grške tradicije, ki se je ohranila tudi v zgodnjih letih kristjaniziranega Rimskega cesarstva. Bizanc je pozneje razvil svoje razumevanje struktur reda, ki pa je izšlo iz izročila sredozemskega imperija. Justinijan je pokazal, da ni samo Konstantinov, temveč tudi Avgustov dedič. Prim. Kaldellis 2004 in 2015.

zagovornik različnih moral(istič)nih korekcij ter ostrega kurza v verski politiki (Kaldellis 2024, 269–274),²⁶ bi tudi skromni namigi na voluntarizem nosilcev oblasti v poročilih, katerim je bila namenjena usoda kar najširše dosegljivega uradnega poročila, demolirali monumentalnost njegovega lika. Še več: lahko bi se zdel podoben germanskim poglavarjem na Zahodu, ki so drugače obravnavali svoje arijanske rojake kakor trinitarne podanike – nekateri celo do te mere, da je mogoče govoriti o oblikovanju dvojne države (Wiemer 2023, 180–231). Justinijanov režim pa ni maral razcepljenosti samo zaradi poenotenja na novo pridobljenih teritorijev, temveč tudi zato, ker je prišlo v zvezi z dejavnostjo modre in zelene hipodromske frakcije²⁷ do resnega poskusa zamenjave na prestolu. Cesarju se je zdelo, da mora biti v imaginariju in ideariju podanikov nesporna avtoriteta, če noče, da bi se dogajanja, v katerih je bilo mrtvih toliko ljudi kakor v vojni (Prokopios/Prokopij 2010, 144), ponavljala. Januar 532 je pokazal, da je lahko nevarna že samo (pre)velika priljubljenost kake znane osebnosti v prestolnici. Celo zgolj na cirkuških igrah ...

138

S tem je povezan tudi določen – v mirnih časih bolj potencialni kot dejanski – problem Prokopijevih poročil o zmagah in uspehih cesarskih armad v perzijski, vandalski in gotski vojni s stališča vrha vzhodnorimskih oblasti in njegove ideologije, ki se je oblikovala z justinijansko pravno in izobraževalno reformo ter odločnostjo v zadevah verske doktrine in discipline, v kateri je bila vloga vladarja močno okrepljena (Humphreys 2015, 18–25). Nespregljivo izpostavljanje uspehov in bojovniških vrlin generala Belizarja sicer ni bilo uperjeno neposredno proti vladarjevi avtoriteti, je pa poudarjalo pomen tudi drugih ljudi za uspehe države. Krepilo je razumevanja in pojmovanja, ki bi po cesarjevi misli morala biti presežena. Značilno je zaslužni poveljnik nazadnje pri Justinijanu, ki je z najrazličnejšimi personalnimi samovoljnostmi ne samo dopustil, temveč kar naravnost povzročil degradacijo tradicionalnih institucij ter posredno vzpodbudil mešanje primata vojaške in civilne uprave (Ostrogorski 1961, 84), padel v nemilost. Tedaj so bile dane v oklepaj celo njegove nekdanje zasluge za to, da je vladar ohranil prestol med nemiri Nika. Pri tem ne gre pozabljati, da so bili vojskovodje v pozni antiki in srednjem veku tudi

26 Bizanc je krščansko vero štel za svojevrstno tajno orožje, ki zagotavlja duhovno koherenco države. Velikopoteznega misijonarjenja onstran njenih meja se dolgo ni lotil; le na severovzhodni meji je Justinijan na ta način poskušal oblikovati sebi prijazno cono manjših sosednjih sil, ki bi varovale tamkajšnjo mejo cesarstva.

27 Glavni hipodromski frakciji načeloma nista bili apriorno politično ali teološko opredeljeni, sta pa imeli zaradi manifestiranja fanatične privrženosti pomembno vlogo v javnem življenju (Cameron 1976; Greatrex 1997, 62).

govorniki – motivatorji (Parnell 2019, 156–158),²⁸ kar pomeni, da je moral biti njihov transferski potencial velik. To je bilo s stališča oblastnega vrha v okolju, ki se še ni docela sprijaznilo z novim vrednostnim sistemom in »tehnologijo« vladanja, notranjepolitično nevarno. Zlasti v posebnih situacijah – npr. na hipodromu, ki je bil prostor, kjer se je vrhovna oblast neposredno srečevala s podaniki (Greatrex 1997, 63).

Nezanemarljiv problem Prokopijevih knjig o Justinijanovih vojnah s stališča reformirane vladarske ideologije je bilo tudi poudarjanje odločilne vloge cesarjeve soproge Teodore v trenutku velike krize januarja 532. Prav besede nekdanje artistke, ki se je iz nižav povzpela na komaj predstavljivo visok položaj in ga je potem tako cenila, da si ga je prizadevala ohraniti za vsako ceno, so med nemiri Nika tehtnico na sprva zmedenem in neodločnem dvoru naginile v prid energičnega zoperstavljanja nemirnežem in nazadnje neusmiljenega obračuna z njimi (Prokopios/Prokopij 2014, 60–68). Justinijan v najbolj negotovem trenutku svojega vladanja pri Prokopiju ni naslikan kot steber čvrstosti – kar pa bi spričo velike centralizacije moči moral biti. Tedaj je ostala neomajna le Teodora, ki se zato dviguje na mesto aktivne sovladarice.²⁹ Še več: vsaj za hip je bila odločilen dejavnik – kakor cesarici Irena (Atenska) ali Zoa (Porfirogeneta), ki sta bili na vrhu oblastne piramide sami (Louth 2019, 107). Bralec, čigar domišljija bi se ob historiografovem poročilu razvnela, bi lahko postal nevaren obstoječemu redu.

139

Podoba cesarice Teodore je v Prokopijevi tematizaciji nemirov Nika taka, da upravičuje njeno praktično enakovredno umestitev ob Justinijana v *Tajno zgodovino*. Če bi vesti iz te knjige avtor razporedil v poročilo o vojnah, bi bila tudi tam opaznejša – kot vsestranska vladarska partnerica. S takim ravnanjem pa bi nedvomno prekoračil črto sprejemljivega v režimu, ki je ustvarjal novo stanje. V vsakomur dosegljive tekste bi lahko vesti iz nje prišle le po cesarjevi smrti – če bi se vladar, ki bi za njim zasedel prestol, obrnil k starim vrednotam. Pa do takšnega zasuka seveda ni prišlo. Šele Fokas je v začetku 7. stoletja naredil nekaj korakov nazaj,³⁰ a njegova vladavina, ki se je uveljavila tudi zaradi

28 Parnell opozarja, da je mogel imeti Prokopij pri pripravi Belizarjevih govorov pomemben delež.

29 Res se nekateri zgodovinarji nagibajo k mnenju, da je pri Prokopiju navedeni Teodorin govor o nujnosti vztrajanja in odpora izgretnikom, ki so se hitro levili v upornike in pučiste, dejansko povzetek mnenj dvorjanov (Prokopios/Prokopij 2010, 136–144). Vendar pa je mogoče, da so cesarici pripisane besede dejansko njene, saj zgodovinopisec ločuje ženino prepričevanje soproga od mnenj drugih.

30 Značilno sta imeli cirkuški frakciji določeno vlogo pri Fokovem vzponu na prestol in pri koncu njegove vladavine. Justinijanova težnja, da bi spremenil politično živ-

sodelovanja hipodromske stranke zelenih, je vodila v zmedo. Cesar, ki si je pot na prestol utrl z državnim udarom, je imel kot oficir srednjega ranga preozko obzorje in v vodilnih prestolniških krogih premajhno podporo, da bi lahko izvedel celovito antijustinijansko protireformo.

Za *Tajno zgodovino* je potemtakem mogoče reči, da je nastala zaradi avtorjeve potrebe po ustvaritvi neavtorizirane cesarjeve podobe v času, ki je bil zaradi uvajanja nove strukture odnosov zelo občutljiv za tekstne podobe oblastnikov. Čeprav je bil Prokopij kot Belizarjev pravni svetovalec del državnega aparata ter kot tak, pa tudi kot zgodovinar dovolj pomemben in vpliven, je bil hkrati tudi nemočen v zadevah, ki so ga ločevale od vladarjevih ciljev in načina mišljenja. Ni presenetljivo, da je *Tajna zgodovina* ostra – pamfletistična – kritika mogočnega imperialnega oblastnika, ki je pri njenem avtorju tako biografsko določljiv posameznik kot alegorija avtokratskih teženj in ideologije. Hkrati pa gre tudi za obračun s cesarjevo skrbno negovano javno podobo, ki jo je (so)ustvaril sam Prokopij. Najznamenitejši bizantinski zgodovinar je v strukturnem smislu dejansko daljni predhodnik disidentov v avtoritarnih oziroma totalitarnih režimih: pozna maligno delovanje oblasti, a upošteva njeno velikansko (pre)moč. Zaveda se, da se ji ne more upreti neposredno. Prav zato sta tematizacija nemirov, ki so izbruhnili na carigranskem hipodromu v začetku leta 532, in poročilo o njihovem zvijačno-krvavem zatrtju tako pomembna: dejansko pojasnjujeta razcep v avtorjevih poročilih o režimu, katerega del je bil (Parnell 2023, 3–4).

Povezava med Prokopijevim »pozitivom« in »negativom« ustvarja iz obeh logično sklenjen opus. V poročilih o vojnah je predstavljeno, v *Tajni zgodovini* pa razloženo dopolnjujoče se ravnanje vladarja in njegove žene. Njuna brezskrupulozna domiselnost in učinkovitost v nešteti malopridnostih je pojasnjena z močjo demoničnih sil (Prokopios/Prokopij 2010, 28–86). Obe poročili kljub medsebojni intencionalni nasprotnosti povesta veliko več o Justinijanovi dobi in njeni mentaliteti kakor samo eno od njih. Njuno primerjanje še toliko in toliko (sto)let(ij) pozneje razkriva, kaj je bilo na vrhuncu moči bizantinske države prepovedano in nevarno. Opozarja na razliko med masko in obrazom, pri čemer pa

ljenje v Bizancu, je imela temelj tudi v izkušnjah, ki si jih je pridobil v nemirih Nika. Glejte v *Theophylact Simocatta* 1986, 224–226; Cameron 1976, 251, 280–282. Zunanje znamenje Fokovega oziranja v preteklost je bila brada, ki od Konstantina Velikega ni bila značilnost krščanskih cesarjev. Da bi utrdil svoj majavi režim, se je novi cesar zatekel k strahovladi (Ostrogorski 1961, 92–93). Treba pa je reči, da je že cesar Mavrikij vsaj nekoliko razmišljal v konservativnih koordinatah; tako je menil, da bi bilo enotno cesarstvo modro razdeliti na vzhodni in zahodni del; slednji bi imel središče v Italiji (Ostrogorski 1961, 90).

slednjega ne izriše neposredno: predstavo o njem si more oblikovati le bralec, ki je seznanjen tako s panegiričnim oziroma privzdignjenim kot s pamfletističnim segmentom Prokopijevega opusa. Avtorski razcep, ki omogoča komparativno branje poročil o Justinijanovi dobi, je sporočilno in celo historiografsko tvoren, čeprav sam »pozitiv« in »negativ« ne dosemeta ideala vrhunskega zgodovinopisnega dela. Primerjava Prokopijevih tekstov pa tudi pove, da bi ga avtor bi sposoben ustvariti, vendar ga zaradi zunanjih razlogov – moči cesarske oblasti – ne. Zgodovinar je zato poiskal nekonvencionalno dvojno pot, da je povedal vse, kar je mislil, da mora. Tako je v svojem opusu uspel vsiljeni – epohalni – nihilizem vsaj zaustaviti, če se mu že v svojih posameznih delih ni mogel izogniti. Dandanes zgodovinarji njegov pristop sprejemajo kot tvoren; nekatere celo navdihuje. Mischa Meier je kot svojevrsten odgovor na (torzično) študijo *Das Zeitalter Justinians* Bertholda Rubina (Rubin 1960 in 1995) napisal svoj prikaz dobe mogočnega vladarja. Dejansko je ustvaril podobno »opozicionalen« tekst kot Prokopij s *Tajno zgodovino* v razmerju do lastnih monumentalnih poročil o vojnah in panegirika o gradnjah. Meier je svoje delo značilno naslovil *Das andere Zeitalter Justinians* (Meier 2003).

Premislek o Prokopijevem ravnanju nazorno opozarja na grozd medsebojno povezanih problemov, ki se porajajo pri pisanju zgodovine. Hkrati razkriva tudi nekonvencionalen poskus reševanja iz primeža zunanjega, s stališča izpolnjevanja historiografovega poslanstva nedvomno nihilističnega pritiska, ki se skriva za propagandističnim konstruktivizmom uveljavljanja novih pojmovanj in slavljenja dosežkov režima, ki jih promovira. Herodot, ki je poudarjal, da se je pisanja *Zgodb* lotil zato, da se ne pozabijo podvigi Grkov in barbarov (Herodot 2007, 45), je na svoj način izrazil zavest o tem, da se svet nenehno spreminja – da torej, kakor je generacijo pred njim menil Heraklit, vse teče (Hussey 2001, 89–90), stvari pa so kljub temu toliko enovite, da jih je mogoče zaobseči z nesamopodirajočo se človekovo mislijo. Seveda je v njegovem delu navzoča tudi podmena, da je diahrona vertikalna za človeka pomembna zaradi vsega, kar mu je dosegljivo samo prek posledic, saj pojasnjuje, kako je do njih prišlo.

Aktualna stvarnost, v kateri nasledki nekdanjosti postanejo razvidni, je za Herodota očitno kompleksen pojav: spomina ni brez njegove neomejljive vsebine. Res se *Zgodbe* toliko in toliko (sto)let(ij) pozneje zdijo kot nekakšna Noetova barka, a dogajanja, ki jih drugi ne tematizirajo tako podrobno (ali pa jih sploh ne), na prihodnje rojene tudi ne morejo napraviti drugačnega vtisa, saj v njihovih glavah manjkajo povezave, ki so bile njihovim prvim bralcem tako jasne, da o njih avtorju ni bilo treba izgubljati besed. Manjka marsikateri element nekdanje paradigmatike in sintagmatike, ki sta se utemeljevali na običajnosti in normalnosti Herodotovega časa.

Ker zgodovina zajema misli in dejanja dobe, ki jo tematizira historiograf, hkrati pa tudi valove naporov preteklosti in porajajoče se vizije prihodnosti, ki jih bodo njihovi zamišljevalci poskušali uresničiti bodisi v soglasju z drugimi ali pa proti njim, je orientacija v njej zapletena. Sleherni opis kompleksnih procesov in posameznih dogodkov v njenem okviru je odvisen od misli o celoti le-teh pri avtorju, ki je svojevrsten detektiv. Iz pozicije mora razbrati, kako je *pravzaprav bilo*. V primeru skrbne in široke tematizacije nekdanjosti na podlagi kritične analize vsega zapomnjenega oziroma prek re-konstrukcije z metodami temeljnih zgodovinskih disciplin spoznanega, pa se vendarle more rešiti nihilizma, ki ga obdaja v sedanjosti. Historiografija se s strogostjo v zavezanosti sebi – podobno kot filozofija, umetnost in znanost – lahko dvigne nad determinative časa in prostora.

Seveda pa je to samo možnost. Kakor dokazujejo opusi najvplivnejših piscev o preteklosti na Slovenskem po drugi svetovni vojni, ki so zaznamovani z očitnim redukcionizmom in eliminacionizmom ter sistemsko pristranskostjo komunistične ideologije in njenih nosilcev,³¹ v nekaterih okoljih ni posebej pogosto udejanjena. Prav nasprotno: nihilizem je v historiografiji na Slovenskem tako čest gost, da se marsikomu zdi že domačin. Preobražen je bil v konstanto, ki bi jo bilo treba pogosto priračunati k odgovoru na sleherno vprašanje.³² Stroki se je kot samoumevnost vsilila teorija o obstoju družbe in delitvi ljudi v njej na antagonistične razrede. Stanovskemu redu, ki je deloval po povsem drugačni logiki in imel deljene ideale, ni bila priznana docela drugačna strukturiranost.³³ Za problematiko novejšega časa je bila delitev življenja na delavsko in meščansko – dejansko: državljansko – sfero razumljena kot novi henotikon.³⁴

Za jedro zgodovinarskega establishmenta na ljubljanski univerzi, ki je bil po drugi svetovni vojni vse manj elita, v čedalje večji meri pa avantgarda v

31 Peter Vodopivec, ki je imel tako v času marksističnega režima kakor pozneje glede na svoj neobsežni opus izjemno vlogo v historiografiji na Slovenskem, je kot posebej pomembno usmerjevalko pisanja zgodovine označil podpolkovnico in komunistično narodno herojino Lidijo Šentjunc (Vodopivec 2012, 292–293).

32 Upravičevanju neprofesionalizma kot posledice kapitulacije pred nihilizmom dobe služi zatrjevanje, da so zgodovinarji otroci svojega časa (Štuhec 2018, 126). Na istem mestu se tudi trdi, da so zgodovinarji žrtve svoje dobe. To je prav tako neustrezno, saj doba ni isto kot slepota, netoleranca ali zlo njenih prebivalcev.

33 Zamisli družbe nista bili priznani zgodovinskost in projektna narava, temveč se je štela za univerzalno; obstajala naj bi v vseh časih. Dejansko pa se je oblikovala v veliki krizi evropske zavesti, ki se je iztekla v razsvetljensko dobo.

34 Od tod je izhajala delitev političnih gibanj na meščanska in delavska, čeprav se v drugih niso zbirali samo proletarci.

javnosti opazne politično angažirane stroke, je postalo značilno modelno mišljenje. Slednje je v historiografiji problematično, saj šibi zavest o enkratnosti ljudi, konstelacij in situacij ter vzpodbuja deterministične strategije mišljenja. Vrh vsega pa ni zaznati, da bi raslo iz metodološko jasnih premis, ki pri preučevanju procesov na diahroni osi in pri sinhronih primerjavah omogočajo tako ugotavljanje posebnosti kakor vpetost v širše premike oziroma statiko.³⁵ Modelno mišljenje se je pri tematizacijah zgodovine v slovenskem prostoru dejansko sprevrglo v niz dogem, ki so delovale kot lakmus in katalizator pri klasifikaciji avtorjev, ne pa tudi dogodkov.³⁶ Na tej podlagi je bil ustvarjen temelj za diskvalifikatorsko etiketiranje in diferenciranje, ki je vodilo k raziskovalnemu, objavljalnemu in službenemu onemogočanju ljudi, nazadnje pa je privedlo celo do razpuščanja strokovnih institucij.³⁷ Besede so v teh manevrih izgubljale običajni slovarski pomen; njihovo pravo vsebino je bilo razumeti mogoče samo v posebnem kodu.³⁸

Ko je ob razpadanju komunistične Jugoslavije začelo prihajati do širšega konceptualnega, metodološkega in tematskega pluralizma v zgodovinski vedi na Slovenskem, je postal najhuje obremenjeni pojem v stroki revizionizem. Ta beseda ni zaznamovala kot drugod vrnitve pozitivistično koncipirane dogodkovne zgodovine³⁹ v prostore, za katere velja, da jih je že zavzela njena

35 Razlog za to gre slej ko prej iskati v partijski in državni ideologiji, ki sta skušali dokazovati vnaprej postavljene zgodovinske scenarije. Veliko naporov je bilo vloženih v prikaz davne povezanosti narodov, ki so se znašli za jugoslovanskimi mejami. V slovenskem prostoru se je za to še posebej trudil Janko Pleterški. Njegova knjiga *Narodi, Jugoslavija, revolucija* je bila napisana v srbskem oziroma hrvaškem jeziku in prvič izdana v Beogradu leta 1985.

36 Sprevrženost modelnega mišljenja na Slovenskem se kaže tudi v redkosti primerjalnih študij, ki so na njegovi podlagi razmeroma lahko izvedljive. Ob enaki ali sorodni metodologiji pri preučevanju različnih prostorov so tako razlike kot podobnosti hitro zaznavne.

37 Medtem ko demokratične politične sile leta 1990 in pozneje niso uničevale institucij komunističnega režima za preučevanje zgodovine, so občudovalci titoizma in Jugoslavije ustanove, oblikovane v neodvisni Sloveniji, ostro napadali ter jih v 21. stoletju tudi začeli likvidirati.

38 Očiten primer uveljavljanja posebnih pojmovanj besed so obravnave ruske revolucije Marjana Britovška, ki jedro tega pojava navezujejo na eno – boljševiško – stranko. To je ustrezno kvečjemu od priprav na državni udar novembra 1917 dalje. Prav tako je povsem neustrezno, da se Stalina razumeva kot nosilca thermidorja; ta pojem je v francoski revoluciji povezan s koncem vladavine teroristov, medtem se je v času Leninovega naslednika represija v sovjetski državi zaostila.

39 Kritika ustaljenih ali celo že standardiziranih predstav praviloma temelji na popreji

procesno naravo dogajanj poudarjajoča soimenjakinja, temveč le raziskovanje preteklosti z upoštevanjem prej zamolčanih ali nedostopnih podatkov o drugi svetovni vojni.⁴⁰ Pri tem pa za standardni interpretativni model, v razmerju do katerega se izvaja revizija, ne velja tisti, ki je uveljavljen v Evropi in Ameriki, temveč oni, ki je bil oktroiran v času obstoja komunističnih režimov v Evropi vzhodno od Zahoda.⁴¹ Slednji v svoji jugoslovanski varianti tudi naj ne bi bil totalitaren, temveč integralni del civilizacije stare celine – čeprav je v mirnem času zakrivil množične zunajsodne poboje neoboroženih ljudi, likvidiral vojne ujetnike, javno pokončeval posameznike⁴² ter prakticiral najokrutnejšo torturo,⁴³ ustrahovalne procese in administrativno kaznovanje brez možnosti pravnega varstva pred zlorabo.⁴⁴ Takšni interpretativni konceptiji služi tudi podpi-

neznanih ali interpretativno ne (dovolj) upoštevanih podatkih. Seveda pa je pri revizionizmu marsikdaj šlo tudi samo za videz takšnega ravnanja; nemara je najbolj znan oziroma že kar razvpit primer te vrste tisti del opusa Davida Irvinga, ki zanika holokavst. Prim. Evans 2002.

144 40 Za etiketni značaj rabe oznake revizionizem v zgodovinopisju na Slovenskem je značilna odsotnost temeljitih študij o njegovih manifestacijah. Pri tem je značilno, da zgledi iz sosednjih historiografskih prostorov nimajo opazne vloge v razpravljanju na ljubljanskem poldnevniku. Gotovo bi bilo koristno pripraviti tudi za Slovenijo podobno študijo, kot jo je pripravil Ivo Goldstein za Hrvaško (Goldstein 2023).

41 Standardni model dogajanj v drugi svetovni vojni poudarja pomen nemško-sovjetskega pakta za njen izbruh ter poznejšo pridružitve komunistov protihitlerjanskim demokracijam in Kitajski v spopadu s silami osi. Na Slovenskem pa se skuša uveljaviti slika, da so bili revolucionarni marksisti nosilna sila Združenih narodov in da so bili v permanentnem konfliktu z nacionalnimi socialisti in fašisti. Usmeritve Lidije Šentjurg za pisanje zgodovine se konceptualno niso bistveno razlikovale od tistih v drugih komunističnih deželah.

42 V Murski Soboti so tako 23. julija 1945 ob šestih zvečer v navzočnosti občinstva obesili tri obsojence (Vestnik, 28. 7. 1945, 7). Utemeljitev krivde usmrčenih je bila čudna; vsi trije naj bi si smrt zaslužili kot aktivni člani stranke puščičastih križev (tj. madžarskih nacionalnih socialistov in fašistov). A to je režim admirala Horthyja kot opozicijsko gibanje v začetku druge svetovne vojne prepovedal. Na oblast so se zagledanci v puščičasti križ povzpeli šele leta 1944.

43 Tortura je bila na večini slovenskega prostora odpravljena že v času Marije Terezije. Kot zloraba posameznih pripadnikov represivnih organov je bila prisotna tudi pozneje, totalitarni režimi 20. stoletja pa so jo ponovno uveljavili kot svojo delovno metodo. O tem, kako so jo prakticirali na ljubljanskem poldnevniku še po drugi svetovni vojni, glejte v Magazinović 2009, 302–323; Vodopivec 2012, 286–287.

44 Med ustrahovalnimi procesi na Slovenskem izstopajo dachauski, ki so utegnili imeti tudi čisto domače ozadje: arhitekta Vlasta Kopača so skušali preiskovalci prisiliti, da bi priznal krivdo za izdajo mreže komunistične partije, Osvobodilne fronte in varno-

ranje študij spomina, s pomočjo katerih se skuša legitimirati utemeljevanje na posebnem pojmovnem aparatu jugoslovanskega komunizma, in zaustavljanje raziskav kulturne zgodovine, katere najširša strategija dialoga z viri in pričevanji daje jasno in kar najširše razumljivo označevalno orientacijo.

Po drugi strani revitalizacija pogledov starinoslovca Richarda Knabla⁴⁵ o zgodovini slovenskega prostora, ki jo izvajajo Peter Štih in njegovi privrženci, ni obravnavana kot revizionizem, čeprav skuša uveljavljeni standardni interpretativni model zamenjati z ideološkim konstruktom. Tudi v tem primeru gre za tlačenje izpovednosti virov v vnaprej izbrani razlagalni obrazec, ki pa je za obravnavano tematiko anahronističen. Štih, ki v konceptualnem smislu ni dekonstrukcionista,⁴⁶ pri obravnavi slovenske zgodovine očitno uporablja drugačne kriterije kakor pri tematizaciji preteklosti drugih narodov. V zvezi z njegovim opusom se zato da govoriti o paradigmatški insularnosti.⁴⁷ Zaradi velikega vpliva Petra Štiha in njegovih privržencev na službena napredovanja in razporeditev raziskovalnih sredstev se že vrsto let zdi nemogoče misliti na to, da bi se slovenska zgodovina tematizirala na podobno temeljit način, kakor sta bili pred nedavnim obravnavani poti Češke (*Velké dějiny země Koruny české* I–XVII)⁴⁸ ter Bosne in Hercegovine (*Historija Bosne i Hercegovine* I–VI) skozi čas.

Iz nihilizma izvirajoči konceptualni in paradigmatški problemi zgodovinskega opisja nimajo svojega personalnega izraza samo pri zanikovanju obstoja Slo-

145

stno-obveščevalne službe ob koncu 2. svetovne vojne, čeprav je bil tedaj že približno leto dni v koncentracijskem taborišču Dachau. Organi državne varnosti so bili v Sloveniji zelo samostojni, saj so se oblikovali že v času druge svetovne vojne; bili so odvisni od domačega komunističnega vrha (Dimitrijević 2020, 118–119).

45 Richard Knabl je trdil, da Slovencev do 19. stoletja ni bilo (Slovenec, 21. 3. 1867, 140). Ti pogledi so bili potem opuščeni, dokler jih niso ponovno začeli promovirati Štih in njegovi pristaši.

46 Zanj je vzhodnofrankovski kralj Ludvik II. brez težav »nemški«, čeprav je bil dejansko *Germanicus* v smislu starejših, na rimskih pojmovanjih slonečih oznak.

47 Štih pri prikazovanju zgodovine zgodnjega srednjega veka uporablja pojem etnogeneze, vendar pri njenem opisu za pleme ne uporablja enakih kriterijev kakor njen osrednji premišljevalec Herwig Wolfram. Ta ve, da zgolj izpričano ime ni dokaz za obstoj nekega pojava; Konrada II., denimo, šteje za Nemca in Salijca, čeprav se vladarju treh kraljestev o eni od teh pripadnosti verjetno ni niti sanjalo, o drugi pa zagotovo ne (Wolfram 2000, 33). Svojega odstopa od znanega koncepta Štih, ki razglaša za pleme celo enkrat samkrat omenjeno posebno ime prebivalcev že utrjene ozemelske enote, ni nikjer utemeljil.

48 Zvezek, ki zajema obdobje III. republike (1945–1948), še ni izdan; osrednjo serijo spremljajo tudi obravnave posameznih tem.

vencev v starejših obdobjih. Komunistična oblast je namreč uveljavila kriterij moralno-politične kvalificiranosti,⁴⁹ ki je poprejšnjo prevzetnost in pristranost povzdignil v sistemsko pravilo. To je bilo v skladu z marksistično politiko, ki je ljudi konceptualizirala kot *kadre*. Zato nikogar ni moglo presenetiti, da je eden najzgodnejših predstavnikov sodobnih koncepcij zgodovine⁵⁰ Josip Mal že leta 1945 na hitro upokojen. Značilno sta bila tudi v svetu najuglednejša in najodmevnejša slovenska raziskovalca preteklosti – Ivan Slokar⁵¹ in Franc Grivec⁵² – odrinjena na rob javne pozornosti. Branko Reisp, ki je bil najprodornejši predstavnik kulturne zgodovine v času komunistične oblasti, je pri pisanju doktorata naletel na tolikšno nerazumevanje, da je začel razmišljati o preusmeritvi na drugo področje.⁵³ V takem ozračju so se oblikovale razmere, v katerih univerzitetnim profesorjem zgodovine sploh ni bilo treba poglobljeno raziskovati področja svojih predmetov.⁵⁴

Promotorji sistemske pristranosti, etiketiranja in reduciranja so se s svojim priračunanim nihilizmom zelo trudili, da bi zavest o zgodovini ne bila zanesljiva opora pri posameznikovi in skupnostni orientaciji v usodnih situ-

146 49 Pojem moralno-politične kvalifikacije je bil v času komunizma tako znan, da je prišel celo na gledališki oder. Poleti 1982 je Miloš Mikeln o pisanju dokumenta, ki je odločal o človekovi usodi v javnem prostoru, ustvaril (nekoliko satirično) odrsko delo. Njegova igra je nosila naslov *Mor. pol. kvalif. tov. Gubca*. V času nastanka teksta je bilo takšno okrajševanje besed običajno.

50 Mal je sprejemal širino kulturne zgodovine, pozornost pa je namenjal tudi vsakdanjemu mišljenju. Kot direktor Narodnega muzeja je bil oblastno upokojen leta 1945.

51 Zgodovinar gospodarstva in reklame Ivan Slokar se je proslavil s svojim temeljitim delom o avstrijski industriji v času cesarja Franca I. Bil je tudi pobudnik izdajanja *Slovenskega biografskega leksikona*. Izid prvih snopičev slednjega je omogočila veliko-dušnost Zadržne gospodarske banke pod Slokarjevim vodstvom.

52 Franc Grivec je bil v svojem času vodilni strokovnjak za zgodovino Konstantina Filozofa in nadškofa Metodija ter njunih slovanskih učencev.

53 Kulturna zgodovina je bila zaradi širine virov zelo problematična za zagovornike marksistično koncipiranega raziskovanja preteklosti. Reisp je začel misliti na doktorat v območju slovenistike. K temu ga je nedvomno napeljevala prijateljevska tradicija v stroki, ki je bila odprta tudi k zgodovini idej in mentalitete.

54 To velja zlasti za Petra Vodopivca, ki je predaval občo, raziskoval pa nacionalno zgodovino. Njegov generacijski vrstnik Janko Prunk je pokazal, da je mogoče delati na obeh področjih hkrati. Koncept racionalistične civilizacije slednjega je odmeval tudi v širšem historiografskem prostoru. Podobno kot Vodopivec je pozneje nastopal tudi Rok Stergar, ki mu je ljubljanska univerza zaupala predavanja iz problematike Jugovzhodne Evrope – tj. cone od Bosne in Hercegovine do Carigrada –, njegov ne ravno obsežni opus pa ne izpričuje kakšnih temeljitih tematizacij tega prostora.

acijah, konstelacijah in procesih. Razlog za to je v njihovem nerazumevanju poslanstva vede o preteklosti: raziskovanje v njenem okviru je naporno in nedokončljivo ter dialoško, kar pomeni, da so dogme, ki so vedno izraz konvencionalizma, permanentno ogrožene. V tem je tudi pomen zgodovine za slehernika: ni disciplina, ki so si jo mrtvi zamislili za obremenjevanje živih, temveč razkrivalka človekove situacije. Tudi aktualne. Za vznik zgodovinske zavesti potrebna starodavna filozofska spoznanja, ki poudarjajo tek oziroma spremembo vsega, delujejo še po mnogih stoletjih.

Viri in literatura

- BRODKA, Dariusz. 2018. *Narses. Politik, Krieg und Historiographie*. Berlin: Peter Lang.
- CAMERON, Alan. 1976. *Circus Fractions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*. Oxford: Clarendon Press.
- CHAUNU, Pierre. 2002. *Vrijeme reformi. Religijska historija i civilizacijski sistem*. Zagreb: Antibarbarus.
- DIMITRIJEVIĆ, Bojan. 2020. *Ranković. Drugi čovek*. Beograd: Vukotić Media.
- EVANS, James A. S. 1996. *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*. London/New York: Routledge.
- EVANS, Richard J. 2002. *Telling Lies About Hitler: The Holocaust, History and the David Irving Trial*. London/New York: Verso Books.
- GOLDSTEIN, Ivo. 2023. *Povijesni revizionizam i neoustaštvo. Hrvatska 1989.–2022*. Zaprešić: Fraktura.
- GRDINA, Igor. 2019. »Zgodovina kot servis«. *Dileme* 3 (1): 147–171.
- GREATREX, Geoffrey. 1997. »The Nika Riot: A Reappraisal«. *The Journal of Hellenic Studies* CXVII (november 1997): 60–86.
- GRUDEN, Josip. 1910–1916. *Zgodovina slovenskega naroda* (z drugo, dopolnjeno izdajo prvega zvezka). Celovec: Družba sv. Mohorja.
- HERODOT. 2007. *Povijest. Drugo izdanje*. Zagreb: Matica hrvatska.
- HUMPHREYS, Mike. 2015. *Law, Power, and Imperial Ideology in the Iconoclast Era*. Oxford: Oxford University Press.
- HUSSEY, Edward. 2001. »Heraklit«. V: *Frühe Griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten*. Ur. A. A. Long. Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler. Str. 80–101.
- IVANIČ, Martin (ur.). 1990. *Dachauski procesi*. Ljubljana: Komunist.
- KALDELLIS, Anthony. 2004. *Procopius of Caesarea. Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- KALDELLIS, Anthony. 2015. *The Byzantine Republic. People and Power in New Rome*. Cambridge/London: Harvard University Press.

- KALDELLIS, Anthony. 2024. *The New Roman Empire. A History of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.
- KOMELJ, Miklavž. 2024a. »Opombe«. V: E. Pound, *Pizanski Cantos*. Ljubljana: Slovenska matica. Str. 171–414.
- KOMELJ, Miklavž. 2024b. »Mi, ki smo šli čez Lete«. V: E. Pound, *Pizanski Cantos*. Ljubljana: Slovenska matica. Str. 415–584.
- LINCOLN, Abraham. 1858. *Speech at Clinton, Illinois*. Dostopno na: <https://digital.lib.niu.edu/islandora/object/niu-lincoln%3A37846> (8. 11. 2024).
- LOUTH, Andrew. 2019. »Justinian and his Legacy (500–600)«. V: J. Shepard, *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500–1492* (dopolnjena izdaja). Cambridge: Cambridge University Press. Str. 99–129.
- MACMEEKIN, Sean. 2024. *To Overthrow the World: The Rise and Fall and Rise of Communism*. London: Hurst.
- MAGAZINOVIC, Hrvoje. 2009. *Kroz jedno mučno stoljeće. Sjećanja*. (druga, dopolnjena izdaja). Valjevo: Društvo Hilandar.
- MARX, Karl. 1885. 18. *brumaire Ludvika Bonaparta*. Dostopno na: https://www.marxists.org/slovenian/marx-engels/1852/18st_brumaire/pogl01.htm (7. 12. 2024).
- MEIER, Mischa. 2003. *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MEIER, Mischa. 2004. *Justinian. Herrschaft, Reich und Religion*. München: Verlag C. H. Beck.
- OSTROGORSKI, Georgij(e). 1961. *Zgodovina Bizanca*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- PÁNEK, Jaroslav, TUMA, Oldřich et. al. 2009. *A History of the Czech Lands*. Praga: Carolinum Press.
- PARNELL, David Alan. 2019. *Justinian's Men. Careers and Relationships of Byzantine Army Officers, 518–610*. London: Palgrave Macmillan.
- PARNELL, David Alan. 2023. *Belisarius & Antonia. Love and War in the Age of Justinian*. Oxford: Oxford University Press.
- PROKOPIOS/PROKOPIJ. 2010. *The Secret History with Related Texts*. Ur. A. Kaldellis. Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- PROKOPIOS/PROKOPIJ. 2014. *The Wars of Justinian*. Ur. A. Kaldellis. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- RANKE, Leopold von. 1885. *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (tretja izdaja). Leipzig: Duncker und Humblot.
- RUBIN, Berthold. 1960. *Das Zeitalter Iustinians. Erster Band*. Berlin: Walter de Gruyter.
- RUBIN, Berthold. 1995. *Das Zeitalter Iustinians. Zweiter Band. Aus dem Nachlass herausgegeben von Carmelo Capizzi*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- SLOVENEC. 1865–1867. Celovec: Janez E. Božič.
-

- ŠTUHEC, Marko. 2018. »Socialna zgodovina zgodnjega novega veka v delih Boga Grafenauerja in Ferda Gestrina«. V: *O mojstrih in muzi. Zgodovinopisje Boga Grafenauerja in Ferda Gestrina*. Ur. P. Štih in Ž. Zwitter. Ljubljana: SAZU. Str. 115–129.
- THEOPHYLACT SIMOCATTA. 1986. *The History of Theophylact Simocatta. Translated from Greek by Michael and Mary Whitby*. Oxford: Clarendon Press.
- VESTNIK, glasilo Osvobodilne fronte za Mariborsko oblast. 1945–1952. Maribor: Konzorcij Mariborski tisk.
- VEYNE, Paul. 1992. *Rimska erotična elegija*. Ljubljana: Založba ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- VODOPIVEC, Peter. 2012. »Prispevek za zgodovino represije na Slovenskem po 2. svetovni vojni«. *Prispevki za novejšo zgodovino* 52 (2): 275–294.
- WIEMER, Hans-Ulrich. 2023. *Theoderic the Great. King of Goths, Ruler of Romans*. New Haven/London: Yale University Press.
- WOLFRAM, Herwig. 2000. *Konrad II. 990–1039. Kaiser dreier Reiche*. München: C. H. Beck.



- NOKTURNO, 2001 -

»VELIKI UMIK«? KATOLIŠKA CERKEV V EVROPI OD DRUGE POLOVICE DVAJSETEGA STOLETJA MED REVOLUCIJO IN NEOJOŽEFINIZMOM

Povzetek

Osrednja tema prispevka je hitro izgubljanje družbene relevantnosti Katoliške cerkve v (severozahodni) Evropi, do katerega je prišlo predvsem v zadnjih petih ali šestih desetletjih. Poudarek je na razvojnih silnicah na severozahodu stare celine. Kljub navedenemu trenutno kaže, da se bo, če ne bo velikih zunanjih sprememb, dogajanje, kot ga poznamo z omenjenega severozahoda, s časovnim zamikom preneslo tudi v druga evropska okolja. Izhodišče prispevka je nasprotje med duhovno močjo katolištva, ki ga je to kazalo po drugi svetovni vojni, ko je v mnogih zahodnoevropskih okoljih, denimo v (Zahodni) Nemčiji, Avstriji, v Belgiji ali na Nizozemskem, doživljalo preporod, in iz katere se je napajal drugi vatikanski cerkveni zbor, in sorazmerno hitrim upadom njegove družbene vloge v času skoraj neposredno po istem cerkvenem zboru. Nekateri so koncil, sklican precej nepričakovano, dojemali kot revolucijo, kot nekakšno točko nič. Kot naslednja značilnost pokoncilskega obdobja v zahodnoevropskem prostoru je izpostavljen novojožefinizem. Kar se tega tiče, je očitno mogoče organizacijski aparat ohraniti domala nedotaknjen še desetletja po tistem, ko ljudje množično izgubijo prej običajne navezave na verske skupnosti. Nazadnje je poudarjeno, da sta bila po avtorjevem mnenju ob sekularizaciji pomembna dejavnika izgube družbene vloge Katoliške cerkve posledica bogoslužne reforme in »vzhodna politika« Pavla VI.

Ključne besede: sekularizacija, novojožefinizem, Katoliška cerkev v zahodni Evropi, Janez Pavel II., bogoslužna reforma.

Uvod

Na začetku moram priznati, da besedilo ne bo ponudilo vsega, na kar bi bralec sklepal iz podnaslova – *Katoliška cerkev v Evropi od druge polovice dvajsetega stoletja med revolucijo in neojožefinizmom*. O Katoliški cerkvi v Evropi bo namreč govorilo le v omejenem obsegu. Osredotočalo se bo na razvojne silnice na severozahodu stare celine, medtem ko bo srednjo in vzhodno Evropo v glavnem puščalo ob strani. Kljub navedenemu trenutno kaže, da se bo, če ne bo velikih zunanjih sprememb, dogajanje, kot ga poznamo z omenjenega severozahoda, s časovnim zamikom preneslo tudi v druga evropska okolja. Vsaj tako kažejo trenutni premiki denimo na Poljskem, ki bi si jih še pred nekaj leti težko predstavljali.

Osrednja besedna zveza v naslovu je »veliki umik«. Z njim merim na hitro izgubljanje družbene relevantnosti Katoliške cerkve v (severozahodni) Evropi, do katerega je prišlo predvsem v zadnjih petih ali šestih desetletjih.

152 Zdi se mi, da nas lahko v jedro navedene teme primerno uvedejo nekatere podo-
be iz junija leta 2024. Takrat je v južnoitalijanski pokrajini Apuliji potekal vrh
skupine držav G7. Na povabilo gostiteljice, italijanske predsednice vlade Giorgie
Meloni, se ga je udeležil tudi vmes že umrli papež Frančišek, ki je zbranim voditel-
jem spregovoril o nevarnostih uporabe umetne inteligence. Svet je obkrožila foto-
grafija, na kateri je videti, kako nasmejana italijanska premierka potiska invalidski
voziček s podobno dobro razpoloženim pontifeksom (Francis 2024). Čeprav bi
kdo na prvi pogled sklepal, da dogodek v Apuliji priča o še vedno močnem vplivu
Katoliške cerkve v zahodni družbi, je po mojem mnenju njegovo sporočilo ravno
nasprotno. Poglavarja te iste cerkve so njegovi posvetni kolegi pripravljani poslu-
šati le, kadar ne izstopa v resnici iz njihovega zbora. Naključen fotografski motiv to
dobro ponazarja: Katoliška cerkev lahko privid družbene relevantnosti ohranja le,
če se pusti potiskati nosilcem politične oblasti. A gre za privid.

Izhodišča

Na tej točki sočasno trčimo ob pojav, ki ga bom v tem prispevku imenoval novojožefinizem, ohranjanje ali celo krepitev tesne navezanosti cerkvene hierarhije na posvetno oblast. Na naslednjih straneh se bom širše ukvarjal z vprašanjem njegovih izvorov in drugih potez sedanjega položaja Katoliške cerkve (predvsem) v zahodnoevropskih družbah. S primerjavami bom sicer pogosto, kot napovedano, posegal še v srednje- in vzhodnoevropski prostor, kjer so bile razvojne silnice drugačne.

Na začetku bi želel izpostaviti nekatere bistvene koordinate. Izhodišče za razmišljanje bo presenetljivo nasprotje med duhovno močjo katolištva, ki ga je to kazalo po drugi svetovni vojni, ko je v mnogih zahodnoevropskih okoljih, denimo v (Zahodni) Nemčiji, Avstriji, v Belgiji ali na Nizozemskem, doživljalo prepoved (prim. Leeb et al. 2003, 440–45), in iz katere se je napajal drugi vatikanski cerkveni zbor, in sorazmerno hitrim upadom njegove družbene vloge v času skoraj neposredno po istem cerkvenem zboru. Takrat so se pokazale velike razpoke v razumevanju tega, posamič verjetno najpomembnejšega dogodka v zgodovini Katoliške cerkve v 20. stoletju (prim. Schatz 2008, 312 ss.). Nekateri so koncil, sklican precej nepričakovano, dojemali kot revolucijo, kot nekakšno točko nič, iz katere se bo katoliška zgodovina pisala na novo. Pod vprašaj so postavili marsikaj, kar je prej stoletja samoumevno sodilo h katoliški istovetnosti. Na drugem robu so se znašli tisti, ki so začeli minuli cerkveni zbor prav zaradi njegovega revolucionarnega potenciala sorazmerno kmalu zavračati. A pomembnejši je bil odziv široke sredinske smeri, ki je pozdravljala koncilsko odpiranje, vendar v nasprotju z evforijo prve skupine ni mislila, da je treba »katoliškost« zaradi dogodka opredeliti na novo. Kot bo razvidno v nadaljevanju, se je takšna usmeritev že v zgodnjih pokoncilskih letih odrazila v dokumentih papeža Pavla VI. (prim. Reinhardt 2017, 854 ss.). Prav tako je nenadno postavljanje prejšnjih gotovosti in katoliških izročil v Cerkvi sami pod vprašaj zelo zamajalo položaj Katoliške cerkve v očeh vernic in vernikov.

153

Kot naslednjo značilnost pokoncilskega obdobja v zahodnoevropskem prostoru bom izpostavil že evocirani novojožefinizem. Izbira pojma se navdihuje pri zgodovinskem jožefinizmu. Ta je bil od zadnjih desetletij 18. stoletja naprej avstrijska različica splošnega vala državnega cerkvenstva v Evropi, znotraj katerega je bila cerkvena hierarhija močno povezana s posvetno oblastjo, a tako, da je bila od nje skoraj povsem odvisna in ni imela veliko manevrskega prostora za pritiskanje lastnega pečata na družbo (o tem prim. zlasti Dolinar 2004, 7–20, in Leeb et al. 2003, 296–303). V avstrijskih deželah je jožefinizmu sicer pristigel peruti razvoj po marčni revoluciji, vendar je ostal verjetno prevladujoč tok za razumevanje razmerja med Cerkvijo in državo vse do konca 19. stoletja. Hitra sekularizacija družbe od poznih šestdesetih let 20. stoletja naprej za seboj ni potegnila sesutja cerkvenih institucij, vendar je cena za njihovo ohranjanje vse bolj postajala družbena nevpadljivost oziroma pristajanje na splošne trende v politiki in družbi, kar lahko upravičeno primerjamo z zgodovinskim jožefinizmom. Rešitev za sorazmerno udoben organizacijski okvir, ki navsezadnje mnogim daje kruh, so namreč krajevne cerkve v zahodni Evropi poiskale v tesni naslonitvi na nosilce družbene moči in oblasti ter na prevladujoče trende

v družbi. To se trenutno v največji meri kaže v Cerkvi v Nemčiji z njeno za slovensko pamet komaj pojmljivo hiperorganiziranostjo (prim. Junginger 2017, zlasti 72–86), a podobnim vzorcem sledijo njene kolegice v Avstriji, Švici in v Beneluksu. Nič drugačen ni razvoj v protestantskih cerkvah v Nemčiji, Skandinaviji in Združenem kraljestvu, ki so še za odtenek bolj od katoliških krajevnih cerkva vajene tesne sprege s posvetno oblastjo (prim. Sandberg in Doe 2007). Povsod pa se kaže, da je mogoče organizacijski aparat ohraniti domala nedotaknjen še desetletja po tistem, ko ljudje množično izgubijo prej običajne navezave na verske skupnosti.

154 V tistem delu Evrope, ki so ga od leta 1945 do leta 1989 ali še nekoliko dlje obvladovali prejkone protiverski socialistični režimi, zadnja navedena procesa nista odigrala tolikšne vloge. Omenjeno velja tudi za Slovenijo. Sicer je tukajšnja katoliška skupnost drugi vatikanski cerkveni zbor sprejela z velikim navdušenjem (prim. Lah 2001), zaradi česar so pri nas obstajali nastavki, da bi pridobil vlogo »točke nič« za nadaljnji razvoj katolištva pod Alpami. Toda pot so mu zastavile družbene in zgodovinske okoliščine. Predvsem dejstvo, da je komunistična oblast po drugi svetovni vojni precej sistematično uničila izjemno živahne laiške strukture iz predvojnega časa. S tem je paradokсно prispevala h »klerikalizaciji« cerkvenega življenja na Slovenskem in na svoj način konzervirala staro stanje (prim. Griesser Pečar 2002, predvsem 295 ss.). Ravno tako ni bil brez zgodovinskega humusa novojožefinizem. Zlasti višja duhovščina je bila v slovenskih zgodovinskih deželah vajena naslonitve na nosilce družbene moči. Toda v primeru povojnih oblastnikov je bila vsebinska oddaljenost precej velika, poleg tega pa vladajoča ideologija ni dopuščala večje mere sodelovanja s Cerkvijo, celo, kadar je bila slednja nanj pripravljena (prim. pregledno Juhant 2001).

Pri vsem doslej navedenem bo odločilno zadnje izhodišče oziroma vprašanje, kako sta se v procesu izgubljanja družbene relevantnosti Katoliške cerkve na evropskem zahodu dopolnjevali sekularizacija kot rezultat zunanjih okoliščin, na katere je lahko Katoliška cerkev le omejeno vplivala (odločilen pomen sam pripisujem deagrarizaciji družbe, dvigu standarda in morda še zlasti napredku medicine), in hotena ali tudi zgolj »priložnostna« samosekularizacija. Slednjo razumem kot prilagajanje razvojnim silnicam v zahodni družbi, ki je presegalo nujne korake in postopoma načenjalo korenine katoliške posebnosti oziroma samobitnosti. Med glavnimi pojavnimi oblikami omenjenega pretiranega prilagajanja vidim odpoved obrambi lastnih položajev, kadar bi bilo to še mogoče, in kdaj celo prehitevanje sekularizacijskih trendov.

Mejniki v zgodovini Katoliške cerkve v Evropi po drugi svetovni vojni

Za razumevanje zgoraj nakazanih koordinat je potrebno na kratko orisati prelomnice v razvoju Katoliške cerkve v Evropi po drugi svetovni vojni. Ta je po eni strani ustvarila za vrh Cerkve nenavaden položaj. Dobršen del izrazito katoliških območij na stari celini med vzhodno Latvijo in Slovenijo se je z nastankom sovjetskega satelitskega sistema znašel pod oblastjo Cerkvi izrazito nenaklonjenih, da ne rečemo sovražnih političnih režimov (prim. Stehle 1990). Izziv je bil veliko večji kot po prvi svetovni vojni, saj je takrat pod peto novonastale Sovjetske zveze pristalo še sorazmerno malo jedrnih pokrajin evropskega katolištva. Leta 1945 je bilo povsem drugače.

Zato je bilo sveto leto 1950, ki ga je obhajala Katoliška cerkev, v znamenju skoraj popolne odsotnosti krajevnih cerkva z evropskega vzhoda. A po drugi strani so bile slovesnosti v okviru svetega leta močno znamenje preporoda katoliškega življenja na severozahodu Evrope, zato ga lahko štejemo za enega vrhuncev tega toka povojnega razvoja (prim. Benedik 2024, 176–182). Sorazmerno dolgemu papeževanju Pija XII., ki ni bil le papež težavnega obdobja druge svetovne vojne, marveč tudi papež bogatega duhovnega življenja v desetletju in pol po vojni, je leta 1958 sledil pontifikat ostarelega Janeza XXIII. Ko je bil slednji izvoljen, je bilo prevladujoče mnenje, da gre za prehodni papeški »mandat« (prim. Collins 2009, 480–482). Toda Janez je presenetil in že januarja leta 1959 napovedal sklic drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Že sama napoved koncila je sprožila precejšnjo evforijo, saj je bila nepričakovana in zato do določene mere »revolucionarna« (prim. Schatz 2008, 272–274). V nasprotju s tem bi težko rekli, da so bili revolucionarni papeževi nameni. Tudi ni mogoče trditi, kako bi se cerkveni zbor končal, če bi mu Janez XXIII. predsedoval do konca in ne bi že leta 1963, v prvi fazi koncilskega dogajanja, umrl. Zelo nerevolucionarno vsekakor delujeta dve njegovi potezi iz leta 1962, ko se je koncil začel. Po eni strani je takrat izšla nova različica *Rimskega misala*, katoliške mašne knjige, za katero se je kmalu izkazalo, da je zadnja verzija misalov, v ožjem smislu temelječih na bogoslužnih knjigah, izdanih po tridentinskem koncilu, v širšem smislu pa na bistveno starejšem bogoslužnem izročilu zahodne Cerkve (prim. Meßner 2001, 52). Isto leto, nekako osem mesecev pred začetkom koncila, je bila objavljena apostolska konstitucija *Veterum sapientia* o nujnosti spodbujanja učenja latinščine v Cerkvi (prim. Reinhardt 2017, 848). Nič od navedenega ni napovedovalo korakov v smer precej korenite bogoslužne reforme in skoraj popolne odprave latinščine iz verskih obredov, do katerih je prišlo približno pet let pozneje.

Koncil sam je šel svojo pot in duhovno in organizacijsko močne zahodno-evropske krajevne cerkve so mu vtisnile svoj pečat, »Ren je začel teči v Tiberio«, kot se občasno reče (prim. naslov monografije Wittgen 1988). Pričakovanja, da bo do sprememb prišlo tudi na področju bogoslužja, je najprej skušala zadovoljiti koncilska konstitucija *Sacrosanctum Concilium*, a njeno uresničevanje je bistveno preseglo njen okvir (prim. Schatz 2008, 311–312). Med letoma 1964 in 1969 je prišlo do postopnega uvajanja novosti v mašni obred, kar je doseglo vrhunec na prvo adventno nedeljo leta 1969, ko so katoličani po svetu prvič prisostvovali povsem prenovljeni obliki obreda po novem misalu, misalu Pavla VI. (prim. Wetherell 2005, 4).

156 Cerkveni zbor se je končal že ob koncu leta 1965 in takoj se je začel spopad za njegovo interpretacijo. Velikanske razlike v razumevanju sta kazala na eni strani pastoralna sinoda Cerkve na Nizozemskem med letoma 1966 in 1970 in na drugi strani uradni dokumenti papeža Pavla VI. Prva je pravkar končani koncil izrazito razumela kot revolucijo in kot nov začetek, po katerem »nič več ne bo tako, kot je bilo«. Pojavile so se zahteve po odpravi celibata, ženskem duhovništvu in prevetritvi spolne morale (prim. Tadić 2023). Po drugi strani je Pavel VI., verjetno najbolj zmedeni papež 20. stoletja, pri katerem je zelo težko razpoznati jasno usmeritev pontifikata, sočasno pritisnil na ročno zavoro. Leta 1967 je izdal dokument *Sacerdotis caelibatus*, naslednje leto pa okrožnico *Humanae vitae*. Čeprav je bilo zlasti nastajanje slednje precej zapleteno, sta obe besedili govorili skupen jezik (prim. Collins 2009, predvsem 489). Poudarjali sta, da kljub koncilski evforiji ne bo bistvenih sprememb ne pri obveznem duhovniškem celibatu ne pri tradicionalni katoliški spolni morali. V zahodni Evropi je papeževu stališče sprožilo nemalo kritičnih odzivov. Začel se je tudi proces, ki je bil v prejšnjih časih skoraj neznan. Množica zahodnoevropskih duhovnikov je obesila duhovništvo na klin. Najizraziteje se je to poznalo na Nizozemskem, kjer se je za tak korak v pokoncilskem desetletju odločilo več kot 1700 mož (prim. Nissen 1998, 822).

Preizkušenj polnemu pontifikatu Pavla VI. je poleti in jeseni leta 1978 sledilo kratko papeževanje Janeza Pavla I., ki ga je nasledil poljski pontifeks Janez Pavel II. (prim. Reinhardt 2017, 860). Z njim se začne novo obdobje v povojni zgodovini Katoliške cerkve v Evropi. Za krmilom Petrove barke je bil Poljak kar sedemindvajset let. To obdobje lahko upravičeno razdelimo na dinamično prvo etapo, najbolj znano po papeževi vlogi pri zrušitvi vzhodnoevropskih komunističnih režimov (prim. recimo Maver 2021, predvsem 23–24). V devetdesetih letih 20. stoletja ji je sledila druga faza, zaznamovana z naraščajočo stagnacijo, ki je zamenjala vsaj zmerni optimizem prvih približno petnajstih let. Toda Janez Pavel II. je na znotrajcerkvenem področju uveljavil »janezopavlovski kompromis«, namenjen preseganju napetosti, izvirajočih iz

različnih interpretacij drugega vatikanskega koncila. Medtem ko se je papež sam izrazito opredelil za tako imenovano »hermenevtiko kontinuitete«, razlago zadnjega cerkvenega zbora kot nerevolucionarnega dogodka, ukoreninjenega v cerkvenem izročilu (prim. Reinhardt 2017, 863–864), je ta vsaj na zunaj še naprej veljal kot poglavitni smerokaz za Cerkev v Poljakovem pontifikatu. Obilni navedki iz koncilskih dokumentov so spremljali skoraj vsak korak cerkvenega življenja. Po drugi strani je prišlo do previdnega dodeljevanja večje teže nekaterim prvinam izročila, ki so stopile po letu 1965 precej v ozadje. Fizična agonija bolnega Janeza Pavla II. je v zadnjih letih njegovega »mandata« opremila »janezopavlovski kompromis« s pridihom nečesa, kar ustvarja zastoj v cerkvenem razvoju (prim. Collins 2009, 492–493).

Leta 2005 je novi papež postal Benedikt XVI., tesen sodelavec prejšnjega. Tudi zato večina razlagalcev njegovo papeževanje razume kot prehodno in kot nadaljevanje predhodnikovega (prim. Reinhardt 2017, zlasti 867). To se mi ne zdi upravičeno, je pa dejstvo, da je kardinal Joseph Ratzinger na Petrov sedež sedel prepozno v svojem življenju, da bi lahko uresničil svoje videnje Cerkve, kot je omenjeno vsaj na političnem področju uspelo Janezu Pavlu II. Pomemben korak je bila izdaja motuproprija (dokumenta, izdanega po pontifiksovem lastnem nagibu) z naslovom *Summorum pontificum* sredi leta 2007 (prim. Adam in Haunerland 2018, 503). Lahko bi ga razumeli kot vrh »janezopavlovskega kompromisa«. Z njim so bile delno »pomiloščene« bogoslužne oblike, kot so bile v rabi pred bogoslužno reformo Pavla VI. Ravno vprašanje bogoslužja je bilo eno jedrnih v konfliktih o koncilski dediščini. Papež Frančišek je štirinajst let pozneje motuproprij odpravil, ga nadomestil z veliko bolj restriktivnim (*Traditionis custodes*) in na simbolni ravni ukinil »janezopavlovski kompromis« (Francis 2021).

Frančiškov nastop je postal mogoč zaradi s cerkvenozgodovinskega vidika nenavadnega leta 2013, prvega dogodka te vrste po šestih stoletjih (prim. Reinhardt 2017, 866). Zdi se, da je Ratzingerjev odhod z vrha Cerkve, ki je hkrati pomenil slovo izrazitega zagovornika »hermenevtike kontinuitete« v razmerju do drugega vatikanskega cerkvenega zbora, na severozahodu Evrope porušil še zadnje jezove za razumevanje koncilске dediščine kot revolucije in odprl pot h galopirajoči fazi samosekularizacije v tem delu sveta. Hkrati se je vsaj po mojem mnenju še dodatno okrepil novojožefinski tok v odnosu med cerkveno hierarhijo in nosilci družbene moči, kar bi zelo lepo pokazala javno izražena stališča (denimo) nemških škofov do perečih političnih in družbenih vprašanj v času od leta 2015 naprej. Za ilustracijo lahko navedem navodila, ki jih je o rabi »vključujočega jezika« leta 2021 za svoje duhovnike in uslužbence izdala hildesheimska škofija v severni Nemčiji: »Anstelle von: Gott der Herr - Du, unser Gott;

Gott unser Vater - Guter Gott, der du uns Vater und Mutter bist; Der Herr - ist barmherzig - Du, Gott, bist barmherzig (dann folgt der weitere Text im Du, nicht im Er); Der Herr sei mit euch - Die Liebe Jesu Christi sei mit euch, Die Geistkraft Gottes...; Herr Jesus Christus - Christus, unser Bruder« (Geschlechtersensible Sprache 2021, 8).¹

Kazalci izgubljanja družbene relevantnosti

Zgodovinski okvir bi rad dopolnil s statističnimi kazalci izgubljanja družbenega vpliva Katoliške cerkve na evropskem severozahodu v zadnjih šestdesetih letih. Pri tem se mi zdi kazalnik obiskovanja nedeljske maše povednejši od tistega, ki kaže nominalno pripadnost Cerkvi, čeprav bi bili vsaj v Nemčiji, kjer je obvezno plačevanje cerkvenega davka vsaj v zadnjih desetletjih močan motiv za izstopanje iz članstva, trendi v obeh primerih podobni.

158 Leta 1953 je v Zahodni Nemčiji mašo vsako nedeljo v povprečju še obiskalo 50,4 odstotka nominalnih katoličanov. Omenjeni delež je kljub rahlemu upadanju (na 46,3 odstotka do leta 1960 in na 45,1 odstotka do leta 1965) ostajal v naslednjem desetletju stabilen. Po koncilu in po uveljavitvi bogoslužne reforme pa lahko zasledimo pospešek upadanja udeležbe pri bogoslužju. Do leta 1975 delež rednih nedeljnikov glede na desetletje prej upade za približno četrtnino, na 32,6 odstotka. V naslednjih dvajsetih letih se je odstotek skoraj prepopolovil na 18,6 odstotka, leta 2015 pa je dosegel novo dno z 10,4 odstotka. Zadnji izjemen pospešek je povezan s pandemijo, tako da je leta 2022 v nedeljo k maši povprečno šel le vsak osemnajsti katoličan v Nemčiji. Celo ta nizka številka je pomenila napredek v primerjavi s prejšnjim »koronskim« letom (za podatke gl. Kirchliches Leben 2021).

Mimogrede naj omenim, da kaže statistika rednega obiska nedeljskega bogoslužja pri nemških evangeličanih povsem drugačno sliko. Med letoma 1953 in 2022 se je delež gibal na nizki ravni med 2,5 in 4 odstotki, pri čemer je v zadnjem desetletju (ob sicer manjšem številu nominalnih evangeličanov) celo višji kot leta 1953 (prim. Kirchliches Leben 2021). Seveda pa je za katoliško istovetnost obiskovanje bogoslužja veliko bolj konstitutivno kot za evangeličansko (prim. Adam in Haunerland 2018, 214).

1 Namesto: Gospod Bog – Ti, naš Bog; Bog, naš Oče – Dobri Bog, ki si nam Oče in Mati; Gospod je usmiljen – Ti, Bog, si usmiljen (v nadaljevanju rabimo zaimek Ti, ne On); Gospod z vami – Ljubezen Jezusa Kristusa z vami, Božja duhovna moč ...; Gospod Jezus Kristus – Kristus, naš brat.

Podatke za Nemčijo v celoti je koristno dopolniti s tistimi za posamezne škofije iz različnih cerkveno-kulturnih regij. Sam sem izbral nadškofijo Paderborn v Vestfaliji, škofijo Trier v Porenju tik ob luksemburški meji in münchensko nadškofijo na Bavarskem. Ker sta bili prvi dve na začetku obravnavanega obdobja še precej podeželsko obarvani, za zadnjo pa je bila že značilna visoka urbaniziranost, so bile razlike do leta 2005 še precej vidne. V münchenski nadškofiji je že leta 1960 k maši vsako nedeljo šla v povprečju le dobra tretjina vernikov (36,5 odstotka), medtem ko je bil delež v škofiji Trier kar za dvajset odstotnih točk višji, v vestfalski nadškofiji pa je bil skoraj polovica. Desetletje po koncilu, med letoma 1965 in 1975, je povsod prineslo izrazit padec. V bavarski nadškofiji je bil celo najizrazitejši, saj se je od rednega obiska maše poslovilo približno 40 odstotkov nedeljnikov iz leta 1960 (delež je pristal pri 21,6 odstotka). V paderbornski in trierski škofiji so »izgube« dosegle tretjino. V naslednjih desetletjih so spremembe načina življenja manjšale razlike med že prej močno urbanizirano in bolj podeželskima škofijama. Leta 1995 je hodilo v Porenju in Vestfaliji k maši ob nedeljah nekaj manj kot petina katoličanov, v münchenski nadškofiji pa dobrih 15 odstotkov. V naslednjih desetih letih so se razlike skoraj zabrisale, nedeljski obisk maše se je povsod gibal med 13 in 14 odstotki. Leta 2015 je nov upad znižal delež nedeljnikov na devet do deset odstotkov (za vse podatke prim. Kirchliches Leben 2019), pri čemer je bil ne-

159

koč najbolj katoliški Trier sedaj za Paderbornom in Münchnom, kar je verjetno moč pripisati vplivu bližine Luksemburga in sedeža evropskih ustanov ter trendom upadanja cerkvenega življenja na območju Beneluxa.

Gibanje števila novomašnikov kaže primerljivo sliko. Paderbornska nadškofija jih je leta 1962, v letu začetka drugega vatikanskega cerkvenega zbora, imela še 53, trierska škofija 43, urbana münchenska nadškofija pa že takrat 26. Navedene številke pričajo, da je vsaj to območje severozahodnega evropskega katolištva koncil pričakalo v dobri duhovni kondiciji, o čemer je bil govor zgoraj. Postavljanje starih gotovosti pod vprašaj v pokoncilskem obdobju je očitno močno omajalo tudi privlačnost duhovniškega poklica. Leta 1975 je imela trierska škofija samo še štiri novomašnike, paderbornska in münchenska pa po enajst. Nobena dieceza ni izgubila manj kot polovice novih duhovnikov. A medtem ko se je razlika med razvojem katolištva v mestih in na deželi pri obisku maše bistveno zmanjšala pozneje, je pri tem kazalcu praktično izginila že v desetih letih po koncilu. Število novomašnikov je zmerno naraslo v bolj dinamični prvi etapi papeževanja Janeza Pavla II. Takrat, leta 1995, se je slednje v obravnavanih škofijah gibalo med 14 in 17. Nato je sledil vnovičen padec. Leta 2015 nobena škofija ni imela več kot štiri novomašnike. V paderbornski nadškofiji so bili trije ali slabih šest odstotkov tistih iz časa pred petdesetimi leti (za vse podatke o novomašnikih gl. Katholische Kirche in Deutschland

2022). Oba doslej navedena kazalca jasno opozarjata na velik učinek sekularizacije vsakdanjega življenja, ki je na dolgi rok celo privedla do velikega zmanjšanja razlik med podeželskimi in mestnimi okolji.

Kar zadeva družbeno relevantnost Katoliške cerkve na evropskem zahodu, je koristno preveriti še, kako se je spreminjala moč katoliških oziroma krščansko-demokratskih strank. Tu je ravno tako razviden vzorec ozračja precejšnje trdnosti tega vpliva v prvih dveh povojnih desetletjih, nato pa postopen upad po letu 1965. Pri tem je za najbolj katoliško nizozemsko provinco Limburg značilna skoraj plebiscitarna podpora Katoliški ljudski stranki (KVP) med letoma 1946 in 1963. Nihanj praktično ni bilo, saj se je delež v sedemnajstih letih zmanjšal zgolj z 79,6 na 77,5 odstotka (prim. Nohlen in Stöver 2010, 1396). Tolikšna prevlada je bila mogoča v okviru posebnih razmer na Nizozemskem, kjer so katoličani do drugega vatikanskega cerkvenega zbora živeli v okviru tako imenovanega katoliškega stebra. To je pomenilo, da so obiskovali lastne šole, hodili v lastne katoliške bolnišnice, brali katoliške medije, se udeleževali družabnega življenja v katoliških organizacijah ali volili katoliško stranko. Po koncilu se je njihovo sorazmerno izolirano življenje odprlo, kar pa je kmalu privedlo do skoraj popolnega razpada prejšnjega sistema (prim. Bernts in Berghuijs 2016). Slednji je bil v zahodnem svetu enako intenziven v kanadski provinci Québec. Tam sta v šestdesetih letih sovpadla koncilsko »odpiranje«
Cerkve in »mirna revolucija«.

Podpora Katoliški ljudski stranki je v primerjavi z letom 1963 v Limburgu padec za približno petino, na 63,7 odstotka, doživela že do prvih pokoncilskih volitev leta 1967. Do volitev pet let pozneje je Katoliško ljudsko stranko obkrožila že krepko manj kot polovica Limburžanov, 43,9 odstotka. Tak razvoj je tri nizozemske konfesionalne stranke, katoliško in dve protestantski, prisilil k sodelovanju in k vzpostavitvi skupne Krščansko demokratske stranke (CDA). Leta 1989 je v Limburgu spet dosegla 46,9 odstotka glasov (Nohlen in Stöver 2010, 1396). Pozneje je delež nihal, a do leta 2017 padel na nekaj manj kot 15 odstotkov. Dosedanje dno je bilo doseženo šest let pozneje. CDA je bila izbira le za vsakega tridesetega volivca v Limburgu. Podmeno o skoraj popolni izgubi družbenega vpliva Katoliške cerkve v provinci, kjer se je še leta 1995 za katoličane nominalno opredeljevalo 95 odstotkov prebivalstva, potrjuje še skoraj popolno izpraznjenje do leta 1965 precej polnih cerkva (prim. Nissen 1998, 822).

V Nemčiji so trendi sicer enaki, vendar je Krščansko demokratska unija (CDU) kot povojna skupna stranka nemških katoličanov in evangeličanov, a s precejšnjim katoliškim pečatom, dlje časa ohranjala sorazmerno stabilno podporo. Za ilustracijo lahko posežemo po gibanju omenjene podpore v dveh značilnih katoliških enklavah v zgodovinsko protestantski okolici, v mestih Münster v Vestfaliji in Fulda v Hessnu (za podatke prim. Kommunalwahlen

2014, 203 ss.). CDU je v Münstru absolutno večino (54 odstotkov) zabeležila še leta 1999. Bistven padec je doživela šele v zadnjih petnajstih letih, ko je njena podpora padla pod tretjino (32,7 odstotka leta 2020), ni pa bilo katastrofalne izgube pomena kot v Limburgu. V Fuldi brez univerze, ki jo ima Münster, je upadanje še počasnejše. CDU je še leta 2001 obkrožilo 64,5 odstotka volivcev, leta 2021 pa tudi 45,3 odstotka, četudi so krščanski demokrati prvič po vojni izgubili absolutno večino. Sorazmerno velike razlike med nemškimi in nizozemskimi katoliškimi okolji je mogoče ob drugačnih sekularizacijskih trendih pojasniti tudi s tem, da se nekdanja nizozemska KVP in nemška CDU strukturno razlikujeta. KVP je bila izrazita »nišna« stranka, ki je nagovarjala ves spekter katoliškega prebivalstva, od kmetov in delavcev do industrialcev, medtem ko je CDU od vsega začetka gojila izrazitejši konservativni profil (prim. Lönne 1986, 263–284).

Zlasti številke iz Limburga in Münstra po mojem mnenju kažejo, da ob manjšanju cerkvene navezanosti prebivalstva v Evropi ni mogoče računati, da bi se katolištvo na dolgi rok ohranilo v obliki tako imenovanega »kulturnega katolištva«, kar pomeni ohranitev nekaterih prvin katoliške morale in tradicije kljub presekani neposredni povezavi s Katoliško cerkvijo (vidni v obliki obiskovanja obredov). Podpora nizozemskim krščanskim demokratom je bila namreč sorazmerno visoka samo do takrat, ko so pomemben delež življa v Limburgu predstavljali ljudje, ki so bili v mladosti še deležni katoliške socializacije, čeprav so neke v šestdesetih letih 20. stoletja nehali zahajati v cerkev. Ni pa mogoče »kulturnega katolištva« prenesti na potomce, ki v cerkev niso tako rekoč nikoli zašli.

161

Dejavniki samosekularizacije

Pred koncem se bom na kratko posvetil ključnemu vprašanju, koliko je k opisanemu izginjanju javne navzočnosti Katoliške cerkve v zahodni Evropi od zadnje tretjine 20. stoletja ob sekularizaciji prispevala samosekularizacija ali »prostovoljna« sekularizacija.

Dejavnikov navedenega procesa je bilo nedvomno veliko. Sam bi v pričujočem okviru izpostavil dva. Prvi je že večkrat omenjena bogoslužna reforma Pavla VI. po drugem vatikanskem cerkvenem zboru (o njej prim. pregledno Reid 2015). Zapisal sem že, da je bilo pričakovanje sprememb ob sklicu koncila prejkone splošno. Vendar je šel proces precej daleč (prim. Chupungco 2015). Prenovljeni mašni obred je pridobil izrazite značilnosti »profesorskega« obreda, saj so očetje reforme po mnenju lepega števila raziskovalcev premalo upoštevali načelo »organske rasti« obredov, izvirajoče

iz njihove vraščenosti v versko življenje vernic in vernikov. V nasprotju z omenjenim je bil pokoncilski poseg precej radikalen. Danes običajni katoliški rimski mašni obred je nastal na podlagi obsežnih liturgičnih študij, a so nato vanj povezali številne elemente iz izročila oziroma celo več liturgičnih izročil, ne da bi takšne kombinacije izvirale iz bogoslužja prejšnjih stoletij (prim. Reid 2010 in Mosebach 2007). Vsaj po mojem mnenju je takšno ravnanje na svoj način »razvrednotilo« položaj obreda v očeh katoličank in katoličanov, ker je pridobil videz poljubnosti. In če je bilo mogoče eno korenito preoblikovanje, je nastal sočasno vtis, da ga bo moč podobno spreminjati v prihodnje. Sorazmerno izrazito upadanje verske prakse po letu 1969 bi vsekakor kazalo v smer, da je preobrazba delovala samosekularizaciji v prid.

Drugi proces, ki je potekal vzporedno s koncilom, je bilo uveljavljanje »vzhodne politike« v Katoliški cerkvi. Šlo je za poskus zблиžanja s socialističnimi režimi srednje in vzhodne Evrope, pod peto katerih je živel velik del evropskih katoličanov, tudi v Sloveniji (prim. Maver 2019, 90–94). Samo prizadevanje je ravno tako značilno za nemški protestantizem, kjer so z odpiranjem socialističnemu vzhodu povezali izražanje občutka krivde zaradi nacističnih zločinov med drugo svetovno vojno, kot je razvidno iz tako imenovane *Vzhodne spomenice* (*Ostdenkschrift*) iz leta 1965:

Aus der Anerkennung politischer und geschichtlicher Schuld müssen Folgerungen für das heutige politische Handeln gezogen. [...] Man wird sicherlich so viel sagen müssen, daß die Bereitschaft, Folgen der Schuld zu tragen und Wiedergutmachung für begangenes Unrecht zu leisten, ein wichtiger Bestandteil deutscher Politik auch gegenüber unseren östlichen Nachbarn sein muß. Aus geschichtlicher Erfahrung und in sittlicher Einsicht müssen wir uns klar machen, daß begangenes Unrecht des hier vor Augen stehenden Ausmaßes nicht ohne geschichtliche und politische Folgen bleibt (Greschat 2014, 4).²

2 Iz priznanja politične in zgodovinske krivde moramo izpeljati posledice za današnje politično ravnanje. [...] Gotovo bomo morali reči vsaj to, da mora biti pripravljenost za soočanje s posledicami krivde in za dajanje zadoščenja za povzročeno krivico pomemben sestavni del nemške politike tudi do naših vzhodnih sosedov. Na podlagi zgodovinske izkušnje in v moralnem uvidu si moramo predočiti, da povzročena krivica, ki ima tolikšne razsežnosti, ne more ostati brez zgodovinskih in političnih posledic.

V Zahodni Nemčiji je bilo osrednje vprašanje »vzhodne politike« odnos do ob koncu druge svetovne vojne zasedenih nemških »vzhodnih ozemelj«, ki so *de facto* postali del Poljske in Sovjetske zveze. V šestdesetih letih spremenjeno prej izrazito protikomunistično stališče zahodnonemških evangeličanov je močno prispevalo k političnemu preobratu v razmerju do vzhodnega bloka pod Willyjem Brandtom (prim. Niedhart 2019, predvsem 195 ss.).

Skoraj sočasno je začela »vzhodna politika« postajati tako rekoč uradna zunanja politika Svetega sedeža do držav »socialistične skupnosti«, tudi do Jugoslavije, ki je veljala celo za najvzornejšo »učenko«, ker je bil z njo že leta 1966 podpisan protokol, nekaj let pozneje pa je prišlo do polne vzpostavitve diplomatskih odnosov (prim. Casaroli 2001, predvsem 358–365). Ob Pavlu VI. je bil glavni motor te usmeritve Agostino Casaroli. Vendar že z vatikanskega vidika domnevno uspešna jugoslovanska zgodba kaže na omejitve in dvoumnosti pristopa. Sorazmerno lahko je bilo doseči dogovor s katoliško hierarhijo, a komunistični oblastniki kajpak niso bili pripravljeni ustvariti pogojev za izboljšanje položaja običajnega vernika. Še več, ta se je v sedemdesetih letih celo precej poslabšal, kar je plastično izrazil zagrebški nadškof Franjo Kuharić z izjavo leta 1972: »Tito i Papa se rukuju, a raja strada« (Akmadža 2013, 403).

163

Po mojem mnenju je »vzhodna politika« prispevala tudi k samosekularizaciji in k izgubi družbene relevantnosti Katoliške cerkve celo onkraj območja, ki mu je bila v prvi vrsti namenjena. Sicer ni moč zanikati, da je bilo njeno izhodišče izrazito pragmatično. Z njo je poskušalo vodstvo Cerkve v Rimu zagotoviti vsaj minimalne pogoje za normalno institucionalno delovanje v državah pod oblastjo idejno sovražnih režimov, zlasti za vzpostavitev redne katoliške hierarhije (kar je bilo v Jugoslaviji dejansko precej uspešno; prim. Stehle 1990, predvsem 346). Pri tem je treba upoštevati, da je celo drugi vatikanski cerkveni zbor očitno izhajal iz predpostavke, da bo evropski komunizem trajal še zelo dolgo. Omenjeno mnenje je prevladovalo še v prvi polovici osemdesetih let (prim. Sebestyen 2009, zlasti 104–105).

Vendar je približevanje socialističnemu evropskemu vzhodu privedlo do tega, da so začele tam uradno prevladujoče miselne usmeritve pronicati v zahodnoevropsko protestantsko in katoliško teologijo in jo, zlasti kar zadeva odnos do družbenih vprašanj, močno preoblikovale. Na ta način je »vzhodna politika« po mojem mnenju šibila izrazit katoliški profil in bila eden pomembnih kamenčkov h krepitvi novojožefinizma.

Viri in literatura

- ADAM, Adolf, HAUNERLAND, Winfried. 2018. *Grundriss Liturgie*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- AKMADŽA, Miroslav. 2013. *Katolička Crkva u komunističkoj Hrvatskoj 1945.–1980*. Zagreb: Despot Infinitus.
- BENEDIK, Metod. 2024. *Sveto leto 1300–2025*. Ljubljana: Družina.
- BERNTS, Tom, BERGHUIJS, Joantine. 2016. *God in Nederland 1966–2015*. Utrecht: Ten Have.
- CASAROLI, Agostino. 2001. *Mučeništvo strpljivosti. Sveta stolica i komunističke zemlje (1963.–1989.)*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- CHUPUNGCO, Anscar. 2015. »The Implementation of Sacrosanctum Concilium«. V: *T & T Clark Companion to Liturgy*. Ur. A. Reid. London/New York/Dublin: T&T Clark Bloomsbury Publishing. Str. 279–296.
- COLLINS, Roger. 2009. *Keepers of the Keys of Heaven. A History of the Papacy*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- DOLINAR, France Martin. 2004. »Teološko ozadje Herbersteinovega časa«. V: *Herbersteinov simpozij v Rimu*. Ur. E. Škulj. Celje: Mohorjeva družba. Str. 7–20.
- 164 FRANCIS. 2021. *Apostolic Letter Issued »Motu proprio« by the Supreme Pontiff Francis »Traditionis custodes«. On the Use of the Roman Liturgy Prior to the Reform of 1970 (Apostolic Letter issued »Motu proprio« by the Supreme Pontiff Francis »Traditionis custodes« on the use of the Roman Liturgy prior to the Reform of 1970, 16 July 2021 | Francis, 16. 3. 2025)*. Dostopno na: https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/20210716-motu-proprio-traditionis-custodes.html (16. 3. 2025).
- FRANCIS. 2024. *Address of His Holiness Pope Francis. Borgo Egnazia (Puglia)*. Friday, 14 June 2024 (Participation of the Holy Father Francis at the G7 in Borgo Egnazia [Puglia, 14 June 2024] | Francis, 16. 3. 2025). Dostopno na: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html> (16. 3. 2025).
- GESCHLECHTERSENSIBLE SPRACHE. 2021. *Geschlechtersensible Sprache. Handreichung für das Bistum Hildesheim*. Hildesheim: Bistum Hildesheim. Dostopno na: https://bistumlimburg.de/fileadmin/redaktion/Portal/Meldungen/2025/2025-08-19_Bistumsteam_49_TOP_04.2_Handreichung_geschlechtersensible_Sprache.pdf (16. 3. 2025).
- GRESCHAT, Martin. 2015. *Die Ostdenkschrift der EKD (1965) als Wegbereiterin eines neuem Europa*. Dostopno na: https://www.nordkirche-nach45.de/fileadmin/user_upload/baukaesten/Baukasten_Neue_Anfaenge/NA_Luebeck_Prof_Greschat_Europa.pdf (16. 3. 2025).
- GRIESSER PEČAR, Tamara. 2002. »Duhovščina med nacizmom, fašizmom in komunizmom«. V: *Cerkev na Slovenskem v 20. stoletju*. Ur. M. Benedik, J. Juhant in B. Kolar. Ljubljana: Družina. Str. 285–298.
-

- JUHANT, Janez. 2001. »Konformizem in odpor: Cerkev na Slovenskem med odporom režimu in konformizmom«. V: *V prelomnih časih: Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945–2000)*. Ur. P. Kvaternik. Ljubljana: Družina. Str. 257–276.
- JUNGINGER, Horst. 2017. *Religionsgeschichte Deutschlands in der Moderne*. Darmstadt: WBG.
- KATHOLISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND. 2022. *Katholische Kirche in Deutschland. Priesterweihen nach Diözesen 1962–2022*. Berlin: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Priesterweihen 1962–2022, 16. 3. 2025).
- KIRCHLICHES LEBEN. 2019. *Kirchliches Leben Bistum Trier 1960–2017*. Oberwesel: Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (Kirchliches Leben Bistum Trier 1960–2017 | Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland. Dostopno na: <https://fowid.de/meldung/kirchliches-leben-bistum-trier-1960-2017> (16. 3. 2025).
- KIRCHLICHES LEBEN. 2021. *Kirchliches Leben - Katholische Kirche 1953–2020*. Oberwesel: Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland. Dostopno na: gottesdienstbesucher_1953-2022.xlsx (16. 3. 2025).
- KOMMUNALWAHLEN. 2014. *Kommunalwahlen 2014. Heft 4. Ergebnisse nach Gemeinden in Nordrhein-Westfalen*. Düsseldorf: Information und Technik Nordrhein-Westfalen; Geschäftsbereich Statistik. Dostopno na: <https://webshop.it.nrw.de/gratis/B869%20201451.pdf> (16. 3. 2025).
- LAH, Avguštin. 2001. »Sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji«. V: *V prelomnih časih: Rezultati mednarodne raziskave Aufbruch (1995–2000). Cerkev na Slovenskem v času komunizma in po njem (1945–2000)*. Ur. P. Kvaternik. Ljubljana: Družina. Str. 9–31.
- LEEB, Rudolf, et al. 2003. *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. Dunaj/Wien: Ueberreuter.
- LÖNNE, Karl-Egon. 1986. *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- MAVER, Aleš. 2019. »Leto 1968 v Cerkvi v Sloveniji in Vekoslav Grmič«. *Edinost in dialog* 74 (1): 83–101.
- MAVER, Aleš. 2021. »Ko sta srp in kladivo izgubila moč: Razkroj sovjetskega satelitskega sistema in demokratizacija srednje in vzhodne Evrope«. *Dileme* 5 (1): 15–38.
- MEßNER, Reinhard. 2001. *Einführung in die Liturgiewissenschaft*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh.
- MOSEBACH, Martin. 2007. *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. München: Carl Hanser.
- NIEDHART, Gottfried. 2019. *Durch den Eisernen Vorhang. Die Ära Brandt und das Ende des Kalten Krieges*. Darmstadt: WBG.
- NISSSEN, Peter J. A. 1998. »Niederlande«. V: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Siebter Band. Maximilian bis Pazzi. Ur. W. Kasper et al. Freiburg/Basel/Rome/Wien: Herder. Str. 819–825.

- NOHLEN, Dieter, STÖVER, Philip. 2010. *Elections in Europe. A Data Handbook*. Baden-Baden: Nomos.
- REID, Alcuin. 2010. *The Organic Development of the Liturgy. The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council*. San Francisco: Ignatius Press.
- REID, Alcuin. 2015. »After Sacrosanctum Concilium – Continuity or Rupture?«. V: *T & T Clark Companion to Liturgy*. Ur. A. Reid. London/New York/Dublin: T & T Clark Bloomsbury Publishing. Str. 297–316.
- REINHARDT, Volker. 2017. *Pontifex. Die Geschichte der Päpste. Von Petrus bis Franziskus*. München: C. H. Beck.
- SANDBERG, Russell, DOE, Norman. 2007. »Church-State Relations in Europe«. *Religion Compass* 1 (5): 561–578.
- SCHATZ, Klaus. 2008. *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- SEBESTYEN, Victor. 2009. *Revolution 1989. The Fall of the Soviet Empire*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- STEHLE, Hansjakob. 1990. »Papal Eastern Diplomacy and the Vatican Apparatus«. V: *Catholicism and Politics in Communist Societies*. Ur. P. Ramet. London: Duke University Press. Str. 343–355.
- 166 TADIÉ, Solène. 2023. »The ‚Pastoral Council‘ and the Collapse of the Catholic Faith in the Netherlands«. *National Catholic Register*, 1. 2. 2. Dostopno na: <https://www.ncregister.com/news/the-pastoral-council-and-the-collapse-of-the-catholic-faith-in-the-netherlands> (16. 3. 2025).
- WETHERELL, John. 2005. *Lex orandi, lex credendi. An Examination of the Ethos of the Tridentine Mass and that of the Novus Ordo of Pope Paul VI*. Cambridge: The Saint Joan Press.
- WITTGEN, Ralph M. 1988. *Der Rhein fließt in den Tiber. Eine Geschichte des zweiten vatikanischen Konzils*. Feldkirch: Lins.
-

VLOGA KULTURE IN KRŠČANSTVA KOT POTENCIALA ZA ODGOVOR NA NIHILIZEM IN KRIZO ZAHODNE CIVILIZACIJE

Povzetek

Prispevek se osredotoča na kulturo kot gradnik ustvarjalnega odgovora na nihilizem in tlečo krizo smisla v zahodni civilizaciji. Kultura je mišljena kot pomeni, vrednote in navade, to je komunikacija, orientacija in način življenja. V izhodišču kratko podajmo dve delitvi glede trendov sodobne kulture: prva razloči drže relativizma, fundamentalizma in dialošnosti, druga pa loči tri »obraz« postmodernosti: destruktivno-nihilističnega, imanentno-narcisističnega in ustvarjalno-sočutnega. V osrednjem delu se najprej vprašamo o odnosu med vero in kulturo oziroma med pogledi na svet in kulturo. Ključno vprašanje prispevka je, kakšno krščanstvo je potencialni in dejanski vir ustvarjalnega odgovora na sodobno krizo. Pri tem upoštevamo Luckmannovo spoznanje o koncu več kot tisoč šeststo let prevladujoče družbene oblike religije (postkonstantinovska institucionalna specializacija krščanstva) in razvijanju nove družbene oblike religije.

Ključne besede: epohalne družbene spremembe, postmoderna kultura, tipi družbenih odnosov, družbena oblika religije, simbol, oseba.

Uvod

Izhajamo iz predpostavke, da je nihilizem kompleksen pojem, ki sega od (filozofskega, literarnega itd.) mišljenja in etike pa vse do načina življenja. V prispevku je v ospredju vidik kulture. Kulturo razumemo v širšem pomenu, kar precej dobro očrtajo tri besede: pomeni, vrednote in navade; to je, kultura vključuje komunikacijo, orientacijo in način življenja.

Za naš čas so značilne velike spremembe, tako da mnogi avtorji bolj kot o epohalnih spremembah govorijo o novi epohi. Pa tudi ti, ki menijo, da se moderna doba še ni končana, za naš čas uporabljajo poseben izraz, pozna moderna. Vsekakor smo v času spremembe kulturnega obdobja, in kot je bilo v zgodovini, je tudi sedaj: velike spremembe kulturne epohe so povezane z veliko krizo. To je eden izmed razlogov, zakaj je nihilizem dobro razumeti tudi v kontekstu spremembe kulturne epohe.

168 Čeprav je za sedanje stanje kulture značilen individualizem in pluralizem, nekoliko poglobljena analiza hitro pokaže na nekaj tipičnih načinov kulturne orientacije. V prispevku bomo na kratko predstavili dve delitvi. V analizi sodobne zahodne kulture Gallagher prepoznava tri drže: (filozofsko) dekonstrukcijsko kritiko modernosti, imanentno narcisistično držo in držo ustvarjalne kritike modernosti. Za prvo je značilno ohranjanje in krepitev nihilizma, za tretjo pa priznavanje stvarnosti in ustvarjalno iskanje poti k drugačni kulturi. Druga drža je glede vprašanja nihilizma nekoliko dvoumna. Različen odnos do nihilizma izraža tudi druga obravnavana delitev tipičnih orientiranosti kulture (oz. tipov kulturne mentalitete), to je: postmoderni relativizem, fundamentalizem in dialoška drža. Dodati je treba: precej analiz ostaja pri obravnavanju dvojic relativizem – fundamentalizem (npr. permissivnost – avtoritarnost) in tretje dialoške drže ne omenja. Vendar je z vidika vprašanja nihilizma po naši analizi tretja drža ključna, kajti ta vsebuje mnoge potencialne za ustvarjalen odziv na sodobni nihilizem in tlečo krizo smisla.

Pomemben vidik kulture je njena globinska orientiranost, ki se pogosto izraža kot religija, duhovnost, pogled na svet. V prispevku se glede globinske orientiranosti kulture osredotočamo na vlogo krščanstva. Posebej izpostavljamo dva vidika. Prvič, vprašanje odnosa med vero in kulturo, širše med pogledi na svet in kulturami. Drugič, tudi v sodobnem krščanstvu so prepoznavne omenjene tri drže, ki vlogo krščanstva v družbi in sam namen krščanstva razumejo različno. Zdi se, da krščanski fundamentalizem v sodobni Evropi nima večje moči, a manj močnih avtoritarnih tendenc v krščanstvu ne gre povsem prezreti. Razvijanje pristne dialoške drže do sveta je ena izmed ključnih značilnosti krščanstva, kot ga je začrtal 2. vatikanski koncil. V prispevku

bomo poskušali pokazati, koliko potenciala ima ta vizija glede soočenja z nihilizmom. Menimo, da pristna dialoškost s poudarjanjem kulture srečanja in bližine, nežnosti in bratstva omogoča ustvarjalno graditev nove kulture, ki odgovarja na nihilistično praznino, ne da bi padla v zanko avtoritarnosti.

I. O orientacijah postmoderne kulture

Ljudje smo bitja kulture in ne narave. Kulturo si delimo, nam je skupna. Svojih potencialov ne moremo razvijati brez vpetosti v kulturo. Kulture se razlikujejo med skupinami, vendar so vse človeške družbe kulturne: ljudje govorijo in se neverbalno sporazumevajo, delujejo in se sprašujejo o smislu delovanja in življenja itd. Kultura je del človeka kot družbenega bitja. Kultura je ena izmed razsežnosti ali vidikov družbenosti – druga dva sta medosebno-odnosni vidik in družbeno-strukturni vidik.

Po precej pogostnem opisu kulturo sestavljajo pomeni, vrednote in navade. Če ta opis nekoliko razširimo, kultura vključuje vidike komunikacije, orientacije in načina življenja. Najpogostejše se komunikacija izraža z jezikom, a nekateri drugi izrazi so v določenih vidikih izjemno pomembni – denimo podobe, simboli, geste in drugačni izrazi neverbalne komunikacije. Orientacija vključuje vrednote in norme, a tudi globinsko orientacijo kulture. Za te vidike lahko rečemo, da so med seboj povezani v skupnem (tridimenzionalnem) prostoru družbenosti, ni pa mogoče, da bi se »zlili« v eno.

169

Tematika smisla in nihilizma v kulturi je zanimivo vsebovana v opisih kulture dveh markantnih sociologov svojega časa. Tomaž Luckmann poudarja vidik smisla: »kultura je v splošnem služila za označevanje [...] vsega, kar je v človeških družbah smiselnega ...« (Luckmann 2001, 85). Pitirim Sorokin pa je pokazal, da kultura »lahko pomeni celotnost, vsoto vsega, kar je ustvarjeno ali preoblikovano z delovanjem, najsi bo zavestnim ali podzavestnim, dveh ali več posameznikov, povezanih v medsebojni interakciji« (Sorokin 1957, 2).

Trendi usmerjenosti v sodobni (postmoderni) kulturi Zahoda

Zadnja stoletja je v zahodni družbi prevladovalo »nihanje« med individualizmom in kolektivismom. Po padcu treh velikih kolektivističnih ideologij moderne dobe, komunizma, fašizma in nacionalnega socializma, se zdi, kot da je prišlo do zmagoslavlja individualizma in z njim povezane politične ureditve liberalne demokracije in ekonomije prostega trga. Vendar so mnogi z indi-

vidualizmom in pluralizmom povezani pojavi dvoumni. Subjektivizem, ki se pogosto povezuje z individualizmom, na eni strani omogoči večje možnosti različnosti mnenj, kar daje občutek svobode, a hkrati vsebuje manj dobre posledice. Omenimo le dve: vedno več težav je s sprejemanjem objektivnih dejstev, to je zadev, ki niso stvar osebnega mnenja; postajamo družba posameznikov, s čimer so povezane oslabitev (včasih to vodi v izgubo) skupnostne povezanosti in težave v skupnem življenju.

Po Bergerju in Luckmannu sodobni pluralizem »spodkopava samoumevno ‚védenje‘ [...]. Nobenega tolmačenja, nobene interpretacije ni mogoče sprejeti za edino veljavno in pravo.« Ta proces je po svoji naravi in zunanjih izrazih ambivalenten. »Moderni pluralizem vodi v veliko relativizacijo sistemov vrednot in tolmačenj. [...] Posledica tega je dezorientacija posameznika in celih skupin ...« (Berger in Luckmann 1999, 37) Subjektivizem in pluralizem sta dva ključnih razlogov spodjedanja temeljev morale.

170 Tako stanje družbe pogosto nima dovolj skupnih družbenih vezi, zato fragmentacija in začasnost nista več obrobna pojava; atomizem, anomija, negotovost, nenehno spreminjanje, tekoča moderna (prim. Bauman) so izrazi opisa te situacije. Ker je padlo zaupanje v velike ideologije razsvetljenstva, ki so bile v zadnjih stoletjih temeljni vir smisla in družbene povezanosti, sta razumljivi dve na videz nasprotni si reakciji: ena je nihilistični dvom v obstoj (spoznanje) resnice in skupnih vrednot, druga pa poudarja delo na sebi, kulturo »najprej jaz«, imanenco, ki hitro dobi poteze narcisizma.

Trije »obrazi postmodernosti«: destruktivno-nihilističen, immanentno-narcisističen in ustvarjalno-sočuten

Sedanje družbeno-kulturno stanje lahko beremo na različne načine. Po Gallagherju je ena presoja, da »smo padli v izolacijo, fragmentacijo in narcisizem, v katerem je življenje indiferentna igra in so individualne izbire predvsem estetske [bolje, zadeva okusa; op. I. B.] in provizorične. Po drugačnem branju pa je pogosto malignen čut sebstva lahko vir našega upanja, kajti nenehne lakote srca lahko vodijo k novi iskrenosti, poštenosti in prizadevanju za osvoboditev« (Gallagher 2003, 106). V tej drži duhovnost postane »resnična tema naše dobe«.

Po Gallagherju je modernost »povzročila fragmentacijo treh obzorij: čut glede sebstva«, to je, kdo/kaj je človek, »čut resnice in čut Boga.« Človekovo sebstvo je postalo osamljeno. Resnica je bila umaknjena v sfero empirično preverljivega. »Bog, kot so si ga predstavljali branilci vere v 17. stoletju in pozneje,

je bil umaknjen v teizem in celo v deizem: teologi so postali ozko racionalni, pozabili na Kristusa, polje duhovnosti pa pustili sentimentom (občutkom).«

V tem smislu je zanimivo, da je bil Slovenec Vladimir Truhlar eden prvih, ki je v akademsko katoliško misel vrnil teologijo duhovnosti. Vendar ga mnogi niso in še danes ne sprejemajo. Podobno je od mnogih nerazumljen njegov temeljni vir, Vladimir Solovjov, ki je verjetno prvi podal celovito kritiko zahodnega mišljenja.

Po Gallagherju (ibid., 107–110) ima postmoderna situacija tri »obrazce«: *destruktivno-nihilističnega, imanentno-narcisističnega in ustvarjalno-sočutnega*.

Za filozofsko dekonstrukcijsko kritiko modernosti je značilen dvom glede resnice in možnosti obstoja skupih vrednot, zato je njena drža nihilizem. Stvarnih razlogov za tak premislek je veliko, npr. konec velikih zgodb, dvom v razum, konec bistvenih zaupanj moderne dobe itd. Nekoliko poenostavljeno rečeno je dekonstrukcijska misel prelom zaznala, vendar ga je videla na način zavračanja, negacije, ne pa kot povod za novo ustvarjalnost.

Drugačna je drža, ki poudarja prisotnost družbenega konteksta krhkosti, ranljivosti, dvomnosti in potrebo po razločevanju. Odgovor vodi v smer »imanence, mnogih prelomov, narcisizma, izolacije« in kulturne osamitve. Za obe ti dve drži je značilna pasivna in površinsko živeta postmodernost, prevladuje apatija, lebdeči življenjski slogi in začasne zavezanosti.

171

V teh kontekstih individualizem različnih izrazov »išče ločitev drug od drugega« – nastala je nova izolacija, ko so stare oblike družbene kohezije ošibile. To se kaže tudi v »izgubi čuta za preteklost, neke vrsti kulturni amneziji« (ibid., 109). Vendar se prav v teh okoliščinah lahko začne pojavljati iskanje novih odnosov med ljudmi.

Tretja drža sprejema pomemben del kritike modernosti, a prepozna nujnost ustvarjalnosti. Konstruktivna kritika modernosti si prizadeva za »živo občutljivost, (so)čutenje, konvergenco imaginacije (domišljije) in družbene zavezanosti«. Ustvarjalnost povezuje s »ponižnim iskanjem, zdravljenjem ran in osvobajanjem duhovnih, ekoloških, feminističnih in drugih območij življenja«. Drugače rečeno – za razliko od postmoderne, ki poudarja nihilistični dvom, ta smer postmoderne poudarja upanje in skupno iskanje. Precej let kasneje je papež Frančišek »uveljavil« dva izraza, ki dobro opisujeta del teh prizadevanj: kultura srečanja in kultura bližine.

Omenimo še en pomemben vidik. Nihilistični in imanentni drži je skupno, da ne vidita smisla v dialoškem srečanju z drugim, drugačnim. Drugi ni drugi, od katerega bi se kaj naučili, spoznali. Zato ne moreta biti nosilca novega skupnega smisla v družbi. Drži tudi nihata med avtoritarnostjo in relativizmom; obe sta samozadostni.

II. O treh tipih družbenih odnosov

Tudi mnogi drugi avtorji v sodobni zahodni družbi prepoznavajo dve prevladujoči težnji: držo relativizma, zlasti močan je postmoderni relativizem, in držo fundamentalizma – ki po Gellnerju (1992) ni samo religiozni, ampak sega v različna področja, denimo ekološko. Zlasti močan je racionalni in razsvetljenski fundamentalizem, tudi v obliki ideologij. Med bistvenimi nasprotji obeh drž je odnos do resnice in vrednot. Relativizem dvomi v možnost resnice in skupnih zavezujočih vrednot, fundamentalizem pa je gotov, da sam najbolje razume resnico in vrednote. Obe drži povezuje dvom v možnost dialoškega srečanja z drugim, ki je drugačen.

Treba pa je dodati, da obstaja tretja drža – in to kot konkretno dejstvo v nekaterih območjih družbe in kot teoretski pogled. Za to držo je bistveno srečanje in razvijanje dejanskega, resničnega dialoga. Dialoga vse od med-osebne ravni do velike družbene ravni: med religijami, kulturami in civilizacijami. Dialog, ko je pristen oziroma resničen, vključuje tudi notranji dialog. Primeri so npr. mednarodno leto dialoga med civilizacijami (2001), evropsko leto medkulturnega dialoga (2008).

172

Tri tipe (družbenih) odnosov oziroma tri tipične drže najdemo v mnogih družbenih pojavih. Martin Buber, eden prvih filozofov dialoga, je glede komunikacije razločeval tri dialoge: v dialog preoblečen monolog (tudi dvojico ali več monologov), tehnični dialog (kot sporazumevanje) in pristni ali resnični dialog. Za pristni dialog je značilno dvoje. Prvič, je komunikacija, ki seže iz srca v srce (to je iz globine, celote enega, do globine, celote drugega akterja dialoga). Pristni dialog se razvije, kjer se izraža kultura bližine in srečanja. Drugič, dialog po Bubu med partnerji ustvarja nekaj novega, kar Buber imenuje »das Zwischen«, »vmes«. Menimo, da ta »vmes« ni le intersubjektivnost, ampak dejansko ustvarjanje nečesa novega. Skratka, resnični dialog ima odnosni in ustvarjalni vidik.

Na kratko omenimo še nekaj drugih primerov treh tipičnih načinov družbenega odnosa. Filozofinja Arendtova (1960 v Bahovec 2005) je opredelila tri tipe avtoritete (prisila in vodenje, racionalna diskusija, poslušnost in prigovarjanje; pri slednji je drugi vreden osebnega zaupanja). Poznamo tri tipe vzgojnih stilov (avtoritarna, permisivna in vzgoja z avtoriteto). Spektorski (1932) je oblike vladanja v grških polisih delil na tri tipe: tiranija oz. uzurpacija, demokracija oz. dogovor; organična, duhovna avtoriteta. Erikson (1976 [1967]; glej v Bahovec 2005) je tri tipe povezanosti razvil v interpretaciji raziskav ameriške mladine v šestdesetih (celovitost, blizu totalnosti, fragmentarnost). Že konec 19. stoletja pa je eden prvih sociologov Tönnies (1999 [1887])

razložil dva tipa družbenosti, Gesellschaft in Gemeinschaft – družbo povezuje izbirna volja oziroma presečišče interesov, skupnost celovita (bistvena) volja in skupni interes. V naslednji generaciji, ki je povezala spoznanja klasikov sociologije in upoštevala nove družbene spremembe, je verjetno najbolj celovito sociološko tipologijo družbenih odnosov oblikoval Sorokin (1957). Trije »koherentni« tipi družbenih odnosov so: 1) odnosi prisile oziroma strogo obvezni tip; 2) tip odnosov pogodbe; 3) tip odnosov pristne skupnosti (*genuine Gemeinschaft-like*). Koherentnost pomeni, da sta oba vidika, zunanji in notranji, usklajena. Odnos se lahko razvije v smer pasivnosti (asketski, sprejemajoč odnos) ali dejavnosti (dejaven, preoblikujoč odnos). Razumljivo, lahko pride do psevdooblik, ko med notranjim in zunanjim vidikom ni skladja.

Čeprav se trojice glede značilnosti nekoliko razlikujejo, imajo veliko skupnega: za en tip je značilna avtoritarna, monološka identiteta, podrejanje voditelju (osebi ali skupini) ali ideologiji. V tem tipu družbenega odnosa prevladujeta kolektivizem in vodenje kot avtoritarnost. Drug tip izhaja iz pogajanja, presečišča interesov, tudi čustvenih – zato je spremenljiv in začasen, pragmatičen, pogosto fragmentiran; v njem prevladuje individualizem. Rešitev je družbena pogodba kot presečišče interesov oziroma dogovor med (parcialnimi) interesi. Značilnost tretjega tipa je celovitost, dialoško srečanje, bratstvo, med-osebno zaupanje in avtoriteta (na avtoritarnost). Družbenost se kaže predvsem kot pristna skupnost, v kateri so spravljivo prepletene osebna enkratnost, svoboda in medsebojna povezanost. Morda eno najbolj kratkih, a jasnih izjav glede razlik med tremi tipi najdemo pri sociologinji Margaret Archer (2011), ki pravi, da nasprotje individualizma ni kolektivizem, ampak bratstvo.

173

Po Sorokinu je tip družbenih odnosov eden najpomembnejših pokazateljev neke družbe. Sprememba prevladujočega tipa družbenih odnosov je povezana s spremembo tipa kulture oziroma kulturnega sistema. Spreminjanje velikih obdobjev kulture (stara grška (in grško-rimska) civilizacija je imela tri »koherentna« obdobja kulture: arhaično, klasično in helenistično) se ne zgodi hitro – potrebnih je več generacij, po Sorokinu v preteklosti med 160 in 240 let.

III. Konstruktivna postmoderna

Ko govorimo o postmoderni, pogosto prezremo poglede, ki so tipično postmoderni in se razlikujejo od prevladujoče destruktivne postmoderne (Bahovec 2009). Med njimi je zanimiv predlog kroga avtorjev tako imenovane konstruktivne (ustvarjalne) postmoderne. Njihovo temeljno izhodišče je, da je vsaka kultura utemeljena na globljem temelju, na neki duhovni, religiozni ali drugačni idejni osnovi, npr. pogledih na svet. Kulture ni mogoče razumeti brez

poznavanja te njene sestavine, ki je hkrati njena podlaga. Holland (1988) poudarja: »v srcu kulture se nahaja duhovnost«, to je, vsaka kultura ima duhovno podstat. »Vsaka kultura je v bistvu (esenci) duhovna (ali psevdoduhovna) vizija realnosti« (Holland 1988, 43).

V tem smislu je kulturna kriza zahodne družbe v jedru duhovna kriza. Duhovna kriza zahodne kulture se izraža kot padec ključnih upanj, ki so odgovarjala duhu modernega časa. V nasprotju z modernim upanjem, da bo »napredek človeštvo osvobodil naravnih in religioznih omejitev«, da bo svet znanosti in tehnologije s prometejsko silo presegel vse omejitve, so se že sredi 20. stoletja pokazale prav te meje (ibid., 43). Celo več, moderne sanje so se obrnile same proti sebi. »V iskanju osvoboditve je moderni znanstveni napredek postajal kočljivo izkoreninjen – od zemlje, od človeške skupnosti in njene tradicije, predvsem pa od religioznega misterija. Njegove energije so se od ustvarjalnosti obrnile k destruktiji. Mit napredka se je obrnil proti sebi« (ibid., 44).

174 Avtorji te verzije postmoderne (npr. Joe Holland, David Ray Griffin, Richard A. Falk, Charlene Spretnak, Frederick Ferré) z duhovnostjo ne mislijo na tradicionalne izraze in oblike religije (na zahodu krščanstva), ampak na odprtost do duha/Duha. Dva vidika sta posebej izrazita. Prvič, v osredju niso nauki in dogme ali institucionalni vidik, kajti duh/Duh »deluje prej prek presenečenja kot prek načrtov« (ibid., 49). Drugič, oblika družbene povezanosti je skupnost oziroma mreža skupnosti in ne individualizem, oziroma, kot je označil Bauman, družba posameznikov oziroma individualistična družba.

Za našo nalogo je pomemben poudarek na notranjem oziroma globinskem vidiku kulture. Ista civilizacija pa ima lahko različno globinsko bistvo. Razliko dobro izražajo vodilne resnice treh obdobj stare grške civilizacije: v arhaičnem obdobju je prevladovala resnica mitov in simbolna mentaliteta (eden vrhuncev ustvarjalnosti je Homer), v klasičnem obdobju resnica popolne ideje razuma (npr. Platon v filozofiji; podobno v tragediji, kiparstvu, arhitekturi itd.), v helenističnem pa resnica praktičnega razuma oz. čutom dostopne narave (glede znanosti in tehnike denimo Arhimed).

Drugi vidik se tiče religije: velika razlika je, če v konkretnem družbenem izrazu religije prevladuje duhovni vidik ali pa prevladujejo drugi vidiki, denimo etični nauk, moč institucije, moralna sila v družbi itd. Veliko pokazatelj je, da sta, skladno z močjo (praktičnega) razuma in institucij, v zahodni civilizaciji v zadnjih stoletjih v krščanstvu prevladovala idejni (razumski) vidik, nauk, in močna institucija; duhovni vidik ni izginil, a ni bil prevladujoč.

Vir orientacij, povezanih z religijo, je lahko duhovni ali normativno-vrednostni vidik. Med njima je razlika: duhovni vidik je del globinske identitete, normativno-vrednostni vidik pa ne seže tako globoko.

IV. Krščanstvo in kultura: o odnosu med vero in kulturo

Vprašanje odnosa med vero oziroma religijo in kulturo je stalnica vseh verovanj. Vere in, širše, vsakega drugačnega pogleda na svet ni mogoče živeti zunaj kulture in brez kulture.

Zgodovina Slovencev kaže, da je kultura verjetno osrednji del naše identitete in narodnega obstoja. Precejšnje obdobje je našo kulturo močno zaznamovalo krščanstvo (podobno kot druge evropske narode), v zadnjem stoletju pa so se stvari močno spremenile.

Glede odnosa med krščansko vero in kulturo je dobro opredeliti nekaj pojmov. Prvi je proces inkulturacije, to je vstop vere v kulturo. Temo je močno obravnaval drugi vatikanski koncil, kar je po mojem mnenju znak postmodernega preloma znotraj rimokatoliške Cerkve. V njem je kultura izjemno pomembna. V isti smeri je kultura vključena v način evangelizacije v dokumentu *Evangelii Nuntiandi* (*O evangelizaciji današnjega sveta*) papeža Pavla VI. Kultura je bila zelo pomembna za papeža Janeza Pavla II. To se močno prepozna v njegovi zadnji osebni knjigi z naslovom *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni* (*Spomin in istovetnost. Pogovori na prelomu tisočletij* 2005) – in spomin je eden osrednjih delov kulture.

Papež Frančišek je bil pa je s kulturo povezan še močneje. Pokojnemu papežu Frančišku je blizu teologija kulture ali teologija ljudstva: to je argentinska teologija, ki ima nekaj skupnega s teologijo osvoboditve (prednostna odločitev za uboge), vendar se od nje močno razlikuje. Njeni trije »stebri«: posebna bližina ubogih, ljudska religioznost (izraz žive vere ljudstva, kot je to v Latinski Ameriki) in kulturnozgodovinska analiza. Ravno to zadnje jo radikalno razloči od teologije osvoboditve: ne izhaja iz ekonomske analize, značilne za marksizem, a tudi za liberalizem in za teologijo osvoboditve. Dodati je treba, da je ta poudarek teologije kulture skladen z izbiro 2. vatiškanskega koncila in omenjene enciklike o evangelizaciji. Res pa je, da večina drugih pokoncilskih teologij do kulture ni bila tako pozorna.

Kršćanstvo in sodobni čas

Kršćanstvo v sodobnem času je, podobno kot celotna zahodna kultura, v veliki, epohalni spremembi. V njej krščanstvo išče nov, času primeren izraz. Res v krščanstvu glede obravnavane vsebine ni enakih pogledov.

Zanimivo pa je, da je papež Frančišek v svojem govoru rimski kuriji pred božičem 2019 poudaril: »Lahko bi rekli, da danes ne živimo toliko obdobja sprememb kot epohalne spremembe. Razmere, v katerih živimo danes, zato postavljajo nove izzive, ki jih včasih tudi težko razumemo. Naš čas od nas zahteva, da težave doživljamo kot izzive in ne kot ovire: Gospod je dejaven in deluje v našem svetu« (Frančišek 2019).

Glede mnenja, da je bil 2. vatikanski koncil ključni izmed »postmodernih prelomov« v rimokatoliški Cerkvi, pa poglejmo besede papeža Benedikta XVI. Najprej, koncil ni bil dogodek, ampak prvi odločilni korak k procesu obsežnih sprememb. Podobno kot je tridentinski koncil zaznamoval moderno dobo, bo, po mnenju mnogih, 2. vatikanski koncil zaznamoval krščanstvo nove epohe. Po besedah papeža Benedikta XVI je koncil vseskozi vir notranje obnove Cerkve. V zaključnem delu svojega govora rimski kuriji je poudaril: »Tako lahko danes s hvaležnostjo gledamo na 2. vatikanski koncil: če smo pri razlagi in uresničujemo vodeni s pravo hermenevtiko, je že in bo postajal vse močnejši vir za vedno potrebno prenovu Cerkve« (Benedikt XVI 2005).

Papež koncil prepozna kot vir navdiha za soočenja tako rekoč z vsakim vprašanjem Cerkve v sodobnem času. V tem smislu ne preseneča, da so mnogi prizadevanje papeža Frančiška za prenovu rimokatoliške Cerkve, pri kateri ima ključno mesto sinodalnost, razumeli kot nov korak k uresničevanju izbir 2. vaticanskega koncila.

Seveda v rimokatoliški Cerkvi obstajajo različne smeri razmišljanja in mnogi so nasprotovali viziji Cerkve papeža Frančiška. A glede na širše družbeno-kulturne spremembe so premiki nujni. Vprašanje ni, ali epohalni premiki da ali ne, vprašanje je, kako, torej kakšni so potrebni koraki v procesu spreminjanja.

Na spremembe v krščanstvu vpliva veliko dejavnikov. Zgoraj smo omenili spremembo kulture. Lahko bi podali empirične podatke o bistvenem zmanjšanju udeleževanja pri verskih obredih (npr. v Sloveniji je bilo skoraj tretjino manj krstov, birm, obiska nedeljskih maš itd. v obdobju petnajstih let pred covidom-19). Omenimo dve knjigi iz zadnjega obdobja, ki govorita o zatonu krščanstva. Leta 2021 je izšla knjiga francoske filozofinje Chantal Delsol z naslovom *Konec krščanske civilizacije*. Naslov je dovolj poveden, da ni

treba pojasnjevati temeljnih idej. Podobno je sporočilo knjige Giuseppeja Marie Zanghija *Noč evropske kulture. Agonija zahodnega sveta?* (2007, slov. prev. 2020). Mnogi drugi govore o postkrščanskem času, kar izražajo tudi značilne besede: »duhovnost da, religija ne« ali ideja »šibkega Boga« itd. Drugi govore o prevladovanju sekularizacije – ki pa je, tako je pokazal P. Berger v knjigi *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics* (1999), geografsko zelo omejena. Sekularizacija na družbeni makro ravni velja za zahodno Evropo in nekatere druge dele zahodne civilizacije, svet pa postaja vse bolj religiozen tudi glede politike.

Nova družbena oblika religije in spreminjanje krščanstva

Po naši presoji sta bolj kot omenjeni pojavi ključna dva druga preloma. Prvi govori o koncu postkonstantinovskega obdobja krščanstva, to je o spremembi prevladujoče oblike družbene religije, kot je to v sociologiji religije prvi jasno izrazil Tomaž Luckmann. Drugi govori o tem, da se je s koncem moderne dobe pojavila potreba po spremembi osrednjega načina spoznavanja. Iz preteklih obdobj poznamo tri načine spoznavanja in kulture: simbol (in zgodba) krščanskega srednjega veka (in prej arhaičnega obdobja Grčije, mnogih obdobj kulture starega Egipta in drugih simbolnih kultur), sume v teologiji vrha srednjega veka (prej npr. popolna ideja klasičnega obdobja Grčije) in enciklopedično znanje modernega veka, ko tudi v teologiji prevladuje koncept.

177

Tomaž/Thomas Luckmann je že pred več kot pol stoletja jasno pokazal, da je prevladujočo družbeno obliko religije, ki je na Zahodu od Konstantina bila institucionalna specializacija religije, zamenjala razmeroma fleksibilna subjektivna (privatizirana) družbena oblika religije. Zanj je značilno, da posameznik »izbira« elemente verovanja iz različnih virov. »Privatizacija religije je najbolj neposredno povezana z dvema osnovnima sestavinama splošnega procesa modernizacije. Prva je dolgoročni učinek funkcionalne specializacije institucionalnih področij na religijo; druga je sodobna različica pluralizma« (Luckmann 1999, 253). V tej družbeni obliki religije je izkustvenost duhovnosti veliko pomembnejši kot institucionalni okviri religije in »racionalno-dogmatično« postavljen nauk.

Dodati je treba, sprememba prevladujoče družbene oblike religije ne pomeni izginjanja starih oblik – izgubijo le prevladujočo vlogo. V Evropi sta tako oba izraza institucionalizirane religije, krščanske cerkve (utemeljene na velikih transcendencah) in politične religije 19. stoletja (izraz srednjih transcendenc), postala marginalizirana v morju subjektivne individualizirane religioznosti malih transcendenc. V ospredju je duhovnost samouresničevanja, pozitivnega

mišljenja, new agea, ezoterike in okultizma, psiholoških nadomestkov duhovnosti itd.

Tudi v krščanstvu, ki sicer izhaja iz osebno-skupnostne vizije človeka in družbe, se pojavljajo oblike, ki krepijo družbeni individualizem in fragmentacije, osredotočanje nase ipd. – ali njim nasprotno težnje k fundamentalizmu in avtoritarnosti. Vendar pri pomembnem delu krščanstva prihaja do tretje drža. Ta drža sprejema poudarek na izkustvenem življenju, na neposrednem izkustvu duhovne stvarnosti. Taka drža bistveno manj zaupa dvema bistvenima izrazoma krščanstva v preteklosti: instituciji krščanstva kot »poldržavni instituciji« in dogmatično-racionalno razloženemu in posredovanemu nauku. Išče se osebne vire duhovnosti, ki ne zanikajo potrebe po (spremenjeni) instituciji in jasnem nauku – vendar ne na način ideje, ampak izkustva. V zadnjih letih je v tem smislu povedno, da glede presojanja prihaja v ospredje osebno in skupno razločevanje (in ne idejna ali konceptualna imperativna logika). To je posebej razvidno pri sinodi o sinodalnosti, ki v zadnjih letih poteka v vseh različnih katoliških Cerkvah.

178

Z drugimi besedami, namesto moči na temelju jasnih idej nauka in močne institucije, taka oblika krščanstva v ospredje daje odnosni in izkustveni vidik, neposredno iskanje stika z duhovnostjo in iskanje drugačnega institucionalnega okvira Cerkve. S temi besedami, tako menim, je dobro označen premik, ki si ga je prizadeval uresničiti papež Frančišek in je morda najbolj jasno izražen v prizadevanjih za sinodalnost Cerkve. Premik se razume kot vizija in resnična stvarnost, resničnost procesa, ki bo potekal dlje časa. Razumljivo, da niso vsi kristjani naklonjeni tej viziji, nasprotno. A sami menimo, da vsebuje potencialne, ki omogočajo ustvarjalen odgovor na spreminjanje družbe in kulture. Po tej viziji Cerkev ne bo imela več privilegijev, niti ne bo prevladujoča institucija smisla in religije. Vendar, po drugi strani, na ta način lahko postane »tretja sila«, za katero bo značilno, da si ne prizadeva za lastne koristi, ampak v njej prevladuje, da živi »za življenje sveta«. Da bi se to dejansko zgodilo, je potrebna »vrnitev« v navdih prvega obdobja krščanstva, ko biti kristjan ni bil privilegij. Pomeni, da se morajo spremeniti odnosi med cerkvijo, narodom in državo – kar zahteva čas, kajti spremembe nekako zahtevajo, da se uredi (spravi) spomin na preteklost, v kateri pa so mnoge medsebojno povzročene rane.

Opisani premik krščanstva se deloma sklada z ugotovitvijo Luckmanna o novi družbeni obliki religije, deloma pa razlikuje. Skupen je premik k izkustvu in duhovnosti, razlika pa je na eni strani med subjektivno izbirno in nezavezujočo duhovnostjo in, na drugi strani, enkratno osebnim izkustvom, ki se živi znotraj skupnostnih povezanosti, zato v povezanosti s spominom, osebnim in skupnostnim, tradicijo itd. Osebnostni princip se živi v odnosih – v odnosih med osebami, do zgodovine in spomina, do tujcev in drugih kultur, do nara-

ve itd. Ko odnosni vidik življenja postane »živ«, v življenju prevladuje prava dialoškost, osebna avtoriteta (ne avtoritarnost), prizadevanje za bratstvo in kulturo bližine, družbeno prijateljstvo (papež Frančišek), kultura nežnosti in dejavnega priznavanja drugega itd. Taki drži je jasno, da strpnost na zadošča: potrebno je spoštovanje, slišati drugega, razviti kulturo srečanja, skupaj iskati itd. Pri tem ne gre za »spisek« lepe moralne drža, ampak za pričevanje življenja, kajti stvarnost (življenja) ima prednost pred idejo. Razumljivo, da proces ne more teči brez napak, odstopanj ipd.

Opisani premik k osrednjemu mestu osebne izkušnje in z njo povezani skupnostni obliki krščanstva po naši oceni ne bo mogoč, če hkrati ne pride do drugega premika. Konec zaupanja v moderno dobo – in z njim, tako kažejo naše analize, povezan konec zaupanja v obliko (in način) krščanstva v moderni dobi, zahteva premik v globini. V globini spoznavanja in življenja. Glede na analize Sorokina, Berdjajeva, Guardinija, Ivanova in mnogih drugih (glej v Bahovec 2020) je verjetno ključni vidik premik od ideje k življenju, od koncepta k simbolu in zgodbi.

Sklep: o simbolu in simbolni mentaliteti kot elementu odgovarjanja na nihilizem

179

Iz zapisanega sledi, da vsak izraz krščanstva ne more dati odgovora na nihilizem v sodobni kulturi. Ključno vprašanje zadnjega dela prispevka je, kakšno krščanstvo ima potencial in je lahko dejanski vir ustvarjalnega odgovora na sodobno krizo.

Menim, da je nihilistična kriza sodobnega časa tako kompleksna, da je odgovor nanjo mogoč le, če pride do sinergije, skupnega učinka več vidikov, dejavnikov in več akterjev. Med njimi bi najprej izpostavil, da je potrebno razviti dopolnjevanje (med moškimi in ženskami, med tremi generacijami, med kulturami, med religijami itd.) in pristni družbeni dialog, s katerim se zmanjša moč ideološkega mišljenja. Pot gre preko priznavanja drugega kot enkratne osebe – to je, da ga cenimo, cenimo njegovo enkratnost, drugačnost, a hkrati iščemo kar je skupno, nas povezuje – pri tem pa damo prednost temu, kar nas povezuje, in ne temu, kar nas ločuje. V tej drži sta svoboda in odgovornost povezani – del ene celote. Izmed ostalih vidikov bi omenil potencial simbolne miselnosti.

Simbol ni odkritje krščanstva. Kot je pokazal Alfonz Rosenberg (1987, 25–26), so prasimboli od nekdaj zaznamovali življenje človeških družb. »Beseda simbol prihaja iz grškega glagola *symballein*, kar pomeni skupaj sestaviti –

namreč več en pomen in zemeljski pojav v eno. Vendar ne samovoljno, temveč tako, da v ponovno nastali tvorbi najdemo prvotno edinost. Nastajanje simbolov v tostranskih pogojih se uresničuje v vsakem dejanju duhovne narave tako globoko, da v vsakem tako pojmovanem pojavu odkrijemo in vidimo nosilca nekega pomena in ideje, duhovno prapodobo» (Rosenberg 1987, 25–26). Kratko je to ubesedil Nikolaj Berdjajev (2020; predvsem 87–93), po katerem simbol neločljivo združuje v sebi vidni in nevidni svet.

Kot je pokazal Sebastian Brock, ima v sodobnem jeziku simbol dva pomena. V pogosti rabi simbol simbolizira (označuje) nekaj drugega, kot je – simbol je »nekaj drugega«. V starih časih – to je v mnogih kulturnih obdobjih simbola, mita ipd. – pa je bil simbol bistveno povezan s tem, kar simbolizira. Obstaja ontološka povezava med simbolom in tem, kar simbol simbolizira. S simbolom je povezana mitska predstava življenja. Po Dragu Bajtu je Ivanov povezal simbol in mit: »Za razliko od ,starejših‘ simbolistov Ivanov ni navezan niti na esteticizem [...] niti na pariško dekadenco [...]. Njegova koncepcija mita kot organskega izraza narodove duhovne kulture je povezana z vero v posebno poslanstvo duhovne kulture narodov in vsake skupine kulturne identitete« (Bajt 1990, 421). Citat lahko razumemo v kontekstu, da Ivanov ločuje organsko in kritično obdobje kulture: v organskem prevladuje življenje in simbolna miselnost, v kritičnem koncept in ideja razuma (bodisi idealnega ali »naravnega«, praktičnega, kot odlično kaže Rafaelova *Atenska šola* v Vatikanu: Platon kaže na svet popolnih idej kot vir spoznanja, Aristotel, nasprotno, k naravi; duhovnega v *Atenski šoli* ni).

Zaključimo s kratko razlago dveh simbolov. Po Rosenbergu je križ eden prvih prasimbolov. Označujeta ga dva dela: vertikala označuje vez med zemljo in nebom, med tostranstvo in onstranstvo, horizontala označuje vez človeštva med seboj. Obe razsežnosti sta povezani! Prasimbol križa to povezanost izraža na »kozmični« način. Krščansko križanje, kolikor je bilo prikazano simbolno (skoraj v celotni romaniki, deloma v gotiki, kasneje pa le v nekaterih primerih), pa povezavo zemlje in neba človeštva med seboj vidi drugače. Eden zelo jasnih primerov je križ v cerkvi svetega Damjana v Assisiju, ki je bil zelo pomemben za Frančiška Asiškega. Poleg Jezusa, ki ima poveljano držo, so ljudje, angeli, Očetova roka. Jezus je torej v skupnosti, ni osamljen, ločen od drugih, in v upodobitvi ne prevladuje trpljenje, temveč je hkrati vidno trpljenje in poveljanie. Ključni vidik upodobitve je, da je s križanjem Jezus povezal zemljo in nebo (osvobodil smrti) in človeštvo med seboj. Simbol ni več kozmičen, ampak je oseben in zgodovinski. Simbolna upodobitev kaže na razumevanje, ki sega prek čutno zaznavnega dojemanja in prek idejnih konceptov: simbol dejansko razkriva pomen, ki je razviden iz onstranstva.

Simbolna miselnost, ki jo izražata omenjena križa, sega prek ožje tematike. Najprej bi omenil, da simbol križa na nek način odgovarja na vprašanja nihilizma: izraža povezanost in smisel, ki sega tako na raven medčloveških odnosov kot na raven človeka presegajoče resničnosti. Razlika je, da krščanstvo to lahko posreduje samo osebno in zgodovinsko, da kozmično izražena povezanost ne zadošča.

Kot drug primer vzemimo »igro luči« v romanski baziliki v Vezelayu v Franciji. Na enem izmed kapitelov je upodobitev simbolnega ali mističnega mlina – nanj skozi okna opoldne posije sonce v času zimskega solsticija (to je blizu božiča). Na njem sta Mojzes in Pavel: Mojzes ima vrečo žita in žito suje v mlin, Pavel pa spodaj zbira moko. Gre za srečanje Stare in Nove zaveze. Moka še ni kruh: verujoča skupnost mora vzeti moko in zamesiti ter speči kruh. Simbol izraža povezanost vsega: Stare in Nove zaveze ter življenja skupnosti verujočih. V prikazu ni nasilja, je le svobodno vabilo. Poleti, ko je sonce najvišje, pa sončni žarki iz oken kažejo nekaj drugega: vodijo po sredini cerkve od vhoda k oltarju, k evharistiji. Tudi tu ne gre le za »vsebinsko zamejen« simbolni pomen. Gre tudi za to, da se naučimo »brati« naravne pojave in v njih poiskati globlji, simbolni pomen.

Simbolna mentaliteta ima torej potenciale, da prispeva svoj delež k odgovarjanju na nihilizem.

Viri in literatura

- ARCHER, Margaret S. 2011. »The current crisis: Consequences of neglecting the four key principles of Catholic social doctrine«. V: *Crisis in a Global Economy: Re-planning the Journey*. Ur. J. T. Raga in M. A. Glendon. Vatican: online [Pontifical Academy of Social Sciences, acta 16]. Str. 118–137. Dostopno na: <https://www.pass.va/content/dam/casinapioiv/pass/pdf-volumi/acta/acta16pass.pdf> (10. 2. 2025).
- BAHOVEC, Igor. 2005. *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni*. Ljubljana: Sophia.
- BAHOVEC, Igor. 2009. *Postmoderna kultura in duhovnost: religioznost med new agem in krščanstvom*. Ljubljana: Inštitut za razvojne in strateške analize.
- BAHOVEC, Igor. 2020. »Civilisation, religion and epochal changes of cultures«. *Bogoslovni vestnik* 80 (4): 887–899.
- BAJT, Drago. 1990. *Antologija ruske poezije 20. stoletja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- BERDJAJEV, Nikolaj. 2020. *Duh in resničnost: Temelji bogočloveške duhovnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- BENEDICT XVI. 2005. »Address of his holiness Benedict XVI. to the Roman curia offering them his Christmas greetings«. *The Holy see* (22. December). Dostopno na: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2005/december/documents/hfben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html (20. 10. 2025).

- BERGER, Peter (ur.). 1999. *The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- BERGER, Peter, LUCKMANN, Thomas. 1999 [1995]. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: Orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- BROCK, Sebastian. 1999. *Locchio luminoso. La visione spirituale di sant'Efre*m. Roma: Centro Aletti.
- FRANČIŠEK, papež. 2019. »Christmas greetings to the roman curia. Address of his holiness pope Francis«. *The Holy see* (21. December). Dostopno na: https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/december/documents/papa-francesco_20191221_curia-romana.html (15. 1. 2025).
- GALLAGHER, Michael. 2003. *Clashing symbols. An Introduction to Faith and Culture*. New York: Paulist Press.
- GELLNER, Ernest. 1992. *Postmodernism, Reason and Religion*. London/New York: Routledge.
- HOLLAND, Joe. 1988. »A Postmodern vision of Spirituality«. V: *Spirituality and Society: Postmodern Visions*. Ur. D. R. Griffin. New York: State University of New York Press. Str. 41–62.
- LUCKMANN, Thomas. 1999. »The religious situation in Europe: The background to contemporary conversions«. *Social compass* 46 (3): 251–258.
- 182 LUCKMANN, Thomas. 2001. Kultura in družbena struktura – ali smisel v družbeni strukturi? *Družboslovne razprave* XVII (37-38): 85–93.
- ROSENBERG, Alfonz. 1987. *Odkrivajmo simbole. Prasimboli in njihovo spreminjanje*. Celje: Mohorjeva družba.
- SOROKIN, Pitirim A. 1957. *Social & Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*. Boston: Taylor & Francis.
- SPEKTORSKI, Evgenij V. 1932. *Zgodovina socijalne filozofije, I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- TÖNNIES, Ferdinand. 1999 [1887]. *Skupnost in družba. Temeljni pojmi čiste sociologije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
-

AGENTI, DISIDENTI, ZAPORNIKI. PRAVNIKI V PRECEPU DEZORIENTACIJE

Povzetek

Prispevek tematizira na osnovi primarne in sekundarne literature, arhivskih in časniških virov ter memoaristike življenje nekaterih izpostavljenih slovenskih pravnikov. Zaznamovali so ga različni družbeni sistemi, države, politične in sodne prakse. Fašistične, nacionalsocialistične in komunistične oblasti so jih dojemale in obravnavale kot agente, disidente, zapornike. V vojni in v miru so uporabljale pravni sistem, ki je bil prilagojen zahtevam časa. Nasprotniki so postali sovražniki, ki so jih vladajoči na režimskih sodiščih preganjali, zapirali in sankcionirali. Neredko se je beg pred fašizmom končal v komunizmu, ki je preganjal in obsojal iste ljudi.

Ključne besede: Agneletto, Furlan, Luckmann, Prenner, Sirc, Trofenik.

Največjih posegov v pravni sistem so se 1941 lotili okupatorji in vodilni komunisti. Po štirih letih morije in zmagi nismo dočakali ne miru ne ,zlate svobode, nismo polni upanja zrli v ,svetlo' prihodnost, ki so nam jo obljubljali revolucionarni politiki, pač pa smo prenašali drugo fazo revolucije, ki so jo propagirali tudi mediji. Tako smo od ,našega' tovariša Tita, ki je 26. 5. 1945 v Ljubljani z balkona univerze nagovoril zbrano množico, izvedeli, kaj lahko od roke pravice, ki je »ruka osvetnica našeg naroda«, pričakujejo izdajalci: »*Ova manjina nikad više neće da gleda ove naše divne planine, naša cvatuća polja*« (Vodušek Starič 1992, 245).

Izjava je napovedala likvidacijo nasprotnikov družbenega sistema. Na temelju pravnega reda, ki so ga med vojno v Kraljevini Jugoslaviji sprejeli revolucionarji prepovedane KPJ, so med njo in še leta pozneje v federativni ,ljudski' demokraciji zapirali in likvidirali ljudi (Đilas 2014; Svetina 2011; Zavadlav 2010), tudi pobegle v tujino, ki se niso vračali, pač pa so bili prisilno repatriirani.¹ Iz Vetrinja so jih vrnil Angleži, vračale so jih obveščevalne in protio-
 184 bveščevalne službe v službi partije, ki so jih v tujini kot disidente ugrabljale, nekatere tam ali pri nas tudi ubile (Omerza 2013 in 2014). Osebne krivde se ni ugotavljalo. »V obsežnem povojnem obračunu je bilo pobitih brez uvedbe sodnega postopka vsaj 13.781 prebivalcev današnjega območja Republike Slovenije, kar predstavlja 90 % povojnega obračuna« (Deželak Barič 2014, 35).

V režiranih procesih so »[s]amo leta 1947 [...] sodišča v Sloveniji po Zakonu o kaznivih dejanjih zoper ljudstvo in državo obsodila 1054 oseb [...]. Leta 1948 [...] je bilo [...] na območju Slovenije od vseh zapornikov kar 40 % političnih obsojencev« (Mikola 2002, 16).

Med vojno so odvetniki branili ljudi »pred okupacijskim vojaškim sodiščem« (Čeferin 2016, 92), kar je bilo včasih nevarno. Kot žrtve fašističnih in nacionalso-
 cialističnih okupatorjev Čeferin poimenuje 19 odvetnikov in 14 odvetniških pri-
 pravnikov. »So pa nasilne smrti umrli tudi nekateri drugi slovenski odvetniki« (ibid., 99). Med temi poimenuje zgolj najbolj prominentno žrtev revolucionar-
 nega nasilja dr. Marka Natlačena,² »ki ga je likvidirala Varnostno-obvešče-
 valna služba Osvobodilne fronte« (ibid., 100). V odvetniški zbornici je bilo
 6. 4. 1941 »vpisanih 297 odvetnikov«. Po prvi radikalni povojni spremembi v tej
 stanovski organizaciji 13. 7. 1945 je smelo zastopati »pred sodišči [...] 15 odvetni-
 kov« (ibid., 102). Kaj je bilo z ostalimi, ki med vojno niso ne umrli ne bili ubiti?

1 »Đilas: Yes—the British did completely the wrong thing in putting these people back across the border, as we did completely the wrong thing in shooting them all« (Urban 1979, 41).

2 V arhivu Odvetniške zbornice podatkov o Natlačenu ni.

Po vojni se je oblast ukvarjala s sovražniki in podporniki OF na partijskih sestankih, v medijih in na političnih sodnih procesih. V režiji KPS je 1947 potekalo sojenje, ki se mu je po glavnem obdolžencu, gradbenem inženirju s pariškim doktoratom iz geologije in politiku Črtomirju Nagodetu reklo Nago-detov proces. Prenašali so ga po radiu, takrat redki dobrini, in prek zvočnikov ob cestah (Buttolo 1984, 2791; Sirc 2010, 221). Obsojeni so bili trije pravniki: Boris Furlan, Ljubo Sirc in Svatopluk Zupan, dva na smrt.

Friedrich Luckmann (1886–1958)

Potomec kranjske družine bančnikov in politikov³ ter odvetnik v Ljubljani ni bil ob izbruhu vojne ne mlad ne reven. Med vojno se je pri okupatorjih zavzemal za zaprte slovenske domoljube, med drugim kot edini stanovski kolega za Ljubo Prenner, ki se je prav tako edina med odvetniki po vojni zavzela zanj. Po koncu vojne so njega, ženo Lindo, roj. Kozler (1895–1968),⁴ sina Friedricha (1923–1996) in hčerko Herto Blaškovič (1916–1981) zaprli. Njega (SI ZAL LJU-522, 1, 33), sina in hčer (SI ZAL LJU-94, 21) so postavili pred vojaško sodišče. Sin je bil oproščen (SI ZAL LJU-522, 8, 204), tudi njega in ženo so izpustili. Herti so na procesu proti nemškim industrijalcem 22. 8. 1945 sodili pred vojaškim sodiščem⁵ v Celju. Za kaznivo se je štel članstvo v Kulturbundu.⁶ Kazniva je bila tudi navedba, da je »vključil[a] svojo tovarno v nemški

185

3 Njegov prednik Lambert Luckmann (1798–1879), član Kranjske hranilnice in njen direktor, je bil predlagan za poslanca v Frankfurtskem parlamentu (*Kmetijske in rokodelske novice*, 3. 5. 1848, Aversperg: »Mojim slovenskim bratom!«, 74). Granda opozori: »V zapisu je zelo opazno tudi slovenjenje imen in priimkov kandidatov za Frankfurtski parlament, kar pa verjetno bolj kaže na takratne razmere v Ljubljani in določen vzpon slovenstva kot na taktiziranje« (Granda 2001, 479).

4 Njen ded, pravnik, gospodarstvenik, geograf, kartograf in politik Peter Kozler (1824–1879), ki je sloveniziral svoj priimek, je bil avtor prvega zemljevida slovenskih dežel (1864, 1871) in se zavzemal za združeno Slovenijo. Z bratom Ivanom je ustanovil pivovarno Union.

5 Po uredbi o vojaških sodiščih Vrhovnega štaba NOV in POJ Slovenije (24. 5. 1944) so procesirali civiliste pred vojaškimi sodišči, ki so bila »pristojna za vsa kazniva dejanja, ki so naperjena proti osvobodilnemu boju narodov Jugoslavije, proti pridobitvam in interesom tega boja, in sicer ne glede na to, ali so storilci kaznivih dejanj vojaške osebe ali civilne osebe«. Najti v dopisu predsedstva SNOS-a – Oddelek za pravosodje z dne 16. 3. 1945 (SI ZAL LJU-522, 1, 5). Primere so civilnim sodiščem odstopili šele v 50. letih, če jih vojaška sodišča do takrat niso zaključila.

6 Švabsko-nemški kulturbund je bil ustanovljen kot krovna organizacija nemške

organizem in dobavljal[a] blago v pretežni meri za vojne svrhe» (Mikola 1995, 65). Obsodilo so jo »na odvzem svobode s prisilnim delom za dobo petih let, na zaplembo celotnega premoženja in na izgubo državljanstva« (ibid.).

Od avgusta 1945 je Luckmann po pooblastilu Leonidasa Economa (1874–1952) iz Trsta iskal njegovega svaka Gottlieba Windisch-Graetza (1899–1946?), ki se je, ko so ga 12. 5. 1945 v Postojni izpustili, umaknil v Trst. Tu ga je Ozna naslednji dan ugrabila pod pretvezo, da se bodo na kraju samem pogovorili o družinskem premoženju. Namesto v Postojno so ga odpeljali v Ljubljano. Zaprt je bil v škofovih zavodih v Šentvidu, sodnih zaporih, prisilnih delavnicah⁷ in na psihiatriji v Polju. Od tam je izginil (Miladinović Zalaznik 2021). Gottliebov brat je izvedel, da naj bi bil 19. 1. 1946 »zaradi kolaboracije s sovražniki Jugoslavije obsojen na smrt [...] smrtna obsodba pa izvršena 28. januarja« (Windisch-Graetz 1959, 185–186; prevod M. M. Z.).

186

Ker so revolucionarne oblasti imele rodbino kljub njeni 600-letni nepretrgani navzočnosti na Slovenskem za nemško (Granda 2022, 30), so ji zasegle vse imetje. Rodbini Economo, ki šteje k najbolj prominentnim Grkom v diaspori, so zasegli grad Socerb. Tudi Luckmannom so zasegli vse: v Ljubljani večnadstropni stavbi v Gradišču in na Igriški, polovico večnadstropne stavbe na Pražakovi, vogal Vošnjakove, del posestva v Tivoliju⁸ s pripadajočim delom Cekinovega gradu (ženina dota) ter vilo v Spodnjih Pirničah. Z družino razen hčerk Traute Sezun (1918–2011),⁹ poročene s Slovencem, in zaprte Herte je bil 17. 12. 1945¹⁰ v živinskih vagonih¹¹ pregan iz države. Pisarno so 19. 1. 1946 zaprli (istega dne naj bi bili Gottlieba obsodili na smrt), ker so ga po sklepu Odvetniške zbornice s tega dne iz nje izključili (AOZ, 70, 208/46). Pregnanci so 1949 postali avstrijski državljani, Luckmann pa je delal kot odvetnik v Celovcu. Ker je študiral in doktoriral na Dunaju, za to ni bilo ovir. V pisarni je 11. 6. 1958 umrl.

manjšine 1920 v Novem Sadu.

7 Tudi Luckmann je bil zaprt v prisilnih delavnicah (Windisch-Graetz 1959, 183).

8 Luckmann je Tivoli hotel spremeniti v univerzitetni campus, vendar ni dobil dovoljenja. S Stankom Bloudkom sta tja postavila športna igrišča in bazen.

9 Delala je v ZAL, ki mu je 20. 8. 1981 izročila arhiv očetove odvetniške pisarne in njegov osebni arhiv. Očitno je bilo ob očetovi aretaciji in izgonu iz države oboje skrito. Arhiva niso našli ne Ozna, ne Udbe, ne odvetnik, ki je pisarno prevzel, kar je tudi sporočil Odvetniški zbornici.

10 Datum je omenjen v kopiji Luckmannovega pisma Titu. Zaradi okoliščin, ki jih navaja (praznovanje sedemdesetletnice, o čemer so poročali celovski časniki), se z gotovostjo sme sklepati, da je bil dopis sestavljen po 9. 6. 1956 v Celovcu. (SI ZAL LJU-94, 21).

11 Za podatek se zahvaljujem vnuku dr. Luckmanna, odvetniku mag. Georgu Friedrichu Luckmannu iz Celovca (10. 10. 2023).

Ljubo Sirc (1920–2016)

Študent pravne fakultete v Ljubljani je bil 1941 član Narodno radikalnega akademskega društva Svoboda (Kremenšek 1972, 341). Za njegovo ustanovitev je poleg Sirca prošnjo podpisal še Svatopluk Zupan (ibid., 418), ki je bil prav tako obsojen na Nagodetovem procesu. Sirc je bil član liberalne skupine Stara pravda, ki se je 25. 8. 1941 pridružila OF in bila začetek 1942 iz nje izključena. Nasprotoval je kolaboraciji. Mihailovića je priznaval za legitimnega predstavnika oblasti.

Po diplomi (okoli termina je pomagal Trofenik) je 1943 odšel v Švico, da bi vladi v izgnanstvu razložil položaj Slovenije. Doseči je hotel zamenjavo komandanta Karla Novaka, načelnika četniškega generalštaba in Mihailovićevega predstavnika v Sloveniji, ki je bil »bolj zavzet za boj proti komunizmu kakor za boj proti sovražniku« (Sirc 2010, 51). Po vojni si je prizadeval za legalno opozicijo, parlamentarno demokracijo, večstrankarski sistem in tržno gospodarstvo. Kot prevajalca v tiskovnem uradu ga je Udba 24. 5. 1947 aretirala. Na Nagodetovem procesu je bil obsojen na smrt.¹² V zaporu ga je obiskala Prenner, »ki je delala na moji zadevi [...]«. Storila je, kar je mogla, vendar je to malo zaleglo, ker je bila politična policija še vedno zadnja instanca za politične jetnike« (ibid., 386).

Sirc je po obsodbi v zaporu v Ljubljani in na Igu (Piškurić 2020, 268) prevažal francoske članke in angleške, ruske ter latinske knjige. Kazen so mu spremenili v 20 let zapore s prisilnim delom. Po 7,5 letih (dveh v samici) so ga izpustili. Ker se ni mogel zaposliti in ga je politična policija silila k sodelovanju, je 1955 preko Trsta ob pomoči B. Agneletta pobegnil v Veliko Britanijo. V Fribourgu je 1960 doktoriral iz ekonomije ter od 1962 do 1983 predaval mednarodno ekonomijo na Univerzi St. Andrews in na Adam Smith Business School v Glasgou. V Londonu je 1983 ustanovil Center for Research into Communist Economies, od 1996 Center for Research into Post-Communist Economies. Imel je stike z ruskima gospodarstvenikoma Jegorjem Gajdarjem in Anatolijem Čubajsom, s katerim je v devetdesetih neuspešno razpravljал o možnosti, »da bi se Rusija [...] dogovorila z Natom, preden se razširi vse do ruskih meja« (ibid., 458).

Sirc je 1992 kandidiral za predsednika države. Na volitvah je izgubil, ker so volilci na to mesto raje izvolili zadnjega predsednika predsedstva CK ZKS Milana Kučana.

12 Na istem procesu so obsodili tudi očeta in strica.

Boris Furlan (1894–1957)

Osnovno in srednjo šolo je končal v Trstu, kjer ga je angleščine učil James Joyce, študij prava z doktoratom pa v Bologni. Od 1925 je bil odvetnik v Trstu. Pred aretacijo se je 1930 z družino umaknil v Ljubljano, kjer se je od 1931 preživljal kot odvetnik in prevajalec. Maja 1936 je postal redni profesor na pravni fakulteti. Od 1933 je bil framacin v Zagrebu, 1940 je soustanovil prostozidarsko ložo Valentin Vodnik v Ljubljani. Marca 1941 je odšel na enoletni študijski dopust v tujino, od koder se ni vrnil. Furlani so se s tremi otroki ustalili v Londonu. »Na zahtevo italijanskih oblasti, ki so ga v odsotnosti obsojale na smrt« (Gabrič 2000a, 18), so ga iz službe odpustili. Hčerka Staša se je spomladi 1944 v Dalmaciji priključila partizanom. Furlan je bil v Šubašičevi vladi prosvetni minister. Po londonskem radiu je pozival domobrance, naj se priključijo partizanom. Furlani so se po vojni vrnili v Ljubljano.

Dekana pravne fakultete so aretirali 30. 5. 1947. Med očitanimi grozodejstvi je bilo branje Orwellove *Animal Farm*, ki jo je celo posodil soobsojencu na Nagodetovem procesu Francu Snoju. Obsojen je bil na smrt s streljanjem. Kazen so spremenili v 20 let prisilnega dela.

188

V zaporu in bolniški postelji je ležal poln preležanin, nepremakljiv, en sam kupček razbolelih kosti. Tehtal je manj kot 45 kg, koža je visela z njega, mišice so mu atrofirale [...] ko je bil že pred smrtjo, so ga iz zapora spustili v bolnišnično oskrbo in ga prepustili negi najstarejšega sina Boruta (Furlan Seaton 2016, 370).

Pogojno so ga izpustili 1951. V Furlanovo zaplenjeno hišo so naselili družino soobsojenca Snoja, njegov sin pa ga je »v hiši prenašal po stopnicah gor in dol« (ibid., 371).

Kot pogojno odpuščen kaznenec je prevedel Descartesa (ibid., 370) in se 1953 poročil z družinsko prijateljico Vero Magušar, bivšo arestantko, zaprto »verjetno zato, da bi ji odvzeli premoženje« (Jevnikar 2020, 42). V Radovljici so ji vrnili sobo, kamor se je z možem smela vseliti. Novembra 1953 so uprizorili javni linč, ga

odvlekli [...] iz hiše [...] ga naložili v samokolnico [...] peljali proti reki [...] Savi, da ga utopijo. Med potjo proti reki je med drhal nenadoma zapeljal črn avtomobil [...] naravnost do samo-

kolnice in se ustavil. Vera je impulzivno zagrabila vrata avtomobila, porinila očeta noter (Furlan Seaton 2016, 362–363).

Rešitelj je bil šofer »Josipa Wilfana,¹³ starega družinskega prijatelja, ki je bil slep in je večino časa preživel pri mlajšem sinu v Radovljici« (ibid., 363). Furlan je umrl kot kaznenec.

Ljuba Prenner (1906–1977)

Hčerka Kočevarja in Slovenke je odrasčala dvojezično. Na pravo se je vpisala 1930. Od 1931 je bila članica Jugoslovanskega akademskega društva Jadran (Kremenšek 1972, 384). Diplomirala je 1936, doktorirala 1941 in bila 31. 12. 1942 včlanjena v Odvetniško zbornico. Od 1943 do 1947 je imela odvetniško pisarno. Bila je sodni tolmač za nemščino. Pisala je drame, komedije, librete, povesti, črtice in romane. Je avtorica naše prve kriminalke *Neznani storilec* (1939). Decembra 1939 je bila sprejeta v Društvo slovenskih književnikov.

Pri njej so se med vojno sestajali najvišji odgovorni člani CK KPS in IO OF. Zbirala je za rdečo pomoč in osebno raznašala ilegalni tisk ter pošto. Kot odvetnica je reševala domoljube iz okupatorskih zaporov. Nasprotovala je likvidaciji bana Natlačena in skušala rešiti Toneta Tomšiča. Pred ustrelitvijo je »še enkrat govorila z njim in mu povedala, da ga ne bo reševala njena ekipa, temveč partiji. Tomšič [...] je rekel: ‚Ljuba, ne bodo me‘« (Gabrič 2000b, 45).

Prennerjevo je v KP »brez njenega soglasja vpisala Vida Tomšič«, čemur se je uprla: »Vida, to pa ne. Prosim, jaz naredim za naš narod, za našo osvoboditev vse, če crknem, to pa ni govora, da bi bila jaz v tej hudičevi organizaciji, s tam me moraš pa ven izbrisati« (ibid., 41). Po treh mesecih jo je Tomšičeva izpisala. Začetek 1944 so jo Nemci zaprli. Iz zapora ji je pomagal Luckmann. Dne 23. 6. 1945 je v korist zaprtega kolega pisno izjavila:

Podpisana dr. Ljuba Prenner, odvetnica in slovenska pisateljica [...] potrjujem dejstvo in izjavljam nenaprosena, da me je g. dr. Friderik Luckmann, odvetnik v Ljubljani, dne 5. II. 1944 rešil iz gestapovske ječe in s tem gotove smrti, ker je zame podpisal

13 Pri njem je Furlan v Trstu opravil pripravništvo.

pismo garancijsko izjavo, s katero je garantiral zame s svojo osebo in z vso svojo imovino [...] (SI ZAL-94, 21).

Zastopala je nasprotnike režima. Februarja 1947 so jo izključili iz Društva slovenskih pisateljev v okviru čistke v času Miška Kranjca, ko so izbrisali 13 članov (Gabrič et al. 2000b, 61–62). Sledila je prepoved opravljanja odvetniškega poklica.¹⁴ Oblast je motila njena zavzetost na sodišču, ki so ga vodilni komunisti imeli za podaljšek oblasti, »zahteve po samostojnosti sodstva pa označevali za staro malomeščansko politično koncepcijo, ki le ovira ljudstvo pri obračunavanju z ‚narodnimi izdajalci‘ in drugimi nasprotniki novega družbenega sistema« (ibid., 56). Sodniki so bili pogosto ljudje brez (pravne) izobrazbe, sodišča pa po partijskem pojmovanju »orožje za zatiranje širokih delovnih množic«.¹⁵ Po objavljenih klevetah je »advokaturu [...] izvrševala do 28. februarja 1947, ko sem se ji prostovoljno z vlogo odrekla zaradi napada v *Slovenskem poročevalcu*, ki sem ga smatrala za neosnovanega« (ibid., 66). Aretirali so jo 1. 3. 1947. Do 11. 4. je bila izolirana. Dne 31. 3. so ji odvzeli »pravico izvrševanja advokature, dasiravno sem jo že mesec poprej odložila« (ibid., 67).

190

Bila je levičarka, toda končala je v zaporu, ker je bila preveč poštena, da bi lahko pritrjevala vsemu, kar so komunisti delali med vojno in po njej. Vedla se je zelo pogumno in se je na ves glas pogovarjala o političnem položaju skozi zaprta vrata celice z jetniki v bližini (Sirc 2010, 305).

Po izpustitvi je bila samo kratek čas brez službe:

Dne 12. julija 1949 sem bila od UDV aretirana in z odločbo od 22. julija 1949 poslana na prisilno delo brez odvzema svobode v Ferdreng pri Kočevju, od tam pa v DKD za 18 mesecev. Dne 1. maja 1950 sem bila pogojno odpuščena (Gabrič et al. 2000b, 68).

14 V Seznamu Odvetniške zbornice Slovenije to ni zabeleženo, češ da je bila od 31. 12. 1942 do 1. 8. 1975 neprekinjeno njena članica (prim. Seznam vpisanih odvetnikov v OZS od 1918 do 2018).

15 Slovenski poročevalec, 27. 2. 1947: Odvetnik starega kova, 3.

Za advokaturo je neuspešno prvič prosila 1952. Med zborničino letno skupščino 1953, vodil jo je Lado Grosman, so prisotni zahtevali, naj se ji advokaturo vrne, kar se je zgodilo 17. 3. 1954. Leto po upokojitvi so jo 1976 hudo bolno znova sprejeli v Društvo slovenskih pisateljev.

Rudolf Trofenik (1911–1991)

V Ljubljani je študiral pravo, 1936 diplomiral in 1937 doktoriral. Na filozofijo in klasično filologijo se je vpisal 1938 ter bil aktiven v enem študentskih klubov, ki so se konec 1938 ukvarjali s političnimi izzivi, tudi s španskim vprašanjem (Kocbekov vpliv). Od rektorata so zahtevali boljše »razmere za kulturno udejstvovanje« (Kremenšek 1972, 353). Iz filozofije je doktoriral 1942 pod mentorstvom Franca Vebra z disertacijo *Vzročna in pravna zavest* (Cindrič 2002, 198–204). Leta 1939 je postal asistent-pripravnik, 1942 pa privatni docent za kazensko pravo. Službo je izgubil 21. 2. 1946. Od 1947 do 1956 je bil »v polit. klavzuri na Igu¹⁶ idr.« (Petrè 2013), kakor s prispodobno zapor poimenujejo v *Slovenski biografiji*. Po amnestiji 29. 11. 1950 so ga poslali v zapor v Sremsko Mitrovico, kjer naj »bi prevzel vodenje skupine zapornikov, ki je delala za ministrstvo za zunanjo trgovino« (Sirc 2010, 326). Po izpustitvi 1956 je legalno odšel v Nemčijo. S pomočjo starih stikov v Jugoslaviji (Bartl 2001, 136) je v Münchnu ustanovil Jugovzhodno knjigarno in 1960 založbo. Od kod ustanovni kapital, viri molčijo.

191

Trofenik je bil agent Udbe. Pod kodnim imenom Trubar je »dr. Rudolf Trofenik – prinaša[l] Kocbeku slovenski emigrantski tisk [...]« (Omerza 2010, 445). Ohranila se je udbovska depeša, »iz katere je razvidno, da je za name-ne spremljanja Kocbekovega pogreba Udba angažirala svojega konfidenta s tajnim imenom Trubar, alias Edijevega dolgoletnega ‚prijatelja‘ Rudolfa Trofenika« (Omerza 2022, 27).

16 Zapor je bil v prostorih nekdanjega Auerspergovega, od 1918 Palmejevega gradu. Lastnika so v okviru agrarne reforme 1946 razlastili. Kaznjenci so zapor gradili vsaj od januarja 1947. Trofenik je tu prevajal (Piškurić 2020, 258, 261, 268). Avtor gesla o Trofeniku v Slovenski biografiji je Fran Petrè, predvojni slavist, agent UDV s kodnim imenom Andrej (Movrin 2014, 456–477).

Franc Miklavčič (1921–2008)

Krščanski socialist, član OF, zapornik v Gonarsu in poročnik Florijan je bil v glavnem štabu NOB zadolžen za zveze z zavezniki. Zaradi znanja angleščine (mama je bila Irka) so sumili, da je angleški agent. Pred Mačkom ga je rešil Kidrič. Iz glavnega štaba v Črnomlju je pozimi 1943 spremljal 79 britanskih in ameriških zavezniških častnikov, ki so jih med nemško ofenzivo preko Like in Gorskega kotarja peljali v Dalmacijo. Po zmagi je bil sodnik. Zaradi člankov o povojnih pobojih domobrancev je med drugo gonjo proti Kocbeku v zvezi z intervjujem, ki sta ga v tržaškem *Zalivu* objavila Boris Pahor in Alojz Rebutla, pritegnil pozornost politične policije. Spravila se je na »Franca Miklavčiča (kodno nadzorovan kot Priveseček)« in na »podpornika Viktorja Blažiča (kodno nadzorovan kot Blaž)« (Omerza 2022, 54). Udbovci so odkrili, »da sta pod psevdonimoma branila Kocbeka v tržaški reviji *Zaliv*«. Bila sta aretirana, Miklavčič celo med razpravo. »Blažič je dobil septembra 1976 dve leti zapora, Miklavčič pa oktobra istega leta [...] 5 let in osem mesecev [...] ker so tajni policaji v [...] skrivališču odkrili tudi dnevnike, v katerih se je zavzemal za samostojno Slovenijo. Toda vrhovno sodišče je na priporočilo najvišjih komunističnih politikov Blažiču znižalo kazen na 1 leto in tri mesece in Miklavčiču na 2 leti in 6 mesecev« (ibid., 54).

192

Po izpustitvi iz zapora je Miklavčič delal v nižji pravniški službi do upokojitve 1989, saj mu je advokaturo Odvetniška zbornica Slovenije leta 1983 nezakonito zavrnila, ker da po mnenju zbornice »ni vreden zaupanja« zaradi prestane politične zaporne kazni 1976/77, kar je podpisal sekretar zbornice, odv. Peter Čeferin (Miklavčič Predan 2021).

Branko Agneletto (1920–2002)

Sin slovenskega domoljuba in odvetnika dr. Josipa Agneletta (1884–1960)¹⁷ je bil liberalen, projugoslovansko usmerjen demokrat. Po maturi v Trstu je študiral v Milanu in Pisi ter 1943 doktoriral iz pomorskega prava. Bil je tigrovec. Del vojaškega roka je odslužil »kot podporočnik 12. pehotnega regimenta v Pivki, kjer so ga septembra 1940 aretirali med [...] policijsko

17 Med študijem na Dunaju je »1906 postal tajnik akademskega društva Slovenija« (Marušič 2013, 88).

akcijo [...], ki je privedla do II. tržaškega procesa« (Jevnikar 2013, 86). Znova je bil zaprt 1942. Ustanovil je prve italijanske planinske partizanske oddelke. Boril se je v soškem in notranjskem odredu jugoslovanske vojske v domovini in bil britanski obveščevalec. Konec vojne ga je doletel v Milanu, kjer je ostal do 1947. Očetu, ki je bil med vojno v konfinaciji, po razpadu Italije pa v Egiptu, je pomagal ustanoviti stranko Slovenska demokratska zveza, ki je delovala protikomunistično, in list *Demokracija*. Od 1947 do 1991 je bil odvetnik v pisarni, ki jo je oče prevzel po Otokarju Rybáru.¹⁸ Na pobudo škotske prostozidarske lože je bil 1948 med soustanovitelji jugoslovanske lože za STO Libertas, ki je delovala do 1951. Pripisujejo mu članstvo v loži P2, kjer je bil član Silvio Berlusconi.

Na predstavitvi *Slovenske kronike XX. stoletja 1941–1995* (Nova revija) v Trstu 1996 je Branko, ki je javno povedal, da sta bila z očetom na Mačkovem seznamu za likvidacijo,¹⁹ navzoče vprašal, ali je bil Trst maja 1945 osvobojen ali zaseden. Na to mu je zgodovinar, znan pod imenom Giuseppe Pierazzi, oponesel, da niti Slovenec ni. Branko je insinuacijo vehementno zavrnil.

V zvezi z ozopovci, ki »niso načelni protikomunisti, so pa v skrbah zaradi komunističnega vpliva Jugoslovanov« (Bajc 2006, 247), nadalje z dogodki v »kraju Porčinj (Porzúš)« (ibid., 249), s pokolom in zavezniškimi obveščevalci – povod so bila nova dognanja in italijanski film (ibid., 244–264), ki ni bil prizanesljiv do revolucionarnih likvidacij – je Branko povedal, da je bilo med vojno »[o]dstranjevanje nacističnih in fašističnih vohunov [...] življenjska nuja« (ibid.). Izpostavil je podkupljivost komunističnih struktur: »V obdobju demokršćanskih in socialističnih vlad Craxija so [italijanske službe] vzpostavile široke poslovne mreže s komunističnimi mafijami, ki so nastajale med razpadanjem režimov« (Delo, 28. 8. 1997, 5).

193

Od kod dezorientacija?

V revolucionarnem duhu med vojno ter po njej spreminjani pravni sistem je po vojni vodil do prevrednotenja vrednot in dezorientacije. Nasprotniki revolucije so bili pobiti, zaprti, izgnani, so pobegnili ali umolknili. Molčeči

18 Politik in diplomat češkega rodu je kot poslanec državnega zbora na Dunaju tik pred razpadom Avstro-Ogrske 8. 10. 1918 zbrane parlamentarce *prvi in edini* nagovoril po slovensko (Slovenec, 9. 10. 1918: Govor dr. Rybára, 2).

19 Na tem seznamu je bilo na »začetku leta 1945 [...] evidentiranih več kot 17.000 oseb« (Maček 1981, 230) skupaj z naslovi, predvidenih za likvidacije.

slehernik se ni ravnal po vrednotah, zlasti ne meščanskih. Kot nekdo, ki je del povojne zgodovine doživel v živo, nekaj impresij:

Furlana je oče, ki je po vojni maturiral v Postojni in študiral pravo ter diplomiral v Ljubljani, omenil s spoštovanjem in občudovanjem samo enkrat, ko je govoril o profesorjih (tudi o Evgeniju Spektorskem). Rekel je, da je bil strokovnjak, ki je veliko vedel.

Agneletta sem prvič videla 1957 doma, ker je imel oče takrat še v dnevni sobi pisarno. Branka je zastopal v ločevanju od žene, Slovenke iz ugledne vrhniške družine. Ugotovil je, da mu jo je podtaknila Udba. Ker je bil njen svak znan advokat, je Branko za zastopanje izbral edinega Srba med slovenskimi odvetniki.

Da ločevanje ne bo enostavno, sta vedela. Prepričana sta bila, da Branko ločitve v Sloveniji ne bo dobil. Zato je žena v ločevanju prijavila stalno bivališče v Beogradu, kjer so ju ločili. Dosojeno zajetno odpravnino je s pomočjo nekega barona na hitro porabila. Osvobodjena preteklosti se je zaposlila v Ljubljanski banki in zaključila poklicno pot v njeni izpostavi v Milanu, ki se je 1999 preselila v Trst, »to expand the volume of deals by bringing it closer to its clients«²⁰ (STA, 3. 12. 1999).

194

Z Brankom je oče ostal v poslovnih in prijateljskih stikih do Brankove smrti. Da sta bila prijatelja, je bilo nenavadno. Oče je bil komunist, Branko zagrizen anti-komunist, ki je rekel, da pozna le dva poštena komunista: svojega strica Ferda Zidarja (1913–2003), časnikarja in političnega delavca, ki ga je imel za trockista, in mojega očeta. Da je bil tigrovec, je očetu zaupal konec 80. let. Takrat je omenil, da je pripravljal atentat na Tita v okolici Bleda in da je bil prepričan, da bo pri tem sam ubit.²¹ Povedal je tudi, da je delal za Angleže.

Žena tigrovca Alberta Rejca je objavila knjigo o medvojni in povojni usodi nekaterih tigrovcev. V najdenem nedatiranem dokumentu z naslovom *Delovanje inštituta za manjšinska vprašanja* je omenjen človek »s problematično preteklostjo [...] dr. Branko Agneletto«, ki »še sedaj aktivno dela za ameriško OS« (Rejec 2006, 201). Avtorica je bila med mojimi gimnazijskimi profesorji angleščine. Poučevala je pod dekliškim priimkom Srebot.

Prenerjevo sem konec 50. let spoznala pod uro pri Slovenijašportu. Nosila je obleko in kravato. Ob pozdravu je snela klobuk in segla v roko. Govorila je kot moški. Ker sem se temu čudila, mi je mama razložila, da so starši

20 Dostopno na: <https://english.sta.si/451264/nlb-moves-office-from-milan-to-trieste>, dostopno (25. 10. 2024).

21 Tito se tam ni pojavil.

ob rojstvu menili, da je deklica, ona pa da se je počutila kot fant. Prenner je ostala meščanka. Ni skrivala niti svojih prepričanj niti dojemanja same sebe: govorila je kot moški in se tako tudi oblačila. Samo v uradni komunikaciji je uporabljala žensko obliko.

Sirca sem poznala, ker je prihajal na Novo revijo. Bil je kultiviran gospod in liberalni demokrat, ki je *slovenskim* LDS-ovcem nasedel, da so *evropski* liberalci.

Luckmanna nisem niti poznala niti slišala zanj, pač pa sem kot otrok slišala za njegovega klienta Economa, ko sta se o njem pogovarjala Branko in oče. O čem, nisem razumela. Priimek sem si tolmačila kot poklic – ekonomist. Nanj sem znova naletela med raziskovanjem Gottlieba Windisch-Graetza. V oznovskem poročilu ga omenja tigrovec Vladimir Mankoč - Tatjan, poznejši zapornik na Golem otoku.

Na Trofenika sem bila opozorjena v Trubarjevem antikvariatu v Ljubljani 5. 1. 2015, ko sem iskala knjige Anastazija Grüna. Dolgoletna vodja Stanka Golob mi je ob nakupu faksimila slovenskih ljudskih pesmi, ki jih je Grün prepsnil v nemščino, povedala, da je njegov založnik zalagal notranje ministrstvo s prepovedanimi tiski. Z mercedesom jih je osebno vozil čez mejo. Hranili so jih v D-fondu NUK-a.

195

Faksimile Grünovih nemških prevodov slovenskih ljudskih pesmi (1850) je Trofenik izdal 1987, ko Prešernovega prijatelja, turjaškega grofa Antona Aleksandra Auersperga ni bral skoraj nihče. Februarja istega leta je kljub cenzuri, udbovskemu zasledovanju ter politični odstavitvi urednikov Nika Grafenauerja in Dimitrija Rupla, ki ju je nasledil Boris A. Novak, izšla 57. številka *Nove revije s Prispevki za slovenski nacionalni program* v nakladi 3500 izvodov. Ker je bila naklada zaradi velikega povpraševanja prenizka, je 57. številka prihajala do bralcev v kopijah, kakor leta 1831 v Habsburški monarhiji prepovedani Grünovi *Sprehodi dunajskega pesnika*. Socialistična oblast 1987 ni bila naklonjena spremembam, prav tako ne kot habsburška 1831: *Noli turbare circulos meos*.²²

Doma smo imeli faksimila Dalmatinove *Biblije* (1968) in Valvasorjeve *Slave vojvodine Kranjske* (1970), ki sta izšla v koprodukciji Trofenika in Mladinske knjige. Njena ustanoviteljica in direktorica Zorka Peršič je imela politično za-

22 Trofenik je spremljal politični razvoj Slovenije in videl v njeni državni neodvisnosti »korak v smeri Evrope [...]«. Bil je »pobudnik peticije, ki jo je naslovilo nekaj v Nemčiji živečih slovenskih znanstvenikov na nemški zvezni parlament, da bi dosegli diplomatsko priznanje mlade države« (Bartl 2001, 145; prevod M. M. Z.).

sombo, saj je bila žena »šefa II. odseka« Ozne, »poznejšega šefa II. odseka UDV, podpolkovnika dr. Bogomirja Peršiča« (Vodušek Starič 2002, 384–385), profesorja socialne psihologije na FF. Morda je k izidu pomembnih kulturnozgodovinskih del v železnih časih pri nemški in slovenski založbi pripomoglo, da je bil Trofenik agent Udbe.

Ko so sodnika Miklavčiča leta 1976 zaprli in obsodili, sem očeta vprašala, ali ga pozna. Pritrdil je in rekel, da je bil korekten sodnik in dober človek. Več od tega ni povedal, skladno s prepričanjem, da manj ko več, bolje je. Tako ne moreš izdati nikogar in s tem ogroziti ne drugih ne sebe niti v primeru, da te mučijo. Na vprašanje, kdo naj bi te mučil, ni odgovoril. Več kot enkrat pa nisi vprašal. Hkrati nas je posvaril pred zasebnimi zapisi. Zapisano je dokaz, je rekel, lahko te obtožijo. To se mi je takrat zdelo vredno kakšne Kafkove novele. Toda Miklavčiča so obsodili zaradi zasebno *zapisanega* in ne samo zaradi pod psevdonimom v Trstu *objavljenega*. In ne zgolj njega, tudi druge in tudi še desetletja pozneje.

196 Obsojenka na Nagodetovem procesu Angela Vode (1892–1985), ki je izkusila nacionalsocialistična in komunistična taborišča na lastni koži, ga je označila za »proces po sovjetskem vzorcu« (Buttolo 1984, 2791). Ko je *Nova revija* sredi osemdesetih hotela objaviti prispevek Ljuba Sirca, se to po opozorilu predsednika Republiške konference SZDL Slovenije, ki se ga je prijel nadimek Božiček, da je Sirc politični emigrant, ni zgodilo.

Kazenski proces proti Črtomirju Nagodetu in soobtoženim [...] je bil v prvi vrsti namenjen zastraševanju tako dejanskih kot potencialnih političnih nasprotnikov, predvsem iz vrst starih političnih strank. Informacija Javnega tožilstva Socialistične republike Slovenije o pobudi za obnovo procesa nam pokaže, da se v štiridesetih letih po enem največjih političnih procesov, ki ga je zaznamovalo hudo kršenje človekovih pravic [...] uradni pogled na upravičenost takih procesov še vedno ni spremenil [...] (Jeraj in Melik 2019).

V precepu dezorientacije

Marca 2023 sem dobila integralno besedilo poldrugo tipkano stran dolge in podpisane *terenske preverke*, ki jo je o očetu izgotovil »Center SDV Koper« 21. 9. 1981:

AGNELETTO je v Trstu poznan kot pripadnik desničarske struje KD oz. je aktiven v vodstvu »Liste za Trst«. Prav tako so poznane njegove povezave z vidnejšim slovenskim emigrantom dr. SIRC Ljubom (O »UTOPIST«). AGNELETTOV odnos do naše družbeno-politične ureditve je odklonilen, čeprav je pripadnik slovenske manjšine v Italiji (SI AS 1931, RSNZ SRS CAE).

Udba, ki je sledila očetu in Agnelettu v Trstu (v preverki je naveden naslov Brankove pisarne) in pri nas, je zapisala veliko netočnosti. Agneletto ni bil nikakršen *krščanski* demokrat, kar se v Trstu ve še danes, pač pa demokrat in jugoslovanski monarhist. Da bi bil aktiven v vodstvu Liste za Trst, dvomim. Bil pa je zelo aktiven v skupni slovenski listi za tržaški občinski svet, kjer je sodeloval v okviru Slovenske demokratske zveze. Zakaj torej ta zapis, ki je, tako kot vsa preverka, zmes fikcije in resnice? Mar so bili SDV-jevci v poročilu malomarni, nespametni, manipulativni ali prejemniki ukazov? Kako to, saj preverke niso bile namenjene slehernikom, ki jih je treba utiriti, marveč izbrancem, ki so že bili utirjeni in so nam kazali ,pravo' pot? Kdo je hotel dezorientirati koga? Mar KPS in SDV druga drugo in še morebitne (naključne!) bralce za povrh? Navedena informatorja sta imela z očetom poslovne in zasebne stike do smrti, bila sta celo na pogrebu moje mame, eden skupaj z ženo tudi na očetovem pogrebu.

197

Kako se v precepu dezorientacije odzivajo pravniki, odvetniki, sodniki, tožilci, pravobranilci danes? Kako njihova društva? Kako mi drugi? Naj govorimo, molčimo, manipuliramo, prislušujemo, ovajamo, se distanciramo? Naj volimo ,nove obraze'? Ali se sme, spleča, mora opozarjati na revolucionarne metode, ki jih izvaja tretja generacija enakopravnejših od enakopravnih? Kaj odgovoriti študentki, ki se pri nemški književnosti naveliča poslušati izvajanja o cenzuri in pripomni, da njena babi pravi, kako je bilo *prej* vse bolje? Ko sem pokomentirala, da sem bila *prej* tudi jaz mlada, da me ni nič bolelo in da so fantje žvižgali za menoj, ker sem bila *jung und knackig* (mlada in hrustljava), zdaj pa da nihče več ne žvižga, ker sem samo še *knackig*, je to izzvalo salve smeha. Temeljno vprašanje pa je, koliko mladih se je ob tem zamislilo.

Viri in literatura

- BAJC, Gorazd. 2006. *Operacija Julijska krajina. Severovzhodna meja Italije in zavezniške obveščevalne službe (1943–1945)*. Koper: Annales.
- BARTL, Peter. 2001. »Rudolf Trofenik. Ein slovenischer Verleger in München (1960–1991)«. V: *Querschnitte. „Der wissenschaftlich Romanen für Historien aus gibt ...“*. Ur. K. Zach in M. Miladinović Zalaznik. München: Das Südostdeutsches Kulturwerk. SOKW. Str. 135–145.
- BUTTOLO, Frančiška. 1984. »O inteligenci in intelektualcih. Pogovor z Angelo Vodetovo«. *Nova revija* 3 (24–25): 2788–2791.
- CINDRIČ, Alojz. 2002. *Od imatrikulacije do promocije. Doktorandi profesorja Franceta Vebra na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani v luči arhivskega gradiva 1919–1945*. Ljubljana: ZIFF.
- ČEFERIN, Peter. 2016. *Odvetništvo na Slovenskem. Od Habsburške monarhije do neodvisne države*. Maribor: Litera.
- DEŽELAK BARIČ, Vida. 2014. »Posledice vojnega nasilja. Smrtne žrtve druge svetovne vojne in zaradi nje na Slovenskem«. V: *Nasilje vojnih in povojnih dni*. Ur. N. Troha. Ljubljana: Inštitut za novejšo zgodovino. Str. 11–46.
- 198 DILAS, Milovan. 2014. *Novi razred. Analiza komunističnega sistema*. Ljubljana: Inštitut Karantanija in Inštitut Nove revije.
- FURLAN SEATON, Stasha. 2016. *Vojna vse spremeni*. Gorenja vas: Modrijan.
- GABRIČ, Aleš. 2000a. »Odpuščanje zaradi politično-ideoloških vzrokov«. *Nova revija (Forum)* 19 (223–224): 17–49.
- GABRIČ, Aleš, KEKEC, Polona, RAJŠTER, Brigita. 2000b. *Odvetnica in pisateljica Ljuba Prenner*. Ljubljana: Nova revija.
- GRANDA, Stane. 2001. »Slovenci in propaganda proti frankfurtskim volitvam«. V: *Melikov zbornik*. Ur. V. Rajšp et al. Ljubljana: ZRC SAZU. Str. 475–510.
- GRANDA, Stane. 2022. *Pot v samoslovenstvo. Prva osamosvojitvena zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Družina.
- JEVNIKAR, Ivo. 2013. »Agneletto, Branko«. V: *Novi Slovenski biografski leksikon*. Ur. B. Šterbenc Svetina. Ljubljana: ZRC SAZU. Str. 86–87.
- JEVNIKAR, Ivo. 2020. »Angel iz Moniga in drugi pomočniki«. *Mladika* 63 (5): 42–47.
- KREMENŠEK, Slavko. 1972. *Slovensko študentovsko gibanje 1919–1941*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- MAČEK, Ivan. 1981. *Spomini*. Ljubljana: ČGP Delo.
- MARUŠIČ, Branko. 2013. »Agneletto, Josip«. V: *Novi Slovenski biografski leksikon*. Ur. B. Šterbenc Svetina. Ljubljana: ZRC SAZU. Str. 88–89.
- MIKOLA, Milko. 1995. *Sodni procesi na Celjskem 1944–1951*. Celje: Zgodovinski arhiv Celje.
-

- MIKOLA, Milko. 2002. *Delo kot kazen. Izrekanje in izvrševanje kazni prisilnega, poboljševalnega in družbeno koristnega dela v Sloveniji v obdobju 1945–1946*. Celje: Zgodovinski arhiv Celje.
- MILADINOVIĆ ZALAZNIK, Mira. 2021. »Auf der Suche nach Gottlieb Fürst Windisch-Graetz«. V: *Europa östlich des Westens. 30 Jahre Transition / Europe East of West. 30 Years of Transition. Quo vadis?* Ur. M. Miladinović Zalaznik in D. Komel. Ljubljana: Inštitut Nove revije. Str. 231–264.
- MOVRIN, David. 2014. »Fran Bradač, Anton Sovrè, Milan Grošelj, Jože Košar in Fran Petre: latinščina in grščina na ljubljanski univerzi v desetletju po vojni«. *Zgodovinski časopis* 68 (3-4): 432–477.
- OMERZA, Igor. 2010. *Edvard Kocbek. Osebni dosje št. 584*. Ljubljana: Karantanija.
- OMERZA, Igor. 2013. *88 stopnic do pekla. Kako je Zemljaričev Janez ugrabil Bato Todoroviča*. Celovec: Mohorjeva.
- OMERZA, Igor. 2014. *HRB, Fenix i Udba – slučaj Stjepana Crnogorca*. Radenci: Znanje.
- OMERZA, Igor. 2017. *Boris Pahor. V žrelu Udbe*. Celovec: Mohorjeva.
- OMERZA, Igor. 2022. *Kocbek, Pahor, Jančar in Udba. Pritlehna ozadja propadle socialistične Slovenije*. Ljubljana/Bohinjska Bistrica: Klub Native Speakerjev Slovenije – ANTS/Zavod ARUMA/Matterhorn d. o. o.
- PIŠKURIĆ, Jelka. 2020. »Začetki zapora na ižanskem gradu (1946–1956)«. *Kronika* 68 (2): 257–272.
- REJEC, Tatjana. 2006. *Partija in tigrovc*. Ljubljana: Slovenska matica.
- SIRC, Ljubo. 2010. *Dolgo življenje po smrtni obsodbi*. Ljubljana: Nova obzorja.
- SVETINA, Albert. 2011. *Od osvobodilnega boja do banditizma*. Ljubljana: Nova obzorja.
- VODUŠEK STARIČ, Jera. 1992. *Prevzem oblasti 1944–1946*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- VODUŠEK STARIČ, Jera. 2002. *Slovenski špijoni in SOE 1938–1942*. Ljubljana: Samozaložba.
- WINDISCH-GRAETZ, Hugo-Vinzenz. 1959. *Unsere Familiengeschichte*. Bolzano: Selbstverlag der Fürstl. Familie Windisch-Graetz.
- ZAVADLAV, Zdenko. 2010. *Pozna spoved. Iz dnevnika slovenskega oznovca*. Celovec: Mohorjeva.

Arhivski viri

SI ZAL LJU 522
 SI ZAL LJU 94
 SI AS 1931, RSNZ SRS CAE
 AOZ, št. 70, mapa 208/46

Časopisni viri

Delo. Ljubljana, Delo, 1959–.

Kmetijske in rokodelske novice. Ljubljana, Kmetijske in rokodelske novice, 1843–1902.

Slovenec. Ljubljana, Slovenec, 1873–1945.

Slovenski poročevalec. Ljubljana, Slovenski poročevalec, 1938–1959.

Elektronski viri

JERAJ, Mateja, MELIK, Jelka. 2019. »Nagodetov proces: štiri desetletja pozneje«. Ljubljana: Arhiv Republike Slovenije. Dostopno na: <https://www.gov.si/novice/2019-06-01-nagodetov-proces-stiri-desetletja-pozneje/> (1. 10. 2024)

MIKLAVČIČ PREDAN, Neva. (21. 12. 2021). »Franc Miklavčič – Florijan, partizansko ime (1921–2008)«. Dostopno na: <https://francmiklavcic-florijan.si> (14. 9. 2024).

PETRÈ, Fran. 2013. »Trofenik, Rudolf (1911–1991)«. V: *Slovenska biografija*. Ljubljana. SAZU ZRC. Dostopno na: <https://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi724229/> (29. 8. 2024).

URBAN, George. 1979. »A Conversation With Milovan Djilas«. *Encounter* (December): 10–42. Dostopno na: <https://www.unz.com/print/Encounter-1979dec-00010/> (20. 11. 2024).

SEZNAM VSEH ODVETNIKOV VPISANIH V OZS OD LETA 1918 DO LETA 2018. Dostopno na: <https://www.odv-zb.si/odvetniska-zbornica/imenik/seznam-vseh-odvetnikov-vpisanih-v-ozs-od-leta-1918-do-leta-2018/> (26. 10. 2023).

STA. (3. 12. 1999). »NLB Moves Office from Milan to Trieste«. Dostopno na: <https://english.sta.si/451264/nlb-moves-office-from-milan-to-trieste> (25. 10. 2024).

MEJA IN MERA OBZORJA

Povzetek

Etimologija besede »orientacija« namiguje med drugim na obračanje k izvoru in uravnavanje mišljenja po njem, dezorientacija pa na odvrčanje od njega, na izgubo občutka resničnosti, kar ima za posledico frenetično proizvodnjo ontoloških in etičnih surogatov. Takšna nihilistična odvrnitev od resničnosti se izraža v problemu eksistencialnega obzorja. Človeško življenje v vseh razsežnostih se namreč vselej dogaja v nekem obzorju, ki zamejuje vse bivajoče: to obzorje človek (ali družba) po eni strani določa sam s svojim pogledom, obenem pa se mu le-to vedno zastavlja kot neprestopna, pa čeprav premična meja. Ignoriranje te paradoksne zamejenosti z odprtim obzorjem, v temelju zaznamuje tako individualno življenje kot obliko civilizacije. V tem smislu je neizbežno izginjanje lirične poezije kot tiste oblike umetnosti, ki neposredno teži k obzorju in predpostavlja odprto ontologijo človeka, obenem pa analiza tega stanja razkriva njen dejanski ontološki potencial.

Ključne besede: obzorje, kontekst, smisel, transcendenca, lirika.

I.

Kontekst in obzorje sta besedi. Obe sta sestavljenki. Prva je poslovajna beseda latinskega izvora, druga je izvorno slovenska. Prva ima v najzgodnejših literarnih primerih neprenesen pomen »združevanje«, »spajanje«, »gradnja«, (Lucr. 1.243; Cic. *Fin.* 5.32.),¹ a se že v istem času (in besedilih) uporablja tudi figurativno in označuje »povezavo/povezanost miselnih elementov« (Cic. *Fin.* 5, 83)² ali »sttkano celoto oziroma zgradbo govora«, (Cic. *Part. Or.* 23, 82),³ in le malo pozneje »(po)tek besedila oziroma dela« (Tac. *H.* 2, 8),⁴ ali pa »sosledje [črk]« (Quint. 1, 1, 24 sq.)⁵ in še širše, »fizično zgradbo« (Sen. *Nat.* 2.1.1)⁶ oziroma »način, na katerega je kaj zgrajeno« (Sen. *Ep.* 33.1). V teku zgodovine se, podobno kot njena osnova *textus*, tako rekoč povsem preseli v literarno vedo, pozneje pa postane pravzaprav nekakšna splošna hermenevtična kategorija, ki jo poznamo in na široko uporabljamo danes.

Druga beseda, obzorje, ima manj razgibano zgodovino in ožjo paletto tropične uporabe. Tesno je povezana s človekovimi čutnimi zmožnostmi, z njegovim vidom, in v SSKJ je njen prvi pomen opisan takole: »del zemeljskega

1 Za primerjavo navajamo nekaj prevodov v razne jezike: ustaljeni francoski prevod je v teh primerih »assemblage« (vsi fran. primeri so zajeti iz Gaffiot 2016); nemški »die Zusammenfügung, -setzung«, »die enge Verknüpfung od. Verbindung, der Zusammenhang« (vsi nemški prevodi so zajeti iz Georges 1998), angleški pa: »the building of« (Lewis in Short 1879); »the action of weaving or otherwise joining together«; »the state of being joined« (Oxford Latin Dictionary 1968), »contexture« (Rouse 1997). Sovrè (1959) prevaja izraz pri Lukreciju kot »strukturo«, medtem ko je v Bradačevem in Ločnikarjevem prevodu (1972) Cicerona izpuščen: *pennarumque contextu corpori tegumenta faciebat* – »in si z njihovim perjem pokrival telo«.

2 Francosko: »réunion«, »enchaînement«; angleško: »connection«, »coherence« (Lewis in Short 1879), »logical coherence« (Oxford Latin Dictionary 1968); »der Zusammenhang« (Georges 1998); »skladnost [njihovega nauka]« (Bradač in Ločnikar 1972).

3 Francosko: »contexture d'un discours«, angleško: »an ordered scheme, plan« (Oxford Latin Dictionary 1968).

4 Za izraz *in contextu operis* najdemo povsem podobne prevode v angleških: »in the course« (Lewis in Short 1879, Oxford Latin Dictionary 1968) in nemških slovarjih: »im Verfolg« (Georges 1998).

5 Francosko: »succession [de lettres]«; angleško: »the succession [of the letters]«; slovensko: »zaporedje [črk]« (Babič 2015).

6 Angleško: »the manner in which a thing is made or constructed«, »structure« (Oxford Latin Dictionary 1968); »texture« (Gummere 1917). Bradač (2004) parafrazira: Senekov izraz *totus contextus illorum* [sc. philosophorum] prevede kot »vse, kar so pisali«.

površja, ki se vidi s točke opazovanja ali kot najbolj oddaljeni, končni del zemeljskega površja«. Na drugem mestu v slovarskem geslu je njen tropični pomen razložen takole: »obseg izobrazbe, razgledanosti, znanja«.

»Da se niste zmotili in začeli pisati napačno besedilo? Napovedano je namreč, da naj bi članek govoril o problemu nihilizma v kulturi in o poeziji,« bi me mogoče rad prekinil znanstveno disciplinirani bralec. Ne, nisem se zmotil, navidezni ovinek je samo bližnjica, leksikološko pusta ali pa zgodovinsko slikovita, k jedru teme. Mogoče pa je celo edina prava pot do tja. Dve besedi sta kot dve nitki, ki štrlita z roba tkanine, in če ju v pomenski analizi dovolj dolgo vlečemo, se počasi razpara celotna tkanina naših miselnih vzorcev, tkanina, v katero so ujeti naše mišljenje, naše razumevanje sveta, samopredstave in naši etični kažipoti. Prva, kontekst, je nekako dobrodošla v žargonu pravšnjosti sodobne humanistike, druga, obzorje, ne. V prvi je namreč zaznaven človekov nadzor, človekova dejavnost, kot da gre za njegov produkt: vzorec sopripadnosti je sicer lahko nakazan v stvareh samih, a tisti, ki ga opazi in dejansko zariše, je človek sam ali pač, kot se danes govori, družba, kultura, zgodovina. Kontekst in njegova logika, njegove meje in odnosi z drugimi konteksti – v vsem tem je vsaj sled človekove aktivnosti, ki razodeva vsaj delno obvladovanje resničnosti, skratka njegovo moč. V drugi besedi, obzorje, pa se, četudi morda zelo zabrisano in šibko, čuti ravno nasprotno: skrajni doseg, rob, meja človekove zmožnosti. Najprej vsekakor vidne zmožnosti, a potem, v tropični rabi, tudi vednostne, miselne, in končno, vsakršne, tudi bitne. Predlog *cum/con* v latinskem izvirniku sugerira združevanje, povezovanje, nekakšno osrediščenost, katere korelat so meje konteksta; onkraj konteksta, tako tiho sugerira mit o preglednosti sveta, so drugi konteksti: za njihovo raziskovanje veljajo druge procedure, misel se po njih giblje drugače, vendar vedno po zanesljivih, četudi zamo-tanih in zahtevnih poteh. Kontekst vselej zagotavlja in določa orientacijo v skladu s svojo naravo in pragmatiko življenjske situacije. Negotovosti, ki se porajajo znotraj kontekstualizirane resničnosti, so vedno povezane s konstitucijo konteksta, zvedljive nanj in v njem razrešljive. Toda kaj zagotavlja kontinuiteto resničnosti in življenja med izjemno različnimi življenjskimi konteksti – kaj takega je v vseh njih ali onstran njih? Kaj povezuje njihove različne resničnosti in logike miselnega gibanja razen prepričanja, da povsod vlada nekakšen red, po katerem se ustrezno miselno gibanje lahko uspešno – zlasti pragmatično in utilitarno uspešno – orientira? Ali je to v resnici sploh kaj, kar presega človekov pragmatični interes in utilitarni čut? Niso to zgolj mitične predstave, ki si jih o realnosti izdelujeta ta interes in čut?

II.

Vprašanje se zaostri, ko pomislimo na zelo realne primere nekompatibilnosti in protislovja med posameznimi življenjskimi konteksti: na to, da orientacijski senzorji v različnih kontekstih napotujejo v različne smeri, pri čemer pogosto nastajajo paradoksní pojavi: svojo obstojnost dolgujejo temu, da ostajajo praviloma nereflektirani, pa tudi temu, da ustvarjajo vtis kompleksnosti resničnosti – vtis, ki je sam na sebi sicer realen, a ima tu nepristen izvor. Racionalistična sodobna kultura, ki implicitno ali eksplicitno odreja ontološko legitimnost skrivnosti bivanja, po eni strani vztraja pri sploščeni podobi realnosti, množi raziskovalna polja in analitične tehnike in tako rekoč zanika pomen narave za človeka. To zanikanje posebej nazorno izraža protislovnost progresivistične miselnosti, zato zasluži, da si ga ogledamo malce bliže. Zanj obstajata dva motiva (mislim, da gre pogosteje za nereflektirana motiva kot za razloga): »zaprti« kavzalni modeli naravoslovnih razlag se skozi čas presegajo, omejujejo in izpodrivajo in s tem spodkopavajo domet svoje veljavnosti in obeležje lastne univerzalnosti. Na nezadostnost takih modelov za interpretacijo človeka pa kaže tudi temeljna izkušnja resničnosti: sem sodi izkušnja svobode, ki je v temelju neuskladjiva z njihovo logiko, in pa fenomenalne razsežnosti sveta, ki niso izrazljive v njihovih kategorijah in jeziku. A ta antropološka nezadostnost naravoslovnih konceptov seveda ne odpravlja človekove »naravnosti«, globoke odvisnosti od naravnih dogajanj, ki jih ti koncepti izredno uspešno raziskujejo in v določeni meri omogočajo tudi poseganje vanje. Če narave v primeru človeka ni ustrezno imeti za njegovo bistvo, to še ne pomeni, da ni izjemno pomembno določilo njegovih bitnih zmožnosti in omejitev. Pravkar opisano raziskovanje pa po eni strani potrjuje moč znanstvenega mišljenja nad resničnostjo, po drugi strani pa človeka vse bolj določa kot nespecifičen del objektivnega, »anantropičnega«⁷ dogajanja. Progresivistični narativ tega paradoksa ne tematizira: popolno »naturalizacijo« človeka (analogno kot popolno »sociologizacijo«) razume kot osvoboditev od balasta tradicionalnih neznanstvenih (»duhovnih«) predstav in kot korak k zmožnosti samorazpolaganja, obenem pa tako človek stopi samemu sebi za hrbet, v abstraktni prostor izven živete resničnosti, kjer sedi za nekakšno komandno mizo in izdeluje predstave o njej, pri tem pa si prikriva tako subjektivnost takšnih predstav kot svoj pravi položaj: potopljenost v resničnost, ki se pod površino na vse strani izteka v neznano. In kot v pravu ignoranca zakona ne opravičuje kršitelja, v življenju ignoranca resničnosti le-te ne odpravlja.

7 Koncept an-antropičnega, ne-človeškega dogajanja resničnosti bodisi ne priznava relevantnosti posebnostim človeškega sveta bodisi interpretira le-te zgolj kot (kulturno fetišizirano) specifično obliko fizikalnega dogajanja.

Spregleď tako temeljnega paradoksa in široka družbena uveljavitev tega v samem sebi protislovnega habitusa, naravnosti v dojemanju sveta in odzivanju nanj, ustvarjata prostor in klimo za mnoge pojave, ki so v disonanci z dominantno progresivistično linijo mišljenja. Tako torej vznikajo le-tej diametralno nasprotne, globoko konservativne, celo reakcionarne in atavistične ideje zavračanja tehničnega napredka in češčenja narave. S temi protislovji je vse bolj zaznamovano tako družbeno kot individualno življenje: vloge, ki jih igramo, nas pogosto pošiljajo zdaj v eno zdaj v drugo smer, in neredko s tem, kar počnemo popoldan, izbrisujemo to, kar smo storili dopoldan. Bolj ali manj vsi, denimo, uporabljamo sofisticirane digitalne tehnologije, eni spretnije, drugi bolj okorno, čeprav so pri tem mnogi prepričani o njihovi psihološki škodljivosti, in to ne nujno njihovi najbolj nevešči in najbolj varčni uporabniki. Iz ultramodernih palač v kapitalističnih metropolah prihajajo obsodbe zahodne tradicije in idealiziranje proletarske kulture: teoretično proizvedeni etični absoluti se od tam projicirajo v kolonialistična obrobja, kjer je ljudem dovoljeno igrati samo ponižujočo vlogo moralnih fetišev za napredno okolje, ki je izgubila vsako etično orientacijo in se izživlja v nekakšnem sofisticiranem miselnem flagelantstvu. Okolje je nadvse pogosto sakralizirano ali celo personificirano: predstavljeno je kot človekova žrtev in ne kot del narave, ki ga človek uporablja v svoj prid ali ugonablja v svojo škodo, medtem ko po uveljavljenih znanstvenih konceptih celotna narava, ki ji okolje pripada, ni le ravnodušna do človeka, ampak ga predvsem tako presega, da predstavlja zanjo komaj opazen problem. Kot naravna, »objektivna« danost, ki je v realnem življenju ni mogoče kar prezreti, je postalo okolje tako orodje ideološkega in družbenega boja (pri čemer izrecno poudarjam, da se ne spuščam v problem močno razhajajočih se naravoslovnih ocen ogroženosti okolja, za kar absolutno nisem kompetenten). A iz konstitucije političnega diskurza na temo in njegovih retoričnih oblik je očitno, da tu ne gre za znanstvena ali strokovna okolja, temveč za idejni kurz, za vero, za lovljenje človeških duš.

205

Že dolgo tega sem zasledil idejo, da je treba progresivno naravnano mišljenje ohraniti tako, da se bo prilagodilo novemu položaju in se usmerilo v iskanje okolju prijaznih načinov proizvodnje. Toda s tem je velika težava: bojevita, imperialistična psihologija obvladovanja realnosti, ki vihti prapore z geslom *scientia est potentia*, je v temelju nekompatibilna z idejo sonaravnosti, sobivanja z nečim, kar nisem jaz sam, in pri takšni usmeritvi ne more proizvajati enakih količin miselne in moralne energije, saj je v temeljnem nasprotju s samo seboj. A dejansko so najglasnejši promotorji te nove moralnopolitične usmeritve prav sodobni radikalni progresivisti, kar pušča tragikomične sledi tako rekoč na vsakem koraku. Nemogoče je v družbenih nastopih slednjih ne videti absolutističnih potez (alergijo na argumentiranje kot temelj procedu-

re, nedopuščanje vsakega disenza, četudi izhaja iz *argumentirane* razprave), agresivnosti (stigmatiziranje kritikov z izrazom »zanikovalci podnebnih sprememb«), revolucionarnega moralizma in mešanja naravoslovnih in etičnih kategorij (»boj za podnebno pravičnost«). Vse to so očitna znamenja intelektualno nezavezujočega in neambicioznega diskurza, a tudi odkrito politično angažiranega, četudi moralno maskiranega boja, v katerem se uporabljajo tudi izrazito brutalni izrazi in formalno šibka argumentacija, ki neredko prestopa celo v infantilni moralizem. Pri tem se včasih akademska institucionalna dejavnost na ne zelo prikrit način povezuje z medijskim, umetniškim in pouličnim aktivizmom, ki izreka agendo v nesofisticiranih geslih, kakršno je npr. »smrt kapitalizmu, svoboda planetu«. Skratka, težko je prezreti celo očitna znamenja kulta, katerega malik ni več napredek, temveč protislovni hibrid scientističnih in etičnih predstav – okolje.

Rezultati teh nasprotij med kontekstualnimi razumevanji življenja nasprotij postajajo že boleče otipljivi: tako, denimo, trend popolne elektrifikacije življenja teče v povsem nasprotno smer kot fundamentalni ekološki trend; pomanjkanje virov električne energije za uresničevanje digitalne družbe potiska vstran radikalne ekološke vizije in zahteva vrnitev k splošno priznано najbolj problematičnim oblikam proizvodnje energije (termoelektrarne); kaže, da se tok progresivizma, ki nosi družbo, na tem mestu vsaj kratkoročno obrača v preteklost, torej proti samemu sebi.

III.

Z zornega kota te analize lahko vidimo v tem dogajanju posledice zamejnjave obzorja s kontekstom, ali še bolje, vidimo lahko, kaj se zgodi, ko tok različnih in, kot rečeno, pogosto nekompatibilnih in protislovnih kontekstov obvelja za obzorje, za mejo vidnosti in resničnosti. Kaj pomeni to, da obzorje zastre, heideggerjansko rečeno, »karneval idolatrije«, ⁸ karneval moči, ki potrjuje avtonomno strukturo »zaprtega sveta«. ⁹ Sprevod, ki se giblje zdaj sem zdaj tja, nikoli ne miruje, je vedno na pravi poti in vedno izgubljen ...

Kaj pa je potemtakem obzorje? Kako ga lahko mislimo izven takšnega ali drugačnega konteksta? Je to sploh mogoče? Najprej: človeško življenje se ne more ohranjati, kaj šele izboljševati brez delitve in zamejitve posameznih sfer resničnosti, skratka brez kontekstualizacije, a ta pragmatična nuja zame-

8 Za analizo tega pojma glej Gudović 2023, 163–187.

9 Za pojem strukturno zaprtega sveta glej Taylor 2003.

jenosti ne more spremeniti globoke resničnosti obzorja. Grški izraz, ki velja za ekvivalent obzorja, je horizont: beseda, ki ima slavno filozofsko zgodovino (in mnoge posebne pomene v različnih vedah), je skrajšana oblika besedne zveze ὁρίζων κύκλος [*horízon kýklos*], ki pomeni omejujoči krog, krog ne toliko v smislu geometrijskega lika, kot v smislu celote, kakor se to izraža v slovenskem glagolu »zaokrožiti«: »narediti, da kaj postane skladna celota« (SSKJ). Obstoje celote torej predpostavlja nekakšno smiselno povezanost, a na čem le-ta temelji? In kaj je ta celota? Celota bivajočega, svet, resničnost – kaj je to? Vse – a kaj je to: »vse«? »Vse« ni (imaginarni) seštevek celot vseh kontekstov in »vse« nima konteksta. Je lahko »vse« kontekst vseh kontekstov? Takšna je sizifovska postavka ideologij, ki na mesto tega »vse« postavljajo neko teorijo, neki model realnosti, ki mu prirejajo vso dejansko, živo resničnost. Kar pa celoto v resnici določa, je njena meja, meja njenih možnosti. Obstoje celote torej predpostavlja nekakšno smiselno povezanost, določen pa je predvsem z njeno mejo. Toda glede na kaj je postavljena ta meja in kaj je onkraj nje? Kaj je onstran obzorja vidnega in misljivega? Je to nič? Pogled v obzorje s tega mesta opisuje neko slovito mesto v *Volji do moči*, ki pretresa vprašanje nihilizma, kot temeljno vprašanje človeka, resnice in moči (Nietzsche 2004, 17): »Da je *mera moči* to, koliko navideznosti, nujne laži si lahko priznamo, ne da bi propadli. Toliko bi bil nihilizem kot *zanikanje* resničnega sveta, biti, lahko božanska miselnost.«

207

Pustimo ta hip ob strani vprašanji, kaj je videz ontološko, če vendarle nekako obstaja, in kaj smo »mi«, če kljub temu, da obstaja le videz, lahko upamo na to, da ne propademo, in če imamo vendarle moč nekaj spletati, pa čeprav so to laži. Misel je ostra in izzivalna, ker gre do konca ali vsaj blizu konca, kot je morda še jasneje videti iz stavkov tik pred ravnokar navedenimi:

Najskrajnejša oblika nihilizma bi bila spoznanje, da je *vsaka* vera, vsako imeti zares nujno zlagana, ker *resničnega* sveta sploh ni. Torej: *perspektivčni* videz utvara, katerega izvir je v nas (kolikor nam je zmeraj *nujno potreben* ožji, skrajšani, poenostavljeni svet) (Nietzsche 2004, 17).

Takega pogleda ne zmoremo; kot majhni, plašni bogovi skačemo iz plovečega otočka konteksta na ploveči otoček konteksta, ki jih tokovi resničnosti odnašajo v različne smeri, in smo vedno na trdnih tleh prividne resničnosti. V pravo resničnost, v tekoči ocean praznine nas je strah upreti oči. Saj poznamo znamenite besede, še bliže začetku *Volje do moči*:

Kaj se je pravzaprav zgodilo? Dosežen je občutek *brezvrednosti*, ko doumemo, da skupne narave bivanja ne smemo interpretirati ne s pojmom *smoter*, ne s pojmom *enotnost*, ne s pojmom *resnica*. S tem nič ne dobimo in ne dosežemo: manjka presežna enotnost v mnogosti dogajanja: narava bivanja ni »resnična«, je *zlagana* ... pravzaprav sploh nimamo več razloga, da si dopovedujemo *resnični* svet ... (ibid., 15).

208 »Vsi sodelujemo pri spremembah svetovnega nazora, ki niso odvisne od naše volje, in skušamo blažiti njihovo radikalnost s tem, da stvari ne domislimo do konca. Le redki imajo dovolj poguma, da si drznejo izreči brutalno preproste resnice.« Tako je te Nietzschejeve kirurško natančne besede komentiral poljski mislec in pesnik, Nobelov nagrajenec Czesław Miłosz (1997, 273). To je velika resnica, ki ji je komaj mogoče ugovarjati in kaj dodati. Pa vendar: s tistega Nietzschejevega razgledišča, na katerem je prepovedal vero v kakršen koli resnični svet, je vendarle mogoče uzreti, kot pravi sam, *edino* realiteto: realiteto nastajanja. Vse, kar je, je torej ta realnost in ta realnost je vse, kar je: dinamično pretakanje in premetavanje bivajočega v samem sebi, brez začetka in konca ... Res brez začetka in konca? Od kod nam tedaj zmožnost, da si lahko zamislimo njegov izvor in ponor, ki se stekata v eno onkraj misljivega? In kaj je to, da pred njim trepetamo ali po njem celo koprnimo? Kako res vemo, da vse to bitno dogajanje nima meje? Ne poznamo je, ker se biti ne dotikamo ne s čuti in njihovimi podaljški, ne z mislijo, temveč s tem, da smo. Tisto »vse«, o katerem je bila prej beseda, postane »vse«, postane živa celota, ko se ob meji neznanega bivajoče nekako zgrne, kakor stisne drug k drugemu, in utripa in se preliva ... To prelivajoče se in utripajoče »vse« pa ni dinamično le znotraj meje, ker črta obzorja ni statična: je meja, ki »potuje s človekom«. Človeško življenje v vseh razsežnostih se namreč vselej dogaja v nekem obzorju, ki zamejuje vse (bivajoče): to obzorje človek (ali družba) po eni strani določa sam s svojim pogledom, obenem pa se mu le-to vedno zastavlja kot neprestopna, pa čeprav premična meja. V tem se nazorno izraža transcendentnost resničnosti: ta je tisto, kar nas *neposredno* zadeva, sredi česar *ves čas* živimo, obenem pa se *nenehoma* izmika našemu zajemu in se nam odteguje v skrivnost. Tako razumljena transcendenca, ki jo tako rekoč vsakdanje izkušamo, sicer načelno relativizira domet vse raziskovalne misli, vendar ji ne odvzema smisla, temveč ji, prej nasprotno, zastavlja zmeraj nove cilje.

Pojavnost tega eksistencialno izkušenega »vsega« (in z njim »ultimativnega eksistencialnega obzorja«) je neločljiva od izkušnje, brez katere o tem ni mogoče ne verodostojno ne smiselno govoriti. Čeprav se zdi izraz »eksisten-

cialna epistemologija« nesmiseln in zveni morda celo provokativno, v resnici dobro opisuje edini pristni način spoznavanja tega »obzorja vsega«: ker gre za transcendenten pojav *par excellence*, ne more postati objekt spoznanja in raziskovanja v običajnem pomenu, temveč je lahko kvečjemu zaznano kot ultimativna resničnost na sami meji misljivega ali še natančneje, na sami meji radikalno drugačnega: bodisi nič bodisi nadmiselne, meta-ontološke resničnosti. Zaznamo ga lahko samo, kolikor se sami v eksistencialni (ali duhovni) izkušnji iztezamo do lastnega roba. V tej izkušnji se razmerje sebstva z »vsem« – z bivajočim v celoti, z »življenjskim svetom« naravne in družbeno-zgodovinske resničnosti – močno dinamizira: sebstvo se sicer ne zlije s svetom in ne izgubi v njem, vendar doživljajsko odkriva izven te izkušnje neznane oblike povezanosti z »vsem«, pa tudi neznane lastne razsežnosti: posebej bogato pričuje o tem v vsej zgodovini živo pesniško vživljanje v bitja in stvari, prevzemanje tujih identitet, ki se v verzih odkrivajo kot globlji vrelci svoje lastne, odkrivanje onstrankategorialne prepletenosti lastnega sebstva z drugim človeškim sebstvom, pa tudi z bivajočim nasploh v obzorju enotne resničnosti. Nasproti radikalno drugega, se, kot že rečeno, občutek te povezanosti še okrepi, čeprav je njena fenomenologija v razmerju z metaontološko resničnostjo manj razgibana in barvita in je senca radikalne neznanke, ki pada tako na sebstvo kot na svet, tisto, kar ju usodno in neločljivo povezuje in dela iz njiju nerešljivi ugan- 209 ki. Čeprav je meja radikalno drugega v izkušnji lastne končnosti in prigradnosti ostra in nedvomna – navsezadnje je prav to način, na katerega se pojavi –, vendarle ni statična in seveda ne more biti zajeta v intelektualno vidno polje, ampak je njegov »odprti rob«. ¹⁰ Tudi za transcendenco zadnje resničnosti namreč velja to, kar je jedrni pomen latinskega glagola *trans-scendo*: iti preko, povzpeti se preko nečesa: torej to, da presega svet, kar pa implicira stik z njim in ne popolno razločenost dveh resničnosti, saj bi tedaj bila »transcendenc« ne le povsem nedosežna, temveč tudi nezaznavna, v najboljšem primeru gola hipoteza in s tem eksistencialno irelevantna. Seveda je »globina« transcendence lahko zelo različna, izkušati je mogoče njeno bližino ali oddaljenost od imanentnega sveta, a v vsakem primeru gre, kot že rečeno, za stik z življenjskim svetom, ki ga pojav transcendence razklene. To je skupno vsem oblikam transcendence, njihovo osnovno obeležje, zato je med njimi težko natančno razlikovati, saj so kriteriji neizbežno »netranscendentni« in kalijo pozornost in občutljivost za pojav transcendentnega kot takega. ¹¹ Zaradi specifične oblike pojavnosti

10 Michel Colot obzorja ne vidi kot rob, temveč ga heideggerjansko opiše kot značilne presežnosti nebivajoče biti, na katere ozadju se pojavlja bivajoče: »Pojavi obzorja nam omogočajo razumeti transcendenco biti same [...]. Vsaka vidna stvar stoji na ozadju, ki ga ne moremo videti kot stvar« (Colot 1989, 33).

11 Ta problem se kaže, denimo, v sicer zelo senzibilnem poskusu opredeliti različne

ultimativnega obzorja (»obzorja vsega«) ni primerno oziroma ga je neučinkovito artikulirati v konceptualnem jeziku in fiksnih kategorijah; »mehkejša«, metaforično obarvana ali celo poetična govorica se zdi tu bolj senzitivna in se, paradokсно, natančneje prilega giblivosti in nestalnosti ultimativnega obzorja. To obzorje je do neke mere koristno opisati podobno kot ontološki akt (glej Neville 2013, 24–29): ta sam ne more biti določen, kajti sicer bi moralo obstajati nekaj »še bolj ultimativnega«, po čemer bi ga bilo mogoče določiti. Ker ta akt in ultimativna resničnost nista določena, ju tudi ni mogoče »modelirati«: zajeti v teorijo, nauk ali umetniški opis. Vsi tovrstni modeli so zgrajeni iz elementov imanentnega sveta, a so dragoceni, ker kažejo na ultimativno resničnost: takšna »znamenja ultimativnosti« so »koristno intimna«, ker uporabljajo vidike znanega izkustva, da z njimi napotujejo na to, kar je transcendentno.

IV.

210

Seveda se sedaj zastavlja vprašanje, kakšno zvezo ima tako opisana antropološka in ontološka resničnost s človeško bivanjsko in smiselno orientacijo. Preprosteje rečeno: ali iz tega opisa sledi kak konkreten etični napotek? Vprašanje je razumljivo, ker, kot že omenjeno, ljudje ne moremo živeti brez deljenja resničnosti na kontekste, v katerih delujemo in se gibljemo, vodeni s propozicionalnim mišljenjem. A tisto, kar samo nima konteksta, je lahko kontekst vsemu samo tako, da kaže na domet kontekstualiziranja kot takega in na meje propozicionalnega mišljenja. Na negotovo mejo oblik sveta in nas samih. To je starodavno spoznanje, ki so ga najrazličnejše kulture artikulirale na najrazličnejše načine: in v tem ni nič naključnega, saj artikulacije v tem primeru niso formulacije, ki bi omogočile propozicionalno zajetje in pretvorbo v kontekst, temveč so le očrt, zaris, obris *odprtega* sveta. To temeljno spoznanje lahko obstaja le tako, da prežema mentaliteto, kot temeljno (samo)občutje, ki obenem relativizira vse kontekste in jih povezuje in jim tako daje globlji smisel, ki je vselej skrit v uganki obzorja. Dobro je, da obzorje *je*, saj to pomeni, da

mistične izkušnje v moderni literaturi kot »naravno mistiko«, ki se od ateistične razlikuje v tem, da v njej ni filozofskih izjav (Acke 2015, 16), in jo ločiti od transcendence kot avtonomnega območja resničnosti. Ti poskusi kategorialnega razločevanja in fiksiranja so podobni pogledu od preblizu, kjer dejanska slika izgine. Imanentistične razlage stališča, kakršno je Merleau-Pontyjevo, da je transcendentno nevidno samo del teksture vidnega oziroma njegova hrbtna stran (ibid.), pa so same implicitno »metafizične«, poleg tega odpirajo težka vprašanja, kako ontološko in spoznavno pojasniti razlikovanje in prepletanje vidnega in nevidnega.

smo tudi *mi*, ki stopajoč iz življenjskega konteksta v kontekst zremo vanj – v živo skrivnostno mejo vsega. »Če verjamemo v moralo, *obsojamo* bivanje,« še beremo v *Volji do moči* (Nietzsche 2004, 12). Proti temu je mogoče reči: če *res* vidimo obzorje, ne moremo, ne da bi odkrivali svojo živo, potujočo mejo – in s tem sebe, svoj potujoči smoter, svojo enotnost in resnico in etos.

V sodobni civilizaciji, ne le kulturi, se dogaja prav nasprotno: družba se v svojih kulturnih institucijah odvrta od obzorja oziroma ga, kar je isto, nadomešča s konteksti. Če pomeni orientacija po etimološkem ključu tudi obračanje k nedosegljivemu izvoru in uravnavanje mišljenja po njem, pa je odvrtačanje od njega dezorientacija, izguba občutka resničnosti, kar ima za posledico frenetično proizvodnjo ontoloških in etičnih surogatov. Ignoriranje te paradoksnе zamejenosti z odprtim obzorjem, ki ga navdihuje želja po moči, pa v temelju zaznamuje tako individualno kot družbeno in kulturno življenje in celo obliko civilizacije. Ko obzorje kot navidezna in obenem resnična živa meja bivajočega otrpne v neprehodno (pojmovno in sociokulturno pragmatično začrtano) mejo mišljenja, se svet zoži, postane predmet kalkulirajočega uma in njegova realnost oslabi, človekova dojemljivost in (samo)doživljanje pa se pod vplivom kulturnega življenja reducirata: za sodobno kulturo je sploh značilna vse bolj radikalna antropološka redukcija, ki se dogaja na podlagi svojkega historičnega provincializma, utemeljenega v progresivističnem mitu o napredku. Eden najsubtilnejših senzorjev tega dogajanja je, kot pogosto v zgodovini, poezija in vse, kar je v družbi povezano z njo: poetična in literarna zavest. Ob tem je kar težko dovolj poudariti, da je poezija homonimna beseda in jo je izredno problematično, neredko zelo zavajajoče uporabljati kot monolitno oznako za nadvse različne tokove pesnjenja v nekem zgodovinskem trenutku. Tu govorim o trenutno dominantnem pomenu. In prav tu se posebej jasno kaže takšna odvrnitev eksistencialnega obzorja, ki je v bistvu nihilistična odvrnitev od resničnosti.

Izjava neke socialno propulzivne pesnice, da zanjo ni bistvene razlike med pisanjem poezije in sociološke razprave, je emblematična – za zavest celotne socialno etabrirane pesniške elite, zato je tu ne jemljem kot individualno poetično stališče, temveč kot artikulacijo socialno relevantnega pojava: dominantne mentalitetne literarnega – lahko pa bi rekel tudi širšega umetnostnega – okolja. *Politisch Lied – ein garstig Lied?* Takšna pripomba v prostorih etabrirane umetnosti verjetno deluje kot romantični fosil ali kot nekakšen bizaren prežitek goethejevskih časov. Toda v resnici tu ne gre samo za estetsko vprašanje, ki ga digitalni proletarci seveda ne le prezirljivo zavračajo, temveč tudi sprevrtaajo v ironični moto svojega z retoriko modernističnih fraz stilizirane *političnega* diskurza, ki mu ime poezija daje kritje in vzgon za ideološko učinkovanje. Tudi ne gre za retorično vprašanje, ali ima poezija svojo politično

razsežnost – retorično zato, ker je seveda jasno, da jo kot družbeni fenomen ima, pa če se to zrcali v njeni tematiki in poetiki ali ne. Tu in zdaj gre za veliko globlje vprašanje ontološke in antropološke redukcije; za vprašanje radikalne kontekstualizacije obzorja; za to, da se ontološki prostor možnosti poezije zavzame in zazida z moralističnimi zidaki in postane prostor političnih narativov – ganljivih, smešnih, zafrkantskih, morbidnih, brutalnih, ciničnih, strastnih, včasih pravljicnih, vedno polnih obtoževanja in (hotene ali nehotene) nevednosti. V njih je skratka mogoče najti vse razen – vsega. Tistega »vsega«, ki se pokaže z obzorjem. H kateremu se človek izteguje vedno zaman, a pri tem govori nenavaden, od vsega drugačen jezik, ki se ne prilega nobeni ideologiji. Ta jezik se je od nekdaj imenoval poezija. Mogoče se je zdaj to spremenilo in pomeni ta beseda nekaj drugega. Nič zato, vrtnica diši, ne glede na to, kakšno ime ji damo, pa tudi brez njega. In tudi »vse« je še vedno tu. Je zmeraj tu. Včasih si najde bivališče v hiši iz besed. Eno najlepših mu je zgradil človek čudnih protislovij, Pablo Neruda, v pesmi *Non tan alto* (*Ne tako glasno*) iz leta 1958:

Od časa do časa in od daleč
se moraš potopiti v grob,

212

piše na njenih vhodnih vratih. In ko stopiš iz nje, te pospremijo besede:

Sem profesor življenja,
bloden učenec smrti,
in če vam to, kar sem spoznal, ne koristi,
nisem povedal ničesar, temveč vse.

(prev. Janez Žumer)

Viri in literatura

Slovarji

- GAFFIOT, Félix. 2016. *Dictionnaire Latin Français (Nouvelle édition revue et augmentée)*. Dostopno na: https://www.academia.edu/45681802/F%C3%A9lix_Gaffiot_Dictionnaire_Latin_Fran%C3%A7ais_Version_V_M_Komarov_2016_1934_.
- GEORGES, Karl Ernst. 1998. *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*. (Reprint der Ausgabe Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1913/1918). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LEWIS, Charlton T., SHORT, Charles. 1879. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- OXFORD LATIN DICTIONARY. 1968. Oxford: Clarendon Press.

Okrajšave, izdaje in prevodi antičnih del, navedenih v besedilu

- Cic *Fin*: Cicero, Marcus Tullius. 1931. *De finibus bonorum et malorum* (prev. H. Rackham). London: William Heinemann.
- Cicero, Marcus Tullius. 1972. *Največje dobro in največje zlo* (prev. F. Bradač in T. Ločnikar). Maribor: Obzorja.
- Cic *PO*: Partitiones oratoriae, v: *On the Orator* III (prev. H. Rackham). 1942. 213 Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Lucr.: Lucretius, Titus Carus. *De rerum natura*, v: *On the Nature of Things* (prev. W. Henry in D. Rouse). 1997. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Lucretius, Titus Carus. *De rerum natura / O naravi sveta* (prev. A. Sovrè). 1959. Ljubljana: Slovenska matica.
- Quint.: Quintilianus, Marcus Fabius. *Institutio oratoria*, v: *The Orator's Education* 1–2 (prev. D. A. Russell). 2001. Cambridge/MA/London: Harvard University Press.
- Kvintilijan, Mark Fabij. *Šola govornišva* (prev. M. Babič). 2015. Ljubljana: Šola retorike Zupančič&Zupančič.
- Sen. *Nat.*: Seneca, Lucius Annaeus. *Naturales Quaestiones*, v: *Natural Questions* (prev. T. Corcoran). 1971. Cambridge/MA/London: William Heinemann.
- Sen. *Ep.*: Seneca, Lucius Annaeus. *Epistulae Morales ad Lucilium*, v: *Epistles* 1–65 (prev. R. M. Gummere). 1917. London/Cambridge/MA: William Heinemann.
- Seneka, Lucij Anej. *Pisma prijatelju Luciliju* (prev. F. Bradač). 2004 (dopolnjena izdaja iz 1966). Ljubljana: Modrijan.
- Tac. *H*: Tacitus, Cornelius. *Historiae: Histories* (prev. C. H. Moore). 1925. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Knjige in članki

- ACKE, Daniel. 2015. »Non-Religious Mysticism: Between Immanence and Transcendence«. V: *The Poetics of Transcendence*. Ur. E. Heinämäki, P. M. Mehtonen in A. Salminen. Amsterdam/New York: Rodopi. Str. 15–35.
- COLOT, Michel. 1989. *La poésie moderne et la structure d'horizon*. Paris: Presses universitaires de France.
- GUDOVIČ, Milosav. 2023. *De profundis*. Ljubljana: KUD Logos.
- MIŁOSZ, Czesław. 1997. *Življenje na otokih*. Ljubljana: ŠOU, Študentska založba.
- NERUDA, Pablo. 1958. *Non tan alto*. Buenos Aires: Losada.
- NEVILLE, Robert C. 2013. »Modeling Ultimate Reality: God, Consciousness, and Emergence«. V: *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. Ur. J. Diller in A. Kasher. Dordrecht/Heidelberg/New York/London: Springer. Str. 19–33.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2004. *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- TAYLOR, Charles. 2003. »Closed World Structures«. V: *Religion after Metaphysics*. Ur. M. Wrathall. New York/Cambridge: Cambridge University Press. Str. 47–69.

DOGODEK SMISLA

Povzetek

V prispevku so obravnavani trije vidiki smisla: smisel kot odgovor na »čemu«, kot odgovor na »kaj« in smisel kot eksistencialni smisel, ki zadeva celoto posameznikovega življenja. Naravnost k smislu je temeljna človekova drža, ki sploh omogoča vsakršno razumevanje in se kaže od preprostih vsakodnevnih izkušenj do kompleksnih enot smisla, kakršna so na primer literarna dela. Izraz naravnosti k smislu je smiselno opredeljevanje, ki je v konkretnem življenjskem svetu prisotno v vsakršnem doživljanju. Razsežnost smisla tako sodi k samemu bistvu človekovega doživljanja in razumevanja samega sebe in sveta. S tesnobo vznikne vprašanje eksistencialnega smisla, ki ne zadeva ničesar znotraj obzorja živetega življenja, temveč to obzorje samo.

Ključne besede: smisel, razumevanje, naravnost k smislu, tesnoba, eksistencialni smisel.

I. »Čemu« in »kaj« smisla

S smislom v vsakdanji govorici pogosto mislimo nekaj podobnega kot namen: smisel neke stvari je v tem, čemu služi; o tem, ali je nekaj smiselno storiti ali ne, presojamo glede na to, ali nam pomaga doseči želeni namen ali ne. Očitno je, da ima takšno pojmovanje smisla, ki je osredinjeno okrog vprašanja »čemu?«, namembnost in instrumentalni značaj. Svet našega vsakdana sestavljajo stvari, ki jih potrebujemo za to ali ono. Večinoma poznamo njihovo namembnost, nemalo smo si jih celo sami uredili in razporedili tako, da nam služijo. Smisel, bistvo in namen stvari tu sovpadajo.

216 Vendar se zgodi tudi, da naletimo na stvar, za katero ne vemo, kako bi nam lahko koristila, se pravi, ne vemo, »kaj bi z njo«, ne vemo, »za kaj je dobra«. Lahko smo zgolj ravnodušni do nje, lahko pa nas moti in jo zavržemo; lahko pa je tudi ne zavržemo, če nam vzbuja radovednost in si mislimo, da mora v sebi skrivati neko vrednost, ki je še ne poznamo. V vsakem primeru gre pri »nesmiselni stvari« za srečanje z »nesmislom«, ki je to zato, ker stvari nismo mogli osmisлити z vključitvijo v katero izmed namembnostnih povezav našega sveta. Pomenljivo je, da šele manjkajoč odgovor na »čemu« takšne stvari vzbudi vprašanje o njenem »kaj«. V svetu namembnostnih stvari, se pravi v našem vsakdanjem svetu, »čemu« in »kaj« stvari sovpadata, »kaj« je použit »čemu«. Denimo, »kaj« pisala je v tem, da piše, se pravi, »kaj« pisala je njegov »čemu«, njegov namen, njegova uporabnost. Če pa ne vemo, za kaj se neka stvar uporablja, potem pravzaprav ne vemo, *kaj* ta stvar sploh je. »Kaj« neke vsakdanjostne stvari se samostojno pojavi le tedaj, ko nam »čemu« stvari, torej njen namen, ni znan.

To lahko privede do zavrženja stvari, kar je »zavrženje iz nesmisla«. Obstaja pa tudi možnost zavrženja iz »pretečenega«, minulega smisla. Nekaj je s svojo namembnostjo nekoč imelo smisel v našem svetu, zdaj pa ga nima več in je torej za nas izgubilo smisel, postalo nesmiselno.

Toda ko nekaj zavržemo kot nesmiselno, nosi tudi samo dejanje zavrženja neki smisel. To lahko storimo ravnodušno in komaj zaznamo, da je neka stvar zapustila naš svet; ali jezno, ker neka stvar ni izpolnila naših pričakovanj oziroma je nismo znali umestiti v neko namembnostno povezavo v našem svetu; ali z žalostjo, ker se poslavljamo od neke stvari, ki je v našem svetu nekoč igrala neko vlogo, zdaj pa je ne več in mora zato oditi iz njega. Ta zadnji primer je posebno pomenljiv, ker se z njim za hip zasvetli svet zunaj namembnostnih povezav: izvor te žalosti je namreč v tem, da nam stvar, ki jo bomo zavrgli, odstira neki z njo povezani pretekli, izgubljeni čas, vez s katerim se bo zdaj dokončno prekinila.

Očitno je torej, da ti trije načini zavrženja nimajo enakega smisla, čeprav je rezultat dejanja »objektivno« enak – neka stvar je zapustila naš svet. Opazimo lahko, da se smisel določa na presečišču »objektivne zunanosti« in »subjektivne notranjosti«, smisel je način, kako si »zavest« razlaga »zunanost«. Tri dejanja zavrženja, trije različni smisli zavrženja. Toda tu »smisel« pravimo nečemu, kar ni zvedljivo na vprašanje »čemu?«. Lahko sicer rečemo, da je »čemu« zavrženja v sprostitvi prostora, ki ga je zasedala neuporabna stvar. Toda ni nujno, da stvar, v kateri ne vidimo smisla, zavržemo z nekim izrecnim namenom, denimo, da bi izpraznili ali pospravili prostor, ampak jo pogosteje zavržemo preprosto zato, ker v njej ne vidimo smisla. To je zanimivo opažanje: celo dejanje njenega zavrženja je pogosto brez »čemu« in razložljivo s preprostim vzročnim »zakaj«, odgovor na katerega je prav nesmiselnost neke stvari v nekem našem konkretnem življenjskem položaju.

Toda tri opisana dejanja zavrženja vendarle nosijo tri različne smisle. Njihova razlika se odstira z vprašanjem, »kaj (se je zgodilo)?«, vendar šele onkraj referencialne ravni tega vprašanja. To pomeni, da imamo opraviti z dvema ravnema vprašanja »kaj«. Ena je referencialna in ustreza tistemu, kar imenujemo pomen, druga pa je smiselna v ožjem smislu in zadeva umeščenost pomena v moj specifični življenjski kontekst: referencialni »kaj« je preprosto zavrženje sólo kot dejanje »samo na sebi«, smiselni »kaj« pa zadeva različne možnosti osmišljenja tega zavrženja. »Smisel« je torej tudi življenjskokontekstualni odgovor na »kaj?«.

217

Pokazalo se je, da moramo razlikovati med dvema vidikoma »smisla«: eden odgovarja na vprašanje »čemu?«, drugi pa daje odgovor na »kaj?«, ki presega golo referencialnost. Jasno razlikovanje med tema dvema vidikoma smisla ni vselej mogoče. Pomislimo le na rabo jezika: pravega smisla sogovornikovih besed, njihovega »kaj«, ne moremo ugotoviti, če ne razberemo njihovega »čemu«, torej tega, kakšen učinek na nas je hotel sogovornik z njimi doseči.

II. Transcendentnost smisla

Ustavimo se pri primeru, ko smisel trenutno ni ugotovljiv, a vendar ohranjamo zaupanje, da se bo sčasoma pokazal. Tedaj včasih uporabimo vsem znano rečenico: »Za nekaj je že dobro.« Zdaj torej še ne vemo, kakšen je smisel nekega dogodka ali neke stvari, toda ohranjamo zaupanje, da se bo smisel že še pokazal. To zadnje je tu ključno, ker v razpravo o smislu priteguje časovnost, ki omogoča njegovo konstituiranje. Nič nenavadnega torej, da to rečenico rabimo tudi v preteklem in prihodnjem časovnem modusu: »Za nekaj je že bilo dobro«; »za nekaj bo že še dobro«. V obojem se kaže nekakšna ponižnost

pred smislom in sprijaznjenost z držo opazovalca njegovega razkritja oziroma razkrivanja.

V tej preprosti rečenici se, ne glede na to, kako resno govorec misli z njo, izraža po eni strani elementarno zaupanje v smiselnost bivajočega, po drugi pa predteoretično razumevanje smisla kot nečesa meni transcendentnega, torej nečesa, česar izvor nisem jaz, kar me presega, a me hkrati zaobsega in bistveno zadeva.

Transcendentnost smisla spada k njegovemu bistvu. V tem je gotovo možno shajališče (hermenevtične) filozofije in religije oziroma religioznega mišljenja, vendar za razumevanje smisla v formalnem smislu, v kakršnem smo ga predstavili tukaj, zadošča prepoznanje in priznanje človeških omejitev v njegovi konstituciji. Svojevrsten pokazatelj transcendentnega razumevanja smisla – bodisi v formalnem bodisi v religioznem smislu – je tudi rečenica, ki je očitno nastala pod vplivom transcendentnega pogleda v religioznem smislu: »Človek obrača, Bog obrne.« Tu se spet izraža neobvladljivost smisla: z neko stvarjo se je zgodilo oziroma razpletlo drugače, kot smo poskušali doseči s svojimi napori in prizadevanji; razkril se je neki smisel, ki je bil zunaj obzorja naših predvidevanj in načrtov. Poleg tega gre spet za izraz bistvene vloge časovnosti v manifestaciji smisla: kot se smisel tona spreminja oziroma oblikuje s sosledjem tonov, ki mu sledijo, tako se tudi smisel besed ali dejanj spreminja in oblikuje skozi čas, živi neko življenje in se konstituira tudi na podlagi novejših izkušenj, katerih smisel pa delno tudi sam določa.

218

Izrazite primere premen smisla v njegovi nedoumljivosti lahko najdemo v grški tragediji. Tako se denimo Sofoklove *Trahinke* odprejo z Dejanjrinimi besedami (1–5, prevod B. Senegačnik): »Pregovor starodaven med ljudmi je, / da ni usode smrtnikov pred smrtjo / spoznati moč za srečno ne nesrečno. / A jaz še pred odhodom v Hades vem, / da moja težka je in žalostna.« Toda kmalu bo Dejanjro zadelo trpljenje, ki bo neizmerno presegalo vse, kar je prestala do tedaj. Razumevanje svojega življenja Dejanjra tu izraža s smiselno opredelitvijo, ki se bo v bridki tragični ironiji razkrila kot bistveno nepopolna. Z izročitvijo oblačila, hitona, natrtega z ljubezenskim napojem, svojemu možu Heraklu si želi za vselej zagotoviti njegovo ljubezen, saj ji grozi, da jo bo pri njem izpodrinila njegova mlajša ljubimka Jola (Sofokles 2000, 351–358, 379–381).

Potem ko Dejanjra po svojem sinu Hilosu izve, da je Heraklu nehote zadala smrtno rano (ibid., 749–812), odide v samoto svoje spalnice in se ubije. Hilos k njej priteče prepozno, da bi jo lahko rešil. Ob pogledu na mrtvo mater se mu razkrije življenjskokontekstno ozadje njenega ravnanja in spozna (ibid., 932–935), da je zaradi izbruha jeze, s katerim je planil nadnjo (ibid., 807–812, 815–820), tudi sam sokriv njene smrti. Vzgojiteljica poročilo o njeni

smrti sklene s prizorom skrušenega Hilosa (ibid., 941–942) in izreče besede, v katerih je nepredvidljivost smisla ujeta v nepredvidljivosti življenja samega (ibid., 943–946): »Take so te stvari, in če načrte / si kdo pripravlja za naslednji dan, / nespameten je; ,jutri‘ ne obstaja, / če ni še ,danes‘ srečno za teboj.« Tako kot Dejanjra ni imela pod nadzorom smisla svojega dejanja, tako tudi Hilos ni imel pod nadzorom smisla svojih besed. Pravi smisel se je razkril v tragični »prepoznosti« na presečišču dejanj smrtnikov in božanske usode in bil nasproten tistemu, kar sta sprva za smisel imela Dejanjra in Hilos – smisel lastnega ravnanja ju je presegal, a hkrati zaobsegal in zadeval celoto njunih življenj. V tem se kaže transcendentnost smisla, s katero se – po prikazu Heraklovega trpljenja in njegovem sprejetju usode, ki mu je namenjena, česar tu ne moremo predstavljati – drama tudi zaključi; povsem zadnji verz v njej namreč postavlja vsakršen človeški smisel, smisel vsega človeškega, vključno z brezdanjostjo trpljenja, na obzorje numinoznega, božanskega (ibid., 1278): »In nič ni od tega, kar ne bi bil Zevs.«

III. Smiselna naravnost

S smislom kot odgovorom na »kaj?« se najizraziteje srečamo na jezikovni ravni, najsi imamo opraviti z govorno besedo ali zapisanim besedilom. Vendar jezikovnost ni zgolj odraz resničnosti, je njen izraz, je način, kako se nam slednja kaže.¹ Kot je resničnost bistveno odprta in predhaja mišljenju, kateremu se ne pusti ujeti v sistem, tako je tudi jezik bistveno odprt in nezvedljiv na jezikovni sistem, ki je zgolj naknadna teoretična abstrakcija žive govornice, jezika živetežga življenja.

Očitno je, da za razumevanje teksta oziroma izjave ne zadošča zgolj slovarsko poznavanje pomenov besed, temveč moramo vsakič znova razbrati konkreten smisel natanko tega teksta oziroma te izjave. Na kaj s svojimi besedami meri avtor besedila oziroma naš sogovornik? Kakšen je njihov smisel? Njihov »kaj« ni ločen od njihovega »čemu?«, torej od namena, ki ga ima avtor s tem besedilom oziroma s to izjavo.

V literarnih besedilih je razsežnost smisla prignana do vrhunca, lahko bi celo rekli, da se v njih vselej *dogaja* smisel, da pravzaprav obstajajo kot dogajanje smisla. Eden izmed mnogih vidikov manifestacije smisla v literarnih delih je to, da avtor kljub ontični stabilnosti literarnega dela na strukturni, pomenski in predmetni ravni nima pod nadzorom njegovega celotnega smisla

¹ Prim. Gadamer 1990, 385 ss.

in se lahko ta od bralca do bralca razgrne tudi s plati, ki so bile avtorju same-mu neznane (prim. Ingarden 1972, 367–380; Frank 1977, 361; Frank 1987, 392–394).² S tem ne mislimo na različne oblike forsiranja smisla literarnih besedil, od takšnih, ki nastanejo pod implicitnim ali eksPLICITnim ideološkim pritiskom, do takšnih, ki jih zagreši bralsko diletantstvo (ne nerazširjeno med t. i. profesionalnimi bralci literature, se pravi literarnimi zgodovinarji, komparativisti, kritiki itd.), pri čemer se slednje v svoji nemoči z zdaj mučno, zdaj komično razvidnostjo krčevito oprijemlje robatih ideoloških razumevanjskih sit; nasprotno, s tem mislimo na to, da se v bralčevi notranjosti literarno delo, vsajeno v njegov posamezniški svet in prepleteno z njim, vendar zato nič manj ostajajoč ono samo, znova rodi, in sicer kot dogodek smisla. Kolikor večja je posameznikova občutljivost za edinstvenost in neodtujljivost svoje posamezniskosti, toliko tenkočutneje bo ravnal s sadiko smisla, vsajeno v njegovo notranjost ob branju literarnega dela.

220

Pri vsakršnem razumevanju oziroma poskusu razumevanja smo vselej že v lovu za smislom, ker predpostavljamo, da sogovornikove besede *neki* smisel imajo. To pomeni, da smo vselej naravnani k smislu; držo, ki to označuje, imenujemo naravnost k smislu oziroma smiselna naravnost.³ Celo če se izkaže, da imamo opraviti s »popolnim nesmisлом«, vseeno, ali jezikovnim ali vsebinskim, moramo ugotoviti, da je ta »popolni nesmisel« odgovor na naše iskanje smisla v povedanem, in to *smiseln* odgovor, ker po naši presoji pač ni ničesar, kar bi v tem specifičnem življenjskem položaju govorilo proti temu, da imamo opraviti z nesmisлом. Toda, kar smo prepoznali kot nesmisel, ima lahko v posebnih, denimo komičnih, kontekstih sekundarni smisel, ki je prav v tem, da bi šlo v običajnem življenju zunaj družbenih oziroma žanrskih konvencij za nesmisel; to je posebna, a vendar zgovorna povezava med smislom, jezikom in resničnostjo.

Prepoznavanje smisla se dogaja na več ravneh: od prepoznavne izjave kot smiselne ali nesmiselne v jezikovnem ali vsebinskem smislu do prepoznanja njenega smisla v posebnem, vselej mojem življenjskem kontekstu. Toda ti dve ravni prepoznanja smisla si nista kronološko zaporedni: kar pride najprej, je vedno prepoznanje smisla v posebnem, vselej mojem življenjskem kontekstu; v to je formalna »smiselnost« vselej že vključena, tako da je prepoznanje nesmisla mogoče le znotraj te formalne smiselnosti.

2 O odnosu med bitjo literarnega dela in bralsko izkušnjo Ingarden 1972, 354–366; najceloviteje o spoznanju oziroma spoznavanju umetniškega dela Ingarden 1997; prim. tudi Gadamer 1990, 166–169.

3 Prim. Angehrn: »Menschliches Leben zeichnet sich dadurch aus, dass es sinnhaft organisiert, auf Sinn ausgerichtet, Sinn aufnehmend und Sinn produzierend ist« (2021, 37).

Smisel kot smisel obstaja v vselej mojem specifičnem življenjskem kontekstu: to jasno kaže na posamezniškost, osebnost smisla kot na možnost sploh vsakršnega smisla. V živetem življenju ne obstaja nič takšnega, kot je dejanski preskok od »izjave na sebi« k njeni umeščenosti v mojem svetu. Ta »preskok« je vselej že uresničen v tem, kar imenujemo prepoznanje smisla. V dejanskem življenjskem svetu z »izjavo ne sebi« nimamo nobenega opravka, saj je slednja plod naknadne teoretične abstrakcije. Če izjavo razumemo, jo vselej razumemo v nekem smislu, torej z neko umeščenostjo v naš življenjski svet. Najbolj se »izjavi na sebi« približamo, kadar je nismo razumeli in prosimo sogovornika, naj nam jo ponovi ali razloži kakšen njen izraz ali v celoti. »Ugotavljanje pomenov«, ki jih sogovornika pridajata temu ali onemu izrazu ali besedni zvezi, je približek teoretičnega pogleda na jezik. Toda to je približek, ki ima svoj *smisel* in utemeljitev v dejanskem, vselej mojem življenjskem svetu.

Posebna značilnost smisla kot odgovora na »kaj?« je »smiselno zaokroževanje«. S tem mislimo na preskok od referencialno nepopolne, eliptične izjave k smislu brez vmesne eksplicitne referencialne dopolnitve. Vsakdanja govorica je močno eliptična. Zlasti v pogovorih z ljudmi, ki so nam znani in so v večji ali manjši meri navajeni tega, kako jezikovno izražamo odzive na resničnost, se včasih zgodi, da nekatere besede v stavku ali kar dele stavkov izpuščamo, »pogoltnemo«, ne da bi s tem tvegali okrnitev ali celo preprečitev pravilnega poslušalčevega razumevanja. Tu se zgodi, da poslušalec, zares ali le dozdevno, »iz konteksta« ujame smisel izjave, kar mu omogoči, da sam implicitno doda njen manjkajoči referencialni člen. Smisel torej predhaja (referencialnemu) pomenu, ki je naknadno rekonstruiran oziroma dopolnjen na podlagi razumevanja smisla. To razumevanje je mogoče zaradi umeščenosti izjave v neki kontekst, toda ta kontekst ni zgolj referencialni in sobesedilni kontekst, temveč je življenjski kontekst. Pravi »smisel« konteksta je tisto, kar kontekst napravi za ozadje vznika smisla, in to ni nič drugega kot *sámo* obzorje živete- tega življenja.

221

IV. Smiselno opredeljevanje

Razumevanje smisla neke izjave torej ni odvisno samo od jezikovnih ali logičnih dejavnikov, temveč zlasti od njenega mesta v živetem življenju, ki je njen resnični, neogibni in principialno nezamejljiv kontekst. Te ugotovitve glede smisla v rabi jezika je mogoče prenesti na razumevanje dejanj ali dogodkov. Razumeti neko dejanje ali dogodek pomeni razumeti ju v tem ali onem smislu.

Kot je na jezikovni ravni razlikovanje med referencialno ravno izjave in njenim smislom zgolj naknadno, plod teoretične abstrakcije, je takšno tudi

razlikovanje med tem, »kar se je dejansko zgodilo«, in tem, kakšno smiselno opredelitev smo temu dogodku podali. »To, kar se je dejansko zgodilo«, v našem življenjskem svetu vselej nastopa v obliki neke smiselne opredelitve in je torej vselej umeščeno v neki naš življenjski kontekst.

V dejanskem življenju ne vidimo trka dveh vozil, temveč prometno nesrečo. Seveda gre v referencialnem smislu za en in isti dogodek. Toda opraviti imamo z dvema različnima smiselnima opredelitvama tega dogodka, od katerih je druga vzeta iz živetega življenja in ji kot izrazu dejanskega doživljanja, dejanske izkušnje v preučevanju konstitucije smisla pripada prvenstvo, saj je izraz že uresničene konstitucije smisla, prva pa je plod naknadne teoretične abstrakcije, ki jo je dejanska življenjskokontekstna izkušnja šele omogočila.

222 Zveza »prometna nesreča« je sicer lahko povsem tehnični izraz, vendar je ideja tragičnosti – ne glede na dejansko težo nesreče – v njej vselej prisotna. Ta smiselna opredelitev nosi v sebi neki pečat empatije, medtem ko se fizikalna karakterizacija dogodka, torej fizikalna opredelitev njegovega smisla, glasi preprosto, da je šlo za trk dveh predmetov kot posledico matematično-fizikalnih procesov in zakonov. Takšna opredelitev se nam zdi »hladna«, »tehnična« in »nečloveška« prav zato, ker je bila metodično abstrahirana iz živetega življenja; čutimo, da ne ustreza dejanskosti slednjega, čeravno je v svojem znanstvenem kontekstu metodološko opravičljiva, kot sploh vse znanstvene trditve, ki se držijo svojega metodološkega konteksta in niso uporabljene za imperialistično zavojevanje vsega življenjskega obzorja, kar ima lahko monstruozne posledice za človeško življenje. Skratka, opredelitev dogodka kot nesreče je opredelitev smisla tega dogodka, tako kakor je tudi opredelitev dogodka kot trka neka druga, teoretična, naknadno iz življenjskega sveta abstrahirana opredelitev smisla tega dogodka. Dogodkov na sebi, kot smo dejali, v živetem življenju sploh ni: vidimo nesrečo, ne »trka dveh predmetov«. »Dogodku na sebi« se približa znanstveni, fizikalni opis, vendar je takšen opis glede na dejanskost živetega življenja sekundaren, je rezultat naknadne abstrakcije, ki je dogodek postavi la zunaj njegovega primarnega konteksta, ki je kontekst živetega življenja. Na tem mestu ne moremo načeti pomembnega vprašanja, ki se ob tem postavlja: Kakšen je odnos med jezikovnim opisom nekega dogodka in njegovo smiselno opredelitvijo? Ali je opis pravzaprav zgolj verbaliziran del celote smiselne opredelitve? Zdi se, da je tako; to pa nam najizraziteje stopi pred oči, ko začutimo, da neki opis dogodka, ki smo ga podali, ne ustreza njegovi smiselni opredelitvi, kot lahko vidimo tudi v spodnjem primeru.

Smiselna opredelitev »nesreča« je, pogosto, nezadostna in zgolj formalna. Ali ne občutimo tega tedaj, ko čutimo potrebo dodati pridevnik »tragičen« in torej reči »tragična nesreča«? Tudi »tragično« je izraz formalne smiselne

opredelitve. Vendar kaj skriva v sebi ta opredelitev? Mar ne priznanja, da to, kar se je zgodilo, presega zmožnost, da bi bilo razloženo? Mar nimamo opraviti z vdorom radikalne nedoumljivosti v resničnost, pri katerem je formalna smiselna opredelitev pravzaprav izraz nemoči najti smisel in kot takšna torej izraz nesmisla? Če je tako, potem tu trčimo ob fenomen, ob katerem človekova smiselna naravnost trči ob mejo, ki je meja človeškosti same. Vendar, in to je nadvse pomenljivo, smiselna naravnost s tem ne preneha. Gre za njeno zamaknjenost v radikalno neznano, v bistveno nedomačnost. To pa ne pomeni, da ta nedomačnost, ob kateri se človek znajde na obodu svoje eksistence, nujno ostane brez posledic za njegovo življenje kot nekaj efemernega in mimobežnega, temveč lahko ta obodna nedoumljivost postane središčna za človekovo samorazumevanje in samoobčutenje. Daljnosežne antropološke posledice te ugotovitve lahko zgolj strnjeno nakažemo, če rečemo, da eksistenca s tem postane možnost iz »onkrajmožnega«: človeškost, vselej moja človeškost, se pravi moja posameznikičnost, se razkrije kot vzpostavljena na svojem robu, na presečišču s tistim, kar filozofska in religiozna tradicija imenujeta Absolutno.

V. Antropomorfizem v smiselnem opredeljevanju

223

Vprašanje smisla je človeško vprašanje. Kolikor samoumevnejše se to opažanje zdi, toliko daljnosežnejše so v resnici njegove posledice, če jih resnično izpeljemo iz njega. Človeško to vprašanje ni preprosto zato, ker se ga sprašuje človek, temveč ker je izraz njegove naravnosti k smislu, ki bistveno spada k človeški biti, četudi je – ali prav zato, ker je – zaradi te naravnosti potisnjen ob meje svoje biti. Vsakršen smisel je mogoč zgolj v človeku, človek je torej kraj smisla in nikakršnega smisla ne bi bilo, če se smisel ne bi »osmisлил« v človeku, kot temeljni način njegovega življenja, vselej naravnane k smislu.

V zvezi s tem moramo opozoriti, da slovensko besedo »smisel« prvič najdemo zapisano že v tretjem *Brižinskem spomeniku*, torej v enem izmed treh najstarejših besedil slovenskega slovstva, zapisanih okrog leta 1000. V spovednem obrazcu ob kesanju beremo (BS III 46–50, izd. 2004, kritični prepis I. Grdina): »Caiu ze / moih grechou i rad ze / chocu caiati, elicose / zimizla imam, eche / me, Bose, postedisi.« (Prevod v sodobno slovenščino, izd. 2004: »Kesam se / mojih grehov in rad se / hočem kesati, kolikor / se zavedam, če / mi boš prizanesel, Bog.«) V stavku »elicose zimizla imam« (BS III 49) torej v roditeljski obliki najdemo besedo »zimizl«, »smisel«, ki tu pomeni »zavest«, zato prevod »kolikor se zavedam«, namreč grehov. To je nadvse pomenljivo pričevanje o notranji povezanosti »smisla« in »zavesti«, ki ni zgolj etimološka, temveč zadeva samo bistvo teh dveh pojmov. »Zavest«, to je človekova notranjost, je

kraj smisla, je sama možnost smisla, ki je lahko odkrit zgolj zaradi poprejšnje razklenjenosti biti v danosti mene samega mene samemu, v tem, kar imenujemo »zavest«.⁴

Posebna lastnost človekove naravnosti k smislu in nazoren pokazatelj bistvene človeškosti smisla je antropomorfizem kot vrsta razumevanja oziroma sekundarnega osmišljevanja, smiselnega opredeljevanja stvari in sveta. Gre v bistvu za prenos človeških kategorij na svet, »v« (v Heideggerjevem smislu »biti pri« v »oskrbevanju«) katerem se človek giblje v svojem vsakdanu, na Heideggerjev *Umwelt*. Značilne primere zanj lahko najdemo v vsakdanjem razumevanju sveta tehnike. Vzemimo na primer računalnik: o njem pogosto rečemo, da nekaj »bere« (datoteko, program, zgoščenko, pa tudi besedilo) ali »išče«, pa tudi, da »melje« ali »nagaja«. Vendar je jasno, da računalnik v resnici ne bere, išče, melje ali nagaja – to vse so zgolj naši opisi, naše smiselne opredelitve delovanja te naprave, ki izhajajo iz našega razumevanja njenega vselej enoličnega, zdaj bolj, zdaj manj učinkovitega elektronskega delovanja. Računalnik preprosto je in bolj ali manj uspešno deluje, skladno z namenom, za katerega je bil izdelan. Nobene sposobnosti nima, da bi presegal svoj bistveno instrumentalen, orodni značaj, in le z vpetostjo tega orodja v neki človeški svet, v svet živetega življenja, je dana možnost smiselnih opredelitev njegovega delovanja.

224

Toda iz umeščenosti v človeški svet vznikajo ne le ti, recimo jim sekundarni, smisli delovanja računalnika, temveč tudi primarni smisel računalnika kot orodja. Njegovo bistvo in smisel je v odgovoru na vprašanje, čemu koristi.

VI. Namembnost in instrumentalnost

Smisel kot odgovor na »čemu« stvari je namembnost, koristnost stvari. Tisto vrsto bivajočega, katere bistvo je, da se uporablja za neki namen, imenujemo orodja. Ta instrumentalni smisel je človeku večinoma skrit, in to ne zato, ker mu preprosto ne bi namenil pozornosti, ampak ker na podlagi domačnosti s svojim svetom, ki je poln instrumentalnih, namembnostnih povezav, tudi samega sebe in bit nasploh razume instrumentalno. Vprašanje sveta kot sveta

4 Na tem mestu ne moremo razpravljati o pojmovni zgodovini pojma zavesti niti o Heideggerjevi kritiki rabe tega pojma (npr. Heidegger 1997, 76, 165–169); vseeno se zdi, da je s pritegnitvijo predrefleksivnosti zavesti zavest mogoče pojmovati tudi drugače in se izogniti Heideggerjevi kritiki (prim. Frank 2015), kar naj bo tu zgolj nakazano; vsekakor se zdi, da je pojem zavesti ob pritegnitvi njene predrefleksivnosti uskladjiv s fundamentalnoontološkim pojmovanjem človeka kot »tubiti« ali ga nemara celo dopolnjuje.

in biti kot biti se večino časa ne pojavlja, ker je svet skrčen na namembnostno mrežo stvari, v kateri je človek použit – z načinom življenja, mišljenjem, mentaliteto nasploh –, tako da mu najpristnejše možnosti lastne posameznosti sploh ne pridejo pred oči. Použit v instrumentalno pojmovanem svetu in razumevajoč samega sebe iz slednjega je slep – nepristno razumevanje je vrsta slepote – za svet kot svet, bit kot bit, sebe kot sebe. Prevlada tehnicističnega mišljenja je najizrazitejša prav tu, torej ne toliko v zunanji premoči nad človekom, kot v njegovi notranji samoobsodbi na nepristne možnosti eksistence in njegovem »avtotehniziranju«. Očitno je, da je instrumentalnost zapustila ozko območje »orodja, priprave« in postala način razumevanja biti kot takšne, življenja kot takšnega.

K biti orodja oziroma priprave (*das Zeug*) bistveno spada, kot pravi Heidegger (1997, 104–105), to, da je »nekaj, zato da ...« (*etwas, um zu ...*), način njene biti sta koristnost in uporabnost. Priprava je priprava, ker v svoji priročnosti (*Zuhandenheit*) koristi, se pravi, ker koristi nekomu pri nekem namenu; da je to mogoče, mora zadoščati potrebam tega posebnega namena svoje rabe. Priprava torej v dejanskem življenju ne nastopa kot teoretična stvar na sebi, temveč je s svojimi napotili (*Verweisungen*), izhajajočimi iz »zato-da«, vpeta v neki svet, sredi katerega nastopa kot priprava: »čemu« priprave je izdelek, izdelavi katerega je namenjena, ta izdelek pa ima nadalje svoj »čemu« v rabi, ki ji je namenjen (ibid., 106–108). Denimo: »čemu« čevljarskega kladiva so čevlji, ki so z njim izdelani, »čemu« čevljev pa je njihova uporaba, nošenje; ti čevlji so, glede na potrebe oziroma priložnost rabe in lastnosti uporabnika, izdelani iz tega ali onega materiala. Tudi izdelek ne obstaja sam na sebi, ampak zgolj kot celota omenjenih napotil, kot napotilni sklop (*Verweisungszusammenhang*). K bistvu priročnosti tako priprave kot izdelka spada namembnost, *Bewandtnis* (ibid., 125). Vsakršna namembnost, vsakršen »čemu« se nazadnje zvede na tubit, kot Heidegger v fundamentalnoontološkem smislu pojmuje človeka, ki pa sama ni del teh namembnostnih povezav, ni še en »čemu« v verigi ostalih »čemu« sredi njej vselej že znanega sveta; njen edinstveni položaj Heidegger označuje z izrazom »zavoljo-česar« (*Worum-willen*) (ibid., 125–126). Vendar se človek lastne edinstvenosti večinoma ne zaveda, čeprav jo vseskozi živi in se zgolj zaradi nje sploh lahko nepristno razume iz svojega vsakdanjostnega, instrumentalno pojmovanega sveta. Vse bivajoče večinoma razume v priročnem, instrumentalnem smislu, kakor je pač navajen iz dejanskosti svojega vsakdana. Ker pa je v razumevanju bivajočega implicitno vselej že prisotno tudi razumevanje samega sebe, svoje biti, se ta s tem razume iz nepristnih, nesamolastnih možnosti svoje eksistence.⁵

5 Prim. Heidegger 1997, 201–216.

Toda človek v dinamičnosti svoje eksistence, v živetju možnosti svojega življenja, ni obsojen na takšno stanje za vselej, čeprav večinoma živi ujet v njem. Možnost rešitve iz nepristnosti mu je dana v trenutku krize, v trenutku, ko vznikne vprašanje eksistencialnega smisla.

VII. Eksistencialni smisel

To se pogosto zgodi popolnoma nepredvidoma, tako rekoč brez razloga, ali pa kot posledica izkušenj, ki v temelju zamajajo naš pogled na svet. Vprašanje, ki tedaj zadeva celoto nas samih, je, čemu smo? Kaj je smisel tega, da smo? Kaj je smisel vsega, vse biti?

Če kak človek na vprašanje, kakšne so njegove misli, odgovori »nič«, je lahko to v nekaterih okoliščinah izmikanje. Ljubljena bitja to dobro vedo. Če pa je ta odgovor odkrit, če prispodablja tisto svojevrstno duševno stanje, ko praznosta postane zgovorna, ko je veriga vsakdanjih dejanj pretrgana, ko srce zastoj išče členek, ki bi jo spet zvezal, tedaj je to kakor prvo znamenje absurdnosti. Primeri se, da se prizorišče sesuje. Vstati, na tramvaj, štiri ure v pisarni ali v tovarni, kosilo, tramvaj, štiri ure dela, večerja, spanje in v ponedeljek torek sredo četrtek petek in soboto v istem ritmu, večino časa človek zlahka stopa po tej poti. Ampak nekega dne se vzdigne »zakaj« in vse se začne v naveličanosti, obarvani z začudenostjo. »Se začne«, to je tu pomembno. Naveličanost stoji na koncu dejanj mehaničnega življenja, hkrati pa začenja gibanje zavesti. Zdrami jo in izzove nadaljevanje. Nadaljevanje je bodisi nezavedna vrnitev v verigo ali pa dokončno prebujenje. Na koncu zbujenosti pride s časom nasledek: samomor ali ozdravitev (Camus 1980, 30–31).

V teh znanih Camusovih besedah iz *Mita o Sizifu* se razkriva mnogo več od zgolj *neke* krize človeka moderne dobe, čeprav je postavljena sredi njegovega »prizorišča«: med drdranje tramvajev, šklopotanje pisalnih strojev, hrušč tovarniških hal in zabrisan prostor doma, v svet dela, organizacije, tehnike, v katerem je posameznik odtujen samemu sebi in sredi katerega stopa kot privid, izgubljen sredi množice. Kolikor pomenljivo že je to »prizorišče« z utopljenostjo posameznikovega življenja v mehanskosti dogajanja, Camusovih besed ne bi prav razumeli, če bi se ustavili pri tem. Kajti prizorišče, *les décors*, je lah-

ko ono *sámo*, le če se na njem odigrava neko življenje, neka drama. Drdranja tramvajev, šklopotanja pisalnih strojev, hrušča tovarniških hal in nedomačnega doma sploh *ni*, če ni tistega, ki mu vse to predstavlja prizorišče njegovega življenja. Prizorišče je v bistvenem smislu takšno, ker je prizorišče nekomu, ki na njem živi svoje življenje.

To se razkrije v trenutku krize, ki ni kriza na prizorišču, temveč kriza prizorišča kot prizorišča in tistega, komur je slednje prizorišče lastnega življenja. »Primeri se, da se prizorišče sesuje.« Prizorišče *sámo*, in ne le nekaj na njem, se zruši, sesuje. Tisto, kar povzroči to zrušenje, pa ni to ali ono, nič določljivega ni, kar povzroči to krizo; *rien*, »nič«, a vendar se vsakršna gotovost zamaje in je vse kakor izvotljeno. Izvotljeno, izpraznjeno je tistega, kar je prej služilo kot »smisel«, kot samoumevno vezivo resničnosti, ki pa se zdaj, v dogodku nečesa radikalno drugega, nenadoma raztopi, s čimer v biti zazeva grozeča praznina oziroma se bit sama razpre kot grozeča praznina.

»Primeri se, da se prizorišče sesuje«, in to se zgodi tedaj, ko »se vzdigne, zakaj?«. Prizorišče se sesuje, ko se vzdigne vprašanje smisla in ko ob vzniku glodajočega »zakaj« nič grozi, da bo pogoltnil bit. Čez vsakdanje življenje, ki je bilo prej oblikovano kot neproblematično sosledje opravil – tramvaj, služba itd. –, se nenadoma povezne senca razjedajočega dvoma, izražena v za-

227

gonetnem »zakaj«. Ta »zakaj« se vzdigne in terja odgovor. Vprašanje smisla vzbuja občutje neznosne pogrješljivosti stvari. Vse se kaže kot nenujno in odvečno. Zruši se neki znani, domači svet, zruši se *moj* svet. Toda, mar ni bil ta *moj* svet v resnici odraz mene samega in moje eksistencialne ravnodušnosti, prividne gotovosti biti?

»Primeri se« – ta glagolska brezosebnost ima ontološke in eksistencialne korenine. Temu, kar se dogaja, nisem vzrok sam, vendar se dogaja prav meni kot meni in obsega ves *moj* svet, vse prizorišče življenja, ki ga živim. In če bi se vprašali, kaj se dogaja, ne bi imeli boljšega odgovora od »vse in nič«. Ta dogodek mi je *transcendenten*, vendar hkrati najtesneje povezan z menoj. Vprašanje smisla pretrese mene in *moj* svet, s čimer pokaže, po eni strani, na fenomenalno pogojenost »sveta« od mojega jaza, po drugi strani pa razkrije tudi transcendentnost mene samega meni samemu. Svet mi je v fenomenalnem smislu dan z mojo danostjo meni samemu, ta danost sem vselej že jaz sam in nimam drugega dostopa do nje razen svoje biti, razen tega, da sem. Kar se dogaja v vprašanju smisla, me presega, hkrati pa me vsega zaobsega in zadeva moje življenjsko obzorje *sámo*. Dogodek vprašanja smisla je na eksistencialno-ontološki ravni globoko in neogibno oseben. Posameznik je v njem iztrgan iz domačnosti lastnega sveta, lastnega prizorišča in postavljen na svojo mejo, na svoj obod, pred svoje življenje kot življenje.

Vprašanje smisla je radikalno vprašanje, v katerem ni pretrgana zgolj ena zanka v mreži namembnosti, ampak se razkrije življenje samo zunaj vsakršne instrumentalnosti, še več, izven vsakršne možnosti instrumentalnosti, in smo postavljeni sami predse v posamezniški izročenosti lastnega življenja nam samim. Eksistencialni »čemu« je nezvedljiv na namembnostne verige, saj izhaja s točke, kjer te šele (to je ontološki, in ne kronološki »še«) dobijo svoj namembnostni smisel. Eksistencialni »kaj« ni to ali ono, česar smisel je ugotovljen na življenjskem obzorju, ampak zadeva prav to obzorje samo. Eksistencialni »kaj« sem jaz sam in vsa bit z menoj v hkratnosti njene danosti s samodanostjo mene samega. To je »kaj«, ki mi je dan kot življenjska naloga, kot naloga, ki sem jaz sam. Ne »čemu« smisla ne »kaj« smisla *nimata smisla* brez eksistencialnega smisla, ki mu pripada absolutno prvenstvo v »osmišljanju smisla« v »kraju smisla«, v »kraju« torej, ki je človek sam, ta ali oni dejanski človek, posameznik.

VIII. Tesnoba in dogodek smisla

228

Ničesar in nikogar ni, ki bi lahko v vprašanju smisla stopil na mesto, ki je vselej moje. Bremena izročenosti samemu sebi nas ne more rešiti nihče. S tem pa se vznik vprašanja smisla kaže kot pojav, ki ima v sebi veliko skupnega z vznikom tesnobe.

Tudi v tesnobi namreč nenadoma izgubi pomen ves namembnostni preplet instrumentalno pojmovanega bivajočega. V poprejšnjo domačnost v svetu, v svet, nepristno skrčen na instrumentalno, objektivirano prezenco, vdre nedomačnost, nedomačnost naše biti-v-svetu same. Nismo tesnobni zaradi tega ali onega, ampak zaradi vsega in ničesar, zaradi sveta samega kot sveta (Heidegger 1997, 259). Kar se razkriva, je vse in nič; je svet v možnosti izvirnega osmišljanja iz izvirne odprtosti biti v našem tu. V tesnobi smo radikalno postavljeni predse, pred svojo bit kot bit-v-svetu, pred svobodo naše eksistence kot možnost življenja iz pristne možnosti naše biti. Tesnoba nas razkriva v naši posamezniškosti, v tesnobi zahaja sonce smisla vsega bivajočega in smo radikalno izročeni samemu sebi v možnosti svoje eksistence. Če navedemo le eno mesto iz znamenite Heideggerjeve analize tesnobe v *Biti in času*:

»Svet« ne zmore ponuditi ničesar več, prav tako malo sotubit drugih. Tesnoba jemlje tubiti možnost, da se zapadajočno razume iz »sveta« in javne razloženosti. Tubit meče nazaj na to, za kar ji je tesno, na njeno samolastno zmožnost-biti-v-svetu. Tesnoba

oposameznjuje tubit na njeno najlastnejšo biti-v-svetu, ki se kot razumevajoča bistveno zasnavlja glede na možnosti. Z »za-kar« utesnjenosti torej tesnoba razklepa tubit kot *možnabit*, in sicer kot tisto možnost, katera je tu-bit lahko edino sama od sebe kot oposameznjena v oposameznjenju. [...] Tesnoba tako oposameznjuje in razklepa tubit kot »solus ipse«. Ta eksistencialni »solipsismus« pa nikakor ne premešča izolirano subjektno stvar v nedolžno praznino kakega brezsvetnega nastopanja, ampak ravno v nekem ekstremnem smislu spravlja tubit pred njen svet kot svet in s tem njo samo pred samo sebe kot bit-v-svetu (Heidegger 1997, 260).

Tesnoba nas razpoloži za posamezniškost in nas z oposameznjenjem dela dovzetne za izvorni dogodek smisla v izvornem razprtju biti v njenem tu, ki smo mi sami v svoji posamezniškosti. Vsaka možnost drugotnega, na namembnost skrčenega smisla je možna zaradi dogodka smisla, razklenjenosti biti v njeni izvorni danosti in živetja lastnega življenja iz te izvorne danosti. V vsakem drugem razumevanju je razumevanje tega izvornega smisla na takšen ali drugačen način že prisotno in vsaka odločitev za življenje iz te ali one možnosti lastne eksistence že nosi to razumevanje v sebi.

229

Edini pomočnik, ki ga imamo pri odločanju za življenje iz pristnosti lastnih eksistencialnih možnosti v življenju iz izvorne razprtosti biti, je naša vest.⁶ Toda naša vest je tudi naš sodnik. Njen glas je molk, a molk, ki predira stene našega neobstoja sredi brezosebnosti sveta. Biti sredi brezosebnosti sveta ne pomeni drugega kot biti ta brezosebnost sama, živeti to brezosebnost samo kot lastno bit, pustiti, da je samolastni, vselej posamezniški jaz odsunjen proč iz samega sebe, medtem ko na njegovem mestu zavladava brezosebni »se«, *das Man*.⁷ Temeljna življenjska drama je boj za obstoj samega sebe v samem sebi, v živetju pristnih, samolastnih posamezniških možnosti lastne eksistence.⁸

Ta boj je bojevan in izbojevan skozi tesnobo. Eksistencialni smisel je zato skrajni izraz človekove naravnosti k smislu. V vzniku vprašanja eksistencialnega smisla je človekova bit razgrnjena pred njim samim v celoti svojih možnosti prav kot izraz temeljne nemožnosti znotrajsvetnega, da bi podalo odgovor na to temeljno vprašanje smisla. V vzniku tega vprašanja, v tesnobi se posameznik lahko razpoloži za pristne možnosti svoje posamezniškosti, za pristne možnosti razumevanja smisla svoje biti in biti nasploh. Vprašanje

6 Prim. Heidegger 1997, 368–411.

7 Prim. Heidegger 1997, 165–185.

8 Prim. Angehrn 2024.

eksistencialnega smisla, tesnoba, oposameznjenje – iztek vsega tega dogajanja, ki je dogajanje samote v radikalni izročenosti mene samega meni samemu, je *lahko* vznik posameznikove *ontološke* moči, ki nima ničesar skupnega s samovoljo, ampak je ozavedenje izvirne, k ustvarjalnosti in pristnosti spodbujajoče svobode posamezništva v posameznikovi izročenosti samemu sebi.⁹

IX. Prvoosebno v času poznanstvenjenosti

Če bi z ozirom na vprašanje o smislu poskušali podati diagnozo časa, v katerem živimo, bi morali opaziti, da je z zmagoslavjem poznanstvenjenega, tehnicističnega mišljenja vprašanje smisla odrinjeno na obrobje družbene in posameznikove zavesti, če že ne prezirano, in to ne nujno z odkritim zasmehom, temveč, pogostejše, z ignoranco, privedeno do paroksizma. Poznanstvenjenost zadeva temeljno človekovo samorazumevanje, izhajajoče iz tehnicistično razumljene biti same, z voljo do moči skrčene na manipulabilno prezenco. V svoji izvorni in osmišljujoči razsežnosti pa smisla na tej ravni ni, ampak se, kot eksistencialni smisel, lahko pojavlja le na ontološko bistveno drugačni ravni, odstirajoč s seboj – s svojim dogodkom – radikalno *odprtost biti* v izvorni svobodi njenega samodarovanja in samorazkrivanja.

Poznanstvenjenost in z njo povezano podružbljenje temeljnega človekovega življenjskega obzorja odpravljata ontološko prvenstvo posameznika. Posledice takšne mentalitete so za humanistiko, umetnost in življenje nasploh uničujoče (Senegačnik 2019, 159–177). Poznanstvenjenost uvaja tretjeosebno pogleda na resničnost kot pogoj za veljavnost kakršnihkoli sodb o resničnosti. Kar je prvoosebno, je pojmovano kot zgolj subjektivno in kot takšno drugotno, nepomembno, oropano vsakršne možnosti zares doseči resničnost. Toda uvajanje

9 Prim. nadvse pomenljive Levinasove besede: »La solitude est l'unité même de l'existant, le fait qu'il y a quelque chose dans l'exister à partir de quoi se fait l'existence. Le sujet est seul, parce qu'il est un. Il faut une solitude pour qu'il y ait liberté du commencement, maîtrise de l'existant sur l'exister, c'est-à-dire, en somme, pour qu'il y ait existant. La solitude n'est donc pas seulement un désespoir et un abandon, mais aussi une virilité et une fierté et une souveraineté. Traits que l'analyse existentialiste de la solitude, menée exclusivement en termes de désespoir, a réussi à effacer, faisant oublier tous les thèmes de la littérature et de la psychologie romantique et byronienne de la solitude fière, aristocratique, géniale« (Levinas 2014, 35). Ob tem lahko spomnimo tudi na tiste junake grških tragedij, ki so veliki samotneži, ne v grandioznosti jaza, ki pogoltne svet, temveč v sprejetju usode in hkratnem kljubovanju njej v življenju z oboda eksistence.

takšnih kriterijev soočanja z resničnostjo v bistvu temelji na neizrečeni predpostavki, na neizrečenem stališču glede resničnosti oziroma umanjkanju soočenja z njo in njeni vnaprejšnji skrčitvi na popredmeteno, merljivo, zgolj racionalno zapopadljivo resničnost. V tem je prezrto temeljno dejstvo, da imajo vse tretjeosebne trditve in sploh vse znanstveno dokazljivo vedenje svojo utemeljitev v prvoosebnosti, v sposobnosti prvoosebne avtoatribucije, četudi je bilo pridobljeno s tretjeosebno, znanstveno metodo. Nobena tretjeosebna znanstvena trditev ne bi imela nobenega smisla, če je ne bi neka instanca – posameznik – usvojila kot svoje, je atribuirala sebi oziroma svojemu življenjskemu položaju. To se v ničemer ne spremeni, tudi če gre za resničnost, ki je faktično od njega neznansko oddaljena, na primer za odkritja o vesolju. Ta znanstvena odkritja brez prvoosebnega posameznškega pogleda ne bi imela nobenega smisla, ker ne bi bila umeščena v noben »svet« – svet je v fenomenalnem smislu razklenjen s posameznikom – in torej v resnici sploh ne bi bila »odkritja«, ker ne bi bilo nikogar, ki bi jih »osmisлил« kot odkritja, se pravi, ne bi bilo nikogar, za kogar bi ta odkritja sploh bila odkritja. Smisel znanstvenih trditev je mogoč samo znotraj nekega sveta, ta svet pa je lahko razprt zgolj s posameznikom, prek njega in kot on sam. Kako se nekaj čuti, izkuša, doživlja, bi vselej ostalo brez odgovora, če že ne bi imeli prvoosebne izkušnje tega (Zahavi 2006, 116–122). To še poudarjeno velja, če se vprašamo o, recimo temu ontološkem občutju, kako se čuti, da si ta in ta dejanska oseba, kako se čuti, da si. To ni vprašanje, na katerega bi bil možen odgovor, to je vprašanje, v katerem se izraža temeljno prvoosebno obzorje srečanja z resničnostjo, srečanja z bitjo. »Doživljanje« biti ni nekaj naknadnega, ker bit ni objekt, ki bi bil dan naši zavesti. Mi smo bit kot vselej lastna bit, ki si je izročena kot odgovorna zase, ki si je izročena kot možnost, kot vselej moja možnost (Heidegger 1997, 70). Poznanstvenjenemu mišljenju takšna posamezniška ontološka instanca v svoji danosti same sebi in izvorni razklenjenosti biti ni samo nedosegljiva in tuja, temveč je v njem kratkomalo odpravljena. Paradoks pa je v tem, da je to mišljenje možno zgolj na obzorju, ki je s to instanco razprto, a zoženo v uresničitvi iz instrumentaliziranega sveta prevzete in nase prenesene nepristne možnosti eksistence.

231

X. Drama smisla – posameznik in zgodovina

Ni smisla brez posameznika. Družbeno zaukazan, vsiljen smisel je pravzaprav ne-smisel, in to ne glede na to, ali gre za prisilo ideologije v klasičnem smislu ali relativizma kot njenega nepristnega preseženja. Drama smisla se dogaja v posamezniku, *kot* posameznik, nenehno nihajoč med svojim »znotraj« in »zunaj«, med svojo samolastnostjo in celoto resničnosti; drama smisla je

posameznikova *eksistenca*. Vsa razlika med humanističnim in antihumanističnim mišljenjem in med humanistično in antihumanistično kulturo je zasidrana v vprašanju, ali je posameznikova eksistenca priznana kot njun neodtegljiv in v zadnji instanci nedoumljiv temelj in smoter ali ne. Ideološko mišljenje je namreč temu v temelju nasprotno, saj s svojim »smislom« terja zaokroženje, dokončno razjasnitev sveta, medtem ko relativizem v zadnji instanci pomeni destrukcijo vsakršnega smisla, vsakršne možnosti smiselnosti, s čimer se, in v tem je paradoks, razkriva temeljna volja do moči, skrita v relativizmu, ki destrukcijo smisla vzpostavlja kot svoj absolutni smisel. Ta destrukcija je najprej mišljenjska, vendar zaradi vpetosti mišljenja v življenje ne ostane nujno pri tem. Dejanske družbene uresničitve ideološkega mišljenja so zmes obojega, ideološke strukturne prisile in volje do destrukcije, ki utripa pod njo; so torej strukturne usmeritve destruktivnih teženj k nekemu nujno utopičnemu cilju, čemur ustreza pojem revolucije, kot ga pojmuje in tako očitno fetišizira nemajhen del sodobne humanistike in kulture nasploh.

232 Ideološko mišljenje se ne sprašuje zares o smislu zgodovine, ampak se samo postavlja kot že vnaprejšnji odgovor na to vprašanje. Vendar s tem ne izpolni zgodovine, temveč jo pogoltne in omrtvi dogajanje smisla, navzoče v njej. To pa je mogoče zato, ker takšno mišljenje odpravlja posameznika, na čigar obzorju živetega življenja se zgodovina šele lahko osmišljuje in kaže kot ona sama.

Možnosti posameznikove eksistence so nedvomno vedno že sodoločene z zgodovino, ki ji pripada; posameznik ni izvzet iz zgodovine, temveč ji pripada (Gadamer 1999, 281), a vendar mu je v izročenosti samemu sebi v udejanjanju možnosti lastnega obstoja dana možnost apropiacije izročila – religioznega, narodnega, kulturnega – na takšen ali drugačen način, vendar vselej kot možnost lastne eksistence (Heidegger 1997, 523–536). Zgodovina v eksistencialnem, to je primarnem, smislu ne obstaja drugače kot v obliki njenih posameznikiških usvojitev. Pristnost teh usvojitev pa ni presojana drugače kot siceršnje uresničevanje eksistencialnih možnosti, torej z vestjo. Njegova posamezniška vest, molčeča glasnica pristnosti njegove biti, je s tem tudi vest zgodovine, nenehno osmišljevane v eksistencialni usvojitvi kot uresničevanju možnosti lastne eksistence. Zahodnost, evropskost in slovenstvo so nam zato dani kot dediščina, ki je lahko živeta in *smiselna* zgolj kot posamezniška eksistencialna izbira.

Viri in literatura

- ANGEHRN, Emil. 2021. *Zur Sprache kommen. Von der Sprachlichkeit des Menschseins*. Basel: Schwabe Verlag.
- ANGEHRN, Emil. 2024. *Selbst sein. Zwischen Wahrhaftigkeit und Selbstverfehlung*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- CAMUS, Albert. 1980. *Mit o Sizifu*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- DOLINAR, Darko, FAGANEL, Jože (ur.). 2004. *Brižinski spomeniki. Monumenta Frisingensia*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- FRANK, Manfred. 1977. *Das individuelle Allgemeine*. Frankfurt: Suhrkamp.
- FRANK, Manfred. 1987. »Qu'est-ce qu'un texte littéraire et que signifie sa compréhension?«. *Revue Internationale de Philosophie* 41 (162-163): 378–397.
- FRANK, Manfred. 2015. *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*. Stuttgart: Reclam.
- GADAMER, Hans-Georg. 1999. *Gesammelte Werke, 1. zv.: Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- INGARDEN, Roman. 1972. *Das literarische Kunstwerk*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- INGARDEN, Roman. 1997. *Gesammelte Werke, 13. zv.: Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- LEVINAS, Emmanuel. 2014. *Le temps et l'autre*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- SENEGACNIK, Brane. 2019. *Dežela, ki je ni na zemljevidu. Lirični vidiki antropologije*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.
- SOFOKLES. 2000. *Ajant. Trahinke. Filoktet*. Maribor: Obzorja.
- ZAHAVI, Dan. 2006. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge/MA: MIT Press.



- PLES, 2000 -

HREPENENJE PO SMISLU IN SMISEL HREPENENJA MED METAFIZIKO IN PSIHOANALIZO

Povzetek

Prispevek se posveča skritemu in pogosto pozabljenemu gibalnemu metafiziki, ki ga lahko prepoznamo v pojmu hrepenenja. Hrepenenje, ki človeka skrivnostno dviga onkraj njega samega (presežnost), vsebuje tudi željo po smislu. Ker ima za metafiziko tako središčen pomen, ne čudi, da sodobni napadi na metafiziko nujno vključujejo poskus razkrinkanja tega »nadenaravnega« hrepenenja kot nečesa naravnega ali celo »pod-naravnega«, kot npr. v Freudovi ali Lacanovi psihoanalizi ter njunem pojmu nezavednega. Zato se postavlja vprašanje, kako danes rehabilitirati pojem hrepenenja in se skozi specifično hermenevtiko eksistence odpreti metafizičnemu smislu. Avtor predlaga reaktualizacijo srednjeveških transcendentalij (eno, resnično, dobro, lepo) kot različnih načinov približevanja in »doživljanja« presežnosti.

Ključne besede: hrepenenje, smisel, metafizika, psihoanaliza, presežnost.

Današnji čas pogosto označujemo s pojmi, ki vsebujejo predpono »po« oziroma »post«. Čeprav bi lahko rekli, da je to splošna značilnost vsake dobe, ki se želi ločiti od tega, kar je bilo »pred« njo, pa je v oznakah »po(st)modernosti« in »po(st)metafizičnosti« na delu nekaj globljega in usodnejšega kot zgolj časovna samoopredelitev nekega zgodovinskega trenutka. Postmoderni čas prinaša prelom z nečim, kar je bilo temeljna komponenta razumevanja človeka od njegovih najzgodnejših časov; s tem, kar povezujemo s pojmi presežnosti, transcendence oziroma »metafizike« v najširšem smislu te besede. Z vznikom grške filozofije se je pojavilo razlikovanje med mitsko-religioznim in razumsko-filozofskim mišljenjem, ki je prineslo nov način, kako je človek razumel sebe in svoje bivanje v svetu. Čeprav je mitsko-religiozna presežnost v filozofskem mišljenju doživela temeljito preobrazbo, je kljub temu ohranila središčno vlogo. Kot absolutna referenca je zagotavljala okvir za razumevanje vsega bivajočega, vključno s človekom samim. Novi vek, ki ga imenujemo tudi modernost in ga pogosto povezujemo s slovesom od »stare« metafizike, v resnici metafizike ni odpravil, temveč le preoblikoval. Pravi »grobar« metafizike – čeprav bi se sam imel za »mrliškega oglednika« – je Nietzsche, ki je dejanski predhodnik postmetafizičnega in postmodernega mišljenja.

236

V tem prispevku se želim posvetiti razmisleku o skritem in pogosto pozabljenem gibalbu metafizike, ki ga lahko prepoznamo v pojmu hrepenenja. Hrepenenje, ki človeka skrivnostno dviga *preko* sebe samega (*presežnost*), vsebuje tudi željo po smislu. Zato ne čudi, da postmoderni napad na metafiziko obenem vključuje obračun s hrepenenjem. To pa je mogoče samo, če postmoderna preoblikuje naše predstave o tem, kaj smisel sploh pomeni – le tako bo postmoderni človek prekinil urok očaranosti nad iluzijami metafizike in sprejel neizogibno »raz-očaranje« nad resnico stvarnosti.

Razumevanje in smisel

Človekovo spraševanje po smislu je tesno prepleteno z njegovo sposobnostjo razumevanja (oz. razuma). Človek je edino bitje, ki se zaveda svojega obstoja. Z eksistencialno-fenomenološkega vidika se človek razkriva kot bitje, ki je skozi razumevanje »odprto« sebi, svetu in drugim. Razumevanje ni ena od lastnosti človeka, temveč način njegovega bivanja: v razumevanju in skozi razumevanje človek uresničuje (»vrši«) samega sebe. Kakor razumemo (sebe, druge in svet), tako smo. Ob tem je razumevanje neločljivo povezano s smislom. Vsako razumevanje namreč že vnaprej predpostavlja neko obliko smisla, celo takrat, ko razumemo, da je nekaj

nesmiselno. A to ne pomeni, da je vsako razumevanje že tudi pravilno oziroma resnično (razumetje) – prav tako, kot vsaka domnevna smiselnost še ne pomeni uvida v resnični smisel.

Tako pri razumevanju kot pri smislu lahko torej ločimo dve razsežnosti: bivanjsko (1) »danost« razumevanja in osmišljanja ter (2) »zadanost« ali nalogo iskanja *pravega* razumevanja in *resničnega* smisla. Če se najprej posvetimo razumevanju, vidimo, da je razumevanje konstitutivno za človeka. Ne moremo, da ne bi razume(va)li, in razumemo celo takrat, ko nečesa ne razumemo. Toda prav izkušnja nerazumevanja nam razkriva, da je razumevanje naravnano k določenemu cilju: k resnici oziroma resničnemu spoznanju. Človekovo razumevanje, ki vključuje možnost napačnega, zmotnega razumevanja, je torej usmerjeno v doseganje resnice kot svoje izpolnitve.

Heidegger pravilno ugotavlja, da je človekovo razumevanje aktivno »snovanje« in da je vsaka »interpretacija« določen »zasnutek« (nem. *Entwurf*; Heidegger 1997, 2004) človeka. Seveda je snovanje povezano z razumevanji, ki vladajo v družbi, in zato je svoboda posameznika pri snovanju omejena. Toda to ne spremeni dejstva, da je razumevanje zasnovano s strani človeka: nobeno drugo bitje namreč ne oblikuje razumevanja in tudi tisto, kar imenujemo »objektivna« resnica, ni nič »objektnega«, ni nikakršen predmet, ki bi se nahajal v materialnem svetu. Seveda to tudi ne pomeni, da je razumevanje subjektivno v smislu, da vsak zasnuje svoje individualno razumevanje in da ne obstaja nobeno univerzalno ali obče veljavno spoznanje. Pomeni le to, da je razumevanje »subjektno«, ker ga vršijo samo človeški subjekti. Morda tudi živali snujejo svoje razumevanje, toda z nami ljudmi ga ne delijo na način, da bi ga mi lahko razumeli. Kljub dejstvu, da samo mi ljudje razumevamo in to razumevanje aktivno snujemo, pa hkrati doživljamo, da je merilo razumevanja (oziroma resnice) v nečem, kar je zunaj in neodvisno od nas – navadno to imenujemo »objektivna stvarnost« ali celo »objektivna resnica«. Zdi se, da naše razumevanje »odgovarja« nečemu, kar obstaja že pred nami in je že »v sebi« umevno, raz-umljivo, inteligibilno. Klasična definicija resnice temelji na »ustreznosti« oziroma »skladnosti« (adekvaciji) našega uma s stvarjo, kot ta obstaja in se razkriva »sama po sebi« (Akvinski – QDV 1,1 – 1999, 172). Toda ali obstaja resnica zunaj nas, ali pa smo ljudje tisti, ki sami vnašamo umnost in pomen v stvarnost, ki sama po sebi ni »umna« in ne pozna smisla? Kaj pa, če je vera v umnost stvarnosti zgolj odraz naše lastne potrebe po smislu? Kaj pa, če je človek naiven, ko verjame, da obstaja resnica zunaj njega, medtem ko v resnici zgolj projicira lastno razumevanje v namišljeno zunanost, ki jo dojema kot »presežno«? Prav to je izhodišče Nietzschejeve misli, ki je ključno vplivala na sodobno postmoderno mišljenje. V njem ni prostora za presežno ali »ontološko« resnico. Razumevanje ni odgovor na

neko vnaprej dano inteligibilnost sveta, temveč oblikovanje interpretacij, ki jih usmerjajo človekova hotenja, interesi in »volja do moči«.

Podobno argumentacijo, ki so jo uporabili pri razumevanju, lahko ponovimo tudi pri vprašanju smisla. Tudi tukaj lahko razlikujemo dve razsežnosti. Po eni strani je smisel za človeka nujen in konstitutiven. Če smisel povežemo s pomenom,¹ vidimo, da človek ne more vzpostaviti odnosa do ničesar, ne da bi obenem tega povezal z določenim pomenom. Naše razumevanje – naše védenje in zavedanje – je vedno usmerjeno na nekaj, kar je »opremljeno« s pomenom (ali smislom). Husserlova fenomenologija to imenuje *intencionalnost* zavesti: človekova zavest je vedno usmerjena na nekaj, kar ima pomen in s tem povezan namen (intenca). Povedano preprosto: misliti pomeni imeti nekaj »v mislih«, to pa, kar imamo v mislih, ima vedno določen »s-misel« – tudi če je ta smisel nesmiseln. Smisel tako ni nekaj dodatnega, temveč je vpisan v samo strukturo naše zavesti in doživljanja sveta.

238

Po drugi strani pa se zavedamo, da ni vsak smisel, ki ga pripišemo stvarem, tudi ustrezen ali pravilen. To se jasno pokaže pri predmetih, ki jih je izdelal človek in jim s tem že vnaprej določil pomen. List papirja lahko uporabimo za prižig ognja, toda pri tem se zavedamo, da njegov izvorni pomen leži v tem, da služi pisanju ali risanju. Ta primer nam kaže, da pomen neke stvari ni odvisen samo od naše trenutne rabe, temveč od njene umeščenosti v širši kontekst. Smisel ali pomen je torej vedno vpet v neko pomensko celoto, kjer se posamezni pomeni vzajemno določajo. Kako pa je s stvarmi, ki niso človeški izdelki, temveč so naravno dane? Ali imajo tudi te vnaprej določen smisel? Ali lahko govorimo o »smislu« jabolka? Seveda mu lahko sami pripisujemo različne pomena, a zdi se nam, da pomen jabolka ni odvisen zgolj od nas in našega proizvajanja pomena, temveč je na nek način utemeljen v stvari sami (*cum fundamento in re*). Verjamemo, da ima jabolko svoj lasten smisel, ki ga danes pogosto povezujemo z idejo »naravnosti«. Jabolko dosega svoj smisel, če se njegov življenjski cikel (njegovo »biti«) vrši na čim bolj *naraven* način.

To nas privede do ključnega vprašanja: ali smisel oblikujemo mi sami – saj smo edina bitja, ki se lahko sploh sprašujemo o smislu –, ali pa ga odkrivamo kot nekaj, kar obstaja pred nami in neodvisno od nas? Če obrnemo perspektivo: ali izkušnja krize smisla pomeni zgolj začasno težavo, ki zahteva ustvar-

1 Čeprav ne gre za sinonima, sta si pojma zelo blizu. Tako npr. menimo skoraj isto, ko vprašamo, kaj je smisel ali kaj je pomen neke besede. Zdi se, da se beseda pomen pogosteje nanaša na nekaj posameznega, beseda smisel pa na neko nadrejeno celoto, pri čemer se posamezni pomeni in nadrejena pomenska celota (smisel) medsebojno pogojujejo.

janje novih interpretacij in smiselnih celot (kar se zdi značilno za sodobno družbo, usmerjeno v medijsko in ekonomsko produkcijo pomenov)? Ali pa bi morali zavzeti drugačno držo, ki temelji na predpostavki, da obstaja neka zunanja mera smisla, ki ga moramo odkriti in ne zgolj proizvajati po lastni volji? Tako se ponovno srečamo z izhodiščnim metafizičnim vprašanjem: ali obstaja ta resnica in smisel onkraj nas (*meta*), ali pa sta zgolj stvaritvi človeškega uma, ki v svet vnaša nekaj, česar v njem sicer ni?

Obe vprašanji – tako o razumevanju kot o smislu – postaneta še posebej pereči, ko ju obrnemo na samega človeka. Običajno je naše spraševanje usmerjeno navzven, v svet, tako kot je naša intencionalna zavest usmerjena na drugo od sebe, na »predmet« zavedanja. Toda človek se lahko sprašuje tudi o sebi: kdo sem jaz, ki se sprašujem? Kako naj razumem samega sebe? Razumevanje in njemu pripadajoči smisel sta zame namreč usodna: način mojega razumevanja *hkrati* pomeni način mojega življenja. Ali obstaja »zunanja« mera človeka in njegovega življenja, kateri se mora podvreči moje razumevanje, ali pa sem povsem svoboden pri snovanju tega, kdo sem in kako hočem biti? Ali v svojem življenju odkrivam smisel ali pa smisel sam podeljujem in ga svobodno ustvarjam? Seveda je individualno snovanje razumevanja pogojeno s širšim družbenim razumevanjem, v katerega posamezen človek vstopa preko jezika in medosebnih odnosov. Zato je pri vprašanju razumevanja in smisla konstitutivna in neobhodna tudi razsežnost intersubjektivnosti; vpetost v pomen, smisel in umevanja, ki vladajo v družbi oziroma širši skupnosti. Toda tudi v tem primeru se ponovi temeljno vprašanje: ali so pomeni in konteksti smisla zgolj človeške kreacije (ne enega, temveč velikega števila ljudi), ali pa tudi za te kolektivno oblikovane pomen velja kakšna zunanja »mera«? Ali obstaja stvarnost s svojo lastno umljivostjo (pri človeku tega ne gre razumeti na statičen, temveč na dinamičen način: ali poseduje človeško življenje »svojo lastno umljivost«, svoj lasten smisel), ki je ne moremo poljubno prikrajati svojim interesom in ne moremo snovati smisla po lastni volji (do moči)?

239

Pojem hrepenenja in metafizika

Prav zato, ker ne zadostuje statičen pogled na človeka in moramo izhajati iz dinamike živetege življenja, v katero smo postavljeni, je življenje tisto, ki nam postavlja vprašanja in išče odgovore. Ob tem razkrivamo razkorak med pomeni in (raz)umevanjem, ki jih živimo (prva razsežnost), in med tem, kar lahko imenujemo »objektivna« resnica ali globlji smisel, ki zadeva naše življenje in svet, v katerem to življenje vršimo (druga razsežnost). To globlje vprašanje resnice in smisla ni nič izjemnega ali nevsakdanjega. Nasprotno,

naš vsakdanjik je poln dogodkov, kjer si npr. ob veliki nepravici želimo, da bi imela pravičnost zadnjo besedo, sicer bo to spodkopalo vsak smisel delovanja. Ali pa se morda zaradi razočaranosti zatečemo v cinizem, ki vsak poskus iskanja smisla razglasi za nesmiselnega.

Doba zahodne kulture, ki so jo misleci, kot je Heidegger, poimenovali kot čas metafizike, je temeljila na prepričanju, da človek v sebi nosi nekaj, kar ga dviga nad ostala naravna bitja. Njegova sposobnost (raz)umevanja mu omogoča dotik s tistim, kar presega vsakdanjo izkušnjo. Človek je sicer presežno bitje že v običajnem pomenu – ker je v umevanju sposoben iti »onkraj sebe« in vzpostavljati razumljeni svet –, toda v začetku grške metafizike je človek odkril možnost spoznanja nečesa, kar ni podvrženo minevanju in smrti. Možnost vzpona v ta večni umni svet je odločilno vplivala na človekovo samorazumevanje. Tako je še Kant na višku modernosti trdil, da je človek državljani dveh svetov: resnica in smisel njegovega življenja se ne izčrpata v njegovi telesnosti, ki je podvržena omejenostim, trpljenju in na koncu smrti. Človek v sebi odkriva zahtevo po globljem, le umu dostopnem smislu, ki ga dela državljani presežnega, metafizičnega sveta. Tega po Kantu sicer ni mogoče dokazati, ga je pa moč »izpričevati« (in s tem potrjevati) v svojem moralnem delovanju. Zato ima Heidegger prav, ko pravi, da metafizika določa našo zahodno kulturo od Grkov (Sokrata oz. Platona) do modernosti in da je šele Nietzsche tisti – za Heideggerja (1999, 207) sicer sam prav tako metafizik –, ki nas uvaja v čas, ki ga lahko imenujemo »prebolevanje metafizike« (ibid., 8).

Za razumevanje metafizike pa je ključen pojem »hrepenenja«, ki je enako pomemben kot osrednji metafizični pojem »uma« (gr. *nous*), a pogosto prezrt. Prav zaradi razkoraka med omejenostmi življenja in sposobnostjo udeležanja presežnega smisla, je hrepenenje tisto vezivo, ki povezuje obe razsežnosti in nas žene k presežnosti. Hrepenenje je izvrševanje »metafizike« v časovni razsežnosti. Zaradi metafizičnega hrepenenja ima človek sploh lahko omenjeno »dvojno državljanstvo«. Ob tem ima hrepenenje paradoksalen značaj. Platon, ki za metafizično hrepenenje uporablja različne izraze, zlasti »eros« in »epythimia«, se zaveda, da ne bi mogli hrepeneti po nečem, česar sploh ne bi poznali. Hrepenenje mora imeti že samo po sebi božanski izvor. Toda hrepenenje obstaja samo zato, ker je zaznamovano z mankom, ki ga želi zapolniti. Manko pa ni lastnost božanskosti in presežnosti. Zato Platon zaključí, da Eros ne more biti običajen bog, saj bogovom ne sme nič manjkati. Eros pa je »pomanjkljiv«, zato je »nekaj vmesnega med bogom in umrljivim« (Platon – Smp 202e – 2006, 514).

Kršćanstvo je pod vplivom grške metafizike prevzelo pojem hrepenenja in ga preneslo v človekov odnos do Boga ter blaženosti. S pojmom hrepenenja

(*desiderium*) je neločljivo povezana avguštinska antropologija »nemirnega srca« (*cor inquietum*), pri Tomažu Akvinskem pa to metafizično hrepenenje doživi svojevrstno sintezo s kategorialnim aparatom Aristotelove metafizike, ki eros razlaga kot notranje gibalno, ki s svojim teženjem k »ljubljenemu« prvemu počelu (Aristotel – Met. 1072b 3 – 1999, 310) utemeljuje razgibanost celotne stvarnosti. Po Tomažu je »naravno hrepenenje« (*desiderium naturale*) značilnost človeške narave, ki je v svojem teleološkem teženju usmerjena v »univerzalno dobro« (*bonum universale*). V nasprotju z Aristotelom pa meni, da najvišjega dobrega ni mogoče doseči v zemeljskem življenju, temveč le v nebeški blaženosti (*beatitudo*) in večnem življenju pri Bogu.

Čeprav je pojem hrepenenja pogosto razumljen kot nekaj telesnega in čutnega (podobno kot Platonov »eros«), kar ga dela sumljivega za metafiziko, ga v različnih oblikah najdemo v vsaki metafizično zasnovani filozofiji. Njegova pojavnost ni omejena le na klasične mislece – celo Marxovo hrepenenje po brezrazredni družbi ima močno metafizično komponento, čeprav se uresničuje na revolucionaren in materialističen način. Če metafiziko enačimo z idealizmom, kot to počne Heidegger, potem lahko rečemo, da vsako obliko idealizma poganja moment metafizičnega hrepenenja. Ni naključje, da se beseda »idealizem« v vsakdanjem jeziku povezuje z držo hrepenenja, brez katere ne bi mogli dvigniti pogleda od »realizma« življenja in njegovih vsakodnevnih bremen v smer presežnih idealov.

241

Postmoderna kritika metafizike in razkrinkanje hrepenenja

Kot je že bilo omenjeno, je Nietzschejeva misel v marsičem predhodnica in glasnica postmoder-nosti. Smrt Boga, ki jo oznanja Nietzsche (2005, 137), ne pomeni le zanikanja vrhovnega bitja, temveč prinaša globlje sporočilo o umiranju metafizike, s čimer se usodno spreminja človekovo dožemanje sebe in sveta. Ne glede na to, ali Nietzsche zgolj pronicljivo diagnosticira te spremembe ali jih celo pospešuje, zaton metafizike ni zgolj filozofska tema, temveč epohalna transformacija človekovega samorazumevanja. Človek je transcenden-co, ki mu je dolgo podeljevala presežni status in smisel, razkrinkal kot projekcijo in iluzijo, s tem pa tudi metafizično hrepenenje, ki to iluzijo poraja. Nietzsche v njem vidi zgolj »naravni« mehanizem volje do moči, ki tistim, ki te moči nimajo dovolj – tj. šibkim ljudem –, pomaga, da s pomočjo metafizičnih utvar lažje prenašajo svoje življenje. Hrepenenje po presežnem »onkraj« torej ni nič božanskega, temveč nekaj zelo človeškega, »vse preveč človeškega«, kar proizvede življenje samo, da bi šibkim ljudem, ki ne morejo sprejeti tragične resnobe življenja, lajšalo preživetje.

Zato ne preseneča, da sodobno zavračanje metafizike zahteva tudi zavrnitev hrepenenja kot sledi presežne neskončnosti v človekovi končnosti. Kritika metafizike zahteva »demistifikacijo« tega »naravnega hrepenenja«, saj je le tako mogoče izkoreniniti vir metafizičnih iluzij. Paradigmatičen primer za tak obračun z metafizičnim hrepenenjem je Freud in njegovi nasledniki v psihoanalizi. Freud (1999, V, 34), ki je bral in poznal Platonov dialog Simpozij, je eros interpretiral kot nezavedni seksualni mehanizem in v tem smislu Platona »postavil na glavo«. Še bolj zanimiv pa je Lacan, pri katerem hrepenenje (fr. *désir*, iz lat. *desiderium*) oziroma »želja« (kot se »désir« običajno prevaja) dobi osrednje mesto. Ko Lacan komentira omenjeni Platonov dialog, ljubezenskemu hrepenenju ne pripiše tragičen, temveč komičen značaj (Lacan 2001, 46). Tako kot Freud, tudi Lacan hrepenenje razlaga kot specifičen »mehanizem«, vendar je ta pri Lacanu mnogo bolj kompleksen. Lacan se v svoji psihoanalizi oddalji od Freudove biološke paradigme in poveže nezavedno s fenomenom jezika ter s tem z družbenostjo. Želja ima svoj izvor v »rojstvu« človeka, vendar ne gre za njegov biološki prihod na svet, temveč za njegov vstop v družbeno interpretiran svet (kot pomensko celoto stvarnosti in življenja, kar Lacan imenuje tudi »simbolni red«), v katerem se začne izoblikovati lastno zavedanje (oz. razumevanje) sebe in sveta. Ko človek oblikuje svoje razumevanje (svojo »podobo« sebe in sveta v smislu Lacanovega »imaginarnega reda«), nehotе prevzame tudi tisti simbolni red, ki kot zgodovinsko pogojeno razumevanje vlada v določeni družbi in je utelešeno v jeziku (kot »veliki Drugi«). Usodni trk med »imaginarnim« redom lastnega (subjektivnega) razumevanja sebe in sveta ter domnevnimi zakoni jezikovno-simbolne objektivnosti prebudi iluzijo, da bi jaz lahko dosegel izpolnitev sebe le, če bi presegel zakone simbolnega reda, ki ga pogojujejo in omejujejo. Vzbudi se želja oziroma hrepenenje (*désir*) po »realnem« (»realni red«), ki dobi vlogo metafizičnega ideala. Pri tem človek ostaja v naivnosti, ker ne prepozna, da simbolni red v resnici ne preprečuje, da bi se hrepenenje v polnosti uresničilo v »realnem«, temveč to hrepenenje sploh omogoča in vzpostavlja. »Realno« se namreč vzpostavi zgolj v dialektičnem odnosu do simbolnega reda in je samo po sebi prazno. Čeprav prispodoba šepa, bi željo po absolutnem oz. realnem lahko primerjali z letalcem, ki vzdihuje nad zračnim uporom, češ kako hitro bi lahko letel, če ga zrak ne bi oviral. V resnici mu zrak sploh omogoča letenje. Realno kot metafizični absolut je podoben črni luknji, okrog katere kroži želja, čeprav je ta luknja v sebi »prazna«. Čeprav je po Lacanu izza imaginarnega »utvara«, izza simbolnega »praznina« in izza realnega »nič«, ti negativni oz. privativni pojmi ne označujejo čiste odsotnosti, temveč so za človeka še kako »prisotni« in imajo zanj konstitutivno vlogo. Človek je namreč edino bitje, ki ima odnos do »niča« (samo človek lahko reče, da nečesa »ni« in v tem smislu tudi edini ve za smrt). Žižek bo na Lacanovem pojmu realnega razvil celovito ontologijo, ki

ima paradoksalno, ali bolje rečeno, perverzno logiko. Šlo bo za »materializem« in v tem smislu za zavrnitev klasične idealistične metafizike, toda obenem je ta materialnost sama paradoksalna, ker vanjo človek vnaša svoj »nič«. Človekova sposobnost »niča« je moteč »višek« ali »ekscres« v stvarnosti, ki obenem razloži rojstvo metafizičnega hrepenenja. Prav prepoznanje izvora tega hrepenenja in njegovega nezavednega mehanizma je cilj psihoanalize, ki človeka osvobaja od metafizičnih iluzij in mu pomaga sprejeti njegovo končnost.

Za ponazoritev Lacanovega razumevanja človeka in razkrinkanja metafizičnega hrepenenja lahko navedemo prisposodbo Jacquesa-Alaina Millerja o poskusu s podgano, o kateri poroča Žižek (2001, 102). Raziskovalci so podgani najprej postregli košček odlične hrane, ki ga je lahko dosegla. Nato pa so ta košček hrane postavili za stekleno pregrado, tako da ga je podgana videla, vendar ga ni mogla doseči. Poleg steklene pregrade so postavili koščke slabše hrane. Potem ko je podgana zaman skušala priti do odlične hrane, se je počasi sprijaznila in sprejela slabšo hrano, ki jo je lahko dosegla. Delovala je kot »racionalen« subjekt pri utilitarizmu. Nato pa so podgani z laserjem napravili operacijo v možganih. Po njej je podgana vseskozi poskušala priti do odličnega koščka hrane, čeprav ga je bilo nemogoče doseči. Podgana je bila »humanizirana«. Dobila je tragičen »človeški« odnos do nedosegljivega absoluta, ki je prav zaradi nedosegljivosti za vedno okupiral njeno željo (oz. neskončno, metafizično hrepenenje).

243

Po Žižku želi prisposodba povedati, da je človek dejansko »več« kot narava in da »človeško žival prav ta ekscres napravi za pravo človeško bitje« (2001, 99), toda ta nenaravnost človeka ne pomeni odlike – kot v tradiciji idealizma oziroma zahodne metafizike –, temveč naznanja bolj »kompleksno« materialnost in nenazadnje tudi človekovo »tragičnost«. Seveda je negativna konotacija tragičnosti razumljiva le v primeru, če vztrajamo pri metafizično-idealistični želji (ali hrepenenju) glede transcendence in nadnaravnega smisla.

Zakaj smo za primer postmoderne nasprotovanja metafiziki izbrali ravno psihoanalizo in ne kakšne druge filozofske smeri, ki je prav tako kritična do metafizike? Ali ne bi bilo primerneje izbrati materialistično-naturalističnega pogleda na svet, ki danes predstavlja prevladujoče obzorje empiričnih znanosti in ki je tudi v širši družbi pogosto sprejet kot samoumevno. Zdi se, da je danes vlogo glavne avtoritete in vodilnega interpreta glede tega, kdo in kaj je človek, prevzela znanost, ki temelji na predpostavkah naturalizma. Ko sodobna psihologija nekritično prevzema metodologijo empiričnih znanosti, tudi ona ostaja ujeta v okvir naturalističnega materializma, ki je že vnaprej zaprt za kakršno koli metafizično presežnost. V tem okviru so fenomeni človekovega življenja, vključno z najglobljimi vprašanji glede človeka in njegovega hrepenenja, zvedeni na procese v možganih ter na vprašalnike, ki skozi empirične

študije ugotavljajo, kako in po čem ljudje hrepenimo. Čeprav je naturalizem bolj razširjen, je v svoji enostavnosti šibkejši filozofski nasprotnik kot teoretska psihoanaliza. Slednja namreč veliko bolje opisuje hrepenenje v njegovi paradoksalnosti in ključni vlogi za človeka, obenem pa razkriva svojo diametralno oddaljenost od metafizičnih izhodišč. Metafizika namreč temelji na verjetju oz. veri, da je v središču človeka in celotne stvarnosti presežna danost. Nasprotno pa v Žižkovi ontologiji osrednjo vlogo prevzame nič – ne grobi, temveč kompleksen in sofisticiran nič. Nič, ki se v človeku zave samega sebe in ki celo poganja človekovo hrepenenje. Pri tem pride na misel Nietzschejev stavek – sicer uporabljen v drugačnem kontekstu –, da bo človek »raje hotel *nič*, kot *nič* ne hotel ...« (Nietzsche 1988, 345).

Rehabilitacija metafizike in vera v smisel

244 Če se vrnemo k naslovnima pojmom »hrepenenja« in »smisla«, lahko ugotovimo, da se je v postmodernem času dogodil premik od *hrepenenja* k *želji* ter od *smisla* k *moči*. Ta premik hkrati prinaša redukcijo obeh izvornih pojmov. Namesto prvotnega ontološkega pomena sta postala funkcionalna pojma. Tako je prišlo do nove interpretacije naslovnih besednih zvez. »Hrepenenje po smislu« je postala želja, da bi si tako osmislili svoje delovanje in življenje, da bi zadovoljno živeli in bi se ta osmislitev izkazala za koristno (da bi bolje »funkcionirali«). »Smisel hrepenenja« pa se danes pogosto vidi v tem, da v življenju ne zapademo malodušju, temveč negujemo notranje stremljenje k vedno novim ciljem – da preprosto ne odnehamo in se ne vdamo. Toda ob tem običajno nimamo več »metafizične vere« ne v hrepenenje ne v smisel kot nekaj presežnega, kot nekaj, česar ne moremo instrumentalizirati za doseg lastnih ciljev in lastne volje do moči.

Postmetafizični čas se je poslovil od metafizičnih vprašanj glede bistva in se zadovoljil s pragmatičnimi vprašanji glede delovanja. Toda ali v takšnem delovanju človek zares najde izpolnitev samega sebe? Ali je dobro življenje človeka – to osrednje vprašanje klasične etike – res zgolj v tem, da »mu gre dobro«? Kaj pa, če človek, nasprotno od tega, kar verjame Nietzsche, šele takrat polno in pristno zaživi, ko se zave svoje presežne poklicanosti, svojega metafizičnega hrepenenja, ter se pusti nagovoriti presežnemu smislu?

Toda ali je v današnjem postmetafizičnem času sploh mogoče rehabilitirati tisto človeško izkustvo, iz katerega vznikneta metafizično hrepenenje in vera v presežni smisel? Ali ni metafiziko »povozila« zgodovina? Sam verjamem, da je to mogoče in da je to celo edina pot, da človek navkljub navidezno dovršenem »funkcioniranju« v sodobni družbi ne izgubi povsem samega sebe. Toda

to izkustvo, ki človeka odpira presežnosti, zahteva posebno »hermenevtiko eksistence«, ki je nezaupljiva do prevladujočega in kot samoumevno sprejete razumevanja, ki obvladuje postmoderno družbeno stvarnost in njen vrednostni sistem. Seveda to ne pomeni, da je rešitev v nekakšni novi ezoteriki, ki bi z dvomljivimi občutki ali celo izkustvi nečesa »nadnaravnega« utemeljevala upravičenost metafizike. To nima ničesar opraviti z »naravnim« doživljanjem presežnosti v našem življenju, kjer gre po eni strani za povsem običajna človeška izkustva, po drugi strani pa se v teh izkustvih odpira presežna globina, nas navdajajo z nikdar utišanim čudenjem.

Kot primer lahko vzamemo odnos do ljubljene osebe, kar obravnava tudi Platon v že omenjenem dialogu. Ali je vez ljubezni med dvema osebama zgolj (empirično) psihološko dejstvo, ali pa smemo verjeti, da se v tem odnosu razodeva nekaj (ontološko) presežnega, nekaj globlje smiselnega od pomenov, ki jih ustvarjamo sami? Ali me to izkustvo lahko privede do tega, da se mi zdi smiselno umreti za drugega? Pa ne zaradi obljube posmrtnega življenja – kot bi to odločitev morda cinično komentiral Nietzsche –, temveč zato, ker mi gre za to osebo kot tako. Heidegger pravilno ugotavlja, da drugemu ne moremo odvzeti njegove smrti, tudi če umremo zanj (Heidegger 1997, 328), kajti smrt je »neprenosljiva«. Toda Levinas temu ugovarja in verjame, da »umreti za drugega« (Levinas 1991, 204) še vedno ostaja »smiselno« – morda ne v okviru običajne logike, temveč znotraj etičnega izkustva neskončne odgovornosti.

245

Ali je pripravljenost, ko nekdo pomaga neznanemu sočloveku in ob tem morda celo izgubi življenje, ostanek metafizičnih iluzij ali morda celo evolucijska napaka? Kant, ki jedro metafizike postavi v etiko, bi rekel, da ob tem plemenitem dejanju ne morem, da ne bi verjel v presežno pravičnost, da ne bi razvil »vere« v presežnost, ki je sicer ni mogoče empirično dokazati. Kljub zadržkom do religije Kant zagovarja vero kot nekaj, kar nam narekuje razum: kljub nezmožnost dokaza mi razum veleva, da verjamem v metafizično presežnost (kot uresničitev etičnega ideala). Danes se pogosto pritožujemo nad »pomanjkanjem etike in morale«. Toda brez »metafizične« vere, da so moralne vrednote prepričljive same po sebi in ne zato, ker smo jih postavili mi ali celo prevedli v zakon, bo vsaka vrednota razvrednotena in podvržena egoističnim interesom. Če so vrednote, kot trdi Nietzsche, zgolj proizvod tistih, ki imajo moč, da jih postavijo, potem je vsako pritoževanje odveč. V tem primeru je primerneje razmisliti, s kakšno močjo doseči, da se bodo vrednote spoštovale.

Toda metafizika ne zadeva samo etike in vprašanja dobrega. V srednjem veku se je oblikoval filozofsko-teološki nauk o transcendentalijah, ki verjame, da so eno, resnično, dobro in lepo različni vidiki stvarnosti, ki niso utemeljeni zgolj v naši presoji, temveč pripadajo stvarnosti kot taki. Novi vek je te lastnosti postopoma podvrgel subjektu: eno, resnično, dobro in lepo so načini, kako

subjekt doživlja stvarnost in nimajo več »metafizične« utemeljitve. Toda podobno kot v etičnem izkustvu doživljamo dobro kot nekaj, kar ni odvisno od subjekta in se nam razodeva kot presežno, se dogaja tudi na področju resnice. Omenili smo že, da ima naše razumevanje značaj aktivnega snovanja (razlaganja, interpretiranja), toda obenem je poklicano, da »odgovarja« nečemu, kar je mera in kriterij resničnega razumevanja (resnice). Tudi v tem primeru gre za dejanje (metafizične) vere: naše razumevanje verjame, da je tisto, kar hoče razumeti, v samem sebi umljivo (inteligibilno) in da je na ta način resnica nekaj presežnega, česar ne moremo podvreči naši samovolji. Kako drugače od Nietzscheja, ki verjame, da je resnica zgolj stvaritev in rezultat volje do moči. Seveda se mora človek za metafizično vero v resnico na poseben način odpreti stvarnosti, da ga začudi njena umljivost, njena ontološka resnica. Naravoslovna znanost nenehno operira s predpostavko, da v stvarnosti vladajo umne zakonitosti, ki jih lahko formaliziramo v jeziku matematike, toda sama se ni več sposobna čuditi, da je svet umljiv in da ga lahko opisujemo z matematiko, ki je čista umska in ne empirična veda. Na žalost je moderna znanost, kot je dobro izrazil Max Weber, »raz-čarala« svet, ukinila njegovo »očarljivost« in naše čudenje nad njim. Toda to ne pomeni, da umnost in presežna resnica stvarnosti (njen lastni »smisel«) ne moreta spet postati vir čudenja in metafizične vere. Podobno bi lahko rekli tudi za transcendentni lastnosti enosti in lepote. Vse-povezanost celote, enost, ki ne ukinja, temveč spodbuja in utemeljuje mnoštvo, je prav tako lahko vir metafizičnega čudenja. Podoben vir lahko postane tudi lepota. Kakor da bi bila lepota nekaj, kar je presežno in neodvisno od nas, kar pa nas obenem kliče (grški »kalon« je etimološko povezan s »kalein«, klicati) in v nas zbujata neskončno hrepenenje. Lepota ima svoj lasten smisel in lastno prepričljivost. Tisti, ki ga lepota resnično nagovori, je odprt za metafizično, četudi morda tega ne zna ustrezno prevesti v razumevanje.

Na koncu gre za vprašanje, kako se jaz sam opredelim do hrepenenja, ki se v meni rodi v vsakdanjih »metafizičnih« izkustvih. Ob njem lahko zamahnem z roko in ga prepoznam kot »pobožno željo«, ki je nastala v mojih možganih. Lahko pa se mu pustim prepričati, da je sled nečesa presežnega. Morda si dovolim celo stopiti v metafizično vero, čeprav navzven to velja za naivnost. Če to hrepenenje v sebi sploh še zaznam, kajti nad njim nimam oblasti. Je namreč, kot pravi Platon, božanskega izvora.

Viri in literatura

- AKVINSKI, Tomaž. 1999. *Izbrani filozofski spisi*. Ljubljana: Družina.
- ARISTOTEL. 1999. *Metafizika*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- FREUD, Sigmund. 1999. *Gesammelte Werke*. Zv. V. Frankfurt/M: Fischer.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- HEIDEGGER, Martin. 1999. *Metaphysik und Nihilismus*. GA 67. Frankfurt/M.: Klostermann.
- LACAN, Jacques. 2001. *Le Séminaire. Livre VIII. Le transfert (1960–1961)*. Pariz: Seuil.
- LEVINAS, Emmanuel. 1991. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.
- NIETZSCHE, Friedrich. 1988. *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *Vesela znanost*. Ljubljana: Slovenska matica.
- PLATON. 2006. *Zbrana dela I*. Celje: Mohorjeva družba.
- ŽIŽEK, Slavoj. 2001. *On Belief*. London: Routledge.

TEOTANATOLOGIJA IN VZNIK (NE)SMISLA

Povzetek

Ko naslavljamo sodobno krizo smisla, govorimo o stanju, ki brez dvoma v veliki meri nastopi kot posledica »smrti Boga«. Pristno vprašanje smisla lahko namreč vznikne šele ob temeljni izkušnji nesmisla, absolutne smrti in zapuščenosti. Odziv na ta paradoksalen dogodek je v teološki misli dvojen, po eni strani gre seveda za precej razumljivo zanikanje njegove relevantnosti, po drugi strani pa se je v drugi polovici dvajsetega stoletja izoblikovala zelo bogata tradicija, ki ta dogodek postavi za svoje izhodišče. Teologija smrti Boga (teotanatologija) je precej heterogeno miselno gibanje, ki temelji na kritiki zahodnih metafizičnih formulacij, afirmaciji sekularnosti in skromnejšem pristopu k skrivnosti transcendence. Članek poskuša teotanatologijo kritično ovrednotiti in v njej poiskati sredstva za spoprijem s sodobnim nihilizmom.

Ključne besede: smrt Boga, vznik smisla, Thomas J. J. Altizer, teologija križa, nihilizem.

Na tej točki se resnično razkriva globoka praznina našega novega sveta, čista in vendar popolna praznina, ki so jo naši pesniki utelesili in udejanjili kot absolutni nič, nič, ki se močno razlikuje od katerekoli predmoderne epifanije nič, in vendar nič, ki ga lahko spoznamo kot neločljivega od same resničnosti (Altizer 2002, 130).

I.

250 Zdi se, da je vprašanje o smislu in nesmislu relativno novo, da se v vsej radikalnosti odpre šele z novim vekom in sekularizacijo, nastopa pa pod simbolom smrti Boga. Pred tem, ko je bil govor o živem Bogu, to vprašanje nekako ni bilo potrebno, Bog in smisel sta namreč nastopala kot korelata, Bog je predstavljal garant smisla, smisel smisla, vrhovno vodilo, *arhé* in *telos*. S smrtjo Boga pa se zgodi razcep med pomenom (kot predajanjem golih informacij) na eni strani in smislom (kot skupnostnim, eksistencialnim, tudi izvenjezikovnim življenjskim vezivom) na drugi. V tem oziru lahko vidimo, da je vznik problematičnosti oz. neposledljivosti smisla zgolj še eden izmed sodobnih ustreznikov za mnoge konce in smrti, ki odzvanjajo s smrtjo Boga: smrt subjekta, smrt človeka, smrt avtorja, konec zgodovine, konec knjige itd. Bog kot vodilo in smisel seveda nastopa tudi kot jamstvo za trdnost pomena, za navzočnost smisla v pomenskih sklopih in za smiselno celoto eksistence – iz prekarosti vsega tega, ki jo tako temeljno izkušamo danes, pa lahko sklepamo tudi na odsotnost garanta samega. Božja smrt je dogodek, ki nastopa kot znanilec dobe (ne)smisla. S smrtjo se začne tavanje, nesmiselno iskanje smisla.

Totalno, celovito in kolektivno smiselno dezorientacijo lahko povzroči le popolno izginotje središča (vključno z izginotjem logike središčnosti same, ki je vztrajala še kar nekaj časa po smrti različnih partikularnih središč), zato nekateri sodobni teološki tokovi izmed vseh koncev ravno konec knjige dojemajo kot končno dovršitev smrti Boga (Taylor 1984, 74–93). S koncem knjige, ki odpira brezmejnost pisave, smo izgubili privilegiran način in smer branja (npr. od *Geneze* do *Apokalipse*), odtlej se nahajamo sredi teksta, ki nima ne robov ne središča, smisla branja ni, preostane nam le brezciljno blodenje.

Vznik simbola smrti Boga in vznik (ne)smisla sta torej tesno povezana z vznikom tekstualnosti, zaprtjem knjige in odprtjem teksta, pričetkom dobe arbitrarnosti znaka, ki jo kot prvi v svojih slavnih predavanjih izpostavi de Saussure. Odtlej velja zahteva po osmišljanju vsega, saj nič nima smisla samo po sebi, vse je del igre označevalcev, ki tudi s (transcendentalnimi) označenci nimajo nikakršnega trdnega razmerja. Pred tem je znak kot neproblematična

nearbitrarna pomenska enota spadal v celovit in smiseln znakovni sistem, v kozmos, ki je bil smiseln in poln smisla. O tem govori Jacques Derrida v delu *O gramatologiji*, ko pravi: »Znak in božanskost imata isto mesto in isti čas nastanka. Epoha znaka je po svojem bistvu teološka« (Derrida 1998, 25). Danes, ko smo na koncu te epohe, pa je naša eksistenca popolnoma razsrediščena, vsi kažipoti in drugi znaki so povsem arbitrarni, nearbitrarna orientacija ni več mogoča, vse, kar nam preostane, so majhni, hipni in parcialni smisli.¹

II.

Do nedavnega je veljalo, da Bog je smisel in smisel je Bog, takšno sovpadanje pa seveda pomeni, da s smrtjo Boga izgine tudi smisel – pa je temu res tako? Zdi se, da se smisel kot problem dejansko pojavi ravno z razpadom enotnosti smisla in Boga. To enotnost lahko npr. zelo jasno vidimo pri Heglu, ki je prvi veliki mislec, ki artikulira smrt Boga. V *Fenomenologiji duha* (prim. odst. 802 in 835) nesrečna zavest izvira iz spoznanja, da je »bog sam umrl. Ta trdi izraz je izraz sebe-enostavno-védenja, vrnitev zavesti v globino noči [...] ki ničesar razen sebe več ne razlikuje in vé« (Hegel 1998, 397). Smrt Boga je za Hegla torej predvsem fundamentalni pretres smisla, to opaža tudi anglikanski nadškof Rowan Williams, ki pravi, da je

251

popolnoma jasno, da je pomen ‚Boga‘ za Hegla povezan z osmišljanjem. Bog je – v končni fazi – dejanskost, v kateri sovpadata konkretnost in umljivost; božje življenje je torej v časovnem smislu gibanje k temu sovpadanju, gibanje k nekakšni akciji, ki je pristna konzumpcija, osmišljanje svetovnega procesa, gibanje k nedualističnemu razumevanju, gibanje k ‚racionalni‘ (pravični in naravni) skupnosti itd. (Williams 1992, 75).

Heglova razmišljanja so bila in so ostala zelo vplivna vse do danes, njihov vpliv pa je morda najočitneje izražen v miselnem gibanju, ki ga imenujemo

¹ Da se lahko sprašujemo po smislu, moramo izkusiti njegovo (absolutno) umanjkanje. Kriza smisla se rodi iz spoznanja, da je tam, kjer so včasih videli Boga, le brezno. Bolj se poglobljamo, bolj spoznavamo brezno. Ne le, da ni poti navzven, ni več poti niti navznoter. Tokrat torej ni umrl metaforični, pač pa resnični Bog. Je bil to spoznatni Bog? Kaj se je pri tem zgodilo z nepoznatnim?

teotanatologija. Eden njenih začetnikov, Thomas Altizer, čigar misel bomo obravnavali v nadaljevanju, pa pravzaprav prinaša najbolj dosleden poskus interpretacije Heglove misli kot specifične krščanske metafizike.

III.

Smisel, grobo rečeno, lahko delimo na dve alternativni orientaciji (v mislih imamo lahko francosko besedo *le sens*, ki poleg smisla pomeni tudi smer), k transcendenci in k imanenci, prvo lahko ponazorimo z Wittgensteinovo premiso, da je smisel nekaj, kar svet povsem presega. To stališče je najbolj strnjeno oblikoval v točki 6.41 *Traktata*:

Smisel sveta mora biti zunaj njega. V svetu je vse, kot je, in vse se dogaja, kot se dogaja; v njem ni nobene vrednosti – in tudi če bi bila, bi bila brez vrednosti. Če bi bila neka vrednost, ki ima vrednost, mora biti zunaj vsega dogajanja in tako-bivajočega. Zakaj vse dogajanje in tako-bivajoče je slučajno. To, kar ustvarja ne-naključno, ne more biti v svetu, zakaj sicer bi tudi to bilo spet naključno. To mora biti zunaj sveta (Wittgenstein 1976, 6.41).

252

Na prvi pogled se zdi, da se lahko s to izjavo povsem strinjamo, smisel mora vsekakor biti zunaj. Zato je tudi neposredljiv, njegova eksteriornost in drugost sta strukturni, nikoli ne moreta biti popolnoma posedovani, do njega ne moremo prispeti, saj bi to pomenilo konec hrepenenja in smrt. Smisel nikoli ne more biti dosežen, zadovoljitev se vselej razblini, stvar sama pa vselej spolzi stran. O tem nam konec koncev govorijo vsa človeška prizadevanja, začeni s sodobnimi potrošniškimi vedenjskimi vzorci, ki temeljijo prav na tem, da prava potešitev oz. zadovoljstvo nastopa kot vselej oddaljujoča se neskončna limita. Takšno pojmovanje se zdi blizu krščanski mesijanski strukturi, ki življenju daje aspiracijski in istočasno tragičen značaj.

Prav obratno pa razmišljajo misleci, ki pravijo, da je smisel vselej že prisoten, omenimo lahko slavnega francoskega povojnega filozofa Gillesa Deleuza in Jeana-Luca Nancyja. Prvi pravi, da je smisel naše bivanjsko okolje, prostor, v katerem živimo in s katerim se odmejujemo od kaosa resničnosti. Smisel je virtualno okolje, v katerem se nahajamo in postajamo. Po Deleuzu smisla ni mogoče reducirati na »pomene« jezika; smisel je tisto, kar omogoča jeziku, da je smiseln. Smisel niso uporabljene besede, je pomen, ki postane skozi besede.

Tako pri Deleuzu kot pri Nancyju gre za antiplatonistično (in posledično tudi antikrščansko) pojmovanje sveta (Deleuze tako govori o obrnjenem platonizmu in ravnini imanence), Nancy v svojih razmišljanjih o svetu poudarja, da svet *je* smisel, da smisel ne obstaja zunaj sveta. Svet dojema kot lokus smisla, smisel je zanj nekaj, kar je znotraj. V ozadju teh razmišljanj je Nietzschejeva (2006, 28–29) slavna razlaga, kako je naš svet postal bajka: platonistični model stvarstva, v katerem je pristna resnica (ideje) zunaj sveta, se v končni konsekvenci pretvori v shemo, v kateri ne verjamemo več v onkrajsvetne resnice, hkrati pa ohranjamo prepričanje, da ta svet nima resnične vrednosti. Zaradi ohranjanja te dualne metafizične sheme, ki vlada tako platonski kot judovsko-krščanski tradiciji, in zaradi novoveškega prečrtanja vsakega metafizičnega težišča naš svet izgubi vsako trdno določeno vrednost. Zato Nancy pravi, da je pristni ateizem afirmacija imanence smisla naše eksistence: »Dokler ne vzamemo v poštev, brez zadržkov, svetnosti kot take, se še nismo znebili demiurgov in stvarnikov. Z drugimi besedami, nismo še ateisti. Biti ateist ne pomeni več zanikati božansko instanco, ki se je posrkala vase (in tega potem morda ne moremo niti več imenovati ‚ateizem‘), ampak gre za odprtje smisla sveta« (Nancy 1998, 158).

IV.

Simbol smrti Boga je konkretno zgodovinski in ga umeščamo na konec zgodovine sredozemskih monoteističnih pojmovanj, ki so se razvijala od lokalnega proti vedno bolj univerzalnemu. Srečevanja z Bogom so vselej bila zelo ekskluzivna, prav zato pa morda tudi hvala in adoracija, ki sta srečanju sledili, nista trajali dolgo. Če naj Bog preživi vse zgodovinske spremembe, se mora prilagoditi, Bog, ki vztraja, je v prvi vrsti zaznamovan z nedoločnostjo in torej prilagodljivostjo (Greenfield 2006, 10). Prilagodljivost v skrajni konsekvenci pomeni, da lahko Bog preživi tudi svojo smrt. Pri tem pa je za našo perspektivo bistveno, da je v zavesti privrženih častilcev jasna kontinuiteta, vsem spremembam navkljub gre za istega Boga. Če zelo na kratko in skrajno poenostavljeno povzamemo zgodovino judovsko-krščanskega verovanja, lahko rečemo, da Elohim nadomesti oz. nasledi Jahve, potem pa z inkarnacijo njegovo vlogo prevzame Jezus, po križanju in smrti pa ga nadomesti Sv. Duh ... Za to, da se je določen Bog lahko uveljavil, da je iz politeističnega prešel v henoteistični (kot se zgodi z Abrahamovim Bogom) in kasneje v monoteistični kontekst, se je morala razvijati tudi družba, predvsem njena kulturnopolitična dimenzija, še najkonkretnije lahko to opazujemo na primeru razvoja tehnologij, še zlasti pisave in slovstva. Jahvejev sloves se je seveda krepil predvsem

z vojaškimi uspehi (Baal in drugi veliki lokalni konkurenti ga niso zmogli zaustaviti). Osvojeno ozemlje dobi naziv Izrael, s to lokalizacijo pa Bog izgubi agonistični in prejme univerzalni značaj, stvariteljsko funkcijo.

Zgodba nam je znana in razumljiva vse do sekularizacije, ko se zdi, da se stvari precej zapletejo. Znanost, ki je ves čas nekako spremljala razvoj religije, se z naglim razvojem od nje odcepi in ne ustreza več njenim pojmovanjem (kozmozologija, genetika ...), tako da postane celo nasprotna religijskim resnicam – če želi Bog preživeti, se mora znova prilagoditi. Sodobna liberalna teologija, ki poskuša spojiti znanost in religijo, zavrni fundamentalizem, spodleti, saj svojega predmeta ne zmore spraviti na raven znanstvenih resnic. Eden zadnjih poskusov, da bi Bog prestal našo dobo in se spremenjen vrnil na veliko sceno, so antirealistična teološka pojmovanja. Antirealistična religijska misel se za razliko od vseh teoloških objektivizmov odreče vsakemu nadnaravnemu značaju religije in se oklepa zgolj še tistih njenih vidikov, ki kljub vsemu še ostajajo koristni za sodobno družbo, s tem se odreče Bogu, ne pa tudi religiji. Ta siromašna religijska misel (težko bi ji rekli teologija) s svojim sklicem na utilitaristično filozofijo (ki jo nekako celo afirmira kot vrhovno misel, kot najvišjo inštanco sodobne družbe) še najde način za sobivanje v sekularni družbi. Religije so v tej točki predvsem v službi nenasilnosti in kot take prav tako kot Bog podvržene kenotičnemu gibanju. Bog v nerealistični teologiji nima več objektivnega obstoja, pač pa je podoba človeka, toda še naprej je očitno možno verjeti v Boga, brez verjetja v njegov obstoj.

Istočasno se pojavi tudi prepoved religijskih gibanj, v skrajni točki pa marsikdo tudi v ateizmu prepozna novo krščansko herezijo oz. heterodoksijo. Religija je bila dolga stoletja in tisočletja vrhovni način za razlago sveta, zdaj pa to vlogo precej bolj prepričljivo opravlja znanost, bila je družbeno vezivo, zdaj pa imamo nacionalne identitete in prosti trg, priskrbela je Boga kot dostop do vrhovne resnice, zdaj pa se zdi, da tako vera v Boga kot vera v vrhovno resnico nista več možni.² Zahod je krščanski le še po svojem življenjskem stilu, njegova najvidnejša produkta sta individualizem in ateizem. Vera pa seveda ni več potrebna, ljudje se že dolgo ne nanašajo na Boga v strahu in trepetu.

2 Tu lahko morda pomislimo na slavno Chestertonovo opazko, da ko ljudje opustijo vero v Boga, ne verjamejo v nič, pač pa v karkoli. Verjeti v nič tako kljub totalnosti nihilizma še naprej ostaja nemogoča naloga.

V.

Najpomembnejše gibanje, ki naslavlja te prelome, je teologija smrti oz. teologija mrtvega Boga, teotanatologija. Gre za miselno gibanje, ki je vzniknilo v ZDA v začetku druge polovice prejšnjega stoletja. Da bi lahko razumeli, kaj naslavlja teotanatologija, je morda smiselno pokazati na njene predhodnike. Vse se prične z novim vekom, ko Bog ni več potreben za dokazovanje in pojasnjevanje procesov delovanja sveta. Kant s svojo teorijo sintetičnih in analitičnih propozicij precej prepričljivo odpravi tudi srednjeveške argumente za Božji obstoj. Ta je torej prigoden in ne nujen, celo prostor in čas sta le strukturi uma, brez zunanje resničnosti. Resničnost je noumenalna, mi pa stvari dojemamo le fenomenalno. Noumenalno spoznanje je po Kantu možno le preko morale in estetske izkušnje. Prava religija je zato po Kantu lahko le moralna in se tako nahaja v mejah praktičnega uma. Kantovi nasledniki so to pojmovanje le nadgrajevali in zaostrovali, tudi Friedrich Schleiermacher npr., čigar misel na prvi pogled deluje kot negacija Kantove, saj izhaja iz Zinzendorfa in moravske šole, ki zavračata idejo, da je moralnost osnova religije. To je morda najbolje izraženo v Schleiermacherjevih predavanjih *O religiji*, s katerimi se še poskuša upreti novoveškemu racionalizmu in postulaciji teologije kot pozitivne znanosti. V delu *Krščanska vera* pa le-to definira kot občutje absolutne zavesti Boga in odvisnosti od njega. Izkustvo je tako nad doktrino, subjektivni občutek nad objektivnim obstojem.

255

Nekaj desetletij zatem Ludwig Feuerbach postavi tezo, da je človek preko nezavednega samozanikanja odtujen od lastne samoizpolnitve, Bog pa je le ime te odtujitve. Tudi Karl Marx svojo filozofijo religije utemelji na človeštvu, še bolj kot Feuerbach pa izvede premik od teologije k politični filozofiji. V ozadju je seveda Heglova misel o zgodovini kot gibanju k ozavedenju Duha, konflikti rezultirajo v negaciji negacije, s tem pa služijo napredovanju vse do človekove osvoboditve, kar sovpada s koncem zgodovine.

Prav tako pomembna sta še Kierkegaard in Nietzsche, oba vsak po svoje zavračata razum in racionalnost (veliki novoveški hipostazi Boga), prvi se na nek način še posveča vprašanju, kaj pomeni biti kristjan, želi si cerkvene in družbene prenovе, čeprav poudarja, da nihče ne more biti kristjan od pričetka, pač pa lahko to postane šele v polnosti časov. Bog je absolutno nespoznat in skrivnosten, vera je zato lahko strukturirana le kot afirmacija negotovosti. Tu pa nastane problem občestvenosti: vednost lahko komuniciramo, ne moremo pa komunicirati vere, ki je predvsem odnos z nemogočim. Bog je čista subjektivnost, ni nič objektivnega. Danes pa se vedno bolj zavedamo, da je tudi resnica fiktivna in obsojena na neobjektivnost.

Nietzsche je seveda pomemben, ker izrecno razglasi smrt Boga. Njegove besede, za katere marsikdo pravi, da vsa sledeča filozofija, teologija in umetnost v veliki meri predstavljajo le odziv nanje, pa še naprej ostajajo precej težko razumljive. Morda lahko na tem mestu izpostavimo le enega izmed precej očitnih pomislekov: kako to, da tega nihče ni tako odmevno postuliral pred Nietzschejem, kako to, da so se te besede, kljub temu da je marsikdo pred tem izjavil in zapisal kaj zelo podobnega, tako zelo zarezale v sodobno duhovno sliko? Danes se nam seveda zdi jasno, da je bil Abrahamov Bog le ideja in kot vsaka ideja podvržen možnosti indifferenca in zavračanja. Nietzsche pa je morda v največji meri uvidel škodljivost te ideje, dejstva, da je dekadentna, šibka, resentimenta polna krščanska morala preko falzifikacije narave in inverzije naravnih vrednot namesto do prevlade v svetu privedla do prevlade nad svetom, Bog ni koncept, ki bi krepil življenje, pač pa ga siromaši.³

VI.

256

Lucien Febvre je v svojem velikem delu o statusu vere (1944) zastavil pomembno vprašanje: »Ali so ljudje v šestnajstem stoletju lahko imeli verske nazore, ki niso bili nazori uradnega, s strani Cerkve odobrenega krščanstva, ali pa celo bili brez vere?« Njegove ugotovitve se precej prepričljivo nagibajo v smer, da takrat ni bilo možno ne verovati, vera niti ni bila potrebna, kot ni potrebna vera v znanost danes, ves svetovni nazor je bil prežet s krščanstvom. In tudi smisel (kot nasprotje nesmisla) na tej točki torej sploh še ni obstajal. In če preslikamo Febvрово tezo par stoletij naprej, lahko vidimo, da že v 19. stoletju vera v Boga ni več resna intelektualna opcija, znanstveni svetovni nazor pa privzame status samoumevnosti (nečesa, o čemer se niti ne dvomi). Prav tako pa nihilizem v sedanjem času ni več nekakšen intelektualni nazor ali izbira, pač pa je zrak, ki ga dihamo.

Kljub vsemu uspehu in nenadnemu razvoju Zahoda, ki sta pričala, da je Bog na njegovi strani, se z dvajsetim stoletjem vse to postavi na glavo. S prvo svetovno vojno se razpoloženje spremeni, v protestantskih teoloških krogih to odraža veliko delo Karla Bartha, ki se oddaljuje od teoloških špekulacij in se od človeka kot osrednjega zanimanja teologije vrača k Bogu. Religija je v *Pismu Rimljanom* pojmovana kot malikovalski način pristopanja k Bogu (prim. Barth

3 Človek naj bi torej ubil Boga? Je to sploh možno? Boga kot kaj? Kot bitje? Kot idejo? Kako se sploh lahko ubije idejo? Mogoče tako, da se je ne misli več – dokler pa bo Bog prihajal v misli oz. na misel, kot pravi Levinas, bo vsaj potencialno še naprej živ kot ideja. Ali pa bo morda prav tako, kot je naše misli zapustil, znova nekoč vstopil vanje?

2012), razodetje (torej inkarnacija in Sveto pismo) pa kot edina pot do pristne vednosti, izražena je popolna drugost Boga, »Bog je Bog in ne človek, pisan z veliko začetnico«. Odpira pa se vprašanje, kakšen je pomen takšnega popolnoma presežnega Boga za človeka. Barthova formulacija Boga kot kalvinističnega *Ganz Andere* je namreč le še korak stran od smrti Boga, s človeške perspektive med absolutno oddaljenostjo, kot jo npr. postulira deizem, in neobstojem, kot ga postulira teologija smrti Boga, pravzaprav ni nikakršne razlike.

Podoben učinek ima tudi misel Rudolfa Bultmanna, ki se zavzema za demitologizacijo krščanskega sporočila, evangeliji namreč niso Jezusova biografija, pač pa sporočila, ki nosijo religijsko resnico (ki sicer res temelji na zgodovinskih dogodkih, a ni odvisna od zgodovine). Biblični koncepti so bili izoblikovani v primitivni kulturi, ki sodobniku ni več dostopna, in izraženi v antični kozmologiji, ki ne drži več. Bultmann neskladje med starimi verovanji in sodobnostjo izrazi na karseda nedvoumen način: »Ne moremo uporabljati električnih luči in radia ter v primeru bolezni posegati po sodobnih medicinskih in kliničnih sredstvih ter hkrati verjeti v duha in čudežni svet Nove zaveze« (Bultmann 1985, 16).

Bogovi torej niso več na Olimpu ali kateri drugi gori, Bog je temelj biti, kot pravi eden pomembnejših predhodnikov teologije smrti Boga Paul Tillich. Bog je nekaj, kar izkušajo vsa bitja. A le kot vzrok, kar pomeni, da lahko o njem govorimo le posredno, s simboli. Boga je bolj primerno opisati kot neobstoječega, saj je končna govorica neprimerna za opis neskončnega. To, da je Bog temelj biti in ne nekaj vzvišenega, nadbitnostnega, tisto, iz česar biti vznika, morda zveni blizu kakšnemu Plotinu, toda Tillich je precej bolj sodoben, ko pravi, da nikoli ne moremo imeti izkušnje Boga, pač pa le biti same, religijska izkušnja tako ni izkušnja prisotnosti, pač pa odsotnosti. Kljub temu pa Tillich ne moremo šteti k teologiji smrti Boga oz. radikalni teologiji, saj je Bog po njegovem pojmovanju še vedno substantiven, trdna podlaga biti. V radikalni teologiji oz. teologiji mrtvega/odsotnega/neobstoječega Boga pa Bog ne predstavlja nikakršne trdne točke ali središča. Tillich religijo definira kot vrhovno zadevo, kot skrb za tisto najpomembnejše v življenju. V tem kontekstu pa seveda ni več religioznih in nereligioznih, teistov in ateistov, razlikujejo se le usmeritve ultimativne skrbi, vsakogar zadeva nekaj. Je pa Tillichova formulacija protestantskega načela, da ne obstajajo absolutne religijske resnice, temveč le simbolizacije, zelo vplivala na premnoge poznejše religijske mislece.

Če njegovo misel apliciramo na vprašanje smisla, se z njegovega zornega kota tudi z novim vekom v širši verski panorami ni nič spremenilo, najvišja skrb vselej obstaja in bo obstajala, priznati pa moramo, da, ko je to središčno točko predstavljal Bog, ta skrb pravzaprav ni bila prepuščena človeku samemu – kot najbolj jasno izražajo vse predestinacijske različice krščanstva, smisel

pred smrtjo Boga ni bil problematičen, saj je vprašanje smisla vselej nastopalo znotraj horizonta božjega, po smrti pa se je nebo izpraznilo, smisel pa je začel nastopati le kot manko.

VII.

Zgodovina civilizacije slej ko prej privede do dokončnega kolapsa, 20. stol. tako prinese celo serijo katastrof, filozofija in teologija pa lahko ob njegovem izteku nastopata le še kot refleksiji totalne krize smisla, dezorientiranosti in zatona evropskega duha. Najkonkretnije korenine sodobne krize smisla naslavlja teologija mrtvega Boga.

258 Ključno vprašanje, ki zaznamuje celotno usodo krščanstva, je, kaj je smrt Boga. Harvey Cox, ki je preučil različne diskurze, zbrane okrog te sintagme, ugotavlja naslednje: »Smrt Boga lahko pomeni zelo različne stvari, zgodi se, da velike pomenske razlike najdemo celo pri posameznem avtorju ali celo v posameznem odstavku« (Coxa navaja Greenfield 2006, 82). Takšno izjavo lahko seveda izpeljujemo in cepimo še naprej in v njej prepoznamo značilnosti same narave jezika, ki diferencira in razpršuje pomen, v vsakem primeru pa tako beseda smrt kot beseda Bog pomenita in predstavljata zelo različne, včasih povsem nezdružljive stvarnosti.

V kolikšni meri je mogoče Boga pravilno razumeti kot »mrtvega«? V najbolj zatrjevalnih oblikah teotanatologije naj bi Bog dobesedno umrl, pogosto kot učlovečen na križu ali v trenutku stvarjenja. Thomas J. J. Altizer ostaja najbolj jasen zagovornik te perspektive, in da ne bi bilo dvoma, vztrajno pojasnjuje, da je na križu umrlo Boštvo, torej samo bistvo Boga (tisto torej, kar mojster Eckhart imenuje *Gottheit* in kar se nahaja onkraj vseh idej o Bogu, ki jih lahko posedujemo). Šibkejšje oblike tega teološkega pristopa Božjo smrt pogosto razlagajo v smislu, da Bog nikoli ni obstajal ali da ljudje danes Boga ne doživljajo, razen morda kot skrito, tiho, odsotno bitje. Različni teotanatološki pristopi pa so si precej enotni, da na smrt Boga lahko retrogradno sklepamo iz praznine, ki danes napaja naš svet:

S popolno in končno uresničitvijo dokončne smrti vsa nedolžnost izgine, vsaka možna zgodovinska vrnitev je končana, transcendenca sama pa ni izginila, ampak je postala dokončno tuja, nova in popolna praznina ali nič je povsod. Kajti Božja smrt je neločljiva od prihoda resnično novega in celo popolnega nihilizma, resnično nove puščave in brezna, nihilizma, ki

ga Nietzsche pozna kot posledico krščanstva in posledico edinstveno krščanskega Boga, tistega Boga, ki je edini omogočil naše končno brezno in ga naredil za nujnost (Altizer 2002, 31).

Po mnenju večine teologija smrti Boga torej preprosto trdi, da je na križu umrl Bog, krščanska religija, ki to zanika, zanika Jezusovo božjo naravo, tega, da je umrl na križu človek, verjetno ne zanika nihče.

Thomas Altizer pravi, da je smrt Boga simbol, ki je po eni strani kozmičen, po drugi pa precej specifično določen. Gre za simbol, ki je unikatno krščanski (smrt Absoluta kot vrhovni paradoks, nepomen pomena, nesmisel smisla so pravzaprav prvine osnovnega sporočila krščanskega razodetja – pohujšanja križa) in unikatno moderen (dostopen nam postane šele v modernem času, prelomni dogodek odstrtja se dogaja zdaj, šele z novim vekom postane vidno in razumljivo, kaj se je dejansko zgodilo na križu). Gre za dogodek, ki se lahko razstre šele s protestantizmom in reformacijo, pa tudi iznajdbo tiska (radio, TV, internet ...) in vsesplošno industrializacijo ter napredkom znanosti, ki prinašajo proliferacijo pomena, množenje resnice, rojstvo subjekta in hermenevtiko. Ta simbol, ugotavlja Altizer, ni mogel biti izražen v Evropi, tudi Heglov absolut je namreč neumrljiv, saj tudi smrt na križu (na katerem po Heglu dejansko umre Bog sam) odpre le možnost za novo razodetje, vznik Absolutne Zavesti, pač pa na novi krščanski celini, v ZDA.

259

VIII.

Eno izmed prvih del, ki jih lahko označujemo za pričetek teotanatologije, je *The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era* (1961), v katerem Gabriel Vahanian razstira sodobne kulturne pogoje za krščanstvo. Seveda njegovi sklepi niso presenetljivi, Bog je mrtev, ker so se razkrojile družbene strukture, ki bi omogočale prenos evangeljskega sporočila. V sedanji dobi je dvom postal imun na vero in vera se je ločila od dvoma, ugotavlja Vahanian. Njegova diagnoza je precej v skladu s kritiko kulture, ki je po drugi svetovni vojni v ZDA pripeljala do hiperkritične dobe, ki je pretežno temeljila na marksistični teoriji, aplicirani na sodobne družbene pojave, *Zeitgeist* in kulturno produkcijo. V tem oziru je jasno opazna pozunanjenost družbenega dogajanja, konzumerizem je povzdignjen na raven zveličavne vedenjske prakse. Prelomno obdobje so ravno šestdeseta leta, ko se na Zahodu zgodi razcvet konzumeristične kulture, moda, dizajn in drugi popkulturni fenomeni spremljajo povsem detradicionalizirano generacijo, istočasno pa vzniknejo gibanja za državljanske

pravice in družbeno pravičnost. Seveda se z urbanizacijo in sodobnimi načini življenja pospeši tudi statistično očiten upad religijskih praks. Smrt Boga pri Vahanianu je tako kulturni pojav, označena pa je kot problem, saj sodobni čas ni več sposoben zaznati Boga. Zaradi civilizacijskega razvoja preprosto nismo več zmožni verovati:

Če je propad krščanstva delno posledica njegovih kulturno zastarelih struktur, ima svoj vir tudi v sklerozi in razlastitvi same krščanske vere [...] vera ni več odvisna od nevere. Odvisnosti ni več bodisi zato, ker je religijska vera mrtva, bodisi zato, ker si nevera, ko je enkrat zadovoljena, ne more pomagati, da ne bi bila samozadostna; ali pa celo zaradi obeh razlogov. Obstaja pa še pomembnejši vzrok: to je ločitev dvoma od vere [...]. Karkoli že je sodobni človek, ni nevernik ali pa grešnik v svetopisemskem smislu. Zakaj? Ker je vera v svetopisemskem smislu mrtva. S človekovo nevero nima nikakršne povezave. Odtujila se je dvomu. Dvomiti pa je človeško (Vahanian 1961, 12).

260

Vahanianovo pisanje navdaja obžalovanje izgube, zato v skupini mislecev teologije smrti Boga velja za »obupno konzervativnega«, kot tak pravzaprav nastopa povsem obratno od Altizerja, pri katerem smrt Boga ni več predstavljena kot problem, temveč kot rešitev, veselo sporočilo – ključno Altizerjevo delo je tako naslovljeno *Evangelij krščanskega ateizma* (1966). Altizer zagovarja stališče, da so ateisti, tj. verniki v smrt oz. neobstoj Boga, bolj zvesti krščanskemu izročilu kot teisti. Izkušnja presežnega Boga se nam v sodobnem svetu daje le kot alienacija, zato je krščansko afirmirati smrt Boga. Krščansko sporočilo je, da je Kristus prinašalec popolnega preobrata, preko njega v svet pride absolutni *novum*, prelom z vsemi ustaljenimi shemami in (mesijanskimi) pričakovanji. Če je pred njegovim prihodom in še zlasti pred kenotičnim obrnitvenim dejanjem veljalo, da je Bog absolutno transcendent in vzvišen, človeštvo pa podlo in nizkotno, se s pasijonom stvari povsem spremenijo. Bog je mrtev, človeštvo pa preko te samožrtvovalne geste zveličano. Ateizem je tako eminentna pot, ki je mogoča le v krščanstvu. Ne gre le za to, da je prava krščanska religija pravzaprav krščanski ateizem, pač pa za to, da je ateizem, torej vera v smrt Boga, mogoč le v krščanstvu, ni mogoče biti ateist, ne da bi bil kristjan.

Smrt Boga kot osnovno krščansko sporočilo pomeni, da je Bog obstajal, živel, a temu ni več tako. V delu *The Descent into Hell* (1970) in drugje Altizer zavrne vso tradicijo, ki je poudarek dajala vstajenju. Takšne interpretacije križa

so povsem zavajajoče in zmotne. To, da je Bog umrl (škandal), potem pa se po nekaj urah že vrnil na nebeški prestol, je interpelacija teološkega racionalizma, ki je navzoč v gnostičnem poudarjanju teologije slave (in ne križa), pa tudi npr. pri doketizmu (prividna smrt) in v islamu (v katerem Bog ne zapusti svojih prerokov, kot namestnik je bil zato križan Simon iz Cirene).

IX.

Argumentacija teologije smrti Boga se torej odvija v nasprotni smeri od tradicionalističnih diskurzov, ki kot razloge za avtentičnost nauka navajajo prakso prvih verskih skupnosti (prim. formacije kanona, pa tudi drugih verskih resnic). Simboli, prav tako kot pogoji sprejetja teh simbolov, se nenehno spreminjajo in razvijajo, to, da prvim kristjanom nekatere stvari niso bile očitne oz. so jim bile celo nedostopne, ne pomeni, da danes za nas niso resnične. Vera prvih stoletij je bila vpeta v kulturo in govorico tistega časa, zato je v temeljnih poudarkih drugačna od sodobnih verskih nastavkov. To lahko ponazorimo z dejstvom, da prva stoletja še zdaleč niso poznala simbola križa (razširjen je bil simbol ribe ipd.). »S povsem moderne perspektive staro in ortodoksno krščanstvo nikoli ni zares ali v celoti spoznalo učlovečenja, inkarnacije, ki je neločljiva od križanja, neločljiva od spusta v najgloblje brezno,« ugotavlja Altizer (2002, 35). Ikonografija križa, upodobitve trpljenja in poudarek na križanju kot osrednjem dogodku zgodovine se v upodobitveni umetnosti prvič pojavijo v 5. oz. 6. stoletju. Spoznanje križa in kenotičnega značaja krščanstva je težavno, križ je namreč docela pohujšljiv in žaljiv simbol. V teologiji povsem v ospredje stopi šele z Lutrovo stavrologijo, moderno krščanstvo pa se za razliko od starih praks skoraj povsem izključno osredotoča na križanje. V 20. stol. se tudi prvič v zgodovini zahodne civilizacije zgodi, da vsi simboli nesmrtnosti postanejo tuji in neresnični, ugotavlja Altizer (2002, 29). Prvič v zgodovini se odstre ultimativnost smrti in nič, smrt je prepoznana kot dokončen dogodek.

261

X.

S smrtjo torej vznikne nemogoče vprašanje smisla, ki ne more imeti zadostnega odgovora: to je torej sodobni nihilizem. Nemogoči položaj smisla je artikuliran tako v teološki kot v ateološki misli 20. stoletja in tudi teologija smrti Boga pravzaprav kar nekako briše to distinkcijo, tako kot ni več vzdržen teizem, tudi nihilizem (in pravzaprav katerikoli -izem) ni mogoč. Delo Mauricea Blanchota priča o tem, da je v našem času nemogoče biti

nihilist (biti nihilist bi namreč bil dosežek, ustalitev, uspešna orientacija, četudi k niču). Glede Nietzschejevega preobrata tako pravi, da nam tudi ta primer

potrjuje, da je skrajna točka nihilizma natanko tam, kamor je obrnjen, da je nihilizem sam preobrat: je afirmacija, ki pri prehodu od ne k da ovrže nihilizem – čeprav ne naredi nič drugega, kot da ga potrdi, na tej točki je nihilizem razširjen na vse možne trditve oz. afirmacije. Iz tega sklepamo, da bi bil nihilizem identičen volji, da bi nihilizem absolutno premagali (Blanchot 1985, 121).

V krščanski drami smrt vodi k vstajenju, tako da lahko morda tudi naša doba, za katero se zdi, da niti ne objokuje smrti Boga niti ne izvaja veseljaškega bdenja, upa na paruzijo. To upanje je prav morda v nasprotju z determinantami naše dobe, ravno zato pa lahko nastopa kot teološka krepost, kot avtonomna človeška gesta, ki temelji na zavesti, da četudi se naš čas vedno bolj kaže kot povsem prazen in nesmiseln, prav morda resnica in smisel vznikneta neke v prihodnosti.

Viri in literatura

- ALTIZER, Thomas J. J. 2002. *The New Gospel of Christian Atheism*. Aurora/CO: The Davies Group.
- BARTH, Karl. 2012. *Kratka razlaga pisma Rimljanom*. Ljubljana: KUD Logos.
- BLANCHOT, Maurice. 1985. »The Limits of Experience: Nihilism«. V: *The New Nietzsche*. Ur. D. B. Allison. Cambridge/MA: MIT Press. Str. 121–128.
- BULTMANN, Rudolf. 1985. *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. München: Kaiser Verlag.
- DERRIDA, Jacques. 1998. *Ogramatologiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- FEBVRE, Lucien. 1944. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*. Pariz: Albin Michel.
- GREENFIELD, Trevor. 2006. *An Introduction to Radical Theology: The Death and Resurrection of God*. Winchester, UK: Christian Alternative Books.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- NANCY, Jean-Luc. 1998. *The sense of the world*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2006. *Somrak malikov*. Ljubljana: Slovenska matica.
-

- TAYLOR, Mark C. 1984. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VAHANIAN, Gabriel. 1961. *The Death of God. The Culture of our Post-Christian Era*. New York: George Braziller.
- WILLIAMS, Rowan. 1992. »Hegel and the Gods of Postmodernity«. V: *Shadow of spirit: postmodernism and religion*. Ur. P. Berry in A. Wernick. New York: Routledge. Str. 72–80.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1976. *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

ZGODBA O PERIFERIJ IN IZGUBLJENEM SREDIŠČU. PROBLEMI ORIENTACIJE IN ISKANJA SMISLA V POSTMODERNI UMETNOSTI

Povzetek

Stoletje, v katerem živimo, v uvodnih taktih ni le stoletje scientifikacije in umetne inteligence, ampak tudi stoletje orientacije in iskanja smisla. V umetnosti in njeni teoriji ravno tako kot na drugih področjih. Zgodovina moderne in postmoderne umetnosti nam je običajno predstavljena kot zgodovina kršitev, ekscesov in diskontinuitet, se pravi kot zgodovina prestopanj meja uveljavljenih umetnostnih paradig. Tako da navsezadnje spontano verjamemo, da so v umetnosti v središču prav dogajanja na njenem obrobju. Vendar je danes, dokazuje avtor, na mestu skepsa do samoumevnosti takih pogledov. Vprašljivo je namreč, kadar se teorija umetnosti napaja zgolj z empirijo majhnega razreda robnih primerov, in se iz tega majhnega robnega *ratia* čuti pristojno, da ta razred primerov razglasi za *medij Zeitgeista* in celo za prototip umetniške ustvarjalnosti. V razpravi bo skušal avtor na osnovi novih spoznanj v estetiki in teoriji likovne umetnosti priti na sled kriterijem umetnostne identitete v objektivu teoretske epistemologije in na tej podlagi odpreti vprašanja orientacije in iskanja smisla v umetnosti in njeni teoriji na prelomu iz drugega v tretje tisočletje. Iskanja smisla, ki atipičnega ne zamenjuje z arhetipičnim, perifernega ne s centralnim in umetne ne z naravno inteligenco.

Ključne besede: umetnostna paradigma, umetnostna identiteta, evolucijska estetika, dez-orientacija, smisel.

Uvod: O orientaciji, smislu in dezorientaciji

Stoletje, v katerem živimo, v uvodnih taktih ni le stoletje scientifikacije in umetne inteligence, ampak je s pojavi, kot so relativizem, nihilizem, fluidna identiteta in ideološka polarizacija, tudi stoletje nestabilnosti. Problemi stoletja so raznoliki, a imajo skupni problemski imenovalec: smiselno orientacijo, ali bolje njeno odsotnost, ki se kaže v eksistencialni, epistemološki, moralni in ustvarjalni dezorientaciji. Ali bolj natančno: (a) v radikalni redukciji smisla na oblike institucionalne, medijske in ideološke pre-moči in (b) v radikalni redukciji ustvarjalnega hrepenenja (lat. *desiderium*), ki človeka dolgoročno osredotoča na bistveno, na željo (fr. *le désir*), ki subjekt raztresa s kratkoročnimi fiksacijami na objekte poželenja. Ljudje pozne moderne, ki bi sebi opisovali dosežke in zagate lastne dobe, bi si zlahka citirali starozaveznega Izaijo: »zanosili smo, se zvijali, porodili pa smo veter« (Iz 26, 18). Skratka: ko potegnemo črto, je vse tako videti, kakor bi se izvrševala prerokba iz znane krilatice, da je bilo 18. stoletje stoletje produkcije, 19. stoletje stoletje organizacije, 20. stoletje stoletje globalizacije in digitalizacije, da pa bo 21. stoletje zanesljivo stoletje problemov z orientacijo. In je. Na mnogih področjih, tudi v umetnosti. Pa če si to priznamo ali ne.

266

Leta 2021 sem sodeloval na simpoziju o stanju v naši sočasni umetnosti, na katerem je bilo moč slišati, kako slikovite in navdušujoče možnosti odpirajo umetnosti nove tehnologije in kako radikalno presnavljajo njene pretekle identitete. Za globinske kriterije sodobne umetnostne paradigme so bile razglašane svobodna izbira, različnost novih oblik in pristopov, ignoriranje vseh omejitev, sploh pa ignoriranje vseh zapovedi in prepovedi. Umetnostni artefakti so *out of fashion*. Prerašča jih vegetacija umetnostnih dogodkov, sekundarnih semantizacij, trajnostnih storitev, raziskovanj, projektov in hibridizacij. Umetnost in politika se, denimo, hibridizirata v »umetniškem aktivizmu«, umetnost in mediji v »taktičnih medijih«, umetnost in znanost pa v različnih oblikah »znanstvene umetnosti«, kakršna je na primer »bio-art« (Strehovec 2021, 29–42; Muhovič 2021, 8–29).

Skratka: vprašanje »Kaj je umetnost?« iz Heideggrovega eseja *Der Ursprung des Kunstwerkes* – sl. Izvor umetniškega dela – iz leta 1935/1936 je iz tira. Zdi se, da si ga ne moremo več in da si ga ni smiselno več zastavljati v direktni obliki, ampak zgolj posredno. Preko konverzij, kakršne so »Kaj so mediji?«, »Kaj je politika?«, »Kaj je tehnologija?«, »Kaj je ekonomija?«. Stvar se zdi privlačna, ker je iskanje odgovorov v nakazanih smereh videti obetavnejše kot iskanje odgovora na izvorno vprašanje. Problem je le, da se izvorno vprašanje ne pusti odpraviti z golim opuščanjem, ampak v kulturi toliko bolj vztraja, kolikor dlje ostaja neodgovorjeno. Kot bi ga nekdo pustil prižganega sredi belega dne. Tudi našega, postmodernega.

Postmoderna pomeni: kurzi se spreminjajo. Aktualno in neaktualno, elitno in trivialno, arhetipično in tipično niso več trdno na svojih mestih. Zgledi, pravilnosti, konsenzi in norme se majoje, dokler ne pride do tega, da to, kar jim pripada, in to, kar jim ne pripada, zamenjata mesti (Sloterdijk 2007, 400). V umetnosti nam čas konverzij prerokuje povsem novo prihodnost, po drugi strani pa z ravnodušnim odnosom do arhetipske podstat umetnosti spreminja »nastavitve« parametrov, ki umetniško razločujejo od neumetniškega. V praksi se to opazi tako, da se kot umetnost v javnosti in medijih danes pojavlja tudi marsikaj takega, kar se ne dotika človekovega bistva in ne zajema iz njega, ampak izvira iz strategij umetnostne instrumentalizacije in celo iz repertoarja industrije zabave.

Živimo v svetu, ki pred distinkcijami favorizira ekvivalence. To pomeni, da spravlja v enačenje različne stvari in s tem proizvaja zabrisane prehode med njimi: med življenjem in umetnostjo, med umetnostjo in zabavo, med filozofiranjem in sofistiko, med analitiko in politiko. Rezultat tega so *psevdoekvivalence*, v okviru katerih zlahka izgubimo sposobnost razločevanja. Ker izguba te sposobnosti resno vpliva na pojmovanje umetnostne identitete, velja sodobnim psevdoekvivalencam posvetiti kar največjo pozornost. Modrost prihodnosti je namreč: vedeti, kako v svetu, v katerem so stvari analogne, ne pa identične, sentimentalni ponaredek še razločiti od pristnega blaga, kakor pravi Roger Scruton (2000, 68). To pa je stvar razločevanja, ki je predpostavka in vogelni kamen smiselne orientacije.

267

Preliminarni refleksiji

Naj najprej povem, da takrat, ko v tej razpravi govorim o umetnosti, primarno mislim na likovno in vizualno umetnost, včasih, kadar sta pridevnika izpuščena, pa tudi na umetnost nasploh. Kaj pravzaprav pomeni izguba orientacije v umetnosti? Da ne vemo več, kaj tvori njen oblikotvorni, pomenotvorni in aksiološki kontekst? Da virtuoznost v njej ni predpostavka in obvladovanje medija ne več njen naravni zaveznik? To, da se je umetniški uspeh močno oddaljil od izkazovanja vrhunskih estetskih potencialov? Da v umetnosti ni več prostora za to, kar je za človeka ne le pomembno, ampak bistveno?

Lahko rečem, da je izguba smiselne orientacije povezana z vsem rečenim in še z marsičim, kar ni bilo izrečeno. Če se vprašam, kaj je s stališča orientacije v umetnosti bistveno danes, mi iz umetnostne in teoretske prakse prideta na misel predvsem dva vidika. Za začetek ju bom predstavil v obliki dveh preliminarnih refleksij, ki ju bom skušal v nadaljevanju teoretsko konkretizirati.

Refleksija o fatalnem triptihu

Včasih smo o umetnosti rekli, da se ne razvija, ampak da se, duhovnozgodovinsko gledano, le spreminja. Mislim, da je to njena trajna in nikakor ne obžalovana vredna značilnost. Gledano vzdolž osi časa, opažamo v umetnosti dve osnovni težnji: težnjo po ustvarjanju oblikovno in vsebinsko kompleksnih artikulacij in težnjo po tem, da se znova in znova vrača *ad fontes*, k izvirom, k temeljem človeka, sveta, umetnostnega medija in ustvarjanja. Umetnost si prizadeva biti v svojem času, če je le mogoče pa tudi korak ali dva pred njim. Kar je ustaljeno in je zato postalo *tipično*, si prizadeva razširiti z *atipičnim* in ga preseči ter nadgraditi z *arhetipičnim*. Oboje je potrebno in oboje je del eksistencialnega konteksta, v katerem lahko umetniki v vsakem času na nov način izrečejo nepredstavljivo in temeljno. Ali se bo eno ali drugo zgodilo v območju mainstream kulture ali alternativne kulture, ni mogoče predvideti. Ali se bo dotlej nepredstavljivo (atipično) pokazalo kot temeljno (arhetipično), ali pa bo ostalo, kar je, se bo prav tako pokazalo šele s časom, v teku transkulturnih in celo transgeneracijskih vrednotenj.

Refleksija o razglašanju periferije za središče

Zgodovina moderne in postmoderne umetnosti nam je običajno predstavljena kot zgodovina ekscesov in diskontinuitet, se pravi kot zgodovina prestopanj meja uveljavljenih umetnostnih paradigem. Denimo, z izrazitimi pojavi, kot so Duchampovi *readymades*, Beuysova *socialna skulptura* ali z objekti, ki preizkušajo meje, kakor na primer *Concetto spaziale* Lucia Fontane (1967), ki predstavlja ultimativno gesto slikarskega ustvarjanja,¹ in *Vertikalni kilometer* Američana Walterja de Marie (1977), ki v umetnostno percepcijo uvaja vidike anestetike.² Teh pojavov ni veliko. Jim je pa

1 Gre za grundirano slikarsko platno, velikosti 61,1 x 50,2 cm, v vertikalni smeri prerezano z ostrim rezilom. Rez kaže na to, kaj je slikarska površina, ta temeljna predpostavka, na kateri se od nekdaj odigravajo slikarske stvari, dejansko. Namreč ploskev, ki jo rez razpre v prostor in privede na rob slikarske disfunkcionalnosti oziroma na rob slikarstva kot artikulacije na ploskvi.

2 Delo, ki ga nekateri pogojno imenujejo »skulptura«, je bilo leta 1977 s podporo Dokumente VI izvedeno v Friedrichsplatz Park-u v nemškem mestu Kassel. Gre za kilometer globoko vrtino s premerom nekaj več kot 5 cm, v katero je vstavljenih 100 10 m dolgih medeninastih palic s premerom 5,1 cm. Na zunaj je vidna samo gornja ploskev vrhnje palice na križišču dveh sprehajalnih poti pred muzejem Friedricianum. Projekt je stal 750 000 takratnih DM.

zaradi atipičnosti in ekscesnosti posvečena izjemna teoretska pozornost, v luči katere navsezadnje začnemo verjeti, da so v umetnosti centralne prav stvari, ki se dogajajo na robu umetnostne fenomenologije. Vendar je kar nekaj teoretikov danes skeptičnih do samoumevnosti takih pojmovanj. Vprašljivo je namreč, kadar se umetnostna teorija napaja zgolj z empirijo majhnega razreda ekscesnih robnih primerov, in se iz tega majhnega *ratia* iskanja in najdenja čuti pristojno, da ta razred primerov razglasi za *medij Zeitgeista*, za diamantno konico napredka in celo za sam prototip umetniške ustvarjalnosti; da te robne primere obravnava kot dejstva, ne pa kot kulturne fenomene, na katere vplivajo iluzije okolja, perspektive in zgodovinskega časa. Razглаšanje periferije za središče umetnostnega dogajanja bi v nas lahko sprožilo ne le geometrijski dvom, ampak predvsem fenomenološkega. Pravzaprav bi ga moralo, saj formativne in aksiološke konsekvence tovrstnega razглаšanja, četudi prihajajo počasi, nikdar ne pozabijo izstaviti računa v obliki skorajda otroško nedolžnega silogizma: Če je v središču periferija, kam pa je potem odšlo središče? Saj res: Kje je dandanes pravzaprav umetnostno središče?

Zgodba o tipiki, a-tipiki in arhe-tipiki

269

Umetnost kot »Ideologiemaschine«

S transformacijo likovne v vizualno umetnost, to je s prehodom od tako imenovanih »starih« k tako imenovanim »novim« medijem, je v umetnostno komuniciranje našega časa vstopila vrsta zamenjav: visoko stopnjo nekomunikativnosti estetskega zaznavanja v likovni umetnosti je zamenjala visoka stopnja komunikativnosti funkcionalnega zaznavanja v vizualni umetnosti, prezenco artefaktov so zamenjali fakti in *eventi*, formalna likovna analiza je potonila pod alegoričnim mišljenjem, arhetipsko zavezanost umetnosti pa je nadomestila zavezanost različnim narativnim in ideološkim agendam, tudi neumetnostnim, saj je vizualna umetnost s svojim družbenim angažmajem in aktivističnimi potenciali za to nadvse primerna. Naj tezo pojasnim.

V liberalnih demokracijah je svoboda znanstvenega raziskovanja, poučevanja in umetniškega ustvarjanja dobila status ustavnega načela in s tem načelno varnost pred političnimi in nazorskimi vmešavanji. Že nekaj časa pa opažamo, da tudi ustavno varstvo za to svobodo ponuja le malo zaščite. Govorimo o fenomenu, ki spada pod oznako *cancel culture* (kultura ukinjanja oziroma utišanja), ki se z elitnih ameriških univerz širi tudi po Evropi.

*Sindrom cancel culture*³ je razmeroma površinski pojav, ki pa je ukoreninjen na precej resnejšem in globljem temelju. Na dejstvu, da institucije liberalnih demokracij zaradi razširjenosti *sindroma* izgubljajo zmožnost potegniti jasno mejo med političnim in nepolitičnim komuniciranjem. Teorija ideologije pove, da je vsaka smiselna človeška dejavnost (znanstvena, umetniška, politična) osnovana na sistemu idej, ki ga lahko načelno imenujemo ideologija. Problem postmodernega časa pa je, da politična komunikacija, ki želi družbeno uveljaviti svoje ideje oziroma ideologijo, zelo nerada nastopa v odkriti obliki, saj je prav zaradi odkritosti manj simpatična in manj učinkovita. *Povratne zanke* za svoje politične agende zato išče v institucijah, kakršne so znanost, umetnost in izobraževanje, saj se pod avreolo njihove strokovnosti in nepolitičnosti politična komunikacija lažje trži in bolj mehko vgrajuje v idejne sisteme volivcev. V skrajnih primerih lahko to povzroči »resonančne katastrofe«, piše Harry Lehmann v knjigi *Ideologiemaschinen*, katastrofe, katerih posledica je, da demokratične institucije poleg, včasih pa celo kar namesto znanosti, izobraževanja in umetnosti proizvajajo učinke političnih ideologij in se transformirajo v »ideološke stroje«, kar vodi v njihovo disfunkcionalno vedénje (Lehmann 2024, 7–8).

270

Tu ne gre za splošno kritiko političnega aktivizma. Res pa je, da aktivistični potenciali sekundarne semantizacije v vizualni umetnosti naravnost kličejo po vstopu političnih agend v njene artikulacijske in semantične intence, ki s tem postajajo bolj ali manj (kripto)politične. V njih ni več mogoče potegniti jasne meje med političnim in umetniškim komuniciranjem, med aktivističnim in arhetipičnim, ki od nekdaj karakterizira najvišje horizonte in standarde umetnosti. To pa v vizualni artikulaciji vodi do znatnih disfunkcij njene umetniške vrednosti. In taki primeri v pogojih vizualne umetnosti danes niso redki.

Naj tu, zgolj kot *pars pro toto*, omenim instalacijo kitajskega vizualnega umetnika in aktivista *Ai Weiweia*, ki jo je leta 2016 ob priliki filmskega festivala *Berlinale* pripravil na šestih vhodnih stebrih berlinske koncertne dvorane *Konzerthaus*, na katere je namestil 14 000 uporabljenih reševalnih jopičev, ki jih je po lastnih navedbah zbral na svojih potovanjih na grški otok Lezbos, kjer vsak dan pristane na stotine beguncev, potem ko so končali zahrbtno pomorsko pot iz Turčije (slika 1).

3 V ta *sindrom* poleg same kulture ukinjanja štejemo še fenomene, kot so *wokeness* (prebujenstvo), *victimhood* (ideologija igranja žrtve), *safetysm* (prekomerno osredotočanje na varnost in izogibanje tveganju) in *identity politics* (politika identitete).



Slika 1: Ai Weiwei, *Instalacija v čast beguncem*, 2016, Berlin, Konzerthaus
(<https://shorturl.at/cvN6Q>, 12. 6. 2024)

271

Instalacija na vhodu v Konzerthaus je bila pripravljena tako, da je sovpadla z gala prireditvijo *Cinema for Peace*, na kateri se je 16. februarja 2016 zbralo veliko hollywoodskih zvezd in pomembnih osebnosti iz filmske industrije. *Der Standard* je naslednji dan zapisal, »da je instalacija poklon beguncem, ki so umrli na morju, da bi se rešili vojne in revščine na Bližnjem vzhodu in v severni Afriki«.

Seveda s poklonom tragičnim žrtvam ni nič narobe. Je pa vsekakor res, da poklon žrtvam v Weiwejevi instalaciji bolj opredeljujejo momenti aktualistične dokumentarnosti in na konkretni družabni dogodek merjenega sočustvovanja kot pa momenti trajne umetniške vrednosti. Njen karakter ima prej avreolo atipičnosti kot arhetipični pridih magičnega rekviemskega refrena: *Requiem æternam dona eis, Domine: et lux perpetua luceat ei.*⁴

Ali to drži ali ne, bo pokazal čas. Kot je to čas pokazal v primeru znamenite Duchampove »Fontane« (1917).

4 Večni pokoj jim daj, Gospod, in večna luč naj jim sveti.

Razsežnosti tipično-arhetipične vrzeli

Duchamp je spremenil pisoar v umetniško delo, ko ga je razstavil v umetnostni galeriji. Dejanje je njegove sodobnike osupnilo. Kot radikalna oblika provociranja sistema vrednot je nato ljudi stoletje vznemirjalo in navduševalo, saj je bila *Fontana* (1917) v anketi še leta 2004 razglašena za »the most influential piece of modern art«.⁵ Prihaja pa čas, ko bodo ljudje do te »kršiteljske geste«, do tega, kar v teoriji nevtravno imenujemo transkontekstualizacija, morali zavzeti tudi bolj kritično stališče (cf. Glucksman 2013, 29–30). Preprosto zato, ker se v nadrealistični metodi avtonomističnega sprevečanja vrednot, v okviru katere visoko lahko postane nizko in nizko visoko, v stoletju kljub mnogim poizkusom in ponovitvam ni izkazalo nič trajnostnega, razvojno plodnega in arhetipičnega, ampak le to, da se, če visoko in nizko po človeški volji zamenjajeta mesti, nazadnje neogibno zgodi, da izgubimo občutek za oboje, za visoko in za nizko, za to, kar je, in to, kar ni stvar človeške volje. In povrh vsega še vero v relevantnost obojega, ki je na človeški avtonomiji, tj. na človeški samo-zakonodajnosti osnovani sekularni humanizem ne more dati.

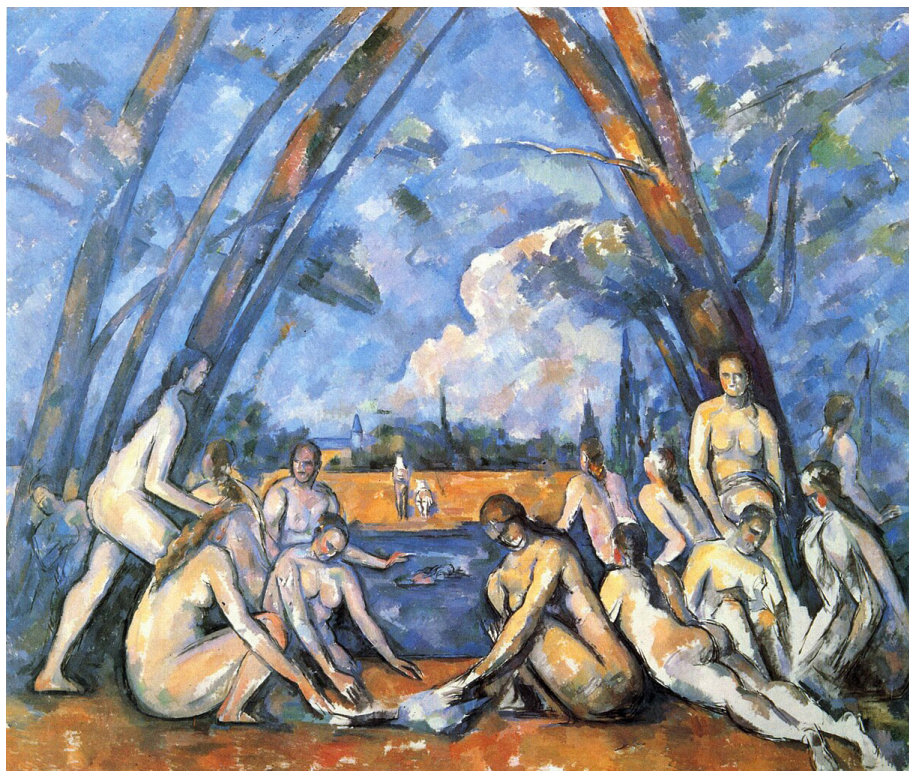
272 To potrjuje tudi Camille Paglia, feministka, družbena kritičarka in nekdanja profesorica na umetniški akademiji v Philadelphii. Leta 2018 je za spletni časopis *Quillette* povedala, da je že v uvodu v knjigo *Glittering Images* (2012) zapisala, da je *sekularni humanizem spodletel*. Kot ateistka je tedaj trdila, da je, če je religija dejansko izginila, na njeno mesto nujno takoj postaviti nekaj drugega, saj so sistemi verovanj za človeško inteligenco in za preživetje nepogrešljivi. Uokvirjajo namreč tok primarne izkušnje, ki bi sicer preplavila um in povzročila kaos. Vendar politika in sekularni humanizem ne moreta zapolniti te vrzeli. Družba, s katero je obseden marksizem, je le fragment celote življenja, je povedala. Marksizem nima metafizike: ne more niti zaznati in še manj doumeti enormnosti veselja in delovanja narave. Tisti, ki vse svoje duhovne energije investirajo v politiko, bodo na koncu želi vihar. Njen nadomestek za religijo je bila umetnost in ta nadomestek je razširila na vso kulturo. Toda če se umetnost zreducira na politiko, kar se v akademskem svetu zahoda načrtno dogaja že 50 let, njene duhovne razsežnosti ni več. Trditi, da vrednote in kvaliteto v zgodovini umetnosti določajo zgolj igre moči sami sebi odgovornih družbenih elit, je grobo reduktivno (Lehmann 2018).

5 Velja opozoriti, da gre za »najvplivnejše«, ne pa morda za »najboljše« delo moderne umetnosti.

V tem smislu je mogoče reči, da postaja danes vse bolj očitno, da je *metafizično obzorje v obliki arhetipičnosti* na vseh področjih, še posebej v umetnosti, zelo potentna »abstrakcija«, neke vrste radar, ki vidi predmete in vrednote v megli in noči, medtem ko sta družbeni konsenzualizem in družbeno konstruiranje tak orientacijski radar vse manj. Bolj ko konsenz in avto-nomija postajata edini interesni in vrednostni center umetnostne produkcije, bolj se temu namreč upirajo čast, talent, krepost in lepota. Ali, kakor je bilo rečeno: kar je ustaljeno in je zato postalo *tipično*, si umetnost prizadeva razširiti z *a-tipičnim* in ga preseči z *arhe-tipičnim*. Oboje je potrebno in oboje je del eksistencialnega konteksta, v katerem lahko umetniki v vsakem času raziskujejo dotlej nepredstavljivo in temeljno. Atipično je mogoče razmeroma hitro identificirati po njegovi bolj ali manj radikalni deviaciji oziroma odstopanju od znanih oblik, vsebin, oblikotvornih načinov in vrednot. Vendar atipično ne preraste nujno v arhetipično. Še več: le izjemoma je tako. In za to, da ugotovimo, ali je v atipičnem istočasno tudi pomemben arhetipični potencial, je potreben mnogo daljši čas medosebne in celo transgeneracijske verifikacije. Predvsem pa se je potrebno zavedeti, da je za identifikacijo atipičnega dovolj *informacija*, za identifikacijo arhetipičnega pa je potrebno *spo-znanje*. V informacijski dobi smo že kar nekako pozabili, da se informacijska tehnologija zelo razlikuje od tehnologije spoznavanja. Informacije je mogoče posredovati razmeroma preprosto, znanje pa je produkt daljše in kompleksne praktične interakcije, ki temelji na preverjanju virov, na osebni udeležbi in na socialnem prakticiranju informacijskih vsebin. Obstaja več načinov, da bi v kulturnem spominu informacije o umetnostni identiteti spremenili v operativno znanje. Eden teh načinov je zajemanje umetnostne identitete v teoretski epistemologiji, drugi pa kopičenje arhetipičnih izkustev iz dalj časa trajajočih vrednotenjskih testiranj umetnostnih fenomenov.

273

Primer: Cézannovo slikarstvo je bilo v času njegovega življenja videti predvsem kot deviacija, kot nezaslišan odklon od tedaj uveljavljenih slikarskih standardov meščanskega realizma in impresionizma.



Slika 2: Paul Cézanne, *Velike kopanke*, okrog 1906, olje na platnu, 249 x 208 cm, Philadelphia, Museum of Art (<https://shorturl.at/DVn1M>; 4. 10. 2024)

Vendar so v tej deviaciji najprej mladi francoski slikarji, v nadaljnjih desetletjih pa tudi strokovna javnost in širša publika izkustveno odkrili odlično realizirano predstavo »o nekem višjem estetskem redu«, se pravi prototipne in trajnostne potenciale slikarstva, na katerih se je v nadaljevanju razvilo in razcvetelo modernistično slikarstvo. Cézanne pa si je zaradi tega posthumno prislužil naziv »oče moderne umetnosti«. Za to pa ni bila dovolj informacija o Cézannovem slikarstvu, ampak *spo-znanje* njegove *arhetipičnosti*. V tej zvezi veliko pove že etimologija besede. Govori namreč o »začetku«, o »obnovi stika z globinskimi viri« in o vrnitvi k »izvoru«. Pomembne umetnine niso nove na način atipičnosti, ampak na način arhetipičnosti oziroma arhaičnosti.⁶

6 V tem smislu, da beseda izvira iz grškega samostalnika ἀρχή (*arché*), ki pomeni »začetek« oziroma »izvor«.

George Steiner trdi, da je resna umetnost zanimiva v diametralnem smislu kot sta zanimivi novost in atipika, saj »stavi na trajnost« (*wagers of lastingness*). Ker pa diskurz sodobnega časa, ki mu diktirajo tempo množični mediji, zaradi atraktivnosti prvenstveno preži na novosti in atipičnosti, in je za običajnega človeka istočasno eden najpomembnejših posrednikov umetnosti, si po Steinerju ni težko zamisliti dveh situacij: (a) medijski diskurz predstavlja kot dela resne umetnosti oblike, ki niso originali, ampak izjeme, atipičnosti in ekscesi, in (b) za medijski diskurz so oblike resne umetnosti nevidne, saj diskurz nima »instrumentov« za detekcijo izvirnosti, pa tudi te oblike se s »stavo na trajnost« izmikajo logiki »začasno enakovredne trenutnosti« (*a temporality of equivalent instantaneity*), ki opredeljuje poročanje množičnih medijev, v katerih morajo novice zastarati do večera, da bo jutri prostor za nove v novi izdaji (Steiner 1989, 26).

Po mojem mnenju nesporazumi tega tipa krojijo dogajanje v postmoderni kulturi globlje, kot bi si mislili. In imajo ustrezno globoke posledice na ustvarjalni in aksiološki ravni.

V likovni umetnosti je to očitno. Peter Sloterdijk je na ta vidik ustvarjanja in percepcije opozoril že pred desetletjem in pol, ko je zapisal, da razstavljanje artefaktov dandanes praktično ne more več biti epifanični trenutek, v katerem bi se publiki predstavili oblikotvorni in ekspresivni viški. Razstavljanje artefaktov je namreč že pred časom razpadlo v različne »breztelesne« stvari: v namestitvev *fetiša* v kulturo, v fetišiziranje razstavnega prostora in njegovega statusa, v izpostavljanje komercialne vrednosti razstavljenega, v ekshibicijo spremljajoče filozofije, v fascinacijo z ekstravagantnim in neoprijemljivim. Zdi se, kot da bi se likovna umetnost z razstavljalškega stališča »uvijala vase«. Umetnost prevprašuje svoja zavezništva z muzejskimi, kuratorskimi in izdajateljskimi mašinerijami. Ukvarja se z vprašanjem, ali bi lahko potrditev uspeha in bivanje v ospredju pomenila eno in isto. Z vsem tem kaže, kako sodeluje pri epohalnem dvomu v moč umetniških del. Natančno s to gesto pa postaja tudi »sovedež« (*Mitwisser*) o krizi tega, kar proizvedemo ljudje. Kaj bi torej pomagalo v tem trenutku prinašati na razstavljalško sceno artefakte, če virtuoznost ni več umetnostna predpostavka in če si doba sama ni več na jasnem s smislom proizvodnje? Kako naj umetnost simulira srečo izvajalske spretnosti, ko je postalo jasno, da je svobodo ustvarjanja umetniških del že zdavnaj prehitela prisila socialnega odmeva, komercialne uspešnosti in enakovredne trenutnosti brez arhetipične baze? (Sloterdijk 2007, 419–420).

Zgodba o periferiji in izgubljenem središču

276 Umetnostni teoretiki imajo danes dostop do širšega pogleda na umetniško ustvarjanje v različnih kulturah in zgodovinskih obdobjih, kot so ga imeli kadarkoli prej, piše Denis Dutton v knjigi z naslovom *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, and Human Evolution* (2009). Zato se zdi resnično nenavadno, da se kljub tej veličastni fenomenološki razpoložljivosti teoretiki še vedno ukvarjajo z brezkončnimi analizami infinitezimalno majhnega razreda primerov, kot so *readymades* in objekti, ki preizkušajo meje, kakor na primer fotografije (starih fotografij) Sherrie Levine in kompozicija 4' 33" Johna Cagea. V osnovi te teoretske usmeritve je skrita predpostavka, ki ni nikoli eksplicirana: svet umetnosti bomo domnevno razumeli, ko bomo zmožni razložiti njegove najbolj robne in najtežje primere. Duchampovi *Fontana* in *Slutnja zloma roke* sta očitno najbolj robna in najtežja primera, s katerima se mora ukvarjati umetnostna teorija, kar pojasni količino teoretske literature, ki sta jo proizvedli ti dve deli in njuni *readymade* sorodniki. Količina te literature kaže na upanje, da nam bo razlaga najbolj šokantnih primerov pomagala podati najboljšo splošno oceno in sliko celotne umetnosti. Vendar, pravi Dutton, je estetiko to upanje vodilo v napačno smer. Obsesija z vrednotenjem umetniških obrobij je sicer intelektualno izzivalna in zelo pripravna za generiranje diskusije, je pa povzročila, da je estetika pozabila na ukvarjanje s središčem umetnostnih vrednot in umetnostne relevance. Po njegovem mnenju je to, kar potrebuje filozofija umetnosti danes, pristop, ki se začne z obravnavo danih zanimivih primerov, ne glede na lastni filozofski interes. Ta pristop ima za »naturalističnega«, ker je odvisen od stalnih medkulturno prepoznanih vzorcev obnašanja in diskurza. Mnogo načinov, na katere se doživlja in vrednoti umetnost, se zlahka premika prek meja kultur in brez pomoči teoretikov dosega splošno oprijemljivost in sprejemljivost. Od Lascauxa do Bollywooda umetniki, pisatelji in glasbeniki nimajo težav pri doseganju medkulturnega estetskega kontakta in komunikacije. Dutton je mnenja, da je takšno medkulturno razumevanje prostor, kjer se mora začeti teorija (Dutton 2009, 49–50).

Dutton je bil zagovornik ideje, da estetski okus in preference niso zgolj družbeni konstrukt, ampak imajo svoje korenine v evolucijski biologiji. Dokazoval je, da so določene estetske preference univerzalne in presegajo kulturne meje. Prav tako je pogosto izražal dvom o vrednosti konceptualne umetnosti, ki se zanaša predvsem na idejo, manj pa na fizično uresničitev ali tehnično dovršenost dela, saj je bil prepričan, da bi morala umetnost ohranjati ravnovesje med idejo in oblikotvorno invencijo, ki rezultira v čistem veselju »nad neodvisnim obstojem nečesa, kar je odlično«, kakor se izraža Iris Murdoch (2006, 100).

Duttonovo delo kljub kritikam, ki jih je doživelo s strani zagovornikov institucionalne teorije umetnosti, s strani kulturnih relativistov in s strani kritikov evolucijske teorije, razumem kot obliko konstruktivne re-vizije teoretskega konstituiranja pojma umetnostne identitete v estetiki 20. in prve deкаде 21. stoletja. Po Duttonovem mnenju je vprašljivo, da se postmoderna estetiška epistemologija napaja zgolj z empirijo infinitezimalno majhnega razreda robnih, ekscesnih in ekskluzivnih primerov, in da se ti nestandardni primeri samoumevno razglašajo za standardne in univerzalne. Presenetilo me je, da Duttonovi kritiki, kolikor sem jim lahko sledil, te osrednje teze sploh ne kritizirajo, ker je, osupljivo, sploh ne opazijo. Duttonov pristop je osredotočen na idejo, da je univerzalni koncept umetnosti in umetnostne identitete bistveno bolj relevantno izpeljevati na temelju standardnih, paradigmatskih in arhetipičnih kot pa na temelju nestandardnih, sintagmatskih in atipičnih primerov. Na ozadju razširjenega verjetja, da so ravno robni primeri najvišje oblike ustvarjalnosti, nosilci najbolj naprednih idej in znanilci nove umetnostne paradigme, se nam zdi ta kritika danes še tuja, čeprav vse manj. Ni namreč moč zanikati, da Duttonova refleksija v proučevanju umetnosti upravičeno odpira nekatera temeljna vprašanja o odnosu med osrednjimi in perifernimi pojavi, med ontologijo in aksiologijo. Ne velja pač pozabiti, da človeške dejavnosti ne zaznamuje samo tisto, kar se dogaja v manevrskem sektorju volje, predstav in teorij, ampak tudi veletok dejanskosti, ki sam od sebe brezprizivno izrisuje topografijo ustreznega in neustreznega.

277

Med arhetipiko in pristranostjo

Estetske teorije so oblike teoretskega zajemanja umetnostne identitete iz konkretnih umetniških artikulacij v prostoru in času. Običajno zase trdijo, da so univerzalne, vendar je s to univerzalnostjo in njenimi razlagalnimi potenciali kar nekaj težav. Prva je že ta, piše Dutton, da so vsi tvorci estetskih teorij pogojeni z estetskimi fakti, identitetami in debatami svojega časa, kar njihove teorije značilno »obarva«. Tako sta bila na primer Platon in Aristotel pogojena z umetnostjo in estetiko grške antike in sta oboje vključevala v svojo metafiziko in teorijo vrednot. Enako sta Clive Bell in Robin G. Collingwood s svojimi teorijami favorizirala pomen avantgardnih praks in modernističnih poetik. Začetna verzija institucionalne teorije Georgea Dickieja ima vgrajeno »samoumevno« predpostavko, da je »dada osrednja forma umetniške prakse« ipd. (Dutton 2009, 48).

Popačenja in obarvanja lahko nadalje vnesejo osebna navdušenja ali osebne interese teoretikov. Misleci, ki padejo pod vpliv kake posebne subkulture ali

žanra, posplošujejo iz na ta način pridobljenih občutij in izkušenj. Ta osebna sestavina je razumljiva in lahko teorijo napravi celo slikovito. Vendar bi moralo to v nas, tako Dutton, sprožiti rdečo luč previdnosti in dvoma. Poleg tega filozofi umetnosti stremijo k temu, da začnejo o umetnosti in njeni identiteti teoretizirati iz njihovih najbolj radikalnih estetskih odzivov in interesov, pa naj so ti še tako čudni in utemeljeni na še tako majhnem razredu primerov. Skratka: splošne sodbe, ekstrapolirane iz zgodovinske umeščenosti teoretika, iz njegovega osebnega okusa ali iz njegove nazorske pripadnosti, nas lahko prepričajo, dokler smo osredotočeni na primere, na katerih teoretiki izvajajo svoja utemeljevanja. Pogosto pa so povsem neuporabne, ko jih želimo aplicirati na širše polje umetnostnih fenomenov (Dutton 2009, 48).

278

Teoretska epistemika si torej prizadeva za univerzalizirano konceptualizacijo umetniške identitete, a je ne more doseči, ker je, kot umetniška dela sama, tudi ona najprej »historična teza«. Teza, ki jo je s testom empirije in časa potrebno šele verifikirati ali falsificirati. Ker to kulturno in generacijsko testiranje traja, njeni avtorji pa so neučakani, se v svoji neučakanosti pogosto ne morejo upreti skušnjavi, da bi lastno pojmovanje umetniškosti, ne glede na to, na kako širokem in raznolikem vzorcu je bilo doseženo, vsaj začasno uveljavili kot splošnoveljavno in univerzalno. In sicer s teoretsko indoktrinacijo kulturnega prostora in kulturnega spomina. To pa je ravno situacija, proti kateri je uperjena Duttonova osrednja teza. Po Duttonovem mnenju je nadvse vprašljivo, kadar se epistemologija napaja z empirijo majhnega razreda mejnih primerov, in se iz tega majhnega razreda primerov čuti kompetentno izrekati splošnoveljavne sodbe. To bi v nas moralo sprožiti dvom, a ga ne, ker so ekstravaganca, novost in alternativna teoretska argumentacija vsaj v začetku zelo sugestivne.

Vsaka teoretska paradigma, ki želi prevladati nad prejšnjo, skuša najprej zavladati nad človekovim spominom. Vse se začne s prednostmi nove paradigme. Preteklost je *passé*, nepomembna, reakcionarna, kompromitirana s predsodki, miti in legendami. In tega je bilo v umetnosti 20. stoletja precej. Zato so si umetnostne (stilne) identitete v njem na glavnih vratih, podobno kot vlade v demokracijah, pogosto podajale kljuke. In to kljub temu, da se je vse dogajalo v času »likvidne modernosti«, ki je že načeloma bolj naklonjena začasni kot trajni in avtoritativni zavezanosti stvarim in njihovim konceptualizacijam.

Geometrija kot finesa ali središčna struja tradicije

Ko se umetniške forme spreminjajo in razvijajo, ko umetniške mode cvetijo in ugašajo, umetnostna teorija premešča svoj fokus in spreminja svoje predstavnostne modele o »umetniškosti« in o umetnostni identiteti. Umetniška dela, ki

so po naravi *finalna*, pa ne! S svojo (in)formirano identiteto ostajajo nespremenjena na prepihu časov, kultur, okusov in kulturnih presoj. Saj obstaja kultura ravno zato, da bi iz generacije v generacijo predajala *habitus kulturnih presojanj*. Kultura je polje neprestanih primerjav, vrednotenj in izbor, iz katerih vznikne *kánon* mojstrovin. In sicer ne kot predmet ene same subjektivne ali kolektivne presoje niti ne kot izbira, ki jo mora na novo opraviti vsaka naslednja generacija, ampak kot stranski produkt neizmerne števila presoj in izbor skozi stoletja. Ta vidik je test umetniške identitete v najbolj splošnem, najbolj rigoroznem in najbolj arhetipskem smislu. Kakor običaji nastajajo v času iz neizmerne števila poskusov človeških bitij, da bi uskladila svoje obnašanje, tako kulturne tradicije s pojmovanji umetnostne identitete nastanejo iz razprav, namigov in primerjav, s katerimi ljudje napolnjujemo ure svojega uživanja v poglobljenem doživljanju (Scruton 2022, 18).

Sicer je res, da so sodbe o umetniških delih subjektivne. Pač v tem smislu, da izvirajo iz osebnega izkustva, impresij, okusov in pojmovanj, tudi polemičnih. Iz tega pa ne sledi, da so subjektivne zato, ker bi ne priznavale nobenih drugih subjektivnih presoj in nobenega v njih izraženega argumenta. V zvezi s tem so pisci osemnajstega stoletja govorili o »okusu« in s tem mislili na natanko določeno racionalno zmožnost, preko katere izbiramo to, kar je vredno naše pozornosti. Danes na podobni podlagi v zahodni kulturi govorimo o *estetski izkušnji* in *estetski sodbi*. S »kulturo« je tu mišljeno tisto, čemur smo pred časom brez predsodkov rekli »visoka kultura«, se pravi kopičenje umetnostnih artefaktov in človeške refleksije o njih, ki je vzdržala »test časa« ter med izobraženimi ljudmi vzpostavila kontinuirano tradicijo relevantnih referenc in prispodob. Čeprav se nova dela stalno dodajajo kulturni dediščini, obstaja razlika med tistimi deli, ki vstopajo v *kánon*, in tistimi, ki ostanejo na obrobju. Vsako kulturo zaznamuje središčna struja tradicije, sestoječa iz del, ki niso samo »prestala testa časa«, ampak so za naš aktualni čas še vedno vir zanimanja in navdiha (Scruton 2022, 16–17).

Umetnostna identiteta je v tem smislu integral središčne in periferne tradicije kulture. Pri čemer je »središčni struji tradicije« arhetipičnih standardov, visoke verificiranosti in dolgotrajne aktualnosti pripisana bolj fundamentalna vloga kakor dosežkom »periferne struje tradicije«, ki je predvsem agens lateralne širitve teritorija umetnosti in izvor iskalnih operatorjev, ki preprečujejo okostenevanje umetnostne prakse in umetnostne identitete v prostoru in času. »Naravni odnos« med storitvami središčne in periferne struje kulture je *komplementarnost*, se pravi funkcionalno dopolnjevanje. Ta naravni odnos pa razpade, ko se in če se pričnejo ene storitve uveljavljati na račun drugih. Če periferne storitve z roba potegnemo v središče in središčne na njihov račun potisnemo na obrobje, postane umetnostni sistem disfunkcionalen, saj se rob-

ne širitve teritorija z ekscesi in provokacijami pričnejo enačiti z arhetipskimi kánonskimi dosežki. In primerov te vrste v postmoderni sodobnosti ne manjka, na kar meri tudi Duttonova generalna hipoteza.

Za razliko od znanosti umetnost in njena identiteta nista toliko skladišče informacij ali teoretičnih resnic, ampak predvsem vir operativne vednosti: *emocionalne, ekspresivne in imaginativne*. Vse te vednosti se nanašajo na to, kar moramo storiti in kar moramo čutiti. Sami prenašamo to vednost s pomočjo idealov in vzorov, s pomočjo oblik in ritmov (glasba), s pomočjo prostorskega reda in oblikovanosti (likovna umetnost) in s pomočjo vzorcev grajenega okolja (arhitektura, urbanizem). Ti kulturni izrazi so dejansko odzivi na zaznavo krhkosti človeškega življenja in utelešajo kolektivno priznanje, da smo odvisni od stvari, ki so zunaj našega nadzora. Vsaka kultura zato vsaj deloma korenini v *meta-stvarnosti* in iz te korenine se sok moralne, presojevalne in izvajalne vednosti širi v vse veje umetnosti in spekulacije. To nam omogoči, da skozi estetski interes in estetsko udejstvovanje dejansko »*vidimo* svet takšen, kakršen se nam resnično zdi«, kot posrečeno pove Roger Scruton (2022, 24).

Koda

280

Če tipičnega ne razlikujemo od atipičnega in arhetipičnega, če imamo periferijo v središču in center na periferiji, če nas ne vznemirja presežno, če preziramo iracionalno, skratka, če nimamo »višjega smotra« oziroma metafizike, smo ujeti v ta ali oni ideološki mehurček, ne da bi slutili, da je onstran te samoomejitve sploh še kaj. Stvari ne moremo videti v skladu z nobeno drugo vrednostno lestvico, razen s tisto, ki jo poznamo iz mehurčka. Vrednostne lestvice še posebej ne moremo videti v primerjavi z ničimer pomembnejšim in višjim, kot so vsem znane nadomestne transcendence: videz, denar, uspeh in hedonizem. Šele vrtoglavo nesorazmerje z njimi bi namreč lahko povzročilo, da se umu »zvrtil« in da najde pot v še kakšno višjo dimenzijo. Sistemi verovanj so za človeško inteligenco in preživetje nepogrešljivi, saj »uokvirjajo« tok primarne izkušnje, ki bi sicer preplavila um in zatemnila potrebo po preseganju in samopreseganju. To pa bi bilo podobno avtistični »zapredenosti vase« z vsemi posledicami kreativne recesije in degeneracije, kot so samozadovoljnost, nezahtevnost, lagodnost in nihilizem. Ali, kot pove Jordan B. Peterson: »Pri ustvarjanju se umetniki [...] trudijo prinesiti v žarišče nekaj novega. Sicer so samo propagandisti, ki sprevračajo umetniški proces in poskušajo nekaj že artikuliranega spremeniti v podobo in umetnost z namenom retorične in ideološke zmage. To je velik greh, izkoriščanje višjega za namene nižjega« (Peterson 2021, 184).

Viri in literatura

- DUTTON, Denis. 2009. *The Art Instinct: Beauty, Pleasure, and Human Evolution*. New York/Berlin/London: Blomsburry Press.
- GLUCKSMAN, André. 2013. *Dostojevski na Manhattnu*. Ljubljana: Slovenska matica.
- LEHMANN, Claire. 2018. »Camille Paglia: It's Time for a New Map of the Gender World. A society that respects neither religion nor art cannot be called a civilization«. *Quillette Newsletter* (10. 11. 2018). Dostopno na: <https://quillette.com/2018/11/10/camille-paglia-its-time-for-a-new-map-of-the-gender-world/> (3. 10. 2024).
- LEHMANN, Harry. 2024. *Ideologiemaschinen. Wie Cancel Culture funktioniert?* Heidelberg: Carl-Auer Verlag.
- MUHOVIČ, Jožef. 2021. »Umetnost v vidnem in nevidnem polju. Problem umetnostne identitete v likovni in vizualni umetnosti postmoderne«. *Likovne besede* 119: 8-19.
- MUHOVIČ, Jožef (ur.). 2023. *Art between Practice and Theory. Theoretical Reflections on Artistic Reality on the Treshold of the Third Millenium*. Ljubljana: University of Ljubljana Press.
- MURDOCH, Iris. 2006. *Suverenost dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.
- PAGLIA, Camille. 2012. *Glittering Images: A Journey Through Art from Egypt to Star Wars*. New York: Pantheon Books.
- PETERSON, Jordan B. 2021. *Onkraj reda. Še 12 pravil za življenje*. Ljubljana: Založba Družina.
- SCRUTON, Roger. 2022. *Kultura šteje. Vera in občutenje v obleganem svetu*. Ljubljana: Družina.
- SLOTERDIJK, Peter. 2007. *Der ästhetische Imperativ*. Hamburg: Philo & Philo Fine Arts.
- STEINER, George. 1989. *Real Presences*. London: Faber and Faber.
- STREHOVEC, Janez. 2021. »Trajnostna umetniška storitev«. *Likovne besede* 119: 29-42.

UMETNOST MED SKUŠNJAVA IN PREIZKUŠNJO

Povzetek

Prispevek skozi prizmo umetnosti obravnava razpetost sodobnega človeka znotraj biblične dialektike skušnjave in preizkušnje. Izhodišče refleksije je sprememba molitve Očenaš v najnovejšem prevodu *Svetega pisma*, v katerem je »skušnjava« zamenjala »preizkušnja«. Sodobnemu človeku, ki pred skušnjava nima zadržkov, ima pa velikanski strah pred preizkušnjo, se zdi ta sprememba pisana na kožo. Namesto premagovanja skušnjav in utrjevanja v preizkušnjah se je sodobni človek preizkušnji pripravljen izogniti prav z nihilističnim »zapeljevanjem« v skušnjava, ki preizkušnjo odpravi (npr. splav, evtanazija ipd.). Filozofski okvir takšnemu stanju sodobnosti daje posthumanizem kot ničejanska »filozofija prihodnosti«, ki človeka postavi »onstran dobrega in zlega«. Vloga dela sodobne umetnosti (t. i. posthumanistične umetnosti) pri tem je, da takšno posthumanistično nadgrajevanje človeka »onstran dobrega in zlega« ne le promovira, pač pa celo katalizira in aktivno pospešuje njegovo implementacijo.

Ključne besede: sodobna umetnost, skušnjava, preizkušnja, peirasmos, posthumanizem.

»Uprem se lahko vsemu, razen skušnjavi.«
(»I can resist everything except temptation.«)

Oscar Wilde
(*Lady Windermere's Fan*, 1892)

I. Uvod – In ne vpelji nas v skušnjava/preizkušnjo

V prispevku bom reflektiral razpetost sodobnega človeka v biblično dialektiko skušnjave in preizkušnje z vidika sodobne umetnosti. Problematiko, ki jo naslavljam, je motivirala nedavna sprememba šeste prošnje v molitvi Očenaš (Mt 6,13) v slovenskem jeruzalemskem prevodu Svetega pisma, v katerem je besedo »skušnjava« zamenjala beseda »preizkušnja«. Spremenjena prošnja se namesto »in ne vpelji nas v skušnjava« glasi »in ne vpelji nas v preizkušnjo«.

284

Povod za spremembo je bila pobuda papeža Frančiška, ki je leta 2017 (Sherwood 2017) izpostavil, da prevod šeste prošnje ni ustrezen, »saj nas Bog, ki je ena sama dobrot in ljubezen, ne more voditi v skušnjava« (Družina 2024). Papeža Frančiška je nagovorila sprememba, ki so jo leta 2013 naredili francoski škofje, ki so šesto prošnjo spremenili v francoski Bibliji, kjer so zamenjali »Et ne nous soumettons pas à la tentation« (lords prayer words, n. d.) za »Et ne nous laisse pas entrer en tentation« (Juillet 2013). Leta 2017 so spremembo implementirali tudi v francoski prevod Rimskega misala, kar je papeža Frančiška vzpodbudilo, da pozove k spremembam tudi v drugih jezikih.

Na papeževo pobudo se je začelo razmišljati tudi o spremembah v drugih jezikih. Leta 2019 (Sherwood 2019) je papež potrdil spremembo v italijanskem jeziku. Stari prevod se je glasil »non ci indurre in tentazione«, nov italijanski prevod pa se glasi »non abbandonarci alla tentazione« (Adoremus 2019).

Temu trendu sprememb naj bi torej sledil tudi novi slovenski prevod.

II. »Kaí mí eisenénkis imás eis peirasmón«

Ob pobudi papeža Frančiška se postavlja vprašanje, kaj sploh je kamen spotike šeste prošnje?

Za razumevanje vseh razsežnosti simbolne zagate je potrebno analizirati izvirno frazo v grščini, ki predstavlja izhodišče za latinski prevod in nacionalne

prevode. Ta se glasi: καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν »*kaí mí eisenénkis imás eis peirasmón*« (Wikisource 2022).

Zaradi mnogopomenskosti grških pojmov je mogoče grško frazo v latinščino in nacionalne jezike prevajati na zelo različne načine. Dodatna težava je, da je grška fraza že sama približek še bolj izvirne, a neohranjene fraze v hebrejščini ali aramejščini, kjer imajo besede zelo širok razpon pomenov. Posledično je prevajanje šeste prošnje v latinščino in nacionalne jezike predstavljalo izziv za prevajalce od zgodnjega krščanstva naprej (Sirboni 2018). V latinskem prevodu Vulgate v 4. stoletju (BBC 2017) se je šesta prošnja uveljavila kot »ne nos inducas in tentationem«, kar je predstavljalo izhodišče tudi za vse nacionalne prevode.

a. Peirasmos

V grškem zapisu sta ključni dve besedi, ki sta jabolko spora za prevajalce: (1) *peirasmos* (Bechtle 2024) in (2) *eisenégkêis* (Wikipedia 2007).

Težava s prevajanjem *peirasmos* je, da lahko pomeni tako »skušnjava« kot »preizkušnjo«, glagolski ekvivalent *peirazō* pa tako »skušanje/mamljenje/zapeljevanje« kot »preizkušanje/testiranje/preverjanje« (Bechtle 2024; Sherwood 2017). Dilema je torej, kateri pomen je ustrezen v kontekstu šeste prošnje. Zlato pravilo biblične eksegeze pravi, da je potrebno mnogopomenske izraze v Bibliji interpretirati glede na kontekst, v katerem se beseda pojavi, in namen, kaj želi sporočiti (Bechtle 2024).

Značilen primer interpretacije *peirasmos* kot preizkušnje je v Jakobovem pismu:¹

Moji bratje, kadar pridete v razne preizkušnje, imejte to za čisto veselje, saj spoznavate, da preizkušnost vaše vere ustvarja stanovitnost. Za stanovitnost pa naj bo značilno popolno delo, da boste popolni in celoviti in vam ne bo ničesar manjkalo (Jak 1,2-4).

Jakob se s preizkušnjo torej nanaša na to, kako Bog pri človeku gradi vztrajnost, stanovitnost, celovitost, kar pomeni, da je preizkušnja božji blagoslov:

1 Vsi prevodi svetopisemskih citatov so podani po Slovenskem standardnem prevodu (SSP3: Slovenski standardni prevod, osnovna izdaja, 1996).

Blagor človeku, ki stanovitno prenaša preizkušnjo, kajti ko bo postal preizkušen, bo prejel venec življenja, ki ga je Bog obljubil njim, kateri ga ljubijo (Jak 1,12).

Na drugi strani primeri iz Biblije, ki govorijo o skušnjavi, kažejo zapeljevanje v greh in odmik od Boga. Taki primeri so, ko Satan v podobi kače skuša Evo v raju (1 Mz 3); ko Satan (»skušnjavec«) skuša Kristusa v puščavi (Mt 4,3); ali ko Pavel svari pred pohlepom (1 Tim 6,9).

Bistvo razumevanja *peirasmos* kot preizkušnje je torej v tem, da gre za življenjske situacije, ki človeka krepijo in ga približajo Bogu (Bechtle 2024). Razumevanje *peirasmos* kot skušnjave pa predpostavlja situacije, v katerih Satan zapeljuje človeka v greh in ga od Boga oddaljuje.

b. Eisenégkêis

286

Podobno kot *peirasmos*, pa je tudi *eisenégkêis*, ki izhaja iz *eisphérô* (εἰσφέρω), mnogopomenski izraz in lahko pomeni tako »vpeljati/zapeljati/voditi v (skušnjavo)« (ang. *lead into*) ali pa »pripeljati, predstaviti (pred, v, k skušnjavi)« (ang. *bring to*) (Bible Study Tools, n. d.). Dvournost grškega izraza se nato prenaša tudi v latinski izraz »inducere«, ki prav tako lahko pomeni »predstaviti (skušnjavi)« kot tudi »zapeljati v (skušnjavo)«. Zato so že zgodnji eksegeti poskušali razjasniti pomen tega dvournega pojma. Tertullian tako pojasnjuje, da »ne vodi nas v skušnjavo« pomeni »ne dopusti, da bi nas hudič zapeljal v skušnjavo« (Wikipedia 2007), pri čemer se, kot večina eksegetov pri tej dilemi, sklicuje na Jakobovo pismo, ki pravi:

Nihče, ki je preizkušan, naj ne govori: »Bog me skuša.« Boga namreč zlo ne more skušati in sam ne skuša nikogar. Vsakogar skuša njegovo lastno poželenje, ki ga vleče in zavaja. Nato poželenje spočne, rojeva greh, storjeni greh pa porodi smrt (Jak 1,13-15).

III. Mejni primeri skušnjav in preizkušenj

Iz zgornjih svetopisemskih primerov se zdi, da je razlika med skušnjavo in preizkušnjo jasna. V skušnjavo zapeljuje hudič (Satan), človek pa se ob njej »spotakne«; preizkušnje pa dopušča ali pošilja Bog, da se človek skozi njih okrepi.

Toda odnos med skušnjava in preizkušnjo ni vedno nedvoumen. V Svetem pismu imamo namreč tudi mnoge primere, ki so glede tega težko razumljivi – lahko bi rekli, da so na »meji«.

a. Bog skuša človeka (?)

V nekaterih primerih se zdi, kot da Bog skuša človeka s »pastmi«, ki jih sicer uporablja Satan, in človeka zapeljuje v kršitev zapovedi, ki jih je sam postavil – božjih zapovedi. Značilen primer je, ko Bog od Abrahama (1Mz 22) zahteva, da žrtvuje svojega sina Izaka in s tem krši eno izmed božjih zapovedi – »ne ubijaj«. Bog Abrahamu to sicer zadnji trenutek prepreči, s čimer poseže v Abrahamovo svobodno voljo.

b. Bog sodeluje s Satanom (?)

V drugih primerih pa se zdi, kot da Bog sodeluje s Satanom pri skušanju človeka. Tak je primer Joba (1,1-42,17). »Ta mož je bil popoln in iskren, bal se je Boga in se varoval hudega« (Job 1,1). Ko pride Satan pred Boga, ga Bog vpraša, kaj si misli o Jobovi popolnosti. Satan odgovori, da bo Job »klecnil« in preklinjal Boga, če bo dovolj trpel. Bog zato dopusti Satanu, da »udari Joba«, da se bo pokazalo, če je Job dovolj trden. V tragedijah, ki sledijo, celo žena pozove Joba, naj prekolne Boga, vendar se Job »ne spotakne«: »Pri vsem tem Job ni grešil in ni rekel nič žaljivega proti Bogu« (Job 1,21-22). Job torej vztraja v trdnosti in zaupa v Boga. Za nagrado Bog Jobu dvakratno povrne vse, kar je imel (Job 42,10).

287

IV. Paradokсна narava peirasmos

»Mejni primeri« kažejo, da biblična dialektika skušnjave in preizkušnje ni črno-bela in od nas zahteva, da poskušamo iti onkraj dvoumnosti in *peirasmos* razumeti kot paradokšno celoto.

To je mogoče ponazoriti na primeru Kristusovih skušnjav. Podobno, kot je Bog tisti, ki dozdevno pošlje Satana, da skuša Joba, se tudi pri Kristusovih skušnjavah v puščavi zdi, da jih je »zakrivil« Bog. Biblija namreč pravi – kar pri branju pogosto spregledamo (Prixm 2024) –, da je Duh odvedel Kristusa v puščavo, da bi ga Satan skušal.

Do katere mere ima torej Bog »roko nad zlim«? (Sherwood 2019) Zakaj je Bog tisti, ki Satanu dovoli, da skuša Joba, in zakaj je Duh tisti, ki pelje Kristusa v puščavo? Zato, ker je Bog en sam, Stvarnik vsega. S krščanskega vidika zlo ni nekaj, kar bi obstajalo kot enakovredno Bogu, saj bi bilo to v temelju neskladno z monoteističnim prepričanjem. Ni dveh bogov, boga dobrega in boga zlega, ki bi bila v večnem konfliktu. Namen »mejnih primerov« iz Svetega pisma je, da pokažejo, da je Bog gospodar vsega in ima oblast tudi nad hudičevim skušnjanjem in človekovo svobodno voljo. Ob tem je ključno razumeti, da je takšno razumevanje zla mogoče zgolj zato, ker je dal Bog človeku »svobodno voljo«, da se lahko odloči tudi proti Bogu ter s tem aktivno odloča o svoji usodi. Skušnjava v tem smislu pride »v paketu« s človekovo svobodo, saj se drugače človek ne bi mogel pustiti zapeljati Satanu in odločiti za zlo (Paris Notre-Dame in Morin 2017).

V. Skušnjava brezbožnosti kot ultimativna preizkušnja svobodne volje

288

Iz takšnega razumevanja odnosa med Bogom in zlom neizogibno izhaja, da tudi skušnjava lahko postane del preizkušnje. Skušnjava sama po sebi ni preizkušnja, preizkušnja je »upreti se skušnjavi«. Če bi Kristus podlegel skušnjavi, bi se izognil preizkušnji in odstopil od božjega načrta. Ni torej narobe, da je človek skušan (tudi Kristus je bil!) (Markides 2002). Narobe je skušnjavi podleči. Kristjani v šesti prošnji, kot razlaga tudi sv. Avguštin (Aquinas 1841, Lectio 9), torej ne prosimo, da ne bi bili preizkušani s skušnjavo (torej skušani), pač pa, da ne bi bili »vpeljani v skušnjavo«, torej da ji ne bi podlegli.

»Upiranje skušnjavi« lahko postane celo največja preizkušnja – to je *preizkušnja človekove svobodne volje* in s tem *vere v Boga*. Do tega pride, ko se v težki preizkušnji skušnjava pojavi kot navidezna odrešitev, človek pa se mora s svobodno voljo odločiti, da taki skušnjavi ne bo podlegel – in, če mu to uspe, se okrepi njegova vera. To je lepo vidno iz Jobovih in Kristusovih skušnjav. Ko Joba doleti neznosno trpljenje, postane zelo ranljiv in »dovzet« za dvome. Takrat se v preizkušnjo pririne skušnjava, da bi preklel Boga, česar pa Job ne naredi, pač pa se izkaže s trdnostjo svoje svobodne volje. Podobno se v Kristusovo preizkušnjo pritihotapi skušnjava, ki mu prišepne, naj stopi dol s križa in to preizkušnjo konča. Kako močna je bila skušnjava, kažejo Kristusove besede v vrtu Getsemani: »Moj Oče, če je mogoče, naj gre ta kelih mimo mene, vendar ne, kakor jaz hočem, ampak kakor ti« (Mt 26,39). Prav tako je svaril svoje učence: »Bedite in molíte, da ne pridete v skušnjavo! Duh je sicer voljan, a meso je slabotno« (Mt 26,41). Skušnjava, da bi se rešil, je bila prav gotovo

še posebej močna takrat, ko so ga veliki duhovniki, ljudstvo in levi razbojnik zasmehovali (Lk 23,39): »Ali nisi ti Mesija? Reši sebe in naju!«. Vsakega od nas kdaj prešine misel, zakaj Kristus celemu svetu takrat ni pokazal in stopil dol s križa. Toda Kristus je vztrajal, čeprav je v hudem trpljenju celo v zadnjih trenutkih še dvomeče zaklical (Mt 27,46): »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?«. A naposled, ko je premagal vse skušnjave in prešel vse preizkušnje, je pomirjeno izrekel: »Izpolnjeno je« (Jn 19,30) in »Oče, v tvoje roke izročam svojega duha« (Lk 23,46).

Preizkušnja »podleči ali upreti se skušnjavi« torej v težkih življenjskih situacijah predstavlja ultimativno preizkušnjo svobodne volje in vere. Vsaka skušnjava odvrta od Boga in zapeljuje v kršenje božjih zapovedi. Vendar se zdi, da je potrebno razlikovati med vsakdanjo »moralno skušnjava« in ultimativno skušnjava brezbožnosti (ang. *temptation of godlessness*) (Wax 2023), pri kateri je posebej na preizkusu prav prva božja zapoved – Veruj v enega Boga. V šesti prošnji molitve Očenaš torej ne molimo zgolj za to, da bi se zmogli upirati vsakdanjim moralnim skušnjavam, pač pa predvsem za to, da bi ne podlegli ultimativni skušnjavi brezbožnosti. To skušnjava pogosto spregledamo, ker smo preveč osredotočeni na »majhne« vsakdanje skušnjave, čeprav gre pri tem za najbolj usodno skušnjava.

289

VI. Vprašljivost novega slovenskega prevoda?

Z ozirom na povedano se pri novem slovenskem prevodu šeste prošnje odpira naslednja dilema. Papež Frančišek v svojem pozivu k spremembi ne problematizira prevajanja *peirasmos*, pač pa je zanj predmet spotike *eisenégkêis*, torej »ne vpelji nas«. Zakaj se v slovenskem prevodu – po zgledu francoščine in italijanščine – ni raje spremenil ta del prošnje?

Kot je razvidno iz medijskih objav, so o spremembi prvega dela prošnje razmišljali tudi pri slovenskem prevodu, med predlogi pa sta bila »ne prepusti nas skušnjavi« in »ne zapusti nas v skušnjavi« (Družina 2024). Vseeno pa so se prevajalci odločili za spremembo skušnjave v preizkušnjo. Razlog naj bi bil jezikovne narave. Jezik se razvija, besede, ki so imele v preteklosti nek pomen, pridobijo s časom drugačne konotacije. Slovenska škofovska konferenca (SŠK) je pojasnila, da naj bi beseda »skušnjava« v slovenščini izgubila svoj pomen »preizkušnje« (za primer daje stavek »Profesor skuša znanje dijaka«), zato je treba že stari prevod drugače razumeti, kar pomeni, da je zamenjava »skušnjave« za »preizkušnjo« v bistvu zgolj redakcijski popravek (Slovenska škofovska konferenca 2024).

Toda taka argumentacija SŠK ni samo zelo trivialna, pač pa tudi globoko problematična s krščanskega vidika. Iz primera »Profesor skuša znanje dijaka« se zdi, da SŠK sugerira, da v molitvi Očenaš prosimo Boga, da naj nas ne »testira« oz. preizkuša na neprijeten način. Toda takšno razumevanje je neskladno tako z judovsko tradicijo tistega časa kot tudi z novozaveznim krščanskim pojmovanjem, po katerem preizkušnja velja za nekaj pozitivnega, saj skozi preizkušnjo lahko izkažeš svojo zvestobo Bogu (Schweizer 1975; Fowler 1968). Kot pravi sv. Terezija Avilska, preizkušnja predstavlja »pot k popolnosti«: »Tisti, ki dosežejo popolnost, ne prosijo Boga za osvoboditev od trpljenja, skušnjav, preganjanj ali bojev. [...] Kajti, raje si želijo preizkušenj, prosijo zanje in jih imajo radi« (d'Avila 1961, po Sprung, n. d.).

Preizkušnja je sicer naporna, tudi tragična, vendar te utrdi in da smisel življenju, ter lahko reši tudi drugega (!). Kot se je Kristus žrtvoval za vse ljudi, so se tudi mnogi svetniki žrtvovali za druge (npr. Maksimilijan Kolbe).

Odločitev, da se besedo »skušnjava« v slovenskem prevodu zamenja za besedo »preizkušnja«, je zato – milo rečeno – nenavadna. Še posebej pa je nerazumljiva v odnosu do tega, da celo sam Katekizem katoliške cerkve (KKC) zelo jasno razloži kontekst razumevanja šeste prošnje molitve Očenaš:

290

Sveti Duh nam daje, da razločujemo med preizkušnjo, ki je potrebna za rast notranjega človeka (prim. Lk 8,13-15; Apd 14,22; 2 Tim 3,12), da bi dosegel »preizkušnost« (Rim 5,3-5), in skušnjo, ki vodi v greh in smrt (prim. Jak 1,14-15). Razločevati moramo tudi med »biti skušan« in »privoliti« v skušnjo. Razločevanje končno razkrinkava laž skušnjave: njen predmet je na videz »dober, očem prijeten za pogled in ga je želeli« (prim. 1 Mz 3,6), medtem ko je njen sad v resnici smrt. Bog dobrega noče vsiljevati, Bog hoče svobodna bitja ... Za nekaj je skušnjava dobra. Razen Boga nihče ne ve, tudi mi ne, kaj je duša prejela od Boga. Toda skušnjava to odkrije, da bi nas naučila spoznavati sebe in s tem odkrivati našo bedo ter nam nalagati obveznost, da se zahvaljujemo za dobrine, ki nam jih je skušnjava razodela (Origen, or. 29). [...] Ta prošnja dobi ves svoj dramatični smisel v razmerju do poslednje skušnjave našega boja na zemlji; to je prošnja za stanovitnost do konca (Štrukelj 2008, para. 2846-2849).

KKC izpostavlja razliko med preizkušnjo, ki jo človek mora prenesti, in skušnjo, ki se ji mora človek upreti. Problem ni »biti skušan«, problem je

»privoliti« v skušnjavo. Kot poudari KKC, človek v šesti prošnji prosi Boga, da njegova svobodna volja ne bi »klecnila« pred skušnjavo in ne bi vanjo »privolil«. V tem smislu je »upreti se« skušnjavi preizkušnja stanovitnosti svobodne volje. Kot poudari KKC, šesta prošnja tako ne naslavlja zgolj vsakdanjih moralnih skušnjav, pač pa je predvsem »prošnja za stanovitnost do konca« – prošnja, da se upremo ultimativni »skušnjavi brezbožnosti«.

VII. Slovenski prevod – simptom sodobnosti?

O tem, kaj je v ozadju takšne spremembe v slovenskem prevodu, ne želim špekulirati. Toda naj bo razlog takšen ali drugačen, se zdi ta sprememba neverjetno simptomatičen odraz sodobnega časa. Zdi se namreč, da zaradi te spremembe – namerno ali ne – šesta prošnja v slovenskem prevodu ne izraža več vere v božjo vsemogočnost in zavedanja ranljivosti naše lastne svobodne volje, pač pa le še nihilistično pomehkuženost sodobnega človeka, ki se preizkušenj boji in se jim izogiba, nima pa etičnih in moralnih zadržkov do skušnjav, ki so sedaj tudi iz molitve Očenaš odstranjene, kot da niso več problem.

291

VIII. Sodobni človek med skušnjavo in preizkušnjo – temeljna dilema sodobnosti

Sprememba šeste prošnje je torej sodobnemu človeku pisana na kožo. S tem pa sugerira naslednjo hipotezo, ki jo lahko imenujem *temeljna dilema sodobnosti*. Ta ima tri vidike:

1. Sodobni človek se je preizkušnji pripravljen izogniti in se je odrešiti z nihilističnim vdajanjem skušnjavi, ki preizkušnjo navidezno odpravi.
2. V sodobnem svetu ima vsaka preizkušnja »svojo« zrcalno skušnjavo, ki preizkušnjo navidezno odpravi oz. odreši.
3. Odreševanje sodobnega človeka skozi skušnjave je posebej izrazito v sodobni umetnosti.

V nadaljevanju me bo zato zanimalo dvoja: (1) analizirati skušnjave sodobnosti, ki odrešujejo človeka iz preizkušenj; in (2) reflektirati, kakšno vlogo ima pri »implementaciji« teh skušnjav sodobna umetnost.

IX. Poslednja Kristusova skušnjava

Kontroverzni film Martina Scorseseja *Poslednja Kristusova skušnjava* (*The Last Temptation of Christ* 1988) lahko služi za izhodišče razmisleka o odnosu sodobnega človeka do skušnjave in preizkušnje. Skozi pripoved se Kristus bori s svojim božjim poslanstvom, zavedanjem bližajoče se smrti in skušnjava, da bi postal »normalen« človek. Kljub dvomom sicer vztraja v preizkušnji vse do križanja. Tam pa pride do preobrata in razvpite hipotetične situacije, ko h Kristusu pristopi »angel varuh« v podobi nedolžne deklice (slika 1), ki naj bi jo Bog poslal, da mu pove, da njegova žrtev ni potrebna. Kristus zato konča preizkušnjo in stopi dol s križa ter postane navaden človek. Ko je ostareli Kristus na smrtni postelji, pa ga obišče Juda, ki mu razkrije, da je bil »angel varuh« v resnici Satan, ki ga je preslepil. Kristus se po šokantnem spoznanju, da je podlegel Satanovi skušnjavi, odloči dokončati svojo preizkušnjo in poslanstvo ter se »vrne« na križ.

292



Slika 1: Kadra iz filma *Poslednja Kristusova skušnjava*
(Vir: posnetki zaslona)

X. Narediti boljši svet

Tako kot Kristus v *Poslednji Kristusovi skušnjavi* se tudi sodobni človek odrešuje iz preizkušnje s skušnjavami, ki pridejo v »podobi dobrega«. V kakšno »podobo dobrega« so torej zakrite skušnjave sodobnosti?

Kot ugotavlja Stephen Freeman (2022), se krinka oz. »laž skušnjave« sodobnosti glasi »narediti boljši svet« (ang. *make the world a better place*). Freeman to ponazori s priliko o bogatinu. Bogati mladenič pride pred Jezusa in ga vpraša, kaj mora storiti, da bo prišel v nebesa. Jezus mu najprej našteje deset zapovedi. Mladenič zadovoljen pove, da izpolnjuje vse zapovedi. Nato pa ga Jezus izzove (Mr 10,21): »Eno ti manjka: pojdi, prodaj, kar imaš, in daj ubogim, in imel boš zaklad v nebesih; nato pridi in hodi za menoj!«. ² Bogatin se ob tem Jezusovem pozivu užalosti in žalosten odide, ker je bil zelo bogat. S tem se prilika v Bibliji zaključi, toda Freeman jo hipotetično nadaljuje in primerja bogatina s sodobnim človekom. Sodobni človek bi se z Jezusom pogajal: »Ali lahko obdržim bogastvo, če prisežem, da ga bom uporabljal zgolj za dobro, v dobrodelne namene?«. Po Freemanu je to bolezen našega časa. Sodobni človek zavrne Kristusovo povabilo k »svetništvu«, zato da bi namesto tega raje postal »menedžer dobrodelnosti«. Kristus nas vabi k »majhnosti«, »uboštvu«, k »izpraznitvi nas samih«, sodobni človek pa bi rad delal dobro v preobilju, rad bi ostal »velik«. Ob tem Freeman poudarja, da tudi Cerkev v tej konstataciji sodobnosti nima več odrešenjske vloge, pač pa postaja zgolj »podporna« (ang. *helping*) dobrodelna organizacija, religiozni dodatek k »narediti-boljši-svet« (Freeman 2022).

293

XI. Skušnjave za »boljši svet«

V sodobnem svetu se torej najrazličnejše skušnjave zakrivajo v navidezno podobo božje zapovedi ljubezni do sočloveka. Katere so torej »spregledane skušnjave« – kot jim pravi Trevin Wax (2023) – sodobnega človeka?

2 To Jezusovo povabilo je potrebno razumeti kot metaforo za vsakršno, tudi duhovno navezanost na svet kot tak, ne samo za materialno bogastvo.

Etične dileme sodobnosti³ lahko razumemo kot preizkušnje, s katerimi se sooča sodobni človek. Toda te preizkušnje sodobna družba rešuje skozi skušnjave »navideznega dobrega«, s katerimi svetovne politike in globalne elite skrbijo »za boljši svet« pod krinko altruizma, sočutnosti in solidarnosti. Preizkušnje v povezavi z okoljem tako rešujemo s privilegirano zeleno mobilnostjo, 15-minutnimi mesti, depopulacijo ipd. Preizkušnje, vezane na spol, rešujemo z nebinarnostjo, pohabljanjem telesnih organov, vsiljevanjem moških v ženske športne discipline ipd. Preizkušnje spolnosti rešujemo s sloganom »moje telo, moja odločitev«, promiskuitetnostjo, kontracepcijo, in če drugo ne pomaga, s splavom ipd. Preizkušnjo zdravja rešujemo z genskim inženiringom. Preizkušnje starosti in bolezni rešujemo z evtanazijo. Preizkušnjo smrti rešujemo s kloniranjem. Preizkušnjo sobivanja in soodločanja (demokracije) rešujemo z nadzorom, prepovedjo (protestov, shodov ipd.), cenzuro (sovražni govor) ipd.

294

Sodobne preizkušnje življenja se torej pod krinko »navideznega dobrega« rešujejo s skušnjavami, ki življenju v bistvu nasprotujejo. Sodobnost pod krinko »dobrega« – kot je to v encikliki Evangelij življenja (*Evangelium Vitae*) že leta 1995 presunljivo identificiral papež Janez Pavel II – v resnici povečuje »kulturo smrti« (Paul II 1995). Skušnjave sodobnosti so »zarote proti življenju«. Papež Janez Pavel II ugotavlja, da se na ravni sodobne družbe dogaja neverjetno protislovje. Po eni strani je sodobnost polna ust o človekovih pravicah, vrednosti življenja in skrbi za sočloveka in svet, kar je zapisano v vse mogoče državne in mednarodne dokumente. Toda po drugi strani sodobna družba »pravico do življenja« pod krinko altruizma, sočutnosti in solidarnosti brutalno potepta v dveh najbolj ključnih in občutljivih trenutkih življenja – v fazi rojstva (splav) in smrti (evtanazija).

Janez Pavel II išče korenine tega paradoksa v preplavljanju s sekularizmom – v »smrti Boga«. Podobno tudi Trevin Wax ugotavlja, da izvor »kulture smrti« v sodobni družbi ni toliko »prisotnost greha« (ang. *presence of sin*), pač pa »odsotnost Boga« (ang. *absence of God*) (Wax 2023). Prav ta najhujša skušnjava – »skušnjava brezbožnosti« – pa je tudi izvor vseh drugih skušnjav v »podobi dobrega«, ki jim podlega sodobni človek.

3 Monografija *Ethics and the Contemporary World* (Edmonds 2019) na primer naslavlja naslednje pereče etične dileme sodobnosti: rasa, spol (diskriminacija, feminizem), okolje (klimatska kriza, populacija, podaljševanje življenja), vojne in mednarodni odnosi (imigracije, legitimne vojne tarče, protiterorizem), globalna revščina (humanitarizem, dobrodelnost), socialni mediji (prijateljstvo, zasebnost, izmišljene novice), demokracija (ekstremizmi, svoboda govora), pravice (pravice otrok, telesna integriteta, oviranosti, raziskovanje zarodkov, splav, evtanazija, mesojedstvo), tehnoložnost (genetska selekcija, izpopolnjevanje človeka, umetna inteligenca, roboti).

XII. Posthumanizem – »filozofija prihodnosti«

Filozofski okvir takšnemu stanju sodobne družbe daje posthumanizem kot t. i. »filozofija prihodnosti«. Če humanizem temelji na metafizičnih dualizmi (življenje – smrt, duhovno – telesno, dobro – zlo, kultura – narava, žensko – moško ipd.) – iz katerih izhaja tudi etična odgovornost in moralnost –, pa posthumanizem metafizične dualizme razbije in uvede relativnost multiperspektivnosti. V posthumanizmu tako postane cilj »nadgraditi« človeka »onstran dobrega in zlega« na vseh področjih bivanja in delovanja, tako v biološkem, tehnološkem, družbenem kot moralnem smislu.

Posthumanizem s tem realizira, kar Friedrich Nietzsche predvidi v »uvodu v filozofijo prihodnosti« – kot je podnaslov dela *Onstran dobrega in zlega*. Lahko ga razumemo v kontekstu Nietzschejevega ločevanja treh faz religioznega razvoja – od žrtvovanja bogovom do žrtvovanja Boga (Nietzsche 1894, par. 55). Po Nietzscheju je zgodovina religije zgodovina žrtvovanja. Kaj človek lahko žrtvuje? V prvi fazi razvoja religije človek zaradi strahu bogovom žrtvuje sočloveka. To je predhumanistična faza, ko razlikovanje med dobrim in zlim še ni vzpostavljeno, in s tem tudi ne človekova moralnost. V drugi fazi velikih monoteističnih religij pride do vzpostavitve distinkcije med dobrim in zlim in s tem moralnosti, kar definira humanistično pozicijo. Namesto sočloveka človek žrtvuje samega sebe – po zgledu Kristusa – svojo naravo in svobodo ter s tem postane moralen. Toda kaj še preostane človeku, da žrtvuje? Tistega, ki njegovo moralnost zavezuje, torej Boga samega. Do tega pride v tretji in zadnji fazi, ko se človek osvobodi od Absolutnega in stopi »onstran dobrega in zlega«. Posthumanizem torej z ničejanskega vidika podleže »skušnjavi brezbožnosti«, na mestu Boga pa ostane – nič. Človek žrtvuje Boga za ničnost, s tem pa se odprejo vrata v nihilizem, kjer je »dovoljeno vse«, smiselno pa ni nič (Hickman 2019).

295

XIII. Vloga sodobne umetnosti?

Kakšno vlogo ima sodobna umetnost pri nihilističnem poslanstvu posthumanizma? Po Stefanu Lorenzu Sorgnerju posthumanistična umetnost promovira t. i. »antropološki model posthumanizma« (Sorgner 2022), znotraj katerega izginejo metafizične binarnosti, kot na primer razlika med organskim in anorganskim, živim in neživim. Živo bitje postane predmet umetniške manipulacije, s katero posthumanistična umetnost spreminja naravne meje med posamezniki, biološkimi vrstami in lastnostmi posameznih vrst. Posthumanistična umetnost pa s tem posthumanistično nadgrajevanje človeka »onstran dobrega in zlega« ne le promovira, pač pa celo katalizira in aktivno pospešuje

njegovo implementacijo, saj konkretno ustvarja, kar si filozofija posthumanizma lahko zgolj zamisli in predstavlja. Torej, če posthumanistična filozofija lahko zgolj reflektira, kaj je mogoče »onkraj dobrega in zlega«, pa posthumanistična umetnost dejansko »pokaže prihodnost« – kaj vse lahko počnemo sami s sabo, z drugimi in s svetom (Sorgner 2022; Balistreri 2022).

Posthumanistična umetnost za razliko od humanistične umetnosti zato »tabu« tem (npr. samomor, umor, splav, zloraba otrok, evtanazija ipd.) ne obravnava več skozi perspektivo moralnosti, pač pa se postavi »onstran dobrega in zlega« in, na primer, vpelje neko moralno problematično dejanje, npr. samomor, umor, splav, evtanazijo, eksploatacijo otrok, kot umetniško aktivnost. S tem pa posthumanistična umetnost slogan konceptualne umetnosti »vse je lahko umetnost« nadgradi »onstran dobrega in zlega« ter razglasi, da je »vse dovoljeno v umetnosti«. V posthumanistični umetnosti zato ne gre le za to, da je »vse lahko umetnost«, pač pa celo za to, da je »vse dovoljeno v umetnosti«.

XIV. Od »vse je lahko umetnost« do »vse je dovoljeno v umetnosti«

296

Kje je »meja« posthumanistične umetnosti? Do kam vse lahko seže in do katere mere si upa prestopiti rubikon »dobrega in zlega«? Ali smo že tako daleč, da je satira Thomasa De Quinceya *O umoru kot umetniškem delu* (De Quincey 1827) postala realnost? V začetku 20. stoletja je Georges Bataille razmišljal o estetiki mučenja – o mučenju in umoru kot umetniškem aktu (Bataille 1949; Hickman 2019).

Ali smo že tako daleč? Vsekakor se nakazujejo značilne tendence, kako bi umetnost oblast nad življenjem in smrtjo lahko »vzela v svoje roke«. Naslednja dva primera to dobro ponazarjata.

a. Umetnost splava

Prvi primer je projekt Alize Shvarts (2008), ki je leta 2008 za diplomu na univerzi Yale pripravila performativni projekt *Untitled [Senior Thesis]*, v katerem se je 9 mesecev med fazo ovulacije oplojevala s spermo darovalcev, na 28. dan menstrualnega cikla pa je vzela zelišča, ki naj bi povzročila prekinitev nosečnosti ter posnela krvavenje (slika 2), ki naj bi bilo posledica tega. Tega, ali je zares noseča, sicer ni preverjala.



Statement by Helaine S. Klasky — Yale University, Spokesperson

New Haven, Conn. — April 17, 2008

Ms. Shvarts is engaged in performance art. Her art project includes visual representations, a press release and other narrative materials. She stated to three senior Yale University officials today, including two deans, that she did not impregnate herself and that she did not induce any miscarriages. The entire project is an art piece, a creative fiction designed to draw attention to the ambiguity surrounding form and function of a woman's body.

She is an artist and has the right to express herself through performance art.

Had these acts been real, they would have violated basic ethical standards and raised serious mental and physical health concerns.

297

Slika 2: Izsek iz filma *Untitled [Senior Thesis]* (2008) in uradna izjava Yale University. (Vir: Impactmania 2017).⁴

4 Za boljšo razvidnost dodajam tekst iz izseka: »*Statement by Helaine S. Klasky - Yale University, Spokesperson* (New Haven, Conn. - April 17, 2008): Ms. Shvarts is engaged in performance art. Her art project includes visual representations, a press release and other narrative materials. She started to three senior Yale University officials today, including two deans, that she did not impregnate herself and that she did not include any miscarriages. The entire project is an art piece, a creative fiction designed to draw attention to the ambiguity surrounding form and function of a woman's body. / She is an artist and has the right to express herself through performance art. / Had these acts been real, they would have violated basic ethical standards and raised serious mental and physical health concerns.«

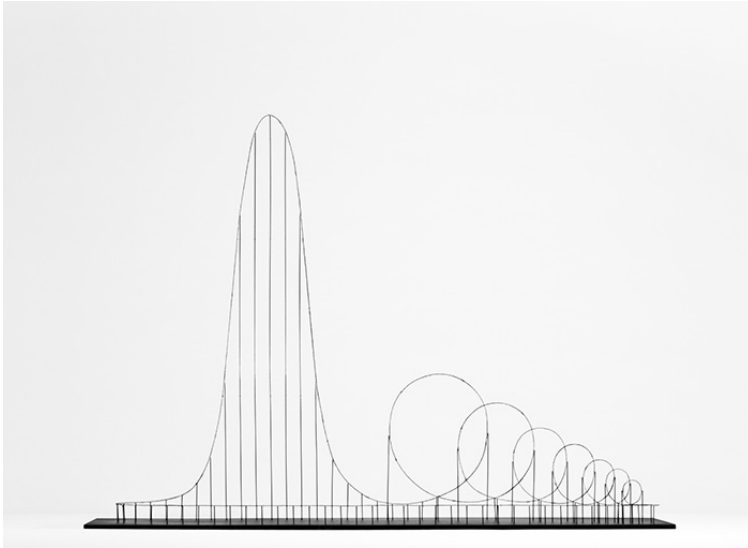
Dne 17. 4. 2008 je Yale Daily News objavil prispevek o njenem projektu, mediji so zgodbo hitro pograbili, projekt pa je pridobil mednarodno razvpitost. Univerza se je želela zaščititi pred odgovornostjo, zato je izdala medijsko pojasnilo (slika 2), da gre zgolj za »kreativno fikcijo«. Želela je tudi, da avtorica podpiše izjavo, da je šlo za »fiktivni projekt«. Ker tega ni avtorica želela storiti, je morala diplomirati z drugim projektom (Impactmania 2017).

Odzivi na projekt so bili raznoliki. »Napredni« so hvalili njen pogum in pisali, da je zgodovina umetnosti polna kontroverznosti in razvpitosti ter da je delo Alize Shvarts del te velike tradicije. Na drugi strani so bile pričakovano kritične konzervativne skupine. Toda tudi vse *pro-choice* skupnosti za pravice do splava niso z razumevanjem sprejele projekta in so poudarile, da je projekt žaljiv, pokvarjen (ang. *depraved*) in neobčutljiv do žensk, ki so se odločile za splav zaradi takšnih ali drugačnih razlogov (Wikipedia 2023).

b. Umetnost evtanazije

298

Drug primer je doktorski projekt Julijonasa Urbonasa iz leta 2010 na londonskem Royal College of Art z naslovom *Euthanasia Coaster* (sliki 3, 4). Projekt je zasnovan kot hipotetični »vlakec smrti«, ki bi bil namenjen evtanaziji (Damasio 2014; Wikipedia 2019). Avtor je prišel na idejo za projekt, ko je delal v zabaviščnem parku in je naletel na izjavo predsednika Philadelphia Toboggan Company, ki je dejal, da bi bil ultimativni »vlakec smrti« tak, ki bi potnike dejansko ubil. Projekt je zamišljen kot nekaj duhovitega in šaljivega, avtor ga je predstavljal celo na TEDx-u (Urbonas 2015). Vendar pa iz argumentacije, ki jo podaja avtor, veje srhljiva hladnokrvnost. Avtor brez vsakršnega moralnega zadržka razlaga, da njegov projekt služi »dobremu namenu« ter ponuja evtanazijo kot »ritual«, namesto sterilnega medicinskega postopka. Človeka usmrti ob doživljanju »evforije in užitka«, ki se pojavi ob možganski hipoksiji, do katere pride ob povečani gravitacijski sili v centrifugalnem vrtenju. Če bi kdorkoli po prvi vožnji morda še ostal živ, bi se vožnja avtomatsko ponovila. Na koncu avtor, prepričan sam vase, še zaključí, da bi tak vlakec smrti lahko rešil tudi nekatere družbene probleme v prihodnosti, na primer služil za potrebe »depupulacije« zaradi »prekomerne naselitve (ang. *overpopulation*)« ali »če postane življenje predolgo« (Damasio 2014).



Slika 3: Julijonas Urbonas, *Euthanasia Coaster*, 2010 (Vir: Damasio 2014)



Slika 4: *Euthanasia Coaster* na razstavi Vienna International Art Fair, 2014 (Vir: https://www.flickr.com/photos/anita_pravits/15263011277/in/photostream, 29. 12. 2024)

XV. Za konec ... Od spomenikov v imenu posthumanosti k spomenikom v imenu humanosti

Maurizio Balistreri (2022) utemeljuje, da bi bila lahko uporaba človeških embrijev v umetnosti moralno upravičena, ker (1) ima umetnost lastno vrednost in (2) ker umetniško raziskovanje lahko pripomore k (znanstvenemu in tehnološkemu) napredku. Balistreri dodaja, da bi bilo smiselno k temu kot varovalko po zgledu znanosti uvesti presojo etične komisije. S tem pa Balistreri nehote izpostavi paradoks skušnjave »narediti boljši svet«, ki žene sodobnega človeka. Umetnik lahko naredi, kar želi, ker ima umetnost »lastno vrednost« in ker pripomore k »napredku«. Da bi se umetnik izognil vsakemu dvomu, si pomiril vest in »opral roke«, pa naj družba imenuje arbitrarni organ, »komisijo«, ki bo dala umetniku navidežno opravičenje. V takšnem razmišljanju se skriva svojevrstno sprenevedanje in napuh – da lahko človek samega sebe (preko nekega pravnega organa) odveže od moralne odgovornosti in si dovoli stopiti »onstran dobrega in zlega«.

300

Kot izpostavlja Janez Pavel II v *Evangeliju življenja*, je sodobni človek poln hvalospevov človekovim pravicam, toda te pravice brez zadržkov pod zaslombo prava povozi na dveh najbolj krhkih in občutljivih točkah življenja, ob rojstvu in smrti. Kot kažeta primera Alize Shvarts in Julijonasa Urbonasa, sodobna umetnost ni le promotor, pač pa tudi katalizator takšnega posthumanističnega poseganja v rojstvo in smrt.

Takšne tendence v umetnosti je že leta 1944 zaznal George Orwell, ko se je v svoji kritiki odzval na umetnost Salvadorja Dalija, ki je z današnje perspektive videti povsem nedolžna. Toda Orwell že ob Daliju satirično predvidi, kam bo nekoč pripeljala umetnost: »Kar trdijo Dalijeve zagovorniki, je nekakšen *privilegij duhovščine* (ang. *benefit of clergy*). Umetnika je potrebno izvzeti iz moralnih zakonov, ki vežejo vsakdanje ljudi. Samo izreči je potrebno magično besedo ‚umetnost‘ in vse je O. K.: brcati male deklice v glavo je O. K.« (Orwell 1946).

Kaj bi si Orwell šele mislil o posthumanistični umetnosti?

Kritik Roger Kimball se ob projektu Alize Shvarts naveže na razvpiti sodni proces glede obscenosti fotografij Roberta Mapplethorpa (Kimball 2008). Cincinnati Contemporary Arts Center (CAC) je leta 1989 pripravil posthumno retrospektivno razstavo Roberta Mapplethorpa z naslovom *The Perfect Moment* (Moore 2015; Wikipedia 2021). Toda razstavo so na dan otvoritve zaprli zaradi obtožb o obscenosti in zlorabe mladoletnih oseb na nekaterih fotografijah. Kasneje je nato prišlo do sodnega postopka proti muzeju, v katerem pa so vse obtožbe padle. Razlog, zakaj, slikovito ponazori eden izmed porotnikov: »Vsi strokovnjaki so bili tako prepričani, da gre za umetnost, da smo morali slediti

njihovemu mnenju. [...] Tega jaz ne morem presojati (ang. *It's not my cup of tea.*). [...] Toda če strokovnjaki tako pravijo, potem se moram tudi jaz strinjati (ang. *But if people say it's art, then I have to go along with it.*)« (Wilkerson 1990). Odvetnik muzeja je po zmagi povzel: »Manjkala je ena sestavina. To je umetniška vrednost, ki preprečuje, da je fotografija obscena« (Wilkerson 1990).

Kimball ob tem opozori, da sodobna družba trpi za nenavadno obliko »moralne anestezije« (ang. *moral anesthesia*) (Kimball 2008), to je zablo-de, da lahko nekaj izvezemo iz pristojnosti vsakršne moralne kritike, če temu rečemo »umetnost«. V akademskem svetu »ivy-league« pravičniškega liberalizma veljajo mnoga pravila: ne kadi, ne voli republikancev ... Toda ko pridemo do »umetnosti«, pa se ima vsak »pravico izražati«, kakorkoli želi. Kimball izpostavi, da je performans Alize Shvarts, neodvisno od tega, ali je bil resničen ali zaigran, moralno odvraten. Če je bil slučajno resničen, pa sodi tudi v območje resne mentalne patologije in – Kimball sam uporabi to besedo – »greha« (Kimball 2008). S tem, da to razglasimo za »umetnost«, tega popolnoma nič ne spremenimo. Izjava porotnika v Mapplethorpevem procesu je za Kimballa zastrašujoča: Zakaj ljudje mislijo, da se morajo za vsako ceno strinjati s strokovnjakom, da je nekaj kot »umetnost« izvzeto iz moralne presoje, ne glede na to, kako moralno sporno je? Primeri posthumanistične umetnosti nas zato po Kimballu opozarjajo prav na to, da umetnosti ne moremo in ne smemo postavljati »onstran dobrega in zlega« – in morda smo posthumanistični umetnosti vsaj za to opozorilo lahko hvaležni (Kimball 2008).

301

Zaključiti želim s primerom sodobne umetnosti, ki je drugačen od posthumanistične umetnosti. Gre za spomenik umetnika Otta Saxingerja (2014) z naslovom *Spomenik evtanaziji* (nem. *Euthanasie-Mahnmal*) (slika 5) iz leta 1991, postavljen pa je v Salzburgu ob dvorcu Mirabell. Gre za opomnik na dogodek leta 1941, ko so nacisti okrog 500 bolnikov z različnih salzburških klinik prisilno odpeljali v smrt. Spomenik, ki so ga postavili ob 50. obletnici tragičnega dogodka, je oblikovno skrajno preprost. Steklen kvader, ki ga zapolnjuje pepel, stoji pokončno na črnem granitnem podstavku. V njegovi bazi v tleh so zapisana imena 325 žrtev, med zapisi pa so praznine, ki razkrivajo, da so mnoge od žrtev še nerazkrite. V tej preprostosti se skriva subtilen, nevsiljiv in preprost opomnik z »velikim in ganljivim sporočilom« (Salzburg.info 2014). Če »umetnost evtanazije« Julijonasa Urbonasa promovira »evforično smrt« za »boljši svet«, pa spomenik Otta Saxingerja služi kot opomnik, do česa take ideje lahko pripeljejo. Zato to ni spomenik v imenu posthumanosti, pač pa v imenu humanosti (ang. *in the name of humanity*) (Salzburg.info 2014). S tem pa nas tudi opominja, kakšna bi morala biti vsa prava umetnost.



Slika 5: Otto Saxinger, *Euthanasie-Mahnmal*, 1991 (Vir: J. S.)

Viri in literatura

- ADOREMUS. (8. 7. 2019). »Holy See Confirms Changes to Italian Our Father, Gloria«. Dostopno na: <https://adoremus.org/2019/07/holy-see-confirms-changes-to-italian-our-father-gloria> (29. 12. 2024).
- AQUINAS, Thomas. 1841. *Catena Aurea. Commentary On The Four Gospels, Collected Out Of The Works Of The Fathers*. Oxford: John Henry Parker. Dostopno na: <https://aquinas.cc/la/en/~CaMatt.C6.L9> (29. 12. 2024).
- BALISTRERI, Maurizio. 2022. »The Use of Human Embryos for Artistic Applications. Bioethical Considerations on Stefan Lorenz Sorgner's Philosophy of Posthuman Art«. *Deliberatio* 2 (2): 101–114.
- BATAILLE, Georges. 1949 (junij). »L'Art, exercice de la cruauté«. *Médecine de France* (June 1949; reprinted in G. Bataille [1988], *Oeuvres Complètes* XI, Paris: Gallimard). Dostopno na: <https://www.scribd.com/document/367521862/BATAILLE-Georges-the-Cruel-Practice-of-Art-1949> (29. 12. 2024).
- BBC. 2017 (8. december). »Lord's Prayer: Pope Francis Calls for Change«. Dostopno na: <https://www.bbc.com/news/world-europe-42279427> (29. 12. 2024).
- BECHTLE, John. (17. 2. 2024). »Peirasmos: Is It from God or from Satan?«. *Ezra Project*. Dostopno na: <https://ezraproject.com/peirasmos-is-it-from-god-or-from-satan> (29. 12. 2024).
- BIBLE STUDY TOOLS. n. d. »Eisphero«. Dostopno na: <https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/eisphero.html> (29. 12. 2024).
- DAMASIO, Antonio. (23. 4. 2014). »Euthanasia Coaster (Julijonas Urbonas)«. *MoMA*. Dostopno na: <https://www.moma.org/interactives/exhibitions/2013/designandviolence/euthanasia-coaster-julijonas-urbonas> (29. 12. 2024).
- D'AVILA, Thérèse. 1961. *Le chemin de la perfection*. Seuil.
- DRUŽINA. 2024 (4. april). »Ali bomo očenaš odslej molili drugače?«. Dostopno na: <https://www.encyclopedia.com/law/law-magazines/mapplethorpe-obscenity-trial-1990> (29. 12. 2024).
- EDMONDS, David (ur.). 2019. *Ethics and the Contemporary World*. New York: Routledge.
- ENCYCLOPEDIA. n. d. »Mapplethorpe Obscenity Trial: 1990«. Dostopno na: <https://www.encyclopedia.com/law/law-magazines/mapplethorpe-obscenity-trial-1990> (29. 12. 2024).
- FOWLER, Harold. 1968. *The Gospel of Matthew: Volume One*. Joplin: College Press.
- FREEMAN, Stephen. 2022. »Modernity and the Temptations of Christ«. *Glory to God For All Things*. Dostopno na: <https://glory2godforallthings.com/2022/02/03/modernity-and-the-temptations-of-christ> (29. 12. 2024).
- HICKMAN, Steven Craig. (28. 4. 2019). »Bataille's Negative Vitalism«. *The Dark Fantastic: Literature, Philosophy, and Digital Arts*. Dostopno na: <https://socialecologies.wordpress.com/2019/04/28/batailles-negative-vitalism> (29. 12. 2024).

IMPACTMANIA. 2017. »Aliza Shvarts on Being Banned and What We Have in Common«. Dostopno na: <https://www.impactmania.com/article/aliza-shvarts-banned-common> (29. 12. 2024).

JUILLET, Anne-Cécile. (14. 10. 2013). »La traduction française du Notre Père va changer«. *La Vie*. Dostopno na: <https://www.lavie.fr/christianisme/eglise/la-traduction-franccedilaise-duemnotre-pegravereem-va-changer-26312.php> (29. 12. 2024).

KIMBALL, Richard. (18. 4. 2008). »Yale, Abortion, and the Limits of Art«. *The New Criterion*. Dostopno na: <https://newcriterion.com/2008/04/yale-abortion-and-the-limits-of-art> (29. 12. 2024).

LORDS PRAYER WORDS. n. d. »Notre Père«. Dostopno na: https://www.lords-prayerwords.com/lord_french_notre_pere.html (29. 12. 2024).

MARKIDES, Kyriacos C. 2002. *Mountain of Silence*. New York: Image.

MOORE, Kevin. (17. 11. 2015). »Whipping Up a Storm: how Robert Mapplethorpe Shocked America«. *The Guardian*. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2015/nov/17/robert-mapplethorpe-the-perfectmoment-25-years-later> (29. 12. 2024).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 1894. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Leipzig: Verlag C. G. Naumann.

304

ORWELL, George. 1946. »Benefit of Clergy: Some Notes on Salvador Dali«. V: G. Orwell, *Critical Essays*. London: Secker & Warburg. Dostopno na: https://www.orwell.ru/library/reviews/dali/english/e_dali (29. 12. 2024).

PALMER, Alex. (2. 10. 2015). »When Art Fought the Law and the Art Won«. *Smithsonian Magazine*. Dostopno na: <https://www.smithsonianmag.com/history/when-art-fought-law-and-art-won180956810/> (29. 12. 2024).

PARIS NOTRE-DAME in MORIN, Éric. 2017 (2. november). »Une nouvelle traduction pour le Notre Père«. *Diocèse de Paris*. Dostopno na: <https://dioceseparis.fr/une-nouvelle-traduction-pour-le#nb5> (29. 12. 2024).

PAUL II, John. 1995. *Evangelium Vitae*. [Spletni vir]. Dostopno na: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jpii_enc_25031995_evangelium-vitae.html (29. 12. 2024).

PRIXM. (20. 11. 2024). »Ne nous laisse pas entrer en tentation: pourquoi?«. *Prixm*. Dostopno na: <https://www.prixm.org/articles/ne-nous-laisse-pas-entrer-en-tentation-notre-pere-traduction> (29. 12. 2024).

QUINCEY, Thomas De. 1827 (februar). »On Murder Considered as one of the Fine Arts«. *Blackwood's Magazine* 21 (122): 199–213.

SALZBURG.INFO. 2014. »Commemorative Monument to the Victims of Euthanasia in Salzburg by Otto Saxinger«. Dostopno na: <https://www.salzburg.info/en/salzburg/creative-salzburg/art-inpublic-room/other-street-art/monument-euthanasia> (29. 12. 2024).

-
- SAXINGER, Otto. 2014. »Euthanasiemahnmal«. *Ottosaxinger.at*. Dostopno na: <https://www.ottosaxinger.at/projektgalerie/euthanasiemahnmal/> (29. 12. 2024).
- SCHWEIZER, Eduard. 1975. *The Good News According to Matthew*. Atlanta: John Knox Press.
- SHERWOOD, Harriet. (8. 12. 2017). »Lead Us not into Mistranslation: Pope Wants Lord's Prayer Changed«. *The Guardian*. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/world/2017/dec/08/lead-us-not-into-mistranslation-popewants-lords-prayer-changed> (29. 12. 2024).
- SHERWOOD, Harriet. (6. 6. 2019). »Led not into Temptation: Pope Approves Change to Lord's Prayer«. *The Guardian*. Dostopno na: <https://www.theguardian.com/world/2019/jun/06/lednot-into-temptation-pope-approves-change-to-lords-prayer> (29. 12. 2024).
- SHVARTS, Aliza. 2008. »Untitled [Senior Thesis]«. Dostopno na: https://alizashvarts.com/2008_seniorthesis.html (29. 12. 2024).
- SIRBONI, Silvano. (21. 11. 2018). »Non ci indurre o non ci abbandonare? Perché cambia il testo del Pater«. Dostopno na: <https://www.famigliacristiana.it/articolo/non-ci-indurre-o-non-ciabbandonare-perche-cambia-il-testo-del-pater.aspx> (29. 12. 2024).
- SLOVENSKA ŠKOFOVSKA KONFERENCA. 2024. »Odgovor na novinarsko vprašanje glede morebitne spremembe v molitvi Očenaš«. *Katoliška Cerkev v Sloveniji*. Dostopno na: <https://katoliskacerkev.si/odgovor-na-novinarsko-vprasanje-glede-morebitnih-sprememb-molitve-ocenas> (29. 12. 2024).
- SORGNER, Stefan Lorenz. 2022. *Philosophy of Posthuman Art*. Basel: Schwabe Verlag.
- SPRUNG, Joël. n. d. *Ne nous laisse pas entrer en tentation - Joel Sprung - Paroisse Bordeaux Maritime*. Paroisse Bordeaux Maritime. Dostopno na: <https://www.paroissebordeauxmaritime.fr/ne-nouslaisse-pas-entrer-en-tentation.html> (29. 12. 2024).
- ŠTRUKELJ, Anton (ur.). 2008. *Katekizem katoliške cerkve*. Ljubljana: Družina.
- URBONAS, Julijonas. 2015. »Designing Amusement Rides for Alternative Reality«. *TEDxVilnius*. Dostopno na: <https://www.youtube.com/watch?v=BoSkp4WZxJo> (29. 12. 2024).
- WAX, Trevin. (7. 11. 2023). »The Temptation We Most Often Overlook«. *The Gospel Coalition*. Dostopno na: <https://www.thegospelcoalition.org/blogs/trevin-wax/temptation-overlook/> (29. 12. 2024).
- WIKIPEDIA. 2007. »Ne nous soumet pas à la tentation«. Dostopno na: https://fr.wikipedia.org/wiki/Ne_nous_soumet_pas_%C3%A0_la_tentation (29. 12. 2024).
- WIKIPEDIA. 2019. »Euthanasia Coaster«. Dostopno na: https://en.wikipedia.org/wiki/Euthanasia_Coaster (29. 12. 2024).
- WIKIPEDIA. 2021. »The Perfect Moment«. Dostopno na: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Perfect_Moment (29. 12. 2024).
-

WIKIPEDIA. 2023. »Untitled (Senior Thesis)«. Dostopno na: [https://en.wikipedia.org/wiki/Untitled_\(Senior_Thesis\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Untitled_(Senior_Thesis)) (29. 12. 2024).

WIKISOURCE. 2022. »Πάτερ ἡμῶν«. Dostopno na: https://wikisource.org/wiki/Πάτερ_ἡμῶν (29. 12. 2024).

WILKERSON, Isabel. (10. 10. 1990). »Obscenity Jurors Were Pulled 2 Ways«. *The New York Times*. Dostopno na: <https://www.nytimes.com/1990/10/10/us/obscenity-jurors-were-pulled-2ways.html> (29. 12. 2024).

OČRT PESNIŠKE NIHILOLOGIJE

Povzetek

Prispevek se posveča kratkemu očrtu zgodovine pojma ničā od antike do dandanes, pri čemer pogloblitve prelome pri razumevanju tega koncepta ne išče samo v zgodovini filozofije, temveč predvsem v zgodovini zahodnega (evropskega) pesništva. Glavna hipoteza je, da imamo v zahodni zgodovini opraviti s tremi paradigmi ničā, to so: polni nič, prazni nič in »vmesni« nič. Ta tričlena delitev je predstavljena ob interpretacijah izbranih pesmi od Parmenida, prek srednjeveške in baročne mistike, vse do moderne poezije Mallarméja, Rilkeja in Paula Celana. Ob boku jim stojijo tudi vodilni filozofi, kot so Plotin, Mojster Eckhart, Nietzsche in Martin Heidegger. Prav ob zadnjem je ob navezavi na njegovo mišljenje biti ekspliciran in aktualiziran koncept »vmesnega« ali postmetafizičnega ničā, ki se umešča nekako vmes med polnim ničem zahodnega mističnega izročila in praznim ničem navadnega nihilizma, za katerega je značilna redukcija na golo zanikanje v ontološkem, etičnem in družbenem smislu.

Ključne besede: nič, nihilizem, mistika, filozofija, zgodovina pesništva.

V prispevku se bomo podali na kratko pot razumevanja pojma *nič*, ki je v latinski obliki *nihil* osnova za vsakršen govor o nihilizmu. Vendar tu ne gre za odstiranje vseh možnih perspektiv genealogije nič v zahodnem mišljenju, ampak za lociranje oziroma detektiranje samo najpomembnejših duhovnozgodovinskih etap, kakor so se na Zahodu sedimentirale v mišljenju oziroma, še raje, v poeziji ali pesništvu. A zakaj ravno v pesništvu? Preprosto zato, ker je treba pesništvo (in literaturo nasploh) jemati v posebnem zgodovinskem smislu, in sicer da to ni le dokument, gradivo, eden velikih depozitorijev svetovne zgodovine, ampak tudi odlikovano pričevanje, ekspresija Duha, ki lahko zazna velike tektonske premike v človeški zgodovini od začetka pisave do dandanes, od prvih drobcev sumerskega klinopisa, ki kažejo na pesniško-inkantacijski slog, do današnjih besednih eksperimentov v digitalnem okolju.

To je seveda v temelju »romantična« (hipo)teza. Po svojem bistvu je sicer nedokazljiva, vsaj s sredstvi racionalnega diskurza, čeravno bi lahko od antike naprej našli posamezne indice pri mnogih piscih (filozofih in pesnikih), ki bi potrdili takšno intuicijo. In v 20. stoletju bi morda lahko, vsaj pri kakem Walterju Benjaminu, Mihailu Bahtinu, Haydenu Whiteu itn., našli zagovornike tega, da literatura ali vsaj umetnost na splošno pogosto razkrije globlje strukture, tisto »več« zgodovinskega izkustva kot pa »uradna«, družbenopolitična historiografija. Pa naj tu vendarle ostanem samo pri intuiciji, ne pri premisi: gre mi za to, da v grobi skici pokažem, kako kot zahodnjaki (in to je tu odločilna kulturnozgodovinska omejitev) razumemo nič – in s tem tudi nihilizem ali nihilizme vseh vrst. To se po mojem mnenju skoz zgodovino najjasneje izkristalizira prav pesmi, še posebno v takšni pesmi, ki je po svojem notranjem ustroju hkrati tudi eminentna filozofska ali teološka »ekspresija«.

Od tod malce neokretna naslovna oznaka »nihilologija«, ki kratko malo pomeni govor (*logos*) o *nihil*, to je nič. Moja hipoteza torej je, da je zahodna zgodovina v osnovi naplavila tri različne paradigme nič, ki jih tu preliminar- no in nekoliko improvizirano imenujem: polni nič, prazni nič in vmesni nič.¹

Ker takšna zgodovina kot taka sploh ne bi bila niti možna brez same besede – »nič« ali, kdaj, tudi »nebit«, »neobstoj«, »nebivajoče« –, ki vendarle ne obstaja(jo) v vsakem jeziku, ampak je rezultat neke posebne zgodovinske usode, vezane zlasti na iznajdbo filozofije v stari Grčiji, je najprej, kot predtakt, nujno potreben kratek preliminarni ekskurz o tej grški besedici v njenem indoevropskem kontekstu.

1 Pri tem se malce zgledujem pri G. Kocijančiču, ki v svojem eseu o nič v temelju razlikuje med dvema paradigama nič, med mračnim in apofantičnim ničem (Kocijančič 2016, 345–436).

Stara grščina ima v temelju dve nikalnici: *ou* in *me*. Prva je indikativna nikalnica, ki zanika splošne reči (npr. dejstva in izjave), druga pa subjunktivna, ki zanika mišljenjske ali volitivne akte. Iz obeh je mogoče tvoriti besedo za »nič«, a etimološko je osnovnejša beseda, ki se tvori iz *ou*, to je *oudéis*. Ta je sklop dve besedi: *oudé*, (»in/a ne«) ter *heís*, »eno«, »eden«. Torej je »nič« dobesedno »niti-eno«, »niti-eden«. Zato je jasno, da je ta v temelju »praktična« in konkretna beseda v grobem pomenu »niti ena (reč)« šele v specifično novem, filozofskem kontekstu lahko dobila abstrakten, »metafizičen« pomen.²

Za etimologijo členka »ou«, za katerega se je dolgo sklepalo, da ima neindoevropski izvor, je dandanes obveljala teza, da vendarle izvira iz indoevropskega izraza **ne h₂oiu k(w)id*, pri čemer je prvotni »ne« izpadel in je tako drugi element, ki izvirno pomeni »dolgo (časa)« – in nastopa tudi v etimologiji besede *aión* in njenih izpeljankah –, prevzel vlogo prvotnega »ne«. Ta razlaga potem pojasnjuje soroden izvor zanikanja v armenskem »oč'« in albanskem »as« (Beekes 2010, 1123).

Torej je v ozadju pomena nič nujno zanikanje, nikalnica »ne«. Ta nas vodi prek grščine do (rekonstruiranega) proto-indoevropskega **ne*. Podobno je tudi v nekaterih drugih jezikih oziroma jezikovnih družinah: na primer v semitskih jezikih je to členek *lā*, v uralskih jezikih *e-*. Dvomljivo pa je, da gre za univerzalen vzorec.

309

Tudi pesemsko (in filozofsko) je treba začeti pri starih Grkih, in sicer pri Parmenidu. Ta v svoji filozofski pesnitvi, ki naj bi se po izročilu imenovala *O naravi* (*Peri phýseos*), prvič na Zahodu zapoje o biti in niču: »Biti namreč je, nič pa ni« (Diels in Kranz 2012, 531).³

Za Parmenida torej obstaja le biti, nič pa sploh ni, kajti samo takšen način mišljenja je po njegovem uvidu lahko resničen. Vendarle pa Parmenidovo zakoličenje poti v zahodni genealogiji nič ni bilo merodajno. Tu žal ni prostora, da bi preiskovali vso bogato polisemijo antičnega mišljenja in izrekanja nič in nebiti, zato se omejimo na najbistvenejše. Skoraj že proti koncu antike se pojavi veliki mislec, novoplatonik Plotin, ki na sledi še večjemu Platonu – ta razpre možnost apofatično razumljenega biti in nič s svojim uvidom v Dobro

2 Iz podobnih sklopov dobimo besedo za »nič« tudi v vseh drugih indoevropskih jezikovnih vejah. V angleščini: nothing: *no* + *thing*, v nemščini: *nichts*: iz OHG *niowiht* (*ni* + *wiht* »bitje«, »stvar«); v slovenščini: stcslov. *ničbže*, kot pojasnjuje Marko Snoj: »[p]rvotno **ničb* že vsebuje nikalnico **ni*, vprašalni zaimsek **čb* (= lat. *quid*, gr. *tí* ,kaj' iz ide. **k^uid*) in členico **že*« (Snoj 2016, 470).

3 Kot pravi slovenski prevajalec G. Kocijančič, beseda »nič«, *medèn*, tu na ravni rokopisov vendarle ni povsem gotova (2012, 551).

samo, ki je »nad bitnostjo« (*epekeina tes ousias*) –, v zarisu svoje filozofske mistike prav nič (nebit) prihrani za razumetje presežnega Enega/Onega. V tem smislu je naravnost epohalen Plotinov vzklik v šesti Eneadi glede Enega samega (*Eneade* VI, 9, 5): *taûma hó mè ón estin*, »čudežno/čudovito je, ker je nebivajoče« (Plotinus, *Enneads*, 320). S tem je Plotin pripravil teren za dolgo zgodovino srednjeveške mistike, ki se ni mogla zadovoljiti s ponižanjem Božje absolutne transcendence na bit ali vrhovno bivajoče, če si sposodim heideggerjevsko izrazje, ampak jo je izrekala na način radikalno nemisljivega Niča.

Na sledi Dioniziju Areopagitu, ki je novoplatonsko mistiko Plotina in Prokla genialno presadil v krščansko okolje, je celo v 9. stoletju, po starih pred-sodkih torej še v mračnem srednjem veku, irski menih Janez Skot Eriugena Boga opredelil kot *nihil*. To je storil v svojem temeljnem spisu *Periphyseon*, v katerem je prvič na latinskem Zahodu razvil negativno teologijo, ki ni samo plod kompiliranja in prevajanja grške patristike, ampak jo je izvirno implementiral v okvir nauka o Božjem stvarjenju iz nič (*creatio ex nihilo*). Kar nekaj stoletij pozneje, v začetku 14. stoletja, po tem ko se je na zahodnih univerzah že dodobra utrdila sholastika, ki je bolj čislala Aristotela kot Platona, se je negativna filozofija in teologija povzpela na sam vrh z Mojstrom Eckhartom, dandanes nedvomno najbolj preučevanim krščanskim mistikom. To, kar pa je za nas najzanimivejše, je dejstvo, da se je pečat Eckhartove apofatike najlepše odtisnil v pesniški govorici tistega časa. Božji mistični Nič je namreč nenadkrijivo upesnjen v anonimni nemški sekvenci iz 14. stoletja, za katero so nekateri zgodovinarji zahodne mistike bili v skušnjavi, da bi jo pripisali kar Eckhartu samemu. To je sicer možno, a naj bo tako ali drugače, nedvomno je res, da gre za »najlepše pričevanje dionizijevske mistike v nemškem jeziku (Ruh 1996, 282).

Zadnja kitica te sekvence neposredno omenja »Božji nič« in potem v zadnjem, molitveno obarvanem stihu daje zanesljivo vedeti, da gre za nič, ki je nad bitjo in se zato lahko imenuje tudi Dobro:

Ô sêle mân
genk ûz, got ín!
sink al mân icht
in gotis nicht,
sink in dû grundelôze vlût!
vlî ich von dir,
du kumst zu mir.
vorlîs ich mich,
sô vind ich dich,
ô uberweselîches gût!

O moja duša,
 pojdi ven, Bog noter!
 Potopi ves moj nekaj
 v Božji Nič,
 potopi v brezdanji val!
 Če bežim od Tebe,
 prideš k meni.
 Če zapustim sebe,
 najdem Tebe,
 O nadbitnostno Dobro!

(Eckhart 2022, 14–15)

Poleg tega je nespregledljivo, da se v okviru te pesniške nihilologije dogaja tudi mistični proces transformacije sebstva, z drugimi besedami: mistagogija, vpeljevanje v »mistično«. Pesemski jaz se tu obrača k svojemu lastnemu »jazu«, svoji duši in ji veli, naj se sama popolnoma izprazni, se pravi v resnici izniči, da bo lahko vstopil vanjo sam Božji Nič (*gotis nicht*). Tudi to je odlikovana tema »nihilizma« krščanske mistike: dostop do Niča je možen le prek nič lastnega jaza, anihilacije.

311

Novi vek, potem, kot nova epoha zahodne duhovne zgodovine, kot že samo ime pove, prinese veliko epohalno novega. Predvsem v baroku, ki je, kot smo se navadili iz klasičnih reprezentacij kulturne in umetnostne zgodovine, doba nasprotij, kontrastov in paradoksov, ki jo morda najbolj zaznamuje prav ob formaciji moderne znanosti počasno drsenje v moderni nihilizem, zgolj nič. Tega v 17. stoletju *avant la lettre* oznanjajo nekateri t. i. libertinisti.⁴ Na nasprotnem bregu stoji vztrajanje mističnega izročila. Tu skoraj ne moremo mimo najslovitejšega nemškega baročnega pesnika, Angela Silezija, ki se v svojih epigramih v delu *Kerubinski popotnik* (*Cherburnische Wandersmann*) pokaže za velikega posrednika krščanskega apofatičnega izročila. Povsem na

4 Thomas Hobbes sicer ni veljal za libertinista, vendar nekateri zgodovinarji filozofije ravno pri njegovi filozofiji političnega in družbenega detektirajo začetek modernega nihilizma. Če drži njegova teza, da nam ljudem kot socialnim bitjem v temelju vselej grozi vzajemno izničenje (*bellum omnium contra omnes*), potem je jasno, da je potreben zmaj, Leviatan (absolutistična država). Na področju znanosti in kozmologije pa je odločilen v tem stoletju Francis Bacon, ki problem »izničenja« (*annihilation*) vidi le v kontekstu fizike, namreč kot vprašanje po ohranitvi materije. Metafizično ozadje tega pojma je tradicionalni krščanski nauk o stvarjenju, pri čemer je v srednjem veku veljalo, da se ustvarjenega bitja ne da izničiti (*creatura non potest annihilare*).

sledi Eckhartu tako Silezij vzklika: *GOtt ist ein lauter nichts*, »BOg je čisti nič« (Silezij 2012, 40-41), ki kljub tej lapidarnosti nikakor ni nihilistično golo zanikanje Boga, temveč sled »eminentne poti« (*via eminentiae*), ki napotuje celo na nič nad ničem, torej na »nadnič«: *Die zarte GOttheit ist ein nichts und übernichts*, »Nežno je Bogstvo nič in nadnič« (Silezij 2012, 66-67).

Vendar Silezij ni edini pričevalec pesniške mistične nihilologije, niti v Nemčiji ne, saj tako v Italiji, Španiji in Franciji (ter, seveda, drugod) v 17. stoletju lahko naletimo na podobne podobe in izraze pri različnih avtorjih in avtoricah. Spomnim naj samo na francosko protestantsko mistikinja Madame Guyon (1648–1717), ki je žal pozneje zaradi kvietistične afere tako kot mnogi takratni mistiki padla v nemilost pri velikih racionalistih, ki jih je dalo 18. stoletje. V pesmi *L'amour insensible d'une ame consommée en Dieu* (»Nečutna ljubezen neke duše, ki je použita v Bogu«) omenjena francoska mistikinja v na videz nietzschejansko zvanečem pasusu poje o preboju v tišino Niča, ki je onkraj vseh nasprotij, tudi v etično-ontološkem smislu (dobrega in zla), a njena lekcija je očitna: onstran dobrega in zla je lahko samo Dobro nad bitjo, to je Nič:

312

O silence profond qu'on trouve dans le Rien!
On vit dans la pure innocence,
Sans discerner ni mal ni bien;
Notre force est la patience.

(Rousset 1961, 236)

O globoka tišina, ki jo najdemo v Niču!
Tam v čisti nedolžnosti živimo,
Ne da bi razločili dobro in zlo;
Naša moč je potrpežljivost.

Konec 18. stoletja se končno dokopljemo do nihilizma v običajnem pomenu besede. Tu se nam kajpada ni potrebno spuščati v podrobnosti, saj je ozadje modernega razumevanja nihilizma kot možnosti golega nič, in s tem kot preprost konceptualni pandan biti, miselno najsiriomašnejša paradigma tematizacije nič, torej nič kot praznega nič. Sama genealogija pojma nihilizem kot absolutiziranje negacije in potem kot oblikovanje v *Schlagwort* je v sodobni historiografiji seveda dobro znana. Prvič se je »nihilizem« kot koncept, torej v filozofskem kontekstu, pojavil leta 1799 s Friedrichom H. Jacobijem v nekem pismu, namenjenem Fichteju, v katerem Jacobi velikemu nemškemu idealistu očita, da je njegova filozofija

Jaza v resnici osnovana na nič in da gre tako v temelju za nič manj kot nihilističen projekt.

Prek Schopenhauerja in Maxa Stirnerja seveda zadenemo potem ob Nietzscheja, ki v krščanstvu prepozna zgolj sakralizirano voljo do nič in tako razglasi smrt Boga. Gre za topos, ki je tako značilen za moderno razumevanje nihilizma, čeprav sam Nietzsche s svojo afirmacijo večnosti (kot večno vračanje istega) vendarle ne more preprečiti tega, da nič vendarle na svoj način znova sakralizira. Nietzscheja se da, kot vse velike mislece, interpretirati tako ali drugače, vendar je hote ali nehote pripomogel k utrditvi takšnega pojmovanja nihilizma, katerega smisel se v zadnji instanci vselej znivelira na teoretično in praktično razgrajevanje vsakršne tradicije, institucije, zakona in moči. Tu smo zdaj v slepi ulici, obtičali smo pri vulgarnem dojetju nič, v nihilizmu kot ateizmu, fatalizmu, egoizmu itn.

V 19. stoletju se rodi tudi tako imenovani romantični nihilizem. Ta se poleg družbene mode v elitnih umetniških krogih lahko stilizira v dandyja, flâneurja, dekadenta, larpurlatista (Givone 1995, 99–134).⁵ A če si ogledamo najeminentnejše pesniško uobličanje nič v tem stoletju, pri samem pesniku nič, kot bi rekel Sartre, to je Mallarméju, bomo morda prispeli do drugačnega facita. Veliki francoski pesnik namreč v svojem znamenitem *Sonetu na -iks*, in sicer v zadnji dveh verzih kvartine, ki sta povrhu – in to tu nikakor ni nepomenljivo – vstavljena v oklepaj, imenuje nič – in to z majuskulo (*Néant*):

313

Sur les crédences, au salon vide : nul ptyx,
Aboli bibelot d'inanité sonore
(Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx
Avec un seul objet don't le Néant s'honore).

(Mallarmé 1951, 91)

To se v prevodu Borisa A. Novaka ,sliši' takole:⁶

Po mizah, sredi prazne sobe: nič en ptiks,
Izbrisan biser zvočnega drobirja

⁵ Na takšen »pesniški nihilizem« (*poetischen Nihilismus*) je sicer opozoril že Jean Paul v svojem delu *Vorschule der Ästhetik* (1804).

⁶ Za boljše razumevanje smisla besedila dodajam dobesečen, prozni prevod te kitice: »Na kredencah, v praznem salonu, nobenega ptiksa, / odpravljena drobna umetnina zveneče ničevosti, / (kajti Mojster je šel zajemat solze iz Stiksa, z edinim predmetom, s katerim se Nič časti).«

(Ker Mojster je odšel po solze v Stiks,
Noseč to reč, edino, ki se Nič po njej ozira).

(Mallarmé 1989, 49)

Kot je opozoril Michel Riffaterre, francosko-ameriški semiotik, besedna zveza *Néant s'honore* zveni isto kot *Néant sonore* (Riffaterre 1978, 16–18). In tako dobimo lep primer homofonije, pri čemer rima z enako pomensko ustrojeno besedno zvezo *d'inanité sonore* (iz konca tretjega verza navedene kvartine) formalno podkrepi pomensko plat besedila. To pa navsezadnje napotuje na razumevanje nič, ki ni in ne more biti čisto ali golo zanikanje, prazni nič običajnega nihilizma. Niča seveda ni, pa vendar nekako je, saj odseva oziroma, točneje, odzvanja skoz prazna mesta Mallarméjeve pesmi.

Na nekaj podobnega bi lahko naleteli tudi ob pozornem branju vodilnega nemškega simbolista, Rilkeja. Tudi on je v marsičem pesnik nič, ki vendarle ni prazni nič, čeprav, na drugi strani, tudi ni mistični polni nič.

314 Rilke, na primer, v 13. sonetu drugega dela svoje znamenite zbirke *Soneti na Orfeja* (*Sonette an Orpheus*) spodbode svojega bralca/poslušalca s pesniškim imperativom, ki sugerira, da *Nichtsein* ne more biti golo nasprotje *Sein*:

Sei – und wise zugleich des Nichtseins Bedingung
den undendlichen Grund deiner innigen Schwingung,
daß du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.

Bodi – in zakon nebitja razumi obenem,
Vzrok, ki v neskončnost vihti tvoj zagon omahljivi,
Da se vsaj tokrat, edinkrat do konca požene.

(Rilke 1998, 122–123)

To, kar pesnijo pesniki o nič, vrhunski pesniki, kot sta Mallarmé in Rilke,⁷ je v filozofiji epohalno izrazil Martin Heidegger. Veliki nemški filozof je mero-

7 Tu bi rad, vsaj v opombi pod črto, omenil tudi Wallaca Stevensa (1879–1955), ameriškega modernističnega pesnika, ki je prav tako velik pesnik »nedualnega« niča, se pravi ne kot niča v goli opoziciji z bitjo. Pred nedavnim je bil ta veliki pesnik predmet študije, ki je njegovo poezijo neposredno soočila s Heideggerjevo mislijo (Tan 2022).

dajno vprašanje o niču zastavil v svoji razpravi *Kaj je metafizika?* (*Was ist Metaphysik?*) iz leta 1929, ki je bila ponovno knjižno izdana leta 1949 (Heidegger 1995). Tu naletimo na korenito predruženje smisla slovitega Leibnizevega stavka: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* Torej: »Zakaj sploh je bivajoče in ni raje nič?«. Heidegger tega stavka ne razume v smislu vprašanja o počelu oziroma vrhovnem bivajočem, ampak kot da vprašanje vprašuje po biti sami, ki ni nič (od) bivajočega. S tem nič ne dobi negativnega smisla, kot golo zanikanje tega, kar je, bivajočega, ampak kot to, kar ni nič od tega, kar je, in prav zato ta nič nekako vendarle »je«; zato pravi Heidegger drugje, da je Nič »bivajočnejši od vsakega bivajočega« in da zato »bistvuje kot bit« (Heidegger 1989, 267). Nič in bit sta si po Heideggerju nekako korelativna. Ta epohalna Heideggerjeva tematizacija nič, ki je analogen biti in kot tak tudi nekako »vmes« med »ni« in »je« – tu seveda ne gre drugače, kakor da aludiramo na ta prav tako znani Heideggerjev termin *Zwischen*, ki odlikovano označuje ontološko diferenco med bitjo in bivajočim –, nič, ki sicer utemeljuje »pesniški nihilizem« 19. in 20. stoletja, kot se pregnantno kaže v pesništvu marsikaterega simbolista in modernista, a vendarle ni goli oziroma vulgarni nihilizem, ni goli »ne« ateizma in fatalizma, temveč vzpostavlja filozofski apriorij »čudne« igre pozitivitete nič, ki je tako značilna tudi za postmoderno.

Izvor tega ne-negativnega nič, so mnogi iskali tudi v azijskih filozofijah, in pozneje je Heidegger sam dopuščal takšne razlage, čeprav se je sam v resnici moral, vsaj na tihem, prikrito, od vsega začetka navdihovati pri nemški mistiki.

Pomen Heideggerjevega mišljenja nič, je gotovo v tem, da je tudi sam skušal preseči oziroma premagati moderni nihilizem, čeprav ga je v vizuri svoje bitnozgodovinske gnoze moral videti tudi kot nujnega, kot dogajanje usode biti, na ozadju katere se sploh lahko šele postavi vprašanje po biti (Niču). Pri tem Heidegger do konca vztraja in to je tudi njegova meja. Zato moramo za konec prislusniti še enemu pesniku, pravzaprav njegovemu nesojenemu kolegu, ki vprašanje takšnega modernega »vmesnega« nič vkomponira v globino svojega pesništva. Ta pesnik je Paul Celan, nemara ne samo največji nemški, ampak že kar največji moderni(stični) pesnik nasploh. Ta svojo pesniško knjigo *Lichtzwang* (*Prisila luči*, 1970) enigmatično zaključil takole:

WIRKT NICH VORAUS,
 sende nicht aus,
 steh
 herein:
 durchgründet vom Nichts,
 ledig allen

Gebets,
feinfügig, nach
der Vor-Schrift,
unüberholbar,
nehm ich dich auf,
statt aller
Ruhe.

V prevodu Vida Snoja se to ,sliši' takole:

NE DELUJ NAPREJ,
ne pošiljaj ven,
stoj navznoter:

pretemeljen od Niča,
prost vse
molitve,
finostičen, po
pred-Pisu,
neprehitljiv,

te prejemam
namesto vsega
miru.

(Celan 2020, 596–597)

Temeljno vprašanje, ki se izkristalizira po branju te pesmi, je: Kaj ali kdo je ta *Nichts*? Ali je s tem izrazom mišljen Bog, tako kot je to v krščanskim apofatičnem izročilu in mu je tu največji zgled Mojster Eckhart,⁸ oziroma ali gre lahko tudi za Boga judovskega mističnega (kabalističnega) izročila, v katerem se Bog imenuje tudi *Ajin*, kar bi lahko prevedli tudi kot »Nič«? Ali pa gre, nasprotno, za nekakšen postmetafizični, »vmesni« nič, ki mu je usojeno, da več čas oscilira med »ni« in »je«, morda celo kot da gre za pesniški analogon Heideggerjevemu

8 Tako komentira V. Snoj: »Celan tu z *Nichts* bržkone meri na Božji Nič. Pri Eckhartu je Bog, skladno s krščanskim apofatičnim mističnim izročilom, ki sega k Dioniziju Areopagitu, prost biti. Bog je nad bitjo in ,starejši' od nje; kot pravi Eckhart v deseti pridigi, deluje v ne-bitu, še preden je bila bit, in je bit udejanjil, ko biti še ni bilo. Bog se imenuje Nič tudi v kabali ...« (Celan 2020, 1111–1112).

Niču? Pesem sama seveda ne daje odgovora. Morda je odgovor ravno v tej neodločenosti med »da« in »ne«, usmerjen v izročilo (judovsko in/ali krščansko).

Sklep

Po tem (pre)kratkem očrtu pesniške zgodovine niča se pred nami postavlja vprašanje: Kakšen je torej smisel nihilizma danes? Prvi odgovor je na dlani, namreč da to vselej zavisi vsaj od tega, kateri pojem niča imamo v mislih. Namen tega prispevka je v prvi vrsti pokazati, da se nič izreka in misli na mnogo načinov in da ga lahko razvrstimo (vsaj) v tri velike kategorije. Dandanes, v dobi vsakršnih pluralizmov, tudi glede nihilizma velja enako: sodobni človek lahko stopa po nekakšni *via triplex*, trojni poti, čeprav je navsezadnje, v smislu nekakšne eksistencialne odločitve, vselej najbrž konec koncev možna samo ena pot. Vsaj kot način življenja. Heterogenosti treh fundamentalnih razkrievanj Niča najverjetneje pa tudi ni možno misliti v okviru ene, poenotujoče, totalne (ne nujno totalizirajoče) fenomenalitete. Morda je usoda modernega človeka prav disparatnost tega pluralizma metontologij in nihilologij.

Drugi odgovor pa bi bil, da po dolgem duhovnozgodovinskem imperiju zahodnega racionalizma, »metafizike«, persistenca zgolj zanikanja, negacije, to je vulgarnega dojetja nihilizma, vendarle ni več resna opcija. S stališča postmetafizičnega, postmodernega utemeljenega niča vendarle ni več poti nazaj k metafiziki zgolj »ne«, čistega in zato banalnega zanikovanja na etični, ontološki ali religijski ravni, ampak prej »naprej« k postsekularnemu obzorju premagovanja takšnega nihilizma, ki pa ni nujno, da je strogo religijsko obarvano (še manj konfesionalno) – oziroma, kot je zdaj večinsko mnenje tudi v literarni vedi, t. i. postsekularne interpretacije želijo preseči (modernistično) opozicijo med sekularizmom in religijo (Ni 2016, 51) –, a vendarle lahko kot tako odpira možnost za nekaj (povsem) drugega. To najprej lahko razumemo kot »fundamentalno« dialoško razpoložljivost, ki jo – kljub nenehnim pozivom in imperativom po njej – dandanes v praksi – torej *realno* – manjka ali pa je je morda celo vse manj.

317

Tako se nam na koncu vendarle lahko pokaže kot tista najbolj avtentična opcija, izbira med polnim in vmesnim ničem; ali je tu treba izbirati ali pa se ti dve opciji na koncu lahko pomirita in stopita v eno samo – kot možen odgovor na to vprašanje puščam kot napotilo do besede sodobnega slovenskega filozofa:

»Z mišljenjem Niča kot Skrivnosti se poetologija ločuje od nihilizma, a ne more biti slepa zanj in za njegove posledice. Prav zato je post-sekularna, ker se po izkušnjah malikovalske, karnevalske moderne subjektivnosti ne more kar zlahka prepustiti repriziranju nekdanjih duhovnih oblik. Duh mahinacije, ki

vse reducira na izdelanost in učinek, ‚mnoge jezike‘ in mnogo ‚zaslug‘, je trda negacija Skrivnosti in daru. Mahinacija zanika Skrivnost, ker je ne more postulirati in z njo razpolagati. Razpoložljiva Skrivnost bi pomenila odpravo in izdajo sleherne skrivnostnosti» (Gudović 2023, 203).

Viri in literatura

- BEEKES, Robert S. P. 2010. *Etymological Dictionary of Greek* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 10). Leiden/Boston: Brill.
- CELAN, Paul. 2020. *Zbrane pesmi II*. Ljubljana: Beletrina.
- DIELS, Hermann, KRANZ, Walther. 2012. *Fragmenti predsokratikov*. Ur. G. Kocijančič. Ljubljana: Študentska založba.
- ECKHART, Meister. 2022. *Gorčično zrno*. Ljubljana: KUD Logos.
- GIVONE, Sergio. 1995. *Storia del Nulla*. Rim/Bari: Laterza.
- GUDOVIĆ, Milosav. 2023. *De profundis: Heidegger in pesniška hierodiceja*. Ljubljana: KUD Logos.
- HEIDEGGER, Martin. 1995. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- 318 HEIDEGGER, Martin. 1989. *Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, Band 65: Beiträge Zur Philosophie*. Ur. F. W. von Herrmann. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- KOCIJANČIČ, Gorazd. 2016. *O nekaterih drugih: štirje eseji o preobilju*. Ljubljana: Beletrina.
- MALLARMÉ, Stéphane. 1952. *Poésies*. Pariz: Gallimard.
- MALLARMÉ, Stéphane. 1989. *Stéphane Mallarmé*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- NI, Zhange. 2016. »Postsecular reading«. V: *The Cambridge Companion to Literature and Religion*. Ur. S. M. Felch. New York: Cambridge University Press. Str. 51–68.
- PLOTINUS. 1988. *Plotinus: in seven volumes: 7. Enneads VI. 6-9*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- RIFFATERRE, Michael. 1978. *Semiotics of Poetry*. Bloomington: Indiana University Press.
- RILKE, Rainer Maria. 1998. *Pesmi*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- ROUSSET, Jean. 1961. *Anthologie de poésie baroque française*, zv. 2. Pariz: Colin.
- RUH, Kurt. 1996. *Geschichte der abendländischen Mystik*, zv. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. München: Beck.
- SILEZIJ, Angel. 2012. *Kerubinski popotnik*. Ljubljana: KUD Logos.
- SNOJ, Marko. 2016. *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Založba ZRC.
- TAN, Ian. 2022. *Wallace Stevens and Martin Heidegger. Poetry as Appropriative Proximity*. Cham: Springer International Publishing.
-

»... DURCHGRÜNDET VOM NICHTS ...«. SODOBNOST PESNIŠTVA SKOZ PRIZMO PRE- SKUŠNJ(AV)E NIHILIZMA

Povzetek

S prispevkom želim, na podlagi poskusa razgrnitve problematike razmerja med pesnjenjem in mišljenjem, kakor zaznamuje hermenevitično filozofijo Hansa-Georga Gadamerja, začrtati morebitno smer spraševanja glede možnosti miselnega soočenja z nihilističnim razsežjem (prakse in teorije) sodobnega pesništva. Ob (interpretaciji) pesmi Paula Celana »Wirk nicht voraus« iz zbirke *Lichtzwang* (1970), ki jo Gadamer obravnava v spisu z naslovom »V senci nihilizma« (»Im Schatten des Nihilismus« 1990), nameravam zaznačiti óno obsegajoče, obsežno obzorje, skozi katero se morda za-zrcali tudi splošna, tudi slovenska situacija znotraj področja literarnega ustvarjanja in razglabljanja o književnosti: plan(javo) in pla(pola)nje, – zastrto-razprto, razprto-zastrto – polje – odnosa (do) – nič. Se natanko, čeprav takšno in tovrstno razmerje, spričo raz-mer – brez-?(raz)mernosti? – post-modernega, tehno-znanstveno obvladovanega, scela z-mediatiziranega sveta – sploh (ne)kakšnega(?) sveta? –, sólo zapada brez-bistvenosti brez-odnosnosti, skozi soočenje s pre-skušnj(av)o nihilizma, z njim, kaže jedro pesništva: njegova – brez-?temeljna? – sodobnost?

Ključne besede: Hans-Georg Gadamer, Paul Celan, mišljenje, pesnjenje, nihilizem, sodobnost.

S pričujočim prispevkom želim, kolikor sam kaj takega sploh zmorem, kolikor kaj takega kdo sploh zmore, razgrniti nekatere izmed razsežnosti vprašanja – in vprašljivosti – razmerja med pesnjenjem in mišljenjem, med pesmijo in pojmom, med poezijo in filozofijo, ki s svojimi različnimi, raznolikimi (historičnimi) pre-(s)križa(rje)nji ni zaznamovalo, kakor kaže razkošno razvejan lok, kakršen se pne od pred-sokratikov in Platona, prek številnih, skoraj nepreštevni med-postaj, do Martina Heideggra in post-strukturalistov, samó gibanja tradicije, temveč, do določene ravni, so-opredeljuje tudi post-moderni(nistič)no razgibanost pesniške in mišljenjske, skratka celokupne literarne ustvarjalnosti.

Toda: *kako* danes, sredi sodobnega (slovenskega) sveta, za katerega se bolj in bolj zdi, da znotraj njega ni nikakršnega – pravš(nj)ega? – mesta ne za poezijo ne za filozofijo in, skupaj z njima, ob njiju, ne za humanistično vednost, celo ne za humanost kot táko, kolikor se s svojo trmasto nenadomestljivostjo raz-(s)krivajo kot neumestljive, pravzaprav neumestne za tekoče poslovanje in za gladko delovanje global(istič)no obvladovanega, tehnno-znanstveno diriganega, scela (digitalno) z-mediatiziranega pogona (hiper-)produkcije, kolikor jih znotraj njega dandanes prvenstveno na(do)mešča gola gonja »akademske sfere« ali »kulturne scene«, spre-govoriti o tistem, kar raz-(z)vezuje pesnjenje in mišljenje, (za) njuno bližino in (za) njuno daljavo, da (si) lahko, drug drugemu, stopita na(s)proti, da se (lahko) za-držita – in brez zlitja v êno z-družita? – znotraj razmerja, skozenj? In: *zakaj* (sploh?) razpravljati o tem? Čemú: čému na čast?

Čeprav tovrstno, vsekakor pretirano problematizirajoče zastavljeno spraševanje dandanes – (kakor) vedno? – zapada brez-bistvenosti brez-temeljnosti, čeprav domala ni (več?) čuta za skrivnost so-pripadnosti pesnjenja in mišljenja, se bom v nadaljevanju poskušal posvetiti odnosu med hermenevtično filozofijo oz. filozofsko hermenevtiko Hansa-Georga Gadamerja in poezijo Paula Celana. Namen razmišljanja o vezeh med dvema avtorjema, ki »našemu« času in »našemu« prostoru lahko govorita samo s pomočjo slehernikrat nezanesljivega premagovanja prostorskih in časovnih širjav med jeziki in kulturami, z vselejšnjo vnaprejšnjo napotenostjo na zasilnost prevodnega posredovanja – toda: ali (si) ob tujem ne prevajamo brez prestanka (zase) tudi lastnega? –, četudi obenem skoz njuna dela, skoz njuna prizadevanja zazvanja – skup(nost)ni? – (ne-?)smisel »evropskosti«, nikakor ni, ne more biti kakšna, kakorkoli dokonč(a)na »razrešitev« zagatne zagonetke, temveč predvsem – pred vsem –, ob takšnem zgodovinskem »oprimerjenju«, ob takó naglašenem »primeru«, ob more-bitnem za-snovanju (vmesja) tistega nosilnega, kar ga o(ne)mogoča – njegovega »merila«? njegove »merek«? –, »sprostitiv« – sluha in vida, oči in ušes – za neskonč(a)no aporetično razprtost razmerja, kakor in

kolikor so-določa in pre-giblje sprejemljivost (njune) ustvarjalnosti za nagovor (njej) drug(ačn)e(ga). Morda, kdo ve, (se) takó – kljub vsemu, vsemu navkljub –, četudi zgolj z za-črtanjem raz-loč(e)nosti, za-zori obzorje, znotraj katerega se lahko – kot nova? kot stara? – raz-jasni (tudi) situacija (tudi slovenske) sodobnosti: *njenega* pesnjenja in *njenega* mišljenja, *njunega* razmerja.

Preden se nekoliko podrobneje spoprimem z vprašanjem nihilizma kot osrednjim obeležjem sodobnosti, z vprašanjem o tem, kako Gadamerjeva filozofija in kako Celanova poezija, če sploh, sprejemata njeno, njegovo epohalno provokacijo, z vprašanjem o tem, kako ju slednja prinaša pred njiju sami in eno pred drugo, naj najprej – z grobim obrisom – naznačim najsprejemljivejšo poglavitno potezo odnosa med njima. Zanj je zlasti mogoče reči, da je, ne glede na osebno znanstvo ali občasna snidenja, ne glede na siceršnja raznovrstna medsebojna pre-sečišča znotraj ustvarjalnosti obeh, potekal prvenstveno enosmeren: medtem ko se je Gadamer s Celanovim opusom precej pogosteje ukvarjal kakor obratno, je za oba, tako za pesnika kakor za misleca, kot pomembno nanašalno stičišče, ob katerem se njuni poti hkrati shajata in nemara razhajata, (tudi) ob spodbudah katerega se, na takšen ali drugačen način, bistrila in ostrila njuni lastni pisavi, potrebno posebej izpostaviti Heideggrovo filozofske razmisleke.

321

Na eni strani je Celan, kakor priča obsežna knjiga *Filozofska knjižnica* (*La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek* 2004), znotraj katere so uredniki pregledno predstavili ne samo naslove del, ki jih je pesnik posedoval, temveč tudi katalogizirali vse njegove podčrtave in vsa njegova občrtanja v njih, izpiske iz njih in zapiske ob njih, pazljivo spremljal publikacije s filozofsko vsebino. Celanov vse-življenjski interes za tovrstno lekturo zaobjema, tako rekoč, celovit zgodovinski razvoj – zahodne in vzhodne, pretekle in sočasne, primarne in sekundarne – filozofske misli, a znotraj njega je mogoče razluščiti nekaj zaokroženih motivnih in tematskih poudarkov: ob piscih ruskega rodu ali judovskega porekla je pesnik znatno pozornost podarjal fenomenologiji in, znotraj nje, Heideggrovemu mišljenju (prim. Celan 2004, 338–418);¹ z zapuščino knjižnice se je obenem ohranilo nekaj – neanotiranih – Gadamerjevih razprav, pri čemer jih večina obravnava pesništvo (prim. *ibid.*, 490). Vendar Celanova branja ne zaznamujejo zgolj zunanega zanimanja za filozofijo, temveč so zapustila razločno razberljive sledove tako znotraj njegovega pesnjenja kakor znotraj njegovega avto-poetološkega razmišljanja: če sta znameniti govor ob

1 Za nekaj opažanj o zapletenem razmerju med Celanovo poezijo in Heideggrovo filozofijo glej Božič 2022, 91–115.

prejemu nagrade Georga Büchnerja »Meridian« (»Der Meridian« 1960),² ki zgoščeno podaja Celanovo (sámo-)razumevanje pesniškosti, in gradivo, zbrano zanj med njegovo genezo, pre-(s)predena z med-besedilnimi filozofskimi referencami (prim. Celan 1999), je tudi marsikatera pesem sama nastala kot pesniški odgovor na mišljenjski nagovor, kot razgovor s prebranim.³

Na drugi strani se Gadamer, znotraj zanj, za njegovo razvijanje hermenevtične dimenzije (znotraj) filozofske misli značilnega in stalnega notranjega dialoga s Heideggrom kot učiteljem, nenehoma obrača in vztrajno vrača k problematiki umetnosti in, znotraj nje, pesnjenja: mislečevo razgrinjanje hermenevtičnega izkustva in njegova univerzalizacija hermenevtike s pomočjo pojma učinkovnozgodovinske zavesti sta – poleg natančnega interpretativnega srečevanja s starogrškimi filozofi – pre-(s)tkana, od zgodnje, slovite študije »Platon in pesniki« (»Plato und die Dichter« 1934),⁴ prek središčne razprave *Resnica in metoda* (*Wahrheit und Methode* 1960) in prek dopolnilnih sestavkov k njej,⁵ do mnogih, poznih esejev o pesnikih, med katerimi naj – poleg Celana – omenim Johanna Wolfganga Goetheja in Rainerja Mario Rilkeja ali Hilde Domin in Stefana Georgeja, z iskanjem stika – skozenj – z umetniško, zlasti literarno ustvarjalnostjo. Gadamerjevi spisi o književnosti – njihov kardinalni delež – so znotraj 9. zvezka filozofovih *Zbranih del* (*Gesammelte Werke*) zedinjeni pod (pod)naslovom »Hermenevtika v izvrševanju« (»Hermeneutik im Vollzug«), ki strnjeno – s konciznostjo »formule« – povzema prepričanje, kakršnega je Gadamer večkrat ponovil in kakršnega je zapisal v kratkem retrospektivnem avtobiografskem očrtu »Samopredstavitev« (»Selbstdarstellung« 1975): »Kar sem učil, je bila predvsem hermenevtična praksa. Hermenevtika je predvsem praksa, umetnost razumevanja in razlaganja [des Verständlichmachens; db. napravljanja-razumljivo]« (GGW II, 493–494).

Spoprijemanje s pesnjenjem, z besedo in z besedili »lepe« književnosti, ob kateri Gadamer razpozna eminentnost tekstualnosti, nikakor ni nekaj zunanjega hermenevtičnemu naziranju, ni samó specifično, če-tudi odlikovano, področje razumevajočega udejstvovanja in udejanjanja razlaganja, temveč so njegovi miselni poskusi približevanja (k) pesniški govorici, kakor brezdvomno naznanja prvi del *Resnice in metode*, ki, kot je znano (in kot, kajpak, razodene

2 CGW III, 187–202, in Celan 2020, 884–902.

3 O Celanu kot o – ne samo filozofsko poučenem, temveč resnično široko razgledanem – bralcu prim. Gellhaus 1993.

4 GGW V, 187–211, in Gadamer 2001a.

5 Gadamer 2001b in GGW I (in II).

preprost pregled kazala knjige), nosi naslov »Razkritje vprašanja o resnici ob izkustvu umetnosti« in ki želi znotraj doživljanja – (znotraj) igre obhajanja – umetniške stvarnosti in umetnostne tvornosti razkleniti izkustvo, kakršnega ni mogoče zvesti na metodično pridobivanje kakšnega »pozitiv(istič)nega« znanja, kakršnega – v nasprotju z naravoslovnimi znanostmi – prenaša in varuje humanistična – »duho(slo)vna« – vednost, bistve(nost)no so-oblikovali pojmovanje – tako epistemološkega kakor ontološkega razpona – hermenevtičnega izkustva. Znotraj Gadamerjevega – (ne?) samó? – filozofskega zanimanja za poezijo zavzema niz razprav o Celanovem pesniškem prizadevanju zagotovo edinstveno mesto, a neovrgljiv vrh vsekakor doseže s knjižico komentarjev k ciklu »Kristal diha« (»Atemkristall« 1965) z naslovom *Kdo sem Jaz in kdo si Ti?* (*Wer bin Ich und wer bist Du?*; prva izdaja 1973; druga, pregledana in dopolnjena 1986), ki v skladu z navedeno jedrnato opredelitvijo hermenevtike bralcu s tekstom razlage samim, s *svojo* besedo hoče – pre-prosto – povedati, kaj in kako interpret razume(va) spričo besedila pred njim (prim. Gadamer 2015, 144–145): pri mujenju ob njem se Gadamerjeva razlaga (zato) zadržuje znotraj razsodne neodločenosti, zaradi spoštovanja katere nikdar noče – neupravičeno in preuranjeno: (zato?) »napačno« – postulirati tistega, o čemer ne bi pesem, *njena* beseda sama govorila.⁶

Razprtje – ne-?herme(nev)tične? – skrivnosti razmerja med Gadamerjevim mišljenjem in Celanovim pesnjenjem, njunega – ne-?možnega? – srečanja spričo sfinge nihilizma, pred njenim enigmatičnim obličjem, želim – skoz pri-kaznost (provizorične) »ponazoritve« – zaznačiti z obravnavo pesmi »Wirk nicht voraus« iz pesnikove prve postumno objavljene zbirke *Lichtzwang* (1970),⁷ pesmi, ki je nastala 6. decembra 1967 v Celanovem pariškem eksilu,⁸

323

6 Neodločnost, zadržanost pred – pre-hitrim – razsojanjem, kot občudovanja vredno dimenzijo Gadamerjevega pristopanja k pesništvu izpostavi tudi Jacques Derrida v svojem – pre-?pozmem? – poklonu nemškemu mislecu ob njegovi smrti, v spisu »Ovni. Neprekinjeni dialog: med dvema neskončnostma, pesem« (Derrida 2020, 187–188). Sam Heidegger naj bi, po pričevanju Gadamerjevega biografa, Jeana Grondina, z naklonjenostjo bral njegove komentarje k Celanu: »Heidegger je v svojih privatnih razgovorih z Gadamerjem več hvale [v primerjavi z *Resnico in metodo*] namenjal njegovim drugim knjigam. Knjižico o Celanu iz leta 1973 je njemu samemu pohvalil kot tisto izmed njegovih knjig, ki jih najbolj ceni« (Grondin 2013, 330–331).

7 Zbirko je pred svojo smrtjo, pred svojim samomorom za tisk uspel pripraviti Celan sam. Njen naslov prevajalec prvega knjižno pri nas priobčenega izbora iz pesnikovega opusa, Niko Grafenauer, sloveni kot *Pritisk luči* (Celan 1985, 113), medtem ko se Vid Snoj, prevajalec Celanovih *Zbranih pesmi*, posluži besedne zveze *Prisila luči* (Celan 2020, 431).

8 Prim. opombe k pesmi spod peresa B. Wiedemann v Celan 2018, 1024–1025.

pesmi, ki ji Gadamer interpretativno pozornost nameni v spisu z naslovom »V senci nihilizma« (»Im Schatten des Nihilismus« 1990).

»Wirk nicht voraus« znotraj zbirke zaseda za-ključno mesto, je sklepni spev k celoti. V nemškem izvirniku in v mojem poslovenjenju Celanova pesem pôje:

WIRK NICHT VORAUS,
sende nicht aus,
steh
herein:

durchgründet vom Nichts,
ledig allen
Gebets,
feinfügig, nach
der Vor-Schrift,
unüberholbar,

324

nehm ich dich auf,
statt aller Ruhe.

(CGW II, 328)

NE NAPRAVI NAPREJ,
ne pošlji proč,
stoj
noter:

preosnovan z ničem,
prost vsake
molitve,
blágovdan, po
pred-spisju,
nenadsegljiv,

sam te sprejmem,
brez vsakega
spokoja.

V sozvočju s Celanovim zrelem, skrajno osredotočenim, (a) pretresljivo in presenetljivo polifoničnim pesništvom (tudi) pesem »Wirk nicht voraus«⁹ sestavlja skoz samega sebe raz-(z)drobljeni, iz verza v verz samemu sebi drobši se, pre-(s)tekajoči (se) tok ene same kompleksne povedi.

Medtem ko prva kitica s svojim velelnim – ukazovalnim? prošečim? moledujočim? – naklonom priklicuje v prikazovanje tisto, kar sicer samó posred(ova) no nagovarja, ónega – katerega? – drugega – Drugega? –, in sicer tako, da mu – ali: ji? – kliče, naj ne napravi in naj ne napravlja, naj ne deluje naprej, naj ne pošlje in naj ne pošilja proč, naj ne odda(ja) ven, naj se torej, tako rekoč, ne razdaja z delovanjem in s poslanjem – z delom, z dejem poslanstva? –, temveč naj ostane notri, naj, natančneje, stoji noter ali navznoter, pri čemer se zdi, da t(akšn)o »stanje« ne po-meni (več?) »pasivnega«, sámó-prepuščajočega (se) pre-ostajanja na mestu, temveč sámó za-dobiva značilnosti »aktivnega« sebe(pre)gibanja, kolikor se mu tako (sama?) zarisuje smer, ki od nekje pelje do nekam – k nekemu? –, tja – kam? – noter, navznoter, in bi zato morda pričakovali, da z(a) odstrtim zastorom dvopičja pesem ponudi nekakšno raz-tolmačenje lastnega klic(anj)a, njena središčna kitica – za premorom, za premolkom prazne vrstice – spregovori, ne da bi dejansko določila, kdo ali kaj govori in čemu ali komu govori, ne da bi pravzaprav bilo mogoče enoznačno, nedvoumno razbrati, ali to, kar pravi, velja za nagovorjenca, njemu – njej? –, ali za nagovarjajočega, njemu – njej? –, o tem, kar je, preosnovano z ničem – Ničem? –, pretemeljeno z ničem – Ničem? –, od njega – od Njega? –, raz-(z) ničeno – raz-(z)Ničeno? –, brezdanje raz-(z)brazdano skoz njegovo – Njegovo? – ničenje, tem, kar je, prosto vsake in vse molitve, blagovdano ali finostično, torej pregibno pre-dano ali pretanjeno pre-blizu, vdajajoče (se) – ne-?čemu? ne-?komu? – in stikajoče (se) – z ne-?kom? z ne-?čim? –, po – ne-?(za)pisanem? – pred-spisju ali pred-Pisu, pri čemer je (z enjambementom vzvratno naglašeni) »po« mogoče doumeti tako v smislu (časovne) naknadnosti kot v smislu (brezčasnega) nasledništva, pri čemer skoz njegovo (vnaprejšnjo) predhodnost, njeno kazalnost, celo ukazovalnost ali juridičnost – načelne, institucionalizirane pre-skripcije –, odmeva biblični so-zven,¹⁰ kar je, nemara natanko v svojem »potem« in v svojem »po tem«, spričo njiju, sámó (na) sebi (kot) nenadsegljivo in neprehitljivo, óno, česar se ne dá preseči in česar se ne

325

9 V Snojevem prevodu se pesem glasi takole: »NE DELUJ NAPREJ, / ne pošiljaj ven, / stoj / navznoter: // pretemeljen od Niča, / prost vse / molitve, / finostičen, po / pred-Pisu, / neprehitljiv, // te prejemam / namesto vsega / miru« (Celan 2020, 597).

10 Zaradi – znotraj nemškega govornega področja razločno slišnega – soglašanja med »Vor-Schrift« in (*Heilige*) *Schrift* (*Sveto pismo*) Snój pri svojem prevodu Celana uporabi veliko začetnico: »po / pred-Pisu« (prim. opombo v Celan 2020, 1112).

dá prehiteti, ker je sólo brez-krajni kraj, ne-kraj – brez-(d)no? – slehernega presejanja in slehernega prehitevanja: pre-diha, spet upričujočenega s prekinitvijo praznine, za katero, »po« kateri tretja, zadnja kitica pesmi šele zares, do-besedno razgrne, se sama raz-sloji znotraj odnosa med »jaz«-om in »ti«-jem kot razmerjem s-prejemanja, vendar s-prejemanja, ki se ne raz-(s)klene s spravno zmiritevjo, temveč, čeprav z razlomom verza podčrtana beseda »Ruhe« – vsemu navkljub, kljub vsemu – (lahko) označuje (tudi) napotitev k miru, s pri-(po)znanjem – na(do) - mestništva – brezpokojnosti: *ne-|spokoja*.

326 Po tovrstnem, nebolgljeno prozaičnem, nezadostnem »pre-(za)pisu« pesmi, s kakršnim nikakor ni mogoče zajeti pre-obilja Celanovega (korenito konciznega) pesniškega rekanja, naj – skladno s starodavnim hermenevtičnim naukom o vzajemnem so-opredeljevanju delov in celote – najprej, preden se, navsezadnje, zaobrnem k osnovnim konturam Gadamerjeve interpretacije, kakor jo poda znotraj eseja »V senci nihilizma«, v katerem, ob »Wirk nicht voraus« in ob – pesmi »o« Celanovem (»)srečanju(«) s Heideggrom – »Todtnauberg«, razpravlja tudi o postumno priobčeni poetični stvaritvi Gottfrieda Bennja »Dann gliederten sich die Laute« (»Potem so zvoki se zvrstili«), sežem h koncu besedila, kjer mislec s svojega vidika, z nekaj kratkimi zamahi skicira to, kar (mu) obeležuje pojem »nihilizem«. Čeprav pri obeh pesnikih, tako pri Bennu kot pri Celanu, pretresa vprašanje pesniške govornice znotraj dogodevnosti moderne dobe, da bi se tako, skozi njjo, skozi grozavo izkustvo njene zapadle – »zapadne« – prepadnosti, spopadel s soigro lirične semantike in lirične sintakse, z igro »lirične gramatike« pri njunih delih, se problema nihilizma komajda kaj konkretnije dotakne: pojem sam naravnost navede samó, ko omeni zloglasni razglas o smrti boga pri Friedrichu Nietzscheju (prim. *GGW IX*, 370). Vendar se to, kar (zanj) opomenja nihilizem, nekoliko razločneje, če-tudi in-direktno, po-kaže, ko se Gadamer, ob sklepu spisa, ozre k (umetnostno-)zgodovinskemu dogajanju 20. stoletja, k svetovnim kataklizmam, s katerimi je zaznamovano, in h globokosežnim spremembam, s katerimi je umetnost nanje reagirala: to usodno dogajanje oriše z dojetjem dvoj(nost)nega, dvo-edin(stve)nega preloma: preloma »z omikano zavestjo historizma in njegove posnemovalne blaženosti« (ibid., 381), na eni strani, in, na drugi strani, preloma kot zgroženosti »spričo nemoči tega sveta omike« (ibid.). Moderna umetnost po Gadamerju sicer ohranja vero v pre-(z)možnost pričevanja o celem, zaceljenem svetu, a jo hkrati pre-mika nejevera glede enostavnih, rokohitrskih raz-rešitev. To je, to naj bi bilo tudi – nosilno: raz-(z)našajoče? – ozadje celotnega Celanovega pesniškega ustvarjanja, tudi pesmi »Wirk nicht voraus«:¹¹

11 Z mislijo o dvakratnem prelomu Gadamer; povzame tisto, kar je v razpravi z naslovom »Konec umetnosti?« (»Ende der Kunst?« 1985) – ob spraševanju o Heglovi tezi

Postulat harmonije, ki smo ga ob vseh srečljivih smiselnih skrivanjih doslej ohranjali kot zanesljivo pričakovanje smisla, se je odtegnil. Skrivanje smisla je zdaj pozdravljano v stanju pričakovanja, pri katerem raztapljanje takšnega skrivanja, končanje z novo harmonijo, ni več predpostavljeno. To je sesutje pričakovanja smisla, ki je nekakšno vztrajanje brez vnaprejšnjega delovanja in brez vere v blagor zacetitve. To je v [Celanovi] pesmi, od katere smo izhajali [»Wirk nicht voraus«], našlo svoj pesniški izraz (GGW IX, 382).

Toda: Gadamer se znotraj svojih interpretacij Celanovega pesnjenja, tako v tistih iz knjižice komentarjev kot v tistih iz citiranega članka, zadržuje pri tistem, kar se skoz hermenevitično gibanje, zanj, naklanja kot smisel, pri tem, da govorico pesmi, ne glede na to, kako krušljivo, kako zahtevno je zgrajena njena pesniška spovedba, ne glede na to, da se lahko celo zazdi, kako zvočno s-pletenje in pomensko s-tkanje sólo sebi in zase razpadata, ne glede na vse, de-terminira – za-pečati – smisel(nost)na eno(tno)st: razumevajoč slediti slednji, slediti smislu, je naloga bralca in z(a) njim razlagalca, ki se trudi upovedati svoje izkustvo s-pesnjenega: tako se izpolnjuje, tako se z-godi izvrševanje smisla.¹²

327

Spricho (nevarnosti) – nihilističnega? – sesutja (pričakovanja) smisla, nje-mu navzlic, se Celanova pesem »Wirk nicht voraus« za Gadamerja, ko tan-kovestno pretehtava prelivanje njenih semantičnih in njenih sintaktičnih ni-ans, ko sočutno skuša z raz-(z)vrstjenjem njenih resonanc in njenih disonanc zagotoviti, skozenj zvabiti sicer zamotano, a harmonično vezavo celokupne enovitosti rečenega, ko pazljivo preudarja, kdo je »jaz« in kdo je »ti«, na koga se pesniški nagovor nanaša in na koga meri nanašalnost druge kitice, potem-takem razodene kot »hermetičen dvogovor [ein hermetisches Zwiegespräch]« (ibid., 375) z bogom.¹³

glede preteklostnega značaja umetnosti – naznačil kot »zaton družbe omike in njene estetske kulture« (GGW VIII, 206): znotraj prispevka, ki ga je vključil tudi v knjigo *Dediščina Evrope* (*Das Erbe Europas* 1989; prim. slov. prev.: Gadamer 2007), kot posebej poudarjen »primer« odziva na tovrsten zaton navaja Celanovo pesništvo.

12 Za precej bolj poglobljeno obravnavo razmerja med hermenevtiko in nihilizmom prim. Inishev (2024), ki znotraj (primerno nadalje razvite) Gadamerjeve – »gadamer-jevske« – misli ugleda možnost preseženja nihilistične destruktivnosti. A: je nejevoljo (spricho) nesmisla nihilizma (zares?) mogoče premagati (zgolj?) z – dobro-dušno? – voljo (do) smisla?

13 Tako pesem razume tudi prevajalec V. Snoj (in zato tudi besedo »nič« zapiše z veliko

To je utrpevanje bogoiskateljstva, ónega onstranstva onkraj kakršnekoli določene religiozne pripadnosti, ki se vprašanju boga in zatorej tudi izkustvu božjega vendar ne more izmakniti. Óno »stoji noter«. Tako je jasno, nagovorjeni je nekdo drugi, je »povsem Drugi«, je bog. Toda s tem ni povezano nikakršno religiozno pričakovanje zveličanja – nikakršna vera v previdnost in nikakršno veselo oznanilo, s katerim je Jezus razposlal svoje učence v svet. Bogu ni potrebno storiti ničesar – samo stoji naj noter, tako da jaz ne morem mimo »tebe« (ibid., 374).

Takšno – takó očitno enoterno – tolmačenje potrjuje nemara okoliščina, ki je Gadamer ne omenja, ker je morda ni poznal, ker je morda niti ni mogel poznati, saj je nanjo opozorilo šele literarno-znanstveno »celanoslovje«: »Wirk nicht voraus« je pesnik namreč ustvaril v času, ko je zavzeto bral Mojstra Eckharta: zadnje tri pesmi zbirke *Lichtzwang* tvorijo »triptih« – njegovi drugi dve konstitutivni »plošči« sta pesmi »Treckschutzenzeit« (prim. CGW II, 326 in Celan 2020, 593) in »Du sei wie du« (prim. CGW II, 327, Celan 1985, 124 in Celan 2020, 595) –, govorica katerega je pre-dihana z duhom in s črko – besed(e) – srednjeveškega mističnega misleca (prim. Celan 2018, 1022–1024).

Tekst(ualnost) Celanove pesmi, tekstura njenega pesniškega pletiva se poraja iz (bolj ali manj) dobesednih, ne-citatno de-markiranih, fragmentiranih navedkov iz sodobnega nemškega prevoda – prevoda spod peresa Josefa Quinta – znamenitega Eckhartovega (v srednjevisokonemškem jeziku napisanega) traktata »Von abegescheidenheit« (»Von Abgeschiedenheit«; prim. Eckhart 2008, 434–459), ki ga je za antologijo Mojstrovih spisov V. Snój poslovenil z naslovom »O odmaknjenosti« (prim. Eckhart 1995, 136–145).¹⁴ Če je mogoče demonstrirati, kako se poglobitve pomenonosne in tonalitete osi pesmi napajajo s pre-jemanjem – zlasti (tudi za nemščine večjega bralca) »neobičajnih«, »potuj(č)ujočih« besedotvornih frazemov, kakršni so, mdr., »vorauswirken«, »durchgründen« ali »feinfügig« – iz (prevoda) Eckharta, a bi takšno razglabljanje zazdaj zadevo, za katero gre, (morda – po nepotrebem? –) dodatno zameglilo, saj bi moralo rigorozno razprostrti in detajlno razdelati inter-(kon) - tekstualno raz-(s)plastenje, je potrebno pred vsem – predvsem – poudariti, da se Celanova govorica nikakor ne prepušča

začetnico?); prim. prevajalčevo opombo v Celan 2020, 1111.

14 Naslov bi morda lahko prevedli tudi kot »O [raz]ločenosti« ali – z uporabo različice, kakršne so se poslužili prevajalci Heideggrovega dela *Na poti do govorice* (*Unterwegs zur Sprache* 1959) – kot »O poslovljenosti« (prim. Heidegger 1995, 48 in 294).

kakšnemu ironičnemu preobračanju ali kakšnemu blasfemičnemu sprevračanju (od Eckharta) – za lastno rekanje – »prisvojenega«, temveč se njen – njegov – glas, kolikor se nezamenljivo in nezgrehljivo daje za-slutiti skoz pre-dih(e) (pre-molka) – ne-?(za)znatnih? – pre-men, vrača in obrača k tujosti (takšnega, tovrstnega) – mističnega? – izkustva samega, k njegovi ničevosti, k njegovemu niču: pred (njegovo) res-ničnost.

Kajti: četudi govorico Celanove pesmi »Wirk nicht voraus« nemara navdihuje mistikovo razmišljanje o – poslovljeno (?) (raz)ločeni? – odmaknjenosti, ona sama ne govori o njej, četudi nemara nagovarja boga, ona sama ne govori o njem, temveč pôje (o) niču.

Medtem ko Mojster Eckhart odmaknjenost – kot *separatio* ali kot *abstractio* (prim. opombo v Eckhart 2008, 806–808) – osvetljuje kot tisto vrlino duše oziroma notranjega človeka, kakršna zmore boga prisiliti k milosti njegovega sestopa h kreaturi, k njunemu zedinjenju, medtem ko naj bi bog v vseh stvareh iskal miru in spokoja, a največji spokoj in največji mir naj bi najdeval v odmaknjenem srcu, Celanova pesem sredi soočenja z ničem, sredi skrivnostnega srečanja z njim razpoznava (morda) – zoper zgoraj naznačeno ne-možnost enjambementa, skozenjo? – temeljno držo človekove – prebivanjske, pričevanjske – raz-postave – (»)stanja(«) –¹⁵ spričo – ne-?mirne? – brezpojnosti brez-(z)danje breztemeljnosti.

329

Če – v nasprotju z Gadamerjevim branjem – ni mogoče (popolnoma) zanikati (tudi) tolmačenja, po katerem se o-srednja – z zarezama tišine od drugih dveh oddvojena – kitica »Wirk nicht voraus« nanaša (lahko) takó na óni nagovorjeni »ti« – oziroma »dich [te]« zadnje kitice – kakor na tisti nagovarjajoči »jaz« – oziroma »ich [sam]« zadnje kitice –, če sta od niča, z njim in skozenj (lahko) preosnovana ali pretemeljena tako človek kakor bog – ali, s slednjim, sleherni (še drugačni) drugi, sam (kot) Drugi? –, če se pesem zadržuje – »stoji« – sredi negotovosti in neodločenosti kolebanja, njo sámó, zajeto od njega, lahko, zajeti od nje, zajamemo kot (pesniški) pre-hod skoz nič. Z uporabo primere, kakršne se pri opisovanju razlikovanja med zunanjim in notranjim človekom posluži Mojster Eckhart, je mogoče reči, da pesem sama, njen glas niha kot tečaj vrat, ki se skoz pre-skušnj(av)o niča, raz-(za)nihana z njim, od njega, razpirajo k – povsem? – drug(ačn)emu, zanj.

15 Barbara Wiedemann v knjižici z naslovom *Jakobs Stehen* (*Jakobovo stanje* 2007) nazorno razgrinja mnogotere, zlasti judovske razsežnosti pesniškega »pojmovanja« – obstoja in obstojnosti: rezistence – »stanja« (in upornosti vz-trajanja) pri Celanu.

Kolikor sodobni nihilizem, razjarjeno razraščanje kakršnega danzadnevno brezvoljno in brezmočno, če-tudi z naraščajočo zgroženostjo, spremljamo, sami speti z njim, z njegovim brezbrežnim in brezbržnim funkcioniranjem, sredi raz-(z)vtinčenja manipulativnega in manipulabilnega kolesja kapital-skih in medijskih mahinacij, (še) neslutene nasledke in nastavke kakršne nam je (že) dandanes, če-tudi navidez zavarovanim sredi (»zahodnega«, »evropskega«) očesa viharja, za-dano pre-trpe(va)ti kot (trojnostno) pre-skušnj(av)o – kot preskušnjo, ki smo jo, hote ali nehote, primorani jemati nase; kot skušnjava, ki ji neogibno, kdaj s ciničnim nasmeškom sprijaznjenosti, podlegamo, kot skušnjo, ki nas, s silo informiranja, uniformira –, s svojim raz-besnenjem za-taji nič lastnega porekla, žaltavo ost njegove tujosti, nam vsem, meni in tebi, pesnjenje in mišljenje, tudi tedaj, ko, kakor Gadamerjeva filozofija in Celanova poezija, naj-deta pot drug k drugemu, ko si stopata na(s)proti, ko se raz-(s)topita znotraj – ne-?znosne? – medsebojnosti razmerja, raz-(s)krivata natanko oni – ne-?nihi-listični? – nič, ki *smo* mi sami, ki *je* vsakdo izmed nas, ki *sem* jaz sam: *sta*, oba, sama in skupaj, s-hramba nič. Z njima, skoznju, se morda za-zrcali – se (ne) naznanja (morda) natanko takó njuna sodobnost, ki slehernemu slehernikrat govori singularno, a obče-človeško? –, da človek, s svojim krhkim prebivanjem, z drhtenjem življenja, stoji – »štrli« – sredi – pokrajine (in) krajev – sveta kot – pre-(z)možni – ništrc: (kot) štrcelj – *bitje* – *biti*. Morda.

Kdo ve?

Bog?

?

Viri in literatura

BOŽIČ, Andrej. 2022. *Pisava življenja. Ob pesništvu Paula Celana*. Ljubljana: Inštitut Nove revije.

BRUNS, Gerald L. 1997. »The Remembrance of Language: An Introduction to Gadamer's Poetics«. V: H.-G. Gadamer, *Gadamer on Celan. 'Who Am I and Who Are You?' and Other Essays*. Albany: State University of New York. Str. 1–54.

CELAN, Paul. 1985. *Celan*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

CELAN, Paul. 1999. *Werke. Tübinger Ausgabe. Der Meridian. Endfassung – Entwürfe – Materialien*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

CELAN, Paul. 2000. *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. Sigla: CGW.

-
- CELAN, Paul. 2004. *La Bibliothèque philosophique. Die philosophische Bibliothek. Catalogue raisonné des annotations établi par Alexandra Richter, Patrik Alac et Bertrand Badiou*. Paris: Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure.
- CELAN, Paul. 2018. *Die Gedichte. Neue kommentierte Gesamtausgabe in einem Band*. Berlin: Suhrkamp.
- CELAN, Paul. 2020. *Zbrane pesmi II*. Ljubljana: Beletrina.
- DERRIDA, Jacques. 2020. *Šiboleť. Ovni*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- ECKHART, Meister. 2008. *Werke II: Traktate und lateinische Werke*. Ur. N. Largier. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- ECKHART, Mojster. 1995. *Pridige in traktati*. Ur. G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- GADAMER, Hans-Georg. 1999. *Gesammelte Werke*, 10 zv. Tübingen: Mohr Siebeck. Sigla: GGW.
- GADAMER, Hans-Georg. 2001a. *Platon in pesniki*. Koper: Hyperion.
- GADAMER, Hans-Georg. 2001b. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.
- GADAMER, Hans-Georg. 2007. *Dediščina Evrope*. Ljubljana: Nova revija.
- GADAMER, Hans-Georg. 2015. *Kdo sem Jaz in kdo si Ti? Komentar k nizu pesmi »Kristal diha« Paula Celana*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- GELLHAUS, Axel. 1993. »Marginalien. Paul Celan als Leser«. V: »Der glühende Leertext«: *Annäherungen an Paul Celans Dichtung*. Ur. C. Jamme in O. Pöggeler. München: Fink. Str. 41–65.
- GRONDIN, Jean. 2013. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. 2. izdaja. Tübingen: Mohr Siebeck.
- HEIDEGGER, Martin. 1995. *Na poti do govorice*. Ur. D. Komel. Ljubljana: Slovenska matica.
- INISHEV, Ilia. 2024. »Hermeneutics and Nihilism. Meaning, Agency, and the Dialectics of Negativity in Gadamer's Thought«. *Phainomena* 33 (130-131): 95–120.
- SEGEV, Alon. 2005. »Optimizem in pesimizem v Gadamerjevi knjigi o Celanu«. *Phainomena* 14 (51-52): 163–175.
- WIEDEMANN, Barbara. 2007. *Jakobs Stehen. Jüdischer Widerstand in den Gedichten Paul Celans*. Warmbronn: Verlag Ulrich Keicher.
-

SODOBNA ZGODBA O PROSTORU IN SMISELNA DEZORIENTACIJA

Povzetek

Kako lahko tematizacija človekove postavitve v prostor usmeri sočasno vprašanje po smislu? V premislek stopam s Foucaultovim premislekom sočasnega sveta, ki se mu kaže »kot neka mreža, ki povezuje točke in prepleta svoje niti«. V nadaljevanju analiziram izbrana sodobna, žanrsko raznolika slovenska literarna dela – pesniško zbirko *Vsakdanje geometrije* Petra Svetine (Literatura, 2017), roman *Leninov park* Tadeja Goloba (Goga, 2018) in zbirko kratkih zgodb *Dobra družba* Ane Svetel (Literatura, 2019) ter njihovo razumevanje prostora, posameznikov odnos do (tega) prostora in (smiselno dez)orientacijo v tem prostoru. Ugotavljam, da se v njih koncept prostora vseskozi prepleta s tematizacijo našega vsakdanjika in njegovo geometrijo. Gre za mrežo, v katero smo vpeti, znotraj katere se povezuje-mo in sodoločamo drug drugega, naš prostor in tako, povratno, tudi sami sebe. Naše razumevanje tega prostora in v tem prostoru pa bistveno določa usmerjenost (našega) pogleda.

Ključne besede: prostor, sodobna slovenska literatura, smiselna dezorien-tacija, mreža, Michel Foucault.

Tematizacija časa se kaže kot eno od gonil filozofije. »Kaj je torej čas? Če me nihče ne vpraša, vem; če pa hočem na vprašanje odgovoriti, ne vem« (Avguštin 1991, 253), zapiše Avrelij Avguštin v 4. stol. in tako zaobjame eno od ključnih vprašanj filozofije – čas se v raznolikih oblikah človekovega pretesanja sveta (od filozofije do znanosti in umetnosti) kaže kot povezan s človekom, z njegovim biti-v-svetu, vprašanje po času pa tako pogosto daje smer tudi vprašanju po smislu (človekovega bivanja, minevanja v svetu). Prostor, ki se, vsaj ko z eno nogo stopimo na polje znanosti, kaže s časom bistveno povezan, je bil sam deležen manj filozofske tematizacije. Je človek res manj bistveno ali pa manj kompleksno, neulovljivo določen s svojo postavitvijo v prostor ali pa je ta povezanost ostala samo manj tematizirana? In kako, če, lahko ta tematizacija usmeri sodobno vprašanje po smislu?

334 Pot zastavljanja tega vprašanja in vzporedno iskanja odgovora nanj lahko najdemo v Foucaultovem besedilu *O drugih prostorih*. Gre za predavanje, ki ga je Michel Foucault leta 1967 namenil študentom arhitekture, objavljeno pa je bilo šele leta 1984. Osrednji del predavanja prinaša razmislek o heterotopijah, krajih, ki so proti-položaji, dejansko realizirane (negativne) utopije, drugi prostori oz. – kot Foucaultovo misel nadaljuje Karolina Babič – drugo v prostoru in drugo prostora (Babič 2009, 126–127). A mene bo v pričujočem prispevku kot vstop v premislek sodobne zgodbe prostora zanimal predvsem uvodni del Foucaultovega besedila, ki še ni ujet v strukturo določenega pojma, ki bi si ga želel vzpostaviti, orisati pred poslušalci, temveč šele vstopa v dialog s prostorom.

Foucault svojega besedila ne pričenja z ugotovitvijo, temveč z ugibanjem, predvidevanjem: »Zdajšnja doba bo morda bolj doba prostora« (Foucault 2007, 214). In ugotavlja:

Smo v dobi sočasja, v dobi jukstapozicije, v dobi bližine in daljave, vzporednosti in razpršenosti. Smo v trenutku, v katerem se svet potrjuje, mislim, manj kot neko veliko življenje, ki naj bi se razvijalo skozi čas, kakor pa kot neka mreža, ki povezuje točke in prepleta svoje niti (ibid., 154).

Kot osrednji pojem sodobnega prostora oziroma sodobnega dojemanja odnosa do prostora izpostavlja položaj, ki je »opredeljen z relacijami sosedstva med točkami ali elementi«, ki jih je formalno »mogoče opisati kot serije, drevesa, mreže« (ibid., 155). Ob tem pa izpostavlja vlogo tako razumljenega položaja v sodasni tehnologiji – od skladiščenja, do manipuliranja, preurejanja informacij.

V naslednjem koraku obrne skozi zgodovino filozofije prevladujoče razmerje med prostorom in časom:¹

Vsekakor sem prepričan, da dandanašnja zaskrbljenost brez dvoma zadeva v bistvu prostor precej bolj kot čas; čas se verjetno prikazuje samo kot ena od možnih iger distribucije med elementi, ki se razporeja v prostoru (ibid., 216).

In nadaljuje: »Ne živimo znotraj neke praznine«, »živimo znotraj neke celote relacij, ki opredeljujejo položaje« (ibid., 216).

Z razvojem tehnologije in spreminjanjem sveta, v katerem živimo, z izginjanjem ločnice med svetom in virtualnim svetom, se Foucaultov nastavek razumevanja prostora še toliko bolj kaže kot tisti, ki bi lahko nagovoril našo sodobno izkušnjo sveta in iskanje smisla v njem.

Nadaljevanje poti bom prehodila na polju literature. Tematizaciji časa v filozofiji lahko sledimo tudi po polju (sočasne) literature, ki lahko združuje, prepleta različne pristope k času – od znanstvenega in filozofskega do prvinškega, osebnega odnosa do časa, časenja zavesti, minevanja, bloka časa – in katere analiza nam lahko odstre kompleksnost narave časa in našega odnosa do časa. Lahko sorodno v sočasni literaturi sledimo sodobni zgodbi o prostoru?

Da bi odgovorila na to vprašanje, bom v nadaljevanju analizirala tri žanrsko raznolika dela slovenskih ustvarjalcev, ki so izšla v zadnjem desetletnem obdobju. Vsa tri dela naj bi, kot ugotavljajo predhodne analize in literarne kritike, odslikavala, nagovarjala naš vsakdanjik.

Za pesniško zbirko Petra Svetine *Vsakdanje geometrije* Martina Potisk v svoji kritiški refleksiji zapiše, da je »lagodna, a prizemljena pesniška manifestacija neuničljivega presnavljanja in nič manj sugestibilnega mirovanja« (Potisk 2018, 192), nenazadnje je za Svetinova dela značilno ustavljanje ob vsakdanjostih, ki jih avtor postavlja iz samoumevnosti in s tem umešča v nov kontekst, »jemlje v roke detailje vsakdanjega sveta in jih obrača proti svetlobi« (Bilban 2020, 810).

Tadej Golob je s serijo (kriminalnih) romanov o Tarasu Birsu v slovenski prostor dokončno postavil kriminalni roman po vzoru skandinavskih krimi-

1 Pri tem pa njegova dikcija prinaša zmes prepričanosti in ugibanja/predvidevanja, kar bi lahko razlagali tudi s parafrazo Avguštinove misli – Kaj je torej prostor? Če me nihče ne vpraša, vem; če pa hočem na vprašanje odgovoriti, ne vem.

nalk *noir* in bil v tem pogledu večkrat primerjan z norveškim piscem Jojem Nesbøm. Eden od elementov žanra je tudi družbena kritičnost, ki je pri Golobu bistveno prisotna tudi v njegovih kriminalnih romanih, kot ugotavlja v svoji analizi Ema Koncilija, predvsem od *Leninovega parka* naprej (Koncilija 2021, 42), pri tem pa lahko Golobovo družbeno kritiko prepoznavamo kot kompleksnejšo od Nesbøjeve, sorodno tisti, ki jo izpostavlja že v prvih dveh romanih za odrasle (nenazadnje pa tudi v obeh romanih za mlade) in jo Matej Bogataj opiše kot »prepoznavno in neprizanesljivo opisano družbeno atmosfero« (Bogataj 2014, 183).

Dobra družba Ane Svetel, zbirka kratkih zgodb, ki jih povezuje motiv prevozov (deljenja prevoza, ki ga omogoča spletna platforma), je odmeven prozni prvenec pesnice, publicistke, antropologinje in etnologinje. Za slovenski kulturni prostor je bil relativno velik tudi kritiški odziv, ki je delo prepoznal kot »ambientalno zbirko [...] skozi katero avtorica brez kroničnega olepšavanja ali sitnega moraliziranja nastavlja ogledalo sodobnim slovenskim razmeram« (Potisk 2020) oz. prinaša razumevanje »fenomena prevozov v širšem kontekstu sodobne slovenske stvarnosti« (Lešnik 2020, 215).

Kako nam torej (naš) prostor razpirajo *Vsakdanje geometrije* Petra Svetine, *Leninov park* Tadeja Goloba in *Dobra družba* Ane Svetel?

336

Peter Svetina: Vsakdanje geometrije

Vsakdanje geometrije so Svetinova tretja pesniška zbirka za odrasle bralce, ki se po motiviki in tematiki prepleta z njegovimi večkrat nagrajenimi deli za mlade bralce, v njej pa odzvanjajo tudi druge vloge, v okviru katerih Svetina stopa v dialog s književnostjo, mdr. kot prevajalec (iz nemščine, češčine, hrvaščine in srbščine), raziskovalec in predavatelj (Svetina je izredni profesor za slovenščino in južnoslovanske jezike na Inštitutu za slavistiko Univerze v Celovcu).

Že v naslovu stopa v povezavo z vsakdanjostjo (beseda) geometrija, ki jo *Fran – spletni slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU* razlaga kot: vedo »o lastnosti prostorov in njihovih delov«.

Kot tisto, ki povezuje elemente prostora, povezuje »točke in prepleta svoje niti«, Foucault izpostavlja mrežo in zdi se, da mreža oz. mreže vseskozi povezujejo in/ali sodoločajo elemente v svetu Svetinove poezije.

Tudi smrt, sicer tako v filozofiji kot umetnosti tradicionalno speta s časom, njegovim odtekanjem in minevanjem, se tokrat kaže kot del mreže:

Pride taka jesen,
 ko umirajo
 stric Alfonz in Klemen
 in gospod Marjan iz Velenja
 in Profesor Pretnar in Urban
 in gospa Majda,
 ki je krasila cerkev.
 Vedno trojica,
 tak trikotnik.

Vedno taki trikotniki, ki se
 širijo in ožijo in
 prepletajo na vse strani,
 tvorijo ozvezdja iz
 treh pik,
 veliko ozvezdij na zemljevidu,
 in vsem je skupna
 ena taka jesen.

In mi smo na sredi,
 enkrat bliže, drugič dlje
 od oglišča.
 Dokler se tudi sami
 ne najdemo sredi
 take jeseni
 in se s prstom dotaknemo
 mesta na zemljevidu.

337

(*Razmislek o smrti*; Svetina 2017a, 35–36)

Posameznik je del mreže, obdan s trikotniki, ki jih tvorijo različne kombinacije točk. In smrt sodoloča to mrežo in odnose med točkami, tistimi v ogliščih trikotnika in tistimi bliže ali dlje od oglišč. Smrt za nas opazovalce tvori ozvezdja na nebu. Dokler se tudi sami ne dotaknemo točke na zemljevidu.

A smrt ni edina, ki bi točke povezovala v konstelacije. Že v *Razmisleku o odraslosti* smo spet sredi trikotnika, tokrat med tramvajem, ladjo in punco in kitaristom na sredi. Tokrat jih ne poveže smrt, ampak opazovalec na klopci. Del *Razmisleka o smrti* je tudi neizrečeno. Širjenje in oženje trikotnikov in jesen, ki čaka tudi bralca, v tišini stopajo v sogovor z njim. Odnos med opazo-

vanimi elementi in opazovalcem v *Razmisleku o odraslosti* pa je bolj nared za igro, bolj dinamičen, pripravljen na analizo: med oglišči so namreč tudi linije in po linijah se da potovati:

Sedim na klopci
in sonce je.
Štejem:
en tramvaj, ki se pelje čez most,
ena ladja, ki pluje pod mostom,
ena punca, ki teče mimo,
še en tramvaj, ki se pelje čez most,
še en ladja, ki pluje pod mostom,
še ena punca, ki teče mimo,
še ena ladja, ki se pelje čez most,
ena punca, ki plove pod mostom,
en tramvaj, ki teče mimo,
ena punca, ki ladja tramvaj,
en mimo, ki teče pod mostom,
en pluje, ki pelje čez most.
In gospod s kitaro, ki ne ve,
kako se je znašel sredi slike.
Pa je večer.

(*Razmislek o odraslosti*; ibid., 44)

Elemente sodoločajo njihova mesta v mreži, a ta se lahko dinamično spreminjajo; ohranjajo in hkrati spreminjajo pa se tudi njihovi odnosi.

Tramvaj, ladjo in punco, trikotnik, ki ga tvorijo, prehode, ki jih ustvarijo, in kitarista na sredini, najdemo v še eni Svetinovi knjigi, v *Sosedu pod stropom* (2017), zbirki kratkih zgodb, ki je bila primarno namenjena mlajšim bralcem; in sicer v kratki zgodbi *Tako, da veste*. Če je svet mreža bolj ali manj dinamičnih povezav med točkami, tudi med ciljnim publikami ni neprehodnih barier. Pomembno je, s katere smeri pogledamo in na katero oglišče se osredotočimo, pri čemer lahko vedno pogledamo tudi onkraj njega.

Svetina v *Devetnajstih točkah avtopoetike* opiše razpoložljivost, ki jo lahko razumemo kot enega od temeljnih elementov njegove poetike, kot zavestno »pripravljenost sprejeti, kar ti pride naproti« (Svetina 2017b, 7), hkrati pa sorodno kot del svoje poetike izpostavlja subverzivnost, podtikanje risalnih žebličkov v prevladujoče družbene vzorce, norme in okus.

Pri odstiranju vsakdana se Svetina posebej obrača k tistemu in tistim, kar sicer poskušamo spregledati. Če je pred nami dovolj bogato spletena mreža sveta, to, kaj bomo ugledali, bistveno sodoloča usmeritev našega pogleda in spreminjanje te usmeritve.

S pozicijo opazovalca, ki že s svojim položajem sodoloča, kako bo videl mrežo sveta, se ukvarja tudi Svetina v svoji poeziji:

sedeš na robnik pod borovec
in mimo se vozijo
stebri iz ebenovine in
gozd dekliških nog
se zasadi
nedaleč proč.

(*Izvor burje*; *ibid.*, 21)

Svetinov opazovalec pogosto sedi in opazuje, medtem ko se svet vozi mimo, se zasaja in raste. Čeprav pri tem ni umaknjeni opazovalec za steklom, temveč, kot smo videli že v *Razmisleku o odraslosti*, tisti, ki sodoloča geometrijo.

339

Eno od mest, iz katerih Svetinov opazovalec opazuje, sprejema, kar mu prihaja naproti, je vlak:

Z vlakom se v mesto
vedno pripelješ
izza hrbta,
mimo spodnjega perila,
raztrganih majic,
pokrpanih spodnjih hlač,
mimo preluknjanih nogavic,
noht na palcu ni ostrižen
in črno se vidi.

(*Razmislek o prihodu*; *ibid.*, 29)

Že Foucault izpostavlja vlak kot »nenavaden sveženj relacij, ker je nekaj, kar lahko preide, je tudi nekaj, s čimer se lahko preide z ene točke na neko drugo, in nato je tudi nekaj, kar gre mimo« (Foucault 2007, 217). Nekatere izmed teh relacij intimno zaseda, spoznava in opisuje tudi Svetina v svoji poeziji.

Tu imata vlak in avto sorodno vlogo: svet prehaja ob oknu in istočasno ostaja ob opazovalcu, prihaja k njemu:

Danes ko sem se vozil
med sivo in sivo
in zeleno na obeh straneh ceste,
sem premišljeval o krikih
kmetov, ki pospravljajo
košnjo pred bližajočo se nevihto.

(*Priganjanje koscev*; ibid., 85)

340

To povezanost literarnih besedil s potovanjem, z enakomernim gibanjem, izpostavlja Svetina tudi v avtopoetiki: »Enakomerno gibanje – hoja, vožnja z vlakom ali nenaporna in nestresna vožnja z avtomobilom – lahko stimulira ustvarjalni proces« (Svetina 2017b, 8). Pri tem pa prostor in narava tega enakomernega gibanja so-vstopata v zgodbo. Prizori in podobe, ki (tudi tako) vstopajo v zgodbo, niso zamejeni z neko absolutno točko na liniji časa ali zemljevida, vpnejo se v mrežo, kjer lahko dinamično stopajo v nova razmerja. »Ti prizori in podobe se v besedilu združujejo ne glede na doživeto resničnost in ne glede na avtobiografsko ustreznost. Podobe, ki se v besedilu nizajo druga za drugo, so lahko iz popolnoma različnih časov in iz popolnoma različnih krajev« (ibid., 8), še zapiše Svetina v avtopoetiki.

Čas v Svetinovi poeziji nikakor ni izrinjen, le postavljen je tudi sam v te odnose in tako sodoločen tudi preko njih. Je čas, ki je s potjo povezan v hitrosti, s katero opazovalec potuje skozi svet. A hkrati se na tej poti opazovalec lahko tudi ustavi.

Prtljažnik, v katerega se ob odprtih avtomobilskih vratih usede opazovalec oz. lirski subjekt, omogoča »položaj začasnega postanka«, ki ga sicer po Foucaultu dajejo »kavarne, kinodvorane, plaže« (Foucault 2007, 217). In v tem položaju začasnega postanka se tudi čas lahko »ziba / z boka na bok«, medtem ko »Rjave kokoške brskajo / po spominu lanenih semen« (*Odprta avtomobilska vrata*; Svetina 2017a, 74).

Pred nami se izrisuje krajina Svetinove poezije, ki, kot krajino v delu *Krajina in nacionalni simbol* definira Ana Kučan, nastaja »z vzajemnim delovanjem med prostorom ter posamezniki in družbo, ki jo s svojim delovanjem spreminjajo« (Kučan 1998, 10). Svetinova krajina tako ni nekaj, kar je, ampak nekaj, kar vseskozi nastaja. Vsaka točka se povezuje z drugimi, stalno in sprti.

Nenazadnje (izhodiščne in ciljne) točke sodoločajo tudi poti. Poti pa povratno sodoločajo točke, kamor vodijo, čeprav tudi te niso absolutne, skozi odnose z ostalimi se lahko tudi te točke ali pa njihovi pomeni, odnosi do vseh ostalih točk (dinamično) spreminjajo:

Prespati sem moral še eno noč,
da sem danes ležeren, brezbrizen
in zato nepazljiv
stopil v lužo,
da mi je voda na peronu ob jeziku
poniknila v čevelj,
da sem se spomnil, da je moja pot v Prago
pravzaprav potovanje k jeziku.

(*Ležeren, brezbrizen in zato nepazljiv*; *ibid.*, 25)

Svetinova poezija tako ni le krajina, ampak tudi potovanje po njej, z vlakom in z jezikom.

341

Tadej Golob: Leninov park

Leninov park je šesti roman Tadeja Goloba, če v ta nabor štejemo tudi njegova romana za mlade bralce, in drugi roman iz serije o Tarasu Birsu.

Znova se, tako kot pri Svetinovi zbirki, odnos s prostorom izpostavlja že v naslovu. Leninov park ni samo banalna označba kraja zločina. Gre za park, ki v romanu, skupaj s Tarasom Birso in njegovo kolegico, ljubico, tokrat vodjo preiskave Tino, nastopa od prvih strani romana in postane eden od glavnih akterjev. Park, ki ga Golob v romanu opiše kot: »[t]isti trikotnik zelenega med Župančičevo in tisto malo ulico ob tem robu, ki gleda sem, in med Figovcem« (Golob 2018, 13), je zamenjal že številna imena: Leninov park, Park Ajdovščina, Argentinski park, Park slovenske reformacije. Taras Birsu ga poimenuje *Park tisočerih imen*, pri tem pa večkrat citira Shakespearja: »To, čemur roža pravimo, dišalo bi prav tako lepo z imenom drugim ...« (Shakespeare 1999, 89).

Pa bi res? Imena parka so povezljiva z družbenopolitično klimo v času poimenovanja, enako velja za potrebe po preimenovanjih. Menjavanje imen parka tisočerih imen je tako tudi prisposoda za družbenopolitične spremembe, ki jih Golob tematizira v svojem romanu, in hkrati ena od priložnosti za nazorno karakterizacijo glavnega lika, ki subverzivno uporablja (ne)prava imena ob (ne)pravih trenutkih.

Hkrati pa se park kot središče dogajanja kaže kot strateško izbrana točka na zemljevidu Ljubljane (v bližini ambasad, vrtca, policijske uprave ...). Točka, ki jo sodoločajo druge točke na zemljevidu, in hkrati ljudje, ki jih zapolnjujejo. Za dogajanje v romanu je podatek, da gre za majhno zaplato trave v centru mesta, ključen, če bi bili na primer v Šiški ali na Fužinah, bi se do sedmih zjutraj v vrtcu nabralo že preveč otrok, da bi jih lahko ena sama vzgojiteljica peljala v bližnji park (in tako z odkritjem trupla specifično poslala v tek osrednje dogajanje v romanu):

»Sabina, pojdi ti s temi, ki so že tukaj, v park,« je rekla starejša vzgojiteljica mlajši kolegici v vrtcu Franceta Prešerna, umeščenega med ameriško ambasad, pa Narodni muzej na drugi strani ene ceste in Zunanje ministrstvo na drugi strani druge. Imenitna družčina, zaradi katere je imel tudi sam vrtec imeniten status in klientelo. Tej ni bilo treba vstajati tako zgodaj kot kje v Šiški ali na Fužinah, zato ob sedmih zjutraj v njem ni bilo veliko otrok, nekaj pa le (Golob 2018, 20).

342

Tudi okolica parka, pročelje hiše, ki gleda na park, deluje kot ključna kulisa vseh smrti v romanu. Te so povezane prav s specifično umestitvijo te zgradbe v prostor, z njeno lokacijo, s tem, kdo tja spada ali ne, kdo je tam in kdo bi tam rad bil.

Prostor te pri Golobu sodoloča, kar je ena od potez, ki ga približuje Svetini (glej npr. *Izvor burje* – Svetina 2017a, 21). In tako kot pri Svetini, je tudi pri Golobu prostor spet s časom. V *Leninovem parku* je časovna opredelitev postavljena nad naslove poglavij, a pri tem ne gre toliko za trenutke, točke v času, temveč predvsem za gibanje med njimi, za hitrost, ki znova povezuje prostor in čas.

Hkrati pa v *Leninovem parku* Golob, kot je tudi sicer značilno za njegovo pisanje, čas neredko določa prav s prostorom.

Že na prvi strani romana se merjenje časa izkaže za izmuzljivo nalogo. Zdi se, da starinska ura s storži kaže točen čas, a kaj, ko identičen čas kaže tudi čez nekaj minut, ko Tina, ki jo Taras čaka na stolu ob jedilni mizi, zatopljen v misli in okolico, pride izpod tuša. A vedno nam ostane še prostor:

Pravzaprav bi čas, vsaj približno, lahko določil že po tem, da je sonce, ki je bilo sredi junija najmočnejše, že pred nekaj časa zlezlo za Opero in so gostinci na Cankarjevi ulici dvignili še zadnje senčnike (Golob 2018, 8).

In tako z gibanjem sonca nad mikrokozmosom Ljubljane počasi odteka čas, ki ga prostor meri dosti bolj vztrajno kot ure:

Ko se je iz Bežigrada peljal proti centru, se je sonce že dvignilo nad dvorano v Stožicah. Opazoval jo je, velikansko ostrigo, nasedlo nad avtocestnim obročem in stolpnici, ki so jim takrat, ko je šele prišel v Ljubljano, zaradi koničaste oblike rekli *pershingi* (ibid., 104–105).

Dokler se Zemlja/Sonce (odvisno od opazovalca in njegove percepcije, opisovanja sveta) ne zavrti naokoli in novo gibanje označi nov dan:

Nad Ljubljano se je počasi začelo daniti. Kdor bi stopil na teraso Nebotičnika, bi proti koncu junija ob štirih zjutraj lahko v daljavi v malo svetlejši temi zaslutil prve barve nastajajočega dneva. V mestu, med ulicami, ne, tam je bila še zmeraj noč (ibid., 456).

343

Ni pa gibanje nebesnih teles edino, ki poveže prostor s časom. Golobov prostor je vseskozi konkreten, napolnjen z ljudmi in odnosi med njimi. Tišina se tako včasih ne meri z minutami, temveč s točkami v prostoru:

Osterc je poparjen dokončal obuvanje drugega sina in vso pot do Ljubljane stiskal zobe. Tam nekje pri bencinski črpalki na Barju se je oglasil (ibid., 33).

Ali:

Osuplo jo je pogledal, v nejeveri odkimal, se obrnil in nadaljeval pot. Sledila mu je.

Je bilo iskreno?

Šla sta naprej, v tišini, dokler nista prispela do zanikrne stolpnice ob Miklošičevi cesti, kjer se je Taras ustavil, pa se je še Tina (ibid., 119).

V Golobovi literaturi se prostor pogosto kaže kot vezno tkivo – bralec stopa v že poznani prostor z vsemi odnosi in z njimi povezanimi podpomeni, ki jih nosi vsaka točka na zemljevidu; in kot tak nudi ta prostor delno že predizgrajeni kontekst zgodbe, ki povratno ne stoji sama zase, temveč pogosto interpretira prostor, iz katerega prihaja. Hkrati pa prostor v romanu vseskozi sodoločajo ljudje, ne le bralec in avtor, ki vanj vnašata svoje interpretacije, ne le realni posamezniki, ki sodoločajo prostor, kot se pred-daje bralcu in avtorju, temveč tudi literarni liki, njihovi odnosi, stališča, dogodki.

Tako spremljamo dialog med Tarasom in njegovo ženo, Alenko, ki se navezuje na jezero iz naslova prve od knjig v seriji o Tarasu Birsi (tudi v romanu *Jezero* je večplasten odnos do prostora izpostavljen že v naslovu):

»Pa ti ni nič čudno takole plavati, ko si še januarja z dna tega jezera spravljal trupla?« je vprašala Alenka, ki se je namočila do bokov, se hitro pognala v vodo in po petdesetih metrih zavila nazaj proti obali.

»Tisto je bilo neko drugo jezero« (ibid., 317).

344

Lahko bi rekli, da je prostor Golobovih romanov odslikava našega prostora, a je pravzaprav več kot to, saj skupaj z njim v literaturo potujejo povezave, ki se jih pogosto zavemo šele, ko jih v literaturi predpostavlja ali izpostavlja Golob, hkrati pa v ta »naš« prostor vstopajo njegovi literarni liki, ki vanj vnašajo svoje spomine, svoje pomene, ga po svoje interpretirajo in ga hkrati s svojim bivanjem in delovanjem v njem sodoločajo. A s tem ta prostor ni nič manj naš. Tako kot ni moj (življenjski) prostor nič manj moj z vsakim posameznikom, ki stopi vanj, ga pa vsak od njih sodoloča, ga za nas spreminja. Vstopanje literarnih likov v »naš« prostor tako izpostavlja eno od ključnih vlog prostora: prostor kot skupni prostor kot tistega, kjer se srečujemo, ki to srečevanje omogoča in sodoloča, mi pa s srečevanji dinamično spreminjamo ta prostor sam.

Ana Svetel: Dobra družba

In srečevanja so eden od osrednjih elementov kratkoprozne zbirke pesnice, publicistke in znanstvenice Ane Svetel. Tokrat v naslovu sicer ne najdemo neposredne navezave na pojem prostora, se pa naslov kaže kot neposredna navezava na mrežo, to dinamično povezavo posameznih točk – posameznikov, na družbo.

Zgodbe v *Dobri družbi* poveže motiv prevozov – fenomen, ki ga omogoči še ena mreža, svetovni splet. Na spletni platformi posamezniki delijo smer svojega potovanja in ponudijo možnost prevoza, tisti, ki potrebujejo prevoz v sorodno smer, se z njimi dogovorijo za točki vstopa in izstopa, plačajo in prisedejo.

Gre za sodobni fenomen, ki izven utečenega ekonomskega sistema poveže posameznike in jih s tem šele zares potegne vase; omogočijo ga sodobni komunikacijski kanali, zato, da jih preseže, pripelje ljudi v neposredno bližino; pri tem pa, kot se izkaže skozi zgodbe, stalno niha med solidarnostjo in njenim nasprotjem.

Dogajanje v zgodbah vedno znova sproži srečanje. Srečanje v specifičnem prostoru, ki se premika po prostoru in tako združi v majhnem prostoru posameznike, ki jih, poleg tega da se poslužujejo prevozov (za kar, kot zvemo skozi zgodbe, obstajajo najrazličnejši razlogi), povezujeta predvsem točka A, iz katere se želijo premakniti, in točka B, v katero se želijo premakniti. Ob tem je prostor seveda tudi tu trdno spet s časom. Ne le zaradi premikanja samega, temveč tudi zato, ker je naslednji ključni povezovalc, kot izvemo predvsem v zgodbi *Druga priložnost*, kdaj se premakniti iz točke A. Če sta čas in prostor prava, se zgodi srečanje:

Zdaj sem vedel vse in naslednji petek bom izbral prevoz ob pravi uri in tedaj jo bom zagotovo srečal in takrat, takrat pa prav zares, jo bom vprašal, kako ji je ime (Svetel 2019, 128).

345

V velikem delu kratkih zgodb se izkaže, da so druge povezave med posamezniki dokaj redke ali vsaj skrite pod površje. Literarni liki, nemalokrat v vlogi prvoosebni pripovedovalcev, že po prvih metrih v avtomobilu razložijo in definirajo razliko med sabo in drugim(i), največkrat vzpostavljeno prav preko določenosti s prostorom. Pri tem se izkaže, da si v *svoj* prostor ponavadi pač naroden oziroma ga nosiš s seboj z jezikom:²

»Žabarji so pa, pa nea pretiravam, sami pedri.«
[...] »Neoma se kregala, ne. Saj te vsi vemo, kak je. Štajerci smo pač ... nekaj posebnega. Štajerc bi Štajerca ... sredi New Yorka spoznal,« pribije. (*Prvi sneg*; *ibid.*, 29).

2 Povezavo med jezikom in prostorom v svoji poeziji tematizira tudi Svetina, medtem ko gre pri Golobu za avtorja, ki uspe v dialoge ujeti živ jezik, pri tem pa z jezikovnimi kodi tudi (subtilno) razlikovati med različnimi literarnimi liki, mdr. tudi spetimi s prostorom, v katerega jih postavlja.

Pa še ena specifikacija tipičnih Ljubljančanov in Mariborčanov, ki jo tokrat med prevozom na twitter zapiše fant z neizrazitim, a prepoznavnim ptujskim naglasom, sicer pa eden od tistih likov, ki jih Ana Svetel spretno prenese iz realnega v literarni svet:

On tipično po mariborsko nekaj momlja in poljubno spušča zdaj samoglasnike, zdaj soglasnike, njegovi stavki pa nimajo ne osebkov ne koherence. Ona je stereotipna avšasta, razvajena Ljubljankanka, ki pol ne razume, pol pa noče razumet. Pristrčen par. Dam jima do Trojani (#prevozi; *ibid.*, 83).

Včasih pa *differentio specifico* vzpostavlja že to, na katerem segmentu lokacije A (v tem primeru Ljubljane) posameznik vstopi:

Šiško sovražim. Folk iz Šiške ima točno dovolj mentalnega dometa, da se z lahkoto v neskončnost prepira, ali je boljša Spodnja ali Zgornja Šiška. Tukaj živijo sami prikriti nacisti (*Haters gonna hate*, *ibid.*, 15).

346

Pa niso samo literarni liki tisti, ki presojuje druge z vidika prostorske umestitve. Tako kot Golob ve, koga bo umestil v Kristalno palačo, koga pa na Metelkovo, tudi Svetel preudarno umešča posamezne like v točke po Ljubljani: v Trnovo, za Bežigrad, v Šiško, v Center ...

Vlogo prostora najbolj jasno razpre kratka zgodba, ki se odvije preko meje Slovenije, s kombijem, ki povezuje Ljubljano in Dunaj (*Kam?*). Sedaj posameznike šibko, a vendarle, poveže točka B, znotraj katere so pravzaprav vsi tujci, tujci na specifičen način, kot si tujec v velikem multikulturnem loncu, v katerem se kuha kar nekaj tvojih rojakov. Vsakega od sopotnikov pa specifično določa tudi njegov becirk, tisti predel točke B, kjer začasno biva. Klemna, študenta na Akademiji za glasbo, umešča v svet, v čas, saj se šele s sprehodom čez ta specifični prostor zaveda odtekanja časa:

Klemen, ki je v resnici velik pragmatik, je tedaj dejal, da se kljub slavnim skladateljem ne bi preselil iz tretjega becirka, kjer se nahaja Akademija za glasbo. Všeč mu je, da mora vsako jutro prečkati Stadtpark, ker tako vsaj opazi, kateri letni čas je (*ibid.*, 52).

Lidiji pa njen sedemnajsti becirk odkriva nov del nje same, del, ki ji ni všeč in ki je vezan na specifičen prostor, v Litiji ga brez problemov zanika, tam ga ni:

Nikomur ne bi priznala, a po »svojem« sedemnajstem becirku se sama v temi le nerada sprehaja. Njeni cimri bi jo zagotovo obtožili rasizma, če bi jima povedala, da jo včasih, kadar v mraku hodi po Jörgenstrasse in za njo stopa družba dveh ali treh temnopoltih mladeničev, prav neprijetno stiska v trebuhu in da neredko v strahu celo prečka cesto. Lidijo je tega sram, ker dobro ve, da barva kože ne pomeni ničesar. O tem bi se bila pripravljena doma v Litiji na mrtvo skregati z mamo in stricem ter z izkušnjo bivanja v Hernalsu celo podpreti svoja stališča (ibid., 52–53).

A čeprav so sopotniki v kombiju, ki se vozi na Dunaj, že s svojo izkušnjo bivanja v tujem mestu bolj povezani kot večina sopotnikov v drugih zgodbah, vendarle ostajajo vsaksebi, s svojimi mislimi in skrbmi: »Tako skupaj, a vendarle daleč vsaksebi premagujejo kilometre« (ibid., 52). Dokler jih ne poveže skupni dogodek, skupna skrb – izginotje voznika. In sedaj njihovo naraščajočo bližino nakazuje prav prostorska umestitev – njihovo fizično zbliževanje, ki sedaj, ko stojijo zunaj, pred kombijem brez voznika, ni nujno zlo, tako kot v večini drugih zgodb, ampak izbira:

Nihče izmed njih ne opazi, da so si stopili še korak bliže. Sedaj od daleč izgledajo kot skupinica zaupnikov ali zarotnikov. Ali oboje. Klemen se dotika Anamarije, Anamarija vonja Lidijin cvetlični parfum, Lidija gleda Nenada, Nenad pa Klemna (ibid., 57).

Dobra družba odslikava sodobno družbo, ko tematizira prevoze – mrežo posameznikov, ki se povežejo na medmrežju, se srečajo v realnem prostoru, a se zares povežejo šele, ko dejansko, tudi z mislimi, stopijo v ta prostor (in npr. spustijo iz rok mobilni telefon ali prestopijo s *small talka* na pogovor). Posamezniki puščajo v prostoru svoj odtis, a ga je, da ga zaznamo, potrebno poiskati:

Vrnil sem se v avto in globoko vdihnil. Nato sem položil roko na sedež, kjer je sedela. Bil je topel (*Kaj čuti mačka med božanjem*, ibid., 106).

Zaključek

Vsa tri dela odslikavajo, pretresajo in tematizirajo svet, v katerem živimo. Vsakdanjosti ne najdemo le v naslovu ene od knjig, temveč gre za prepoznavno in večkrat (tudi v že citiranih literarnih kritikah) izpostavljeno lastnost literarnega ustvarjanja vseh treh ustvarjalcev, ki v svojih delih vstopajo v dialog s svetom in portretirajo družbo, v kateri živimo. Hkrati pa vsi trije ustvarjalci ob tej tematizaciji vsakdanjosti izpostavljajo elemente, ki jih v svoji nezainteresiranosti za kompleksnejšo tematizacijo vsakdana spregledamo ali pa se zavestno obrnemo stran od njih. Avtorji jih postavljajo iz neskritosti in tako dajejo bralcu celovito videti prostor, ki je sicer njegov, a ga šele sedaj lahko zares zaobjame, vzame za svojega. Vsem trem delom je skupna tudi tematizacija srečevanja. In čeprav niso vedno vsa prikazana srečanja podoba naklonjene si bližine, v njih drugi pravzaprav ni nikoli zares povsem Drugi, ampak ostaja s protagonistom/pripovedovalcem vedno še kako povezan.

348 Čeprav so po formi raznorodna, vsa tri dela govorijo o prostoru, ki ga lahko vzporejamo s Foucaultovo mrežo, v kateri so posamezni elementi povezani, celo implicirani drug v drugem. Hierarhija med elementi se izgublja, vsi smo del (dinamične) mreže.

In kako takšno razumevanje sveta in našega mesta v njem, svet, ki se nam kaže preko tematizacije prostora, usmeri iskanje smisla? Ko na svet pogledamo skozi prizmo prostora, se hierarhija in apriorna usmerjenost – smer bivanja in minevanja – izgubita. Svet se nam kaže kot množica točk, kot mreža. Tu se ponuja primerjava z medmrežjem in množico informacij, ki ga sestavlja, ki, če v poplavi točk, posameznih informacij, ne moremo/ne znamo usmeriti pogleda, ne prinaša ničesar, ki lahko dezinformira, odtuji, v množici plitvih stikov pa osami, hkrati pa lahko ob usmeritvi pogleda prinaša znanje, usmeri v svet in k drugemu. Na soroden način lahko razumevamo geometrijo sveta in naše mesto v njej, kakršno v svojem besedilu razpirajo Foucault in analizirana leposlovna dela.

Vsi smo del dinamične mreže, znotraj katere sodoločamo položaj drug drugega, mreža, v katero smo vpeti, pa vseskozi sodoloča nas same. Hkrati naše razumevanje geometrije sveta bistveno določa usmerjenost našega pogleda in spreminjanje te usmeritve – orientacija, ki nikakor ni enoznačna. Smo del krajine, ki ni nekaj, kar je, ampak nekaj, kar vseskozi nastaja. Vsaka točka se povezuje z drugimi, stalno in sproti. Tako razumljen prostor se nam, če usmerimo svoj pogled in ne begamo z njim od točke do točke, pokaže kot vezno tkivo. Usmerjenost pogleda, pozornost, ki se ustavi ob nitih in točkah,

omogoči, da ugledamo, kar izpostavlja že Foucault, da ne »živimo znotraj neke praznine«, temveč »znotraj neke celote relacij, ki opredeljujejo položaje« (Foucault 2007, 216).

Izpostavljena dela bralca postavljajo v svet, ki je mreža, polna povezav, ki vodijo do drugih in ob tem lahko tudi k drugim, pri tem pa izpostavljajo, ne potrebo po povezovanju, temveč dejstvo, da smo vedno že povezani. Če se navežem na Heideggerjev razmislek iz *Biti in časa*: »nikoli ni dan goli subjekt brez sveta, kakor ni naposled nikoli najprej dan izolirani jaz brez drugih« (Heidegger 1997, 167–168), kar pa ne pomeni, da lahko so-bivanje z drugimi biti-v-svetu jemljemo za samoumevno, način te sotubiti moramo šele napraviti fenomenalno viden, kar nam omogoča ugledati razliko med »ravnodušnim skupnim pojavljanjem poljubnih stvari in nedotikanjem-drug-druega« ter »drug-z-drugim bivajočimi« (ibid., 175). In ta uvid nam lahko s svojim postavljanjem iz neskritosti omogočata tudi sodobna literatura in njena zgodba o prostoru.

Viri in literatura

- AVGUŠTIN, Avrelij. 1991. *Izpovedi*, XI. knjiga. Celje: Mohorjeva družba.
- BABIČ, Karolina. 2009. »Heterotopije: drugi prostori ali drugo prostora?«. *Filozofski vestnik* XXX (3): 121–136.
- BILBAN, Tina. 2020. »Kaj je Timbuktu?«. *Sodobnost* 84 (6): 810–822.
- BOGATAJ, Matej. 2014. »Ring kot prostor izravnav«. *Literatura* 26 (271–272): 182–186.
- FOUCAULT, Michel. 2007. »O drugih prostorih«. V: M. Foucault, *Življenje in prakse svobode*. Ur. J. Šumič-Riha. Ljubljana: ZALOŽBA ZRC.
- FRAN, slovarji Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša ZRC SAZU, 2014–, različica 8.0. Dostopno na: www.fran.si (16. 9. 2024).
- GOLOB, Tadej. 2018. *Leninov park*. Novo mesto: GOGA.
- HEIDEGGER, Martin. 1997. *Biti in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- KONCILIJA, Ema. 2021. *Tadej Golob in Jo Nesbø*. [Diplomsko delo]. Ljubljana: Filozofska Fakulteta, Univerza v Ljubljani.
- KUČAN, Ana. 1998. *Krajina kot nacionalni simbol*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče d. o. o.
- LEŠNIK, Irina. 2020. »Na (slovenski) cesti«. *Literatura* 32 (346–347): 215–219.
- POTISK, Martina. 2018. »Ena nič za kratkovidnost«. *Literatura* 30 (322): 188–192.
- POTISK, Martina. 2020. »Ana Svetel: Dobra družba«. *Oddaja Beremo, 3. program Radia Slovenija – ARS*. Dostopno na: [link https://www.rtv slo.si/kultura/beremo/ana-svetel-dobra-druzba/515299](https://www.rtv slo.si/kultura/beremo/ana-svetel-dobra-druzba/515299) (16. 9. 2024).

SHAKESPEARE, William. 1999. *Romeo in Julija*. Ljubljana: DZS.

SVETEL, Ana. 2019. *Dobra Družba*. Ljubljana: LUD Literatura.

SVETINA, Peter. 2017a. *Vsakdanje geometrije*. Ljubljana: LUD Literatura.

SVETINA, Peter. 2017b. »Devetnajst točk avtopoetike«. *Otrok in knjiga* 44 (100): 7–9.

dr. Frane Adam

sociolog in direktor Inštituta za razvojne in strateške analize (IRSA) ter vodja Raziskovalnega centra IRSA; kot redni profesor je določen čas predaval na Fakulteti za družbene vede (Oddelek za kulturologijo) Univerze v Ljubljani; pedagoško sodeloval na doktorskem študiju Fakultete za uporabne družbene študije v Novi Gorici.

frane.adam@guest.arnes.si

dr. Igor Bahovec

doktor socioloških znanosti, deluje kot raziskovalec na Inštitutu za razvojne in strateške analize (IRSA) v Ljubljani ter kot docent na Teološki fakulteti (Katedra za zakonsko in družinsko terapijo ter psihologijo in sociologijo religije) Univerze v Ljubljani in na Fakulteti za uporabne družbene študije v Novi Gorici.

igor.bahovec@teof.uni-lj.si

dr. Tina Bilban

literarna kritičarka, urednica, prevajalka; raziskovalka na Inštitutu Nove revije, zavodu za humanistiko (INR); članica izvršnega odbora IBBY 2022–2024 (Mednarodne zveze za mladinsko književnost) in predsednica Slovenske sekcije IBBY; članica žirije za Bologna Ragazzi Award 2024 (osrednje mednarodne nagrade knjižnega sejma v Bologni).

tinabilban@gmail.com

dr. Andrej Božič

raziskovalec na Inštitutu Nove revije, zavodu za humanistiko (INR); član in tajnik več mednarodnih uredništev (mdr. *Phainomena*, CEEPS ...); avtor znanstvene monografije *Pisava življenja. Ob pesništvu Paula Celana* (2022).

andrej.bozic@institut-nr.si

dr. Manca Erzetič

višja znanstvena sodelavka (Inštitut Nove revije); izredna profesorica (Nova Univerza, FSMŠ; 2019–2023 prodekanja); docentka s področja filozofije (Univerza v Ljubljani, TEOF); članica v mednarodnih odborih CeNic in CEESP ter več uredništvih (*ETS Pisa - Koinon*; *Philosophica series*; *Parva Philosophica series* ...); avtorica znanstvene monografije *Hermenevtika pričevanja* (2023); vodja razisk. projekta J6-70215: »Pričevanje med epistemološko in komunikativno veljavo«.

manca.erzetic@institut-nr.si

ddr. Igor Grdina

redni profesor na Fakulteti za humanistiko (Kulturna zgodovina in Interkulturni študiji – primerjalni študij idej in kultur) Univerze v Novi Gorici, Fakulteti za slovenske in mednarodne študije Nove univerze v Ljubljani in Alma Mater Europaea; znanstveni svetnik na Inštitutu za kulturno zgodovino ZRC SAZU in AMEU-ISH.

igor.grdina@zrc-sazu.si

dr. Branko Klun

redni profesor za filozofijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Študiral je v Ljubljani, Rimu, Parizu in na Dunaju ter kot vabljeni predavatelj često gostuje v tujini. Težišča njegovega raziskovanja so metafizika, filozofija religije in fenomenološka eksistencialna analiza.

branko.klun@teof.uni-lj.si

dr. Dean Komel

redni profesor za sodobno filozofijo in filozofijo kulture na Filozofski fakulteti (Oddelek za filozofijo) Univerze v Ljubljani in vodja raziskovalnih dejavnosti na Inštitutu Nove revije, zavodu za humanistiko (INR).

dean.komel@guest.arnes.si

dr. Aleš Maver

je izredni profesor na Filozofski fakulteti (Oddelek za zgodovino) Univerze v Mariboru in namestnik predstojnika Oddelka za zgodovino (FF UM); prevajalec in politični komentator; v obdobju 2012–2016 je bil odgovorni urednik revije *Tretji dan* in odgovorni urednik ter kolumnist spletnega magazina *Časnik*.

ales.maver@um.si

dr. Jonas Miklavčič

asistent za filozofijo in raziskovalec na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani ter član Centra za na človeka osredičeno umetno inteligenco in etiko novih tehnologij (TEOF UL). Njegovo raziskovalno ukvarjanje sega na področje moralne filozofije in etičnih izzivov umetne inteligence. Je glavni in odgovorni urednik revije *Tretji dan*.

jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

dr. Mira Miladinović Zalaznik

redna profesorica (v pokoju) za zgodovino nemške književnosti Filozofske fakultete (Oddelek za germanistiko) Univerze v Ljubljani in raziskovalka na Inštitutu Nove revije, zavodu za humanistiko (INR). Predavateljsko je gostovala na različnih univerzah v Evropi in ZDA.

mira.miladinovic-zalaznik@institut-nr.si

dr. Jožef Muhovič

akademski slikar in redni profesor (v pokoju) Akademije za likovno umetnost in oblikovanje Univerze v Ljubljani; poučuje tudi na Fakulteti za slovenske in mednarodne študije Nove univerze; je redni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti (SAZU), v mandatu 2020–2024 je bil *predsednik Upravnega odbora Prešernovega sklada*.

jozef_muhovic@t-2.net

dr. Bernard Nežmah

doktor znanosti s področja sociologije; deluje kot raziskovalec Inštituta Nove revije, zavoda za humanistiko (INR); kot docent predava na Fakulteti za uporabne družbene študije (FUDŠ) in na Fakulteti za slovenske in mednarodne študije (FSMŠ); kolumnist in novinar Mladine ter komentator na RTV Slovenija.

bernard.nezmah@guest.arnes.si

dr. Darka Podmenik

višja znanstvena sodelavka na Inštitutu za razvojne in strateške analize (IRSA); upokojena sociologinja, raziskovalka na številnih projektih, tudi predavateljica na Filozofski fakulteti (Oddelek za bibliotekarstvo) Univerze v Ljubljani in občasno na drugih fakultetah, v Novi Gorici, Novem mestu, Kopru.

darka.podmenik@guest.arnes.si

asist. Maša Rebernik

354 magistra kognitivnih znanosti na srednjeevropskem interdisciplinarnem programu MEi:CogSci in mlada raziskovalka na Inštitutu za razvojne in strateške analize (IRSA). Njeno preteklo raziskovalno delo se osredotoča na fenomenologijo in etnografijo odločanja ter fenomenologijo sebstva in skupinskih sinhronizacij.

masa.rebernik8@gmail.com

dr. Jurij Selan

slikar, likovni teoretik in pedagog; izredni profesor za likovno teorijo na Pedagoški fakulteti Univerze v Ljubljani. Aktiven je na področjih umetnosti, znanosti in poučevanja; raziskovalno deluje v okviru Inštituta za znanstveno-raziskovalno in umetniško delo (PEF UL).

jurij.selan@pef.uni-lj.si

dr. Brane Senegačnik

zaposlen na Filozofski fakulteti (Oddelek za klasično filologijo) Univerze v Ljubljani kot docent za klasično filologijo; je izredni član Slovenske akademije znanosti in umetnosti (SAZU) in raziskovalec na Inštitutu Nove revije, zavodu za humanistiko (INR).

branko.senegacnik@guest.arnes.si

dr. Alen Albin Širca

docent na Filozofski fakulteti (Oddelek za primerjalno književnosti in literarno teorijo) Univerze v Ljubljani; raziskovalno deluje na področju literarnih ved pri Znanstvenoraziskovalnem inštitutu Filozofske fakultete (ZIFF) Univerze v Ljubljani; predsednik Slovenskega društva za primerjalno književnost (SDPK) in član uredniškega odbora *Primerjalne književnosti*.

alenalbin.sirca@ff.uni-lj.si

dr. Janez Šušteršič

deluje kot mednarodni strokovnjak na projektih EU in OECD za podporo ekonomskih reform in usposabljanje državnih uprav, zaposlen v podjetju RE-FORMA, d. o. o. Bil je finančni minister (2012) in direktor Urada za makroekonomske analize in razvoj (2001–2007); redni profesor ekonomije na Novi univerzi.

355

sustersic.janez@gmail.com

dr. Luka Trebežnik

raziskovalec na Inštitutu za filozofske in religijske študije Znanstveno-raziskovalnega središča Koper (ZRS), docent in prodekan Fakultete za humanistične študije v okviru Univerze Alma Mater Europaea.

lukatrebeznik@yahoo.com

asist. Sergej Valijev

mladi raziskovalec na Inštitutu za slovensko literaturo in literarne vede ZRC SAZU (2022–2025); doktorand literarnih ved na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani; pripravlja doktorat o grški tragediji, ki jo obravnava s fenomenološkimi in eksistencialističnimi pristopi; asistent na Oddelku za klasično filologijo (FF UL).

sergej.valijev@zrc-sazu.si



- SAMOPRESEGANJE, 2022 -

DEAN KOMEL

Nihilization in Meaningful Disorientation

Abstract: In the introduction, I will first focus on the concept of »meaningful orientation« taking into account that the concepts of meaning and orientation refer to each other, and further describe the nihilistic veil of »meaninglessness« and »disorientation«. What we call »global«, »information«, »posthuman«, and »post-factual« society essentially nivelate the possibility of meaningful orientation and nihilize the meaning of human dwelling in the world. Given that meaning can be imparted to anything and everything has become equally meaningless, the question arises: what can provide orientation when confronting the nihilistic abyss? This is not a matter of intellectual orientation, but rather of meaningful orientation, i.e., giving meaning to what is today, so that it is not. In conclusion, the problem of meaningful disorientation and the nihilistic split is brought into focus with regard to the current Slovenian and European situation. It is not enough to critically analyse the social processes taking place in it; rather, it is necessary to orientate ourselves towards the crisis situation itself, which overwhelms us in such a way that it requires special commitment to make sense of it.

Keywords: nihilism, nihilisation, meaningful orientation, society, Slovenian situation.

JANEZ ŠUŠTERŠIČ

The Market for Meaning

Abstract: Economists fail to have much sense for meaning. Because of this, we are often subjected to an ideologically motivated curse, claiming that we see all meaning only in money and the selfish behaviour of individuals. In the first part of the article, I show why such a curse is unfounded. Economists, at least those of us who follow the tradition of our science, do not claim that people are selfish or that they should be so. We only say that the market is an excellent social mechanism for coordinating their actions, selfish or not, provided that the majority in the market acts honestly. In the second part of the article, I then use an economic approach to analyse a specific market in which numerous providers of meaning meet with just as many meaning seekers. I put forward the thesis that the modern world is witnessing the commodification and, at the same time, de-monopolization of meaning. These processes have a significant liberating potential, but also raise a question whether such a market may have inherent shortcomings, which may make the outcomes less than optimal.

Keywords: the market for meaning, meaning providers, meaning seekers, commodification of meaning, de-monopolization of meaning.

FRANE ADAM

***European/National Latent Crisis of Meaningful Orientation –
Diagnosis of the Situation***

Abstract: Some modern societies are somewhat »eccentric«, unstable, or as American sociologist A. Etzioni termed them more than sixty years ago, »drifting societies« – which lack the capacity for (democratic) consensus, yet are not totalitarian. In our view, this can be described as anomie in the form of a loss of a value core and normative disintegration. Originally, anomie was defined as a state of normative disintegration in society, resulting from the absence of norms and laws (or the fact that existing ones no longer apply, and new ones have not yet been established). However, other situations that trigger similar consequences are also possible. For instance, overregulation or the hypertrophy of norms can also lead people to disregard or ignore them. This signifies a shift away from the »rule of law« toward a model of »rule by law« – meaning the instrumentalization of law and the dominance of bureaucratic procedures.

Keywords: anomie, social crisis, crisis of meaning, rule of law, vita contemplativa.

DARKA PODMENIK & MAŠA REBERNIK

Crisis of Society and Crisis of Meaning

Abstract: This contribution outlines and attempts to validate the hypothesis that social crises are accompanied by, or may even encompass, crises of meaning. The first part of the article presents various interpretations of social crisis as a starting point for discussing two different approaches: Parsons' structural-functionalist approach and the phenomenological approach of Berger and Luckmann. We assume that the former facilitates the analysis of social crises through empirical verification or standard measurable indicators. The latter, a primarily descriptive approach addressing the crisis of meaning, enables qualitative analysis. Our brief comparison of both approaches is grounded in the process of socialization, which is crucial for the (dis)integration of the individual into society; in the first case, this occurs primarily through the individual's adaptation to existing values and rules, while in the second, it is shaped by (self-) reflection on one's actions in everyday life.

We then focus on the (de)construction of meaning as discussed by Berger and Luckmann and attempt to identify structural anchors for an »empirical« qualitative assessment of the connection between the crisis of meaning and the crisis of society. This attempt is based on the case of the Slovenian socio-healthcare crisis during the coronavirus pandemic, using semi-structured interviews with employees in Slovenia's primary healthcare sector.

Keywords: crisis of meaning, social crisis, positivism, structural-functionalist theory, phenomenological sociology, healthcare crisis, pandemic, semi-structured interview, Slovenian primary healthcare.

BERNARD NEŽMAH

Meaning and Orientation in Three Phenomena of Everyday Life

Abstract: The text deals with three phenomena of contemporary everyday life: the tourist, the traveller and the reader of war reports in the media. These three seemingly incompatible modes of existence are linked by the concepts of orientation and meaning, which for them are all distant, if not lost. The leisure industry, the world of advertising and media reporting assume an identical type of addressee, who is merely a consumer choosing from a range of content, be it tourist destinations, a way of travelling or Manichean insights into the events of war. He is not the one who would determine the direction and meaning of his perceptions, the direction and meaning come from elsewhere, it is only up to him to adopt and follow them. In the article, the author illustrates paradoxes and absurdities using individual examples and also introduces the concept of curiosity, which enables the individual to nevertheless find a way to create his own meaning and orientation.

Keywords: meaning, orientation, propaganda, information sources, verification.

JONAS MIKLAVČIČ

Artificial Intelligence and Art: The Question of Generative Creativity

Abstract: This paper addresses the question of whether generative artificial intelligence (GAI) can »create« (works of art) in the true sense of the word. The author starts from Margaret Boden's theoretical framework, which defines creativity through three key characteristics: novelty, surprise and value. Through a presentation of how GAIs work and a comparison with human creativity, the paper concludes that GAI works bring at least phenomenological novelty (if not ontological), combinatorial and explorative surprise (if not transformative), and instrumental and aesthetic value. The paper concludes that GAI technically meets the criteria set out in the paper's starting point for judging the capacity for genuine creativity but questions the possibility of generating works with artistic value that could have meaningful significance for humans.

Keywords: artificial intelligence, creativity, algorithmic art, Margaret Boden, philosophy of art.

MANCA ERZETIČ

Confronting Meaningful Disorientation and the Nihilistic Disposition of Slovenianness in Ivan Urbančič

Abstract: The article outlines the main elements of Urbančič's confrontation with the disorientation of Slovenianness, particularly after Slovenia gained independence, and how this reflects a nihilistic disposition that also defines Slovene self-perception nowadays. Here, 'Slovenianness' should not be understood in »ideological«, »nationalistic« or »identity-subjective« terms, but rather in a sense of epochal-existence. Urbančič's latest published book, entitled »Reflections in the Vestibule of Philosophy« (*Razmišljanja v preddverju filozofije* 2014), presents his reflections on Slovenianness from philosophical, cultural, political and—most appropriately—global-epochal perspectives. From this perspective, Urbančič observes a particularly meaningful disorientation and nihilistic disposition in Slovene identity. This is not a critique of certain views, but an insight into how these positions are shaped by a crisis of the era that we are unable to grasp. He addresses this crisis in a booklet »On Crisis« (*O krizi* 2012), complementing his systematic work »The History of Nihilism« (*Zgodovina nihilizma* 2011). The latter work concludes with a conversation with Jože Pučnik in which the aspect of the nihilistic split is evident.

Keywords: Ivan Urbančič, Slovenianness, philosophy, nihilism, world-epochal view.

360

IGOR GRDINA

History, Historiography, Orientation and Nihilism

Abstract: Historical science, which, if it strictly fulfills its professional mission, can play a major role in defining the human position in reality, both on the diachronic and synchronic axis, is confronted with nihilism in the era in which it arises, and in the era it thematizes, and also within itself. Nihilism within oneself can be successfully resisted by not bowing to conventionalist conceptions, which, due to their dominance, seek to become self-evident. Taking them into account means a calculated nihilism in her representations of reality, which, however, prevents clarity of orientation. Various examples from the past show how historians resisted the nihilism of their era or, on the other hand, succumbed to it. In this article, this is illustrated by the example of the Byzantine historian Procopius and Slovenian historiographers after the Second World War.

Keywords: history, nihilism, orientation, Procopius, Slovenian historiography.

ALEŠ MAVER

»The Great Retreat«? Catholic church in Europe since the Second Half of the 20th Century between Revolution and Neo-Josephinism

Abstract: The central theme of this article is the rapid loss of social relevance of the Catholic Church in (northwestern) Europe, which has occurred mainly during the last five or six decades. The focus is on the developmental trends in the northwest of the old continent. Despite this, it currently appears that, barring any major external changes, the developments we have seen in the northwest will, with a time lag, also spread to other parts of Europe. This article is the contrast between the spiritual strength of Catholicism, which was evident after the Second World War, when it experienced a revival in many Western European environments, and from which the II. Vatican Council drew its origins, and the relatively rapid decline of its social role in the period immediately following the Council. Some perceived the Council, which was convened rather unexpectedly, as a revolution, a kind of zero hour for the Catholic church. Another characteristic of the post-conciliar period in Western Europe is Neo-Josephinism. In this regard, it is clear that the organizational apparatus can remain virtually intact for decades after people have lost their previously strong ties to religious communities. Finally, it is emphasized that, in the author's opinion, two important factors in the loss of social role of the Catholic Church besides a widespread secularization were the liturgical reform and the »Eastern policy« of Paul VI.

Keywords: secularization, Neo-Josephinism, Catholic Church in Western Europe, John Paul II, liturgical reform.

361

IGOR BAHOVEC

The Role of Culture and Christianity as a Potential Response to Nihilism and the Crisis of Western Civilization

Abstract: The paper is focused on culture as a building block for a creative response to nihilism and the crisis of meaning in Western civilisation. Culture is understood as meanings, values and habits, i.e. communication, orientation and way of life. Let us briefly give two divisions concerning the trends of contemporary culture: the first distinguishes the attitudes of relativism, fundamentalism and dialogism, and the second distinguishes the three 'faces' of postmodernity: the destructive-nihilistic, the immanent-narcissistic and the creative-compassionate. In the central part, we first consider the relationship between religion and culture, or between worldviews and culture. The key question of the paper is what kind of Christianity provides a potential and actual source of a creative response to the contemporary crisis. In this respect, we take into account Luckmann's insight about the end of a dominant social form of religion for more than 1600-years (the post-Constantinian institutional specialisation of Christianity) and the development of a new social form of religion.

Keywords: epochal social change, postmodern culture, types of social relations, social form of religion, symbol, person.

MIRA MILADINOVIĆ ZALAZNIK

Agents, Dissidents, Prisoners.

Lawyers at the Crossroads of Disorientation

Abstract: Based on primary and secondary literature, preserved archival sources and memoiristics the essay thematizes the destiny of some exposed lawyers in the 20th century, marked in slovene territory by various social systems, countries, as well as political and judicial practices. While working and privately, these lawyers were perceived and treated by fascist, nacional-socialist and communist authorities as agents, dissidents and prisoners. In the war and in peace, they used a legal system that was adapted to the requirements of time. Opponents became enemy, who were persecuted, imprisoned and sanctioned by the rulers in the regime courts. Often, the escape from facsism ended in communism, which persecuted and condemnd the same people.

Keywords: Agneletto, Furlan, Luckmann, Prenner, Sirc, Trofenik.

BRANE SENEGAČNIK

The Horizon as Limit and Measure

362

Abstract: The etymology of the word »orientation« suggests, among other things, a turning towards the origin and a regulating of thinking according to it, while disorientation suggests a turning away from it, a loss of the sense of reality, resulting in the frenetic production of ontological and ethical surrogates. Such a nihilistic turning away from reality is expressed in the problem of the existential horizon. For human life in all its dimensions always takes place within a horizon limiting all that is to exist: this horizon is on the one hand determined by the human being (or society) itself with its gaze, while at the same time it always presents itself to the human being as an impenetrable, albeit shifting, boundary. Ignoring this paradoxical limitation with an open horizon, fundamentally marks both individual life and the form of civilisation. In this sense, the disappearance of lyric poetry as an art form that directly tends towards the horizon and presupposes an open ontology of man is inevitable, while the analysis of this situation in the article reveals its actual ontological potential.

Keywords: horizon, context, meaning, transcendence, lyric.

SERGEJ VALIJEV***The Event of Meaning***

Abstract: The article deals with three aspects of sense: firstly, sense as an answer to »what for«, secondly, as an answer to »what«, and lastly, sense as an existential sense which encompasses the life of the individual in its entirety. It is an essential human attitude to be directed at sense and it is this attitude which allows for every kind of understanding. This manifests itself in everything from simple everyday experiences to complex units of sense, such as literary works. An essential expression of directedness at sense is the characterization of sense which is always present in every kind of experience one has in the concrete life-world. Therefore, the dimension of sense belongs to the very essence of experience that people have of themselves and the world. With the emergence of anxiety, the question of existential sense arises, which does not concern something within the horizon of the life-world, but this horizon itself.

Keywords: sense, understanding, directedness at sense, anxiety, existential sense.

BRANKO KLUN***The Desire for Meaning and the Meaning of Desire between Metaphysics and Psychoanalysis***

363

Abstract: This paper focuses on a hidden and often forgotten driving force of metaphysics, which can be identified in the notion of desire. Desire, which mysteriously lifts man beyond himself (towards transcendence), includes the desire for meaning. Since it is so central to metaphysics, it is not surprising that contemporary attacks on metaphysics necessarily involve an attempt to unmask this »supernatural« desire as something natural or even »subnatural«, as in Freud's or Lacan's psychoanalysis and their notion of the unconscious. The question, then, is how to rehabilitate the concept of desire today and open it up to a metaphysical sense through a specific hermeneutics of existence. The author proposes a re-reading of the medieval transcendentals (one, true, good, beautiful) as different ways of approaching and »experiencing« transcendence.

Keywords: desire, meaning, metaphysics, psychoanalysis, transcendence.

LUKA TREBEŽNIK

Theoathanatology and the Emergence of (Non)Meaning

Abstract: To address the present crisis of sense, it is essential to confront the situation that has largely arisen due to the »death of God«. The real question of sense can only emerge with the fundamental experience of meaninglessness, absolute death and abandonment. The reaction to this paradoxical event in philosophical and theological thought is twofold: On the one hand, of course, we can find a fairly understandable denial of its relevance; on the other hand, a very rich tradition has developed in the second half of the twentieth century that takes this event as its starting point. The death of God theology (*theoathanatology*) is a rather heterogeneous intellectual movement based on a critique of Western metaphysical formulations, an affirmation of secularism and a more modest approach to the mystery of transcendence. This article critically examines theoathanatology, exploring its potential as a framework for addressing contemporary struggles with nihilism.

Keywords: death of God, emergence of sense, Thomas J. J. Altizer, theology of the cross, nihilism.

JOŽEF MUHOVIČ

The Story of the Periphery and the Lost Center. Problems of Orientation and the Search for Meaning in Postmodern Art

Abstract: The century we live in is not only a century of scientization and artificial intelligence, but also a century of orientation and the search for meaning. In art and its theory just like in other fields. The history of modern and postmodern art is usually presented to us as a history of violations, excesses and discontinuities, that is, as a history of crossing the boundaries of established artistic paradigms. So that, after all, we spontaneously believe that the events on its periphery are at the center of art. However, today, the author demonstrates, there is a place for skepticism about the self-evidentness of such views. It is indeed questionable when the theory of art is fed only by the empiricism of a small class of edge cases, and from this small marginal ratio it feels competent to declare this class of cases as the medium of the *Zeitgeist* and even as a prototype of artistic creativity.

In the article, the author will try to trace the criteria of artistic identity in the lens of theoretical epistemology, based on new findings in the aesthetics and theory of fine art, and on this basis, open the questions of orientation and the search for meaning in art and its theory at the border between the second and third millennium. A search of meaning that does not confuse the atypical with the archetypal, the peripheral with the central, and the artificial with the natural intelligence.

Keywords: artistic paradigm, artistic identity, evolutionary aesthetics, dis-orientation, meaning.

JURIJ SELAN

Art between Temptation and Trial

Abstract: Through the prism of art, this article examines the division of contemporary man within the biblical dialectic of temptation and trial. The starting point for the reflections is the change in the Lord's Prayer in the latest Slovenian translation of the Bible, in which »temptation« has been replaced by »trial«. For the contemporary man, who has no reservations about temptation but a great fear of trial, this change seems well suited. Instead of overcoming temptations and hardening himself in trials, modern man is willing to avoid trials precisely through a nihilistic »seduction« to a temptation that eliminates the trial (e.g. abortion, euthanasia, etc.). The philosophical framework for this state of modernity is provided by posthumanism as a nihilistic »philosophy of the future«, which places man »beyond good and evil«. The role of a certain part of contemporary art (so-called post- or transhumanist art) is not only to promote such a revaluation of the human being »beyond good and evil«, but even to act as a catalyst and actively implement it.

Keyword: contemporary art, temptation, trial, peirasmos, posthumanism.

ALEN ALBIN ŠIRCA

Outline of a Poetic Nihilology

365

Abstract: The paper examines the concept of nothingness throughout history, from antiquity to the present. It explores not only the history of philosophy but also the development of this idea within Western (European) poetry, highlighting significant turning points. The central hypothesis posits that there are three paradigms of nothingness in Western thought: full nothingness, empty nothingness, and »in-between« nothingness. This tripartite framework is illustrated through interpretations of selected poems, spanning from Parmenides to medieval and Baroque mysticism, and extending to modern poets such as Mallarmé, Rilke, and Paul Celan. Influential philosophers, including Plotinus, Meister Eckhart, Nietzsche, and Martin Heidegger, are discussed alongside these poets. Heidegger's notion of being plays a crucial role in articulating the concept of »in-between« or post-metaphysical nothingness. This notion occupies a space between the full nothingness found in the Western mystical tradition and the empty nothingness associated with ordinary nihilism, which tends to reduce the concept to mere negation in ontological, ethical, and social terms.

Keywords: nothingness, nihilism, mysticism, philosophy, history of poetry.

ANDREJ BOŽIČ

»... *durchgründet vom Nichts* ...«. *The Contemporaneity of Poetry Through the Prism of the Nihilistic Provocation*

Abstract: The contribution wishes, upon an attempt at a discussion of the relationship between poetizing and thinking as it determines the hermeneutic philosophy of Hans-Georg Gadamer, to delineate a potential direction for the re-questioning of a thoughtful confrontation with the nihilistic dimensions of (the theory and the practice of) contemporary poetry. Through the (interpretation of the) poem »Wirk nicht voraus« by Paul Celan from the collection *Lichtzwang* (1970) that Gadamer takes into consideration in the essay entitled »In the Shadow of Nihilism« (»Im Schatten des Nihilismus« 1990), I would like to de-not(at)e the comprehensive, all-encompassing horizon, through which maybe both the generally shared as well as the singularly Slovenian situation within the realms of literary creativity and literary scholarship becomes manifest: the openly levelled plain(ness), the—un-concealed, un-veiled: dis-closed—field of—the relation with, to(wards)—nothing(ness). Does precisely, although such an inter-connectedness with regard to the circumstances of the post-modern, techno-scientifically governed, medialized and mediatized world—a world still, *at all?*—itself necessarily succumbs to the dis-entanglements of the non-essential, the engagement with the provocation of nihilism (not) convey the core exigency of poetry: its—fundamentally (?) foundationless?—contemporaneity?

Keywords: Hans-Georg Gadamer, Paul Celan, thinking, poetizing, nihilism, contemporaneity.

TINA BILBAN

A Contemporary Story of Space and Meaningful Disorientation

Abstract: How can the thematization of human placement in space direct the simultaneous question of meaning? I draw on Foucault's deliberation on the simultaneous world, which he experiences as »a network that connects points and intersects with its own skein«. I analyze selected diverse contemporary Slovenian literary works: the poetry collection *Vsakdanje geometrije* (*Everyday Geometries*) by Peter Svetina (Literatura, 2017), the novel *Leninov Park* by Tadej Golob (Goga, 2018), and the short story collection *Dobra družba* (*Good Company*) by Ana Svetel (Literatura, 2019), focusing on the presentation of the concept of space within these works. I demonstrate that the concept of space is intricately connected to the concept of the everyday and its geometry. We are all part of a network within which we are interconnected and co-defined. Furthermore, as parts of this network, we co-define our space and, thus, once again, ourselves. Our understanding of this space and within it is profoundly shaped by the orientation of our perspective.

Keywords: space, contemporary Slovenian literature, disorientation of meaning, network, Michel Foucault.

Janez Vodičar

Uredniška monografija *Smiselna dezorientacija in nihilistični precep* tako po zastopanosti avtorjev in avtoric kot glede usmerjenosti tematske obravnave predstavlja osrednji doprinos k sodobni intelektualni in ustvarjalni kritiki. Spričo medijske, digitalne, akademske, kulturno (kvazi)politične uzurpacije in zabrisovanja, mora *kritična orientacija danes* ne le opredeliti svoj pristop k oblikovanju javnega družbenega prostora, marveč ga kot takega tudi smiselno »odpreti«. S tem se kot prvo vzpostavlja in hkrati izpostavlja *individualna intelektualna drža*, ki se kot taka legitimira edino s tem, da *vzdrži lastno kritiko* v »preverbo stališč«. Drugo je preverba »razsvetljenske kritične paradigme«, ki se v marsikaterem vidiku danes zdi moteča in odvečna, kolikor v ospredje silijo samopromocijske aktivnosti in aktivacije. Prav *soočanje z nihilističnim precepom*, v katerega se je razsvetljenska pamet ujela, *sproža vprašanje smiselne orientacije*, ki ne pomeni le »miselne« orientacije, marveč »osmislitev« svetovnosti sveta in našega vsakdanjega delovanja, umetniškega ustvarjanja, religioznega izkustva, družbenega razumevanja in sporazumevanja ter modernih tehnologij, in sili k sprejemanju odločitve bodisi na podlagi predhodnih orientacij bodisi na podlagi formiranja novih. V slednjem primeru izrecno nastopi problem smiselne *karakterizacije* našega *položaja in razpoloženja v svetu*, ki lahko preide v »krizo smisla« in »nihilistični precep« glede kriterijev, smotrov,

ciljev, smeri, dosežkov in presežkov v tem, kar je naše bitje in žitje v celoti. Možna, in danes gotovo tudi v »moči«, pa je obenem tudi manipulacija z vsemi človeškimi in svetnimi vrednostmi, ki so v teku ter pogojujejo sleherno življenjsko in družbeno *izbiro*.

Avtorji (D. Komel, J. Šušteršič, F. Adam, D. Podmenik in M. Rebernik, B. Nežmah, J. Miklavčič, M. Erzetič, A. Maver, I. Bahovec, M. Miladinović Zalaznik, I. Grdina, B. Senegačnik, S. Valijev, B. Klun, L. Trebežnik, J. Muhovič, J. Selan, A. A. Širca, A. Božič ter T. Bilban) v svojih prispevkih vključujejo različna področja. Tako so predstavljena področja filozofije, umetnosti, zgodovine, teologije, sociologije, literature in ekonomije, kar iz širokega spektra in poglobljenih analiz vodi do odpiranja možnosti iskanja smisla v sodobni družbi na različnih ravneh. Zato je prav ta usmeritev v iskanje izhoda iz nihilistične dezorientacije v odprtost novemu smislu največji prispevek k stabilni in vzdržni družbi. Vsi prispevki so metodološko in vsebinsko na zavidljivi znanstveni ravni, zato gre za znanstveno monografijo, ki argumentirano odgovarja na sodobna vprašanja posameznika in družbe.

Ljubljana, 22. 4. 2025

368

Red. prof. dr. Janez Vodičar
(Univerza v Ljubljani)

Tonči Valentić

Znanstvena monografija »Smiselna dezorientacija in nihilistični precep« postavlja v ospredje različne humanistične in družboslovne vidike človekove dezorientacije danes, od eksistencialne in ustvarjalne do družbene in religiozne. Smiselna orientacija oziroma dezorientacija ni povezana le z etičnimi smotri naših ravnanj in pričakovanj, z etosom bivanja v svetu ali iskanjem smisla našega delovanja, čeprav to ključno pogojuje možnosti razumevanja človeka in sveta ter sporazumevanja med ljudmi v njem. Pri smiselni orientaciji prihaja najprej do izraza sam odnos do bivajočega v celoti, izguba tega odnosa pa pomeni brezodnosnost na način *nihilističnega precepa*, ki je temeljna vodilna nit in ključna tema vseh prispevkov.

Prispevke bi lahko razvrstili v štiri koncepte: filozofskega in zgodovinskega, družbenokritičnega, kulturnega in religiološkega ter umetniško-literarnega. *Filozofski sklop* vključuje obravnavo problema konstituiranja smisla ob reducirajočem učinkovanju nihilizacije, z ozirom tudi na *zgodovinske* primere in primerjave; *družbenokritični sklop* se zadrži pri problemu formiranja družbenih sodobnih komunikacijskih, normativnih in ekonomskih struktur in informacijske družbe; *religiozni in kulturni sklop* razpirata probleme razumevanja transcendence in vloge cerkve danes ter krizo orientiranja kulture v dobi novih tehnologij; *umetniško-literarni sklop* prevprašuje

ustvarjalne kriterije in umetniške ter literarne kritike. Avtorji in avtorice prihajajo iz slovenskega akademskega in kulturnega prostora, kar prispeva k temu, da so njihove analize posebej vzele v obravnavo *slovensko družbeno situacijo*.

Znanstveni prispevki v dotični monografiji, ki jo odlikuje tudi bogat in pregleden indeks referenčnih avtorjev, se metodološko večinoma uvrščajo na področje interdisciplinarne hermenevtike, zastopana pa so tudi druga metodološka izhodišča. Pričujoče delo »Smiselna dezorientacija in nihilistični precep« je zato nedvomno izvirna znanstvena monografija, ki obravnava pomembne humanistične tematike, skozi katere »izkustvo nihilizma« sooča z možnostjo »smiselne orientacije«.

Zagreb, 19. 4. 2025

Doc. dr. Tonči Valentić
(Univerza v Zagrebu)

A

- Acke, Daniel: 210, 214
Adam, Adolf: 157–158, 164
Adam, Frane: 49–52, 55, 59, 64, 75–76, 351, 358, 368
Adam, Smith: 41
Agneletto, Branko: 183, 192, 194, 197–198, 362
Angeletto, Josip: 192
Ahmadun, Fakharu'l -Razi: 62, 76
Akmadža, Miroslav: 163–164
Aquinas, Thomas (Akvinski, Tomaž): 237, 241, 247, 288, 303
Alexander, Jeffrey Charles: 67, 75
Allison, David B.: 262
Altizer, Thomas Jonathan Jackson: 249–250, 252, 258–262, 364
Angehrn, Emil: 220, 229, 233
Archer, Margaret: 57, 173, 181
Arendt, Hannah: 26–27, 34, 56–57, 59, 172
Aristoteles: 19, 25–27, 34, 180, 241, 247, 277, 310
Aru, Jaan: 97, 106
Arzenšek, Vladimir: 111
Aškerc, Anton: 79–81, 91
Avguštin, Avrelij: 26–27, 34, 288, 334–335, 349

B

- Babič, Karolina: 334, 349
Babič, Matjaž: 202, 213
Bacon, Francis: 311
Badiou, Alain: 23–24, 34
Bahovec, Igor: 167, 172–173, 179, 181, 351, 361, 368
Bahtin, Mihail Mihajlovič: 308
Bajc, Gorazd: 193, 198
Bajt, Drago: 180–181
Balistreri, Maurizio: 296, 300, 303

- Barbarić, Damir: 19, 34
 Barber, Michael: 76
 Barth, Karl: 256–257, 262
 Bartl, Peter: 191, 195, 198
 Barton Hoisington, Allen: 63, 75
 Bataille, Georges: 296, 303
 Bauman, Zygmunt: 15, 34, 170, 174
 Bechtle, John: 285–286, 303
 Beck, Ulrich: 15, 34
 Becker, Gary: 46–47
 Beekes, Robert Stephen Paul: 309, 318
 Bell, Clive: 277
 Benedik, Metod: 155, 164
 Bengio, Yoshua: 94–95, 106
 Benjamin, Walter: 16, 34, 97–98, 106, 308
 Bentham, Jeremy: 17
 Berdjajev, Nikolaj: 179–181
 Berger, Peter: 17, 34, 61, 67–69, 72–75, 170, 177, 182, 358
 Berghuijs, Joantine: 160, 164
 Bergoglio, Jorge Mario (Francis/Frančišek): 152, 157, 164, 171, 175–176, 178–179, 182, 284, 289, 303
 Beriáin, Josetxo: 62, 75
 Bernts, Tom: 160, 164
 Berry, Philippa: 263
 Bethge, Hans: 132
 Bilban, Tina: 333, 335, 349, 351, 366, 368
 Blanchot, Maurice: 261–262
 Blaškovič, Herta: 185
 Blažič, Viktor: 192
 Bloudek, Stanko: 186
 Boden, Margaret Ann: 93–94, 97, 99, 102–104, 106, 359
 Boltanski, Luc: 62, 75
 Bonaparte, Louis-Napoléon: 28, 130
 Boorstin, Danijel Joseph: 84, 91
-

Bosk, Charles: 62, 75
Bostrom, Nick: 99, 106
Bourdieu, Pierre: 63, 75, 97, 106
Božič, Andrej: 319, 321, 330, 351, 366, 368
Bradač, Fran: 199, 202, 213
Brandt, Willy: 163, 165
Brecht, Bertolt: 132
Brennan, Geoffrey: 47
Brock, Sebastian: 180, 182
Brodka, Dariusz: 136, 147
Broz, Josip – Tito: 134, 135, 143, 163, 194
Bruns, Gerald: 330
Bultmann, Rudolf: 257, 262
Burrell, Jenna: 100, 106
Buttolo, Frančiška: 185, 196, 198

C

Cage, John: 276
Cameron, Alan: 138, 140, 147
Camus, Albert: 226, 233
Casaroli, Agostino: 163–164
Celan, Paul: 307, 315–316, 318–331, 351, 365–366
Cerkovnik, Borut: 35
Cicero, Marcus Tullius: 202, 213
Cigale, Matej: 19, 34
Cindrič, Alojz: 191, 198
Chardin, Pierre Teilhard de: 58
Chaunu, Pierre: 133, 147
Chiapello, Eve: 62, 75
Chomsky, Noah: 86, 91
Chupungco, Anscar: 161, 164
Churchill, Winston: 132, 134
Coeckelbergh, Mark: 105–106

Collingwood, Robin: 277
 Collins, Roger: 155–157, 164
 Colot, Michel: 209, 214
 Constantinus, Flavius Valerius: 137, 140, 167, 177, 361
 Corbin, Alain: 78, 91
 Corcoran, Thomas Henry: 213
 Courville, Aaron: 94–95, 106
 Cox, Harvey: 258

Č

Čeferin, Peter: 184, 192, 198
 Čehov, Anton Pavlovič: 80
 Čubajs, Anatolij Borisovič: 187

D

374

Danto, Arthur Coleman: 96, 106
 Damasio, Antonio: 298–299, 303
 Dartnall, Terry: 106
 D'avila, Thérèse: 290, 303
 Debord, Guy: 15, 34
 Deleuze, Gilles: 253
 Derrida, Jacques: 32–34, 251, 262, 323, 331
 Descartes, René: 82, 188
 Deželak Barič, Vida: 184, 198
 Diamond, Jared Mason: 62, 64, 75
 Dickie, George: 277
 Diels, Hermann: 309, 318
 Diller, Jeanine: 214
 Dilthey, Wilhelm: 114, 125
 Dimitrijević, Bojan: 145, 147
 Dionizij Areopagit: 310, 316
 Doe, Norman: 154, 166

Dolinar, Darko: 233
Dolinar, France Martin: 153, 164
Domin, Hilda: 322
Dostojevski, Fjodor Mihajlovič: 12, 14, 35, 281
Douglas, Stephen Arnold: 132
Draghi, Mario: 53
Durkheim, Emile: 50, 59, 63, 65, 75
Dutton, Denis: 276–278, 280–281.

Đ

Đilas, Milovan: 184, 198, 200
Đurić, Mihailo: 114, 125

E

Economo, Leonidas: 186 375
Eckhart, Meister/Mojster (Eckhart von Hochheim): 258, 307, 310–314, 316, 318, 328–329, 331, 365
Edmonds, David: 294, 303
Epiktet: 26–27, 35
Erzetič, Manca: 5–6, 109, 111, 114, 124, 352, 360, 368
Etzioni, Amitai: 49, 51, 358
Evans, James Arthur: 137, 147
Evans, Richard John: 144, 147

F

Fabris, Adriano: 36
Faganel, Jože: 233
Falk, Richard Anderson: 174
Febvre, Lucien: 256, 262
Felch, Susan: 318
Ferré, Frederick: 174

Feuerbach, Ludwig: 255
 Feuerriegel, Stefan: 95, 106
 Fichte, Johann Gottlieb: 312
 Flick, Catherine: 98, 106
 Foucault, Michel: 17, 35, 333–336, 339–340, 348–349, 366
 Fowler, Harold: 290, 303
 Franc Jožef I., cesar: 146
 Frank, Manfred: 220, 224, 233
 Freeman, Stephen: 293, 303
 Frege, Gottlob: 22, 35
 Freud, Sigmund: 235, 242, 247, 363
 Furlan, Boris: 183, 185, 188–189, 194, 362
 Furlan Seaton, Stasha: 188–189, 198

G

376 Gabrič, Aleš: 188–190, 198
 Gadamer, Hans-Georg: 22, 26, 35, 219–220, 232–233, 319–331, 366
 Gaffiot, Félix: 202, 213
 Gajdar, Jegor Timurovič: 187
 Gallagher, Michael: 168, 170–171, 182
 Gellhaus, Axel: 322, 331
 Gellner, Ernest: 172, 182
 George, Stefan: 322
 Georges, Karl Ernst: 202, 213
 Gil-Gimeno, Javier: 62, 75
 Givone, Sergio: 313, 318
 Glendon, Mary Ann: 181
 Glucksman, André: 272, 281
 Godina Vuk, Vesna: 67, 75
 Goethe, Johann Wolfgang: 211, 322
 Goffmann, Erving: 56
 Goldstein, Ivo: 144, 147
 Golob, Stanka: 195

Golob, Tadej: 333, 335–336, 341–346, 349, 366
Gomez, Aidan: 95, 107
Goodfellow, Ian: 94–95, 106
Gorišek, Maruša: 51, 55, 59
Grafenauer, Niko: 36, 195, 323
Granda, Stane: 185–186, 198
Greatrex, Geoffrey: 138–139, 147
Greenfield, Trevor: 253, 258, 262
Greschat, Martin: 162, 164
Griesser Pečar, Tamara: 154, 164
Griffin, David Ray: 174, 182
Grivec, Franc: 146
Grdina, Igor: 127–128, 147, 223, 352, 360, 368
Grondin, Jean: 323, 331
Grosman, Lado: 191
Gruden, Josip: 133, 147
Grün, Anastazij: 195
Gudović, Miloslav: 206, 214, 318
Guhin, Jeffrey: 67, 75
Gummere, Richard Mott: 202, 213
Guyon, Jeanne (Madame Guyon): 312

377

H

Habermas, Jürgen: 33–35
Hagedorn, Ludger: 35
Han, Byung-Chul: 56–57, 59
Hartmann, Jochen: 95, 106
Haunerland, Winfried: 157–158, 164
Hayek, Friedrich: 42, 47
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 129, 251, 262–263
Heidegger, Martin: 12, 14–15, 20–23, 27, 31–32, 34–36, 57, 111, 117, 206, 209,
224–225, 228–229, 231–233, 237, 240–241, 245, 247, 307, 310, 314–316,
318, 320–323, 326, 328, 331, 349, 365

Henschke, Alfred – Klabund: 132
Heraklit: 32, 111, 124, 141, 147
Herodot: 141, 147
Hertzmann, Aaron: 97, 99, 106
Heyne, Paul: 41–42, 47
Hickman, Steven Craig: 295–296, 303
Hilgartner, Stephen: 62, 75
Hitler, Adolf: 28, 131–132, 144, 147
Hobbes, Thomas: 311
Hohenstaufen, cesar Friderik II.: 129
Holland, Joe: 174, 182
Horthy, Miklós: 144
Hribar, Spomenka: 111
Hribar, Tine: 18, 35, 111–112, 124–125
Hrovat, Luka: 111, 116, 125
Humphreys, Mike: 138, 147
Husserl, Edmund: 32–33, 68, 238
Hussey, Edward: 141, 147

I

Illich, Ivan: 78, 91
Ingarden, Roman: 220, 233
Inishev, Ilia: 327, 331
Irena (Atenska), cesarica: 139
Irving, David: 144, 147
Ivanič, Martin: 147

J

Jacobi, Friedrich Heinrich: 312
Jakopin, Franc: 22, 36
Jalušič, Vlasta: 56, 59
Janez Skot Eriugena: 310

Jamme, Christoph: 331
Janiesch, Christian: 95, 106
Jeraj, Mateja: 196, 200
Jevnikar, Ivo: 188, 193, 198,
Jezernik, Mišo: 111
Jones, Llion: 95, 107
Juhant, Janez: 154, 164–165
Juillet, Anne-Cécile: 284, 304
Junginger, Horst: 154, 165
Justinianus, Flavius Petrus Sabbatius: 137–139

K

Kaiser, Łukasz: 95, 107
Kaldellis, Anthony: 137–138, 147–148
Kant, Immanuel: 12, 17, 20, 21, 25, 27, 35, 118, 122, 240, 245, 255
Kantorowicz, Ernst: 129
Kasher, Asa: 214
Kasper, Walter: 165
Kekec, Polona: 189–190, 198
Kermauner, Taras: 111
Kierkegaard, Søren: 255
Kimball, Richard: 300–301, 304
Klun, Branko: 235, 352, 363, 368
Knabl, Richard: 145
Kocijančič, Gorazd: 308–309, 318, 331
Koncilija, Ema: 336, 349
Kolar, Bogdan: 164
Kolbe, Maksimilijan: 290
Kolčak, Aleksander Vasiljevič: 135
Komel, Dean: 5, 7, 9, 11, 15, 33, 35–36, 59, 110–111, 125, 199, 331, 352, 357, 368
Komelj, Miklavž: 132, 148
Konrad II., cesar: 145, 149

Kopač, Vlasto: 144
Kopić, Mario: 111, 125
Kozler, Peter: 185
Kozler, Friedrich: 185
Kozler Luckmann, Linda: 185
Kranz, Walther: 309, 318
Kremenšek, Slavko: 187, 189, 191, 198
Kučan, Ana: 340, 349
Kučan, Milan: 187
Kuharić, Franjo: 163
Kvaternik, Peter: 165

L

380

Lacan, Jacques: 235, 242–243, 247, 363
Lah, Avguštin: 154, 165
Largier, Niklaus: 331
Leeb, Rudolf: 153, 165
Lehmann, Claire: 272, 281
Lehmann, Harry: 270, 281
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 315
Lemmens, Pieter: 24, 35
Lenin, Vladimir Ilyich Ulyanov: 114, 118, 125, 135, 143
Lešnik, Irina: 336, 349
Letnar Černič, Jernej: 54, 59
Levin, Ilya: 104, 106
Levine, Sherrie: 276
Levinas, Emmanuel: 230, 233, 245, 247, 256
Lewis, Charlton Thomas: 202, 213
Lincoln, Abraham: 132, 148
Ločnikar, Tone: 202, 213
Logar, Tine: 22, 36
Long, Averil Anthony: 147
Louth, Andrew: 139, 148

Lönne, Karl-Egon: 161, 165
Luckmann, Benita: 74–75
Luckmann, Friedrich: 183, 185, 189, 195, 362
Luckmann, Georg Friedrich: 186
Luckmann, Lambert: 185
Luckmann, Thomas/Tomaž: 17, 34, 61, 66–69, 72–75, 167, 169–170, 177–178, 182, 358, 361
Lucretius, Titus Carus: 202, 213
Luhmann, Niklas: 18, 36, 54, 59
Luyendijk, Joris: 89, 91

M

MacMeekin, Sean: 134, 148
Maček, Ivan: 193, 198
Magazinović, Hrvoje: 144, 148
Magušar, Vera: 188
Mahler, Gustav: 132
Mal, Josip: 146
Mallarmé, Stéphane: 307, 313–314, 318, 365
Mankoč, Vladimir: 195
Mann, Golo: 129
Mapplethorpe, Robert: 300–301, 303–304
Marija Terezija, cesarica: 144
Markides, Kyriacos: 288, 304
Marušič, Branko: 192, 198
Marx, Karl: 13, 130, 148, 241, 255
Masaryk, Jan: 134
Masaryk, Tomáš Garrigue: 12, 35
Maver, Aleš: 151, 156, 162, 165, 353, 361, 368
McCrary Calarco, Jessica: 67, 75
Meier, Mischa: 136, 141, 148
Melik, Jelka: 196, 200
Meloni, Giorgia: 152

Mencher, Melvin: 85–88, 91
 Merleau-Ponty, Maurice: 210
 Meßner, Reinhard: 155, 165
 Mighall, Robert: 78, 91
 Mihailović, Dragoljub/Draž: 187
 Mikeln, Miloš: 146
 Miklavčič, Franc: 192, 196
 Miklavčič, Jonas: 93, 353, 359, 368
 Miklavčič Predan, Neva: 192, 200
 Mikola, Milko: 184, 186, 198–199
 Miladinović Zalaznik, Mira: 35, 183, 186, 195, 198–199, 353, 362, 368
 Miller, Jacques-Alain: 243
 Miller-Idriss, Cynthia: 67, 75
 Miłosz, Czesław: 208, 214
 Minyar-Beloruchev, Konstantin: 104, 106
 Mirza, Mehdi: 94–95, 106
 Mlinar, Zdravko: 112
 Montini, Giovanni Battista (Paul/Pavel VI.): 156, 166, 361
 Moore, Clifford Herschel: 213
 Moore, Kevin: 300, 304
 Morin, Éric: 288, 304
 Mosebach, Martin: 162, 165
 Movrin, David: 191, 199
 Muhovič, Jožef: 265–266, 281, 353, 364, 368
 Murdoch, Iris: 276, 281
 Mussolini, Benito: 132

N

Naess, Arne: 82, 91
 Nagode, Črtomir: 185, 196
 Nancy, Jean-Luc: 252–253, 262
 Natlačen, Marko: 184, 189
 Nesbø, Jo: 336, 349

Nežmah, Bernard: 77, 87, 91, 354, 359, 368

Neruda, Pablo: 212, 214

Neville, Robert Cummings: 210, 214

Ni, Zhange: 317–318

Nietzsche, Friedrich: 12–14, 16, 18, 28–29, 32, 35–36, 118, 207–208, 211, 214, 236, 237, 240, 241, 244–247, 253, 255–256, 259, 262, 295, 304, 307, 312–313, 326, 365

Niedhart, Gottfried: 163, 165

Nissen, Peter: 156, 160, 165

Nohlen, Dieter: 160, 166

Novak, Boris A.: 195, 313

Novak, Karel: 187

O

Omerza, Igor: 184, 191–192, 199

Ornes, Stephen: 101–102, 106

Orwell, George: 188, 300, 304

Ostrogorski, Georgije: 128, 140, 148

Ozair, Sherjil: 94–95, 106

383

P

Pacelli, Eugenio Maria Giuseppe Giovanni (Pij XII.): 155

Pahor, Boris: 114, 192, 199

Paglia, Camille: 272, 281

Palmer, Alex: 304

Pánek, Jaroslav: 134, 148

Park, Sungjin: 98, 107

Parmar, Niki: 95, 107

Parnell, David Alan: 139, 140, 148

Parsons, Talcott: 61, 64–67, 75, 358

Pascal, Blaise: 53

Patočka, Jan: 12, 35

Pauget-Abadie, Jean: 94–95, 106

Pesek, Rosvita: 117, 125
 Peterson, Jordan Bernt: 280–281
 Petrè, Fran: 191, 199–200
 Pidgeon, Nick: 62, 76
 Pirjevec, Dušan: 29–31, 35–36, 111–112, 114–115, 124–125
 Piškurić, Jelka: 187, 191, 199
 Platon: 19, 174, 180, 240–242, 245–247, 253, 277, 309–310, 320, 322
 Plotin/Plotinus: 257, 307, 309–310, 318, 365
 Podmenik, Darka: 61, 71, 75, 354, 358, 368
 Polosukhin, Illia: 95, 107
 Poltronieri, Fabrizio: 106
 Pound, Ezra: 132, 148
 Potisk, Martina: 335–336, 349
 Pöggeler, Otto: 331
 Prenner, Ljuba: 183, 185, 187, 189, 194–195, 198, 362
 Prokl/Proklos: 310
 384 Prokopij/Prokopios: 127, 136–141, 148
 Prunk, Janko: 146
 Pučnik, Jože: 17–18, 36, 109, 117–121, 124–125, 360

R

Rackham, Harris: 213
 Raga, José T.: 181
 Ramet, Pedro: 166
 Ranke, Leopold von: 128, 148
 Ratzinger, Joseph Alois (Benedikt XVI.): 157, 176, 181
 Rebula, Alojz: 192
 Reid, Alcuin: 161–162, 164, 166
 Reinhardt, Volker: 153, 155–157, 166
 Reisp, Branko: 146
 Rejec, Albert: 194
 Rejec, Tatjana: 194, 199
 Rajšter, Brigita: 189–190, 198

Repovž, Grega: 38, 47
Riffaterre, Michael: 314, 318
Rilke, Rainer Maria: 307, 314, 318, 322, 365
Robespier, Maximilien: 135
Rocha de la Torre, Alfredo: 36
Rodrik, Dani: 51
Roosevelt, Franklin Delano: 132, 135
Rosenberg, Alfonz: 179–180, 182
Rothenberg, David: 82, 91
Rouse, William Henry Denham: 202, 213
Rousset, Jean: 312, 318
Rozanov, Vasilij: 134
Rubin, Berthold: 141, 148
Ruh, Kurt: 310, 318
Rupel, Dimitrij: 195
Rus, Veljko: 111
Russell, Donald: 213

385

S

Said, Aini Mat: 62, 76
Sandberg, Russell: 154, 166
Saussure, Ferdinand de: 250
Saxinger, Otto: 301–302, 304–305
Schanberg, Sydney: 88
Schatz, Klaus: 153, 155–156, 166
Scheffer, Johannes (Angel Silezij): 311–312, 318
Schleiermacher, Friedrich: 255
Schopenhauer, Arthur: 313
Schutz, Alfred: 69, 76
Schweizer, Eduard: 290, 305
Scorsese, Martin: 292
Scruton, Roger: 267, 279–281
Searle Rogers, John: 96, 107

Sebestyen, Victor: 163, 166
 Segev, Alon: 331
 Seidel, Alfred: 16, 36
 Seneca, Lucius Annaeus: 202, 213
 Sežun, Traute: 186
 Shakespeare, William: 341, 350
 Shaluf, Ibrahim: 62, 76
 Shazeer, Noam: 95, 107
 Shepard, Jonathan: 148
 Sherwood, Harriet: 284–285, 288, 305
 Shin, Haerin: 97, 107
 Short, Charles: 202, 213
 Shvarts, Aliza: 296, 298, 300–301, 304–305
 Sidhu Kaur, Brahmaleen: 104, 107
 Simon, Josef: 22, 36
 Sirboni, Silvano: 285, 305
 Sirc, Ljubo: 183, 185, 187, 190–191, 195–197, 199, 362
 Slokar, Ivan: 146
 Sloterdijk, Peter: 267, 275, 281
 Smith, Adam: 41–42
 Snoj, Franc: 188
 Snoj, Marko: 309, 318
 Snoj, Vid: 316, 323, 325, 327–328
 Sofokles/Sofoklej: 218, 233
 Sorgner, Stefan Lorenz: 295–296, 303, 305
 Sorokin, Pitirim Aleksandrovič: 169, 173, 179, 182
 Sovrè, Anton: 199, 202, 213
 Spektorski, Evgenij Vasiljevič: 172, 182
 Spretnak, Charlene: 174
 Sprung, Joël: 290, 305
 Srubar, Ilja: 68–69, 76
 Stalin, Joseph Vissarionovich: 28, 134, 143
 Stamatopoulou, Despina: 97, 107
 Stegmaier, Werner: 18, 21–22, 28, 36

Stehle, Hansjakob: 155, 163, 166
Steiner, George: 275, 281
Stergar, Rok: 146
Stevens, Wallace: 314, 318
Stirner, Max (Johann Kaspar Schmidt): 313
Stöver, Philip: 160, 166
Stranks, Jeremy: 62, 76
Strehovec, Janez: 266, 281
Sutlić, Vanja: 116–117
Svetina, Albert: 184, 199
Svetina, Peter: 336–340, 342, 345, 350, 366
Svetel, Ana: 333, 336, 344–346, 349–350, 366

Š

Šentjunc, Lidija: 142, 144
Širca, Alen Albin: 307, 355, 365, 368
Škulj, Edo: 164
Štih, Peter: 145, 149
Šterbenc Svetina, Barbara: 198
Štrukelj, Anton: 290, 305
Štuhec, Marko: 142, 149
Šumič Riha, Jelica: 24, 36, 349
Šušteršič, Janez: 37, 355, 357, 368

387

T

Tacitus, Cornelius: 202, 213
Tadić, Solène: 156, 166
Taylor, Charles: 206, 214
Taylor, Mark: 250, 263
Tan, Ian: 314, 318
Tertullian/Tertulijan: 286
Theodora/Teodora, žena Justinijana I.: 139

Theophylact Simocatta/Teofilakt Simokat: 140, 149
 Tillich, Paul: 257
 Tolstoj, Lev Nikolajevič: 79–81
 Tomšič, Matevž: 75
 Tomšič, Tone: 189
 Tomšič, Vida: 189
 Toš, Niko: 53, 59
 Tönnies, Ferdinand: 172, 182
 Trawny, Peter: 15, 36
 Trebežnik, Luka: 249, 355, 364, 368
 Trofenik, Rudolf: 183, 187, 191, 195–196, 198, 200, 362
 Troha, Nevenka: 198
 Tuma, Oldřich: 134, 148
 Turner, Barry: 62, 76

388

U

Urban, George: 184, 200
 Urbančič, Ivan: 13–14, 31, 36, 109–121, 123–126, 360
 Urbonas, Julijonas: 298–301, 303, 305
 Uszkoreit, Jakob: 95, 107

V

Vahanian, Gabriel: 259–260, 263
 Valéry, Paul: 33, 36
 Valijev, Sergej: 215, 355, 363, 368
 Vaswani, Ashish: 95, 107
 Vear, Craig: 106
 Veber, France: 111, 191, 198
 Veyne, Paul: 130–131, 149
 Vode, Angela: 196, 198
 Vodopivec, Peter: 142, 144, 146, 149
 Vodušek Starič, Jera: 184, 196, 199

Z

Zaborowski, Holger: 31, 36
Zach, Krista: 198
Zahavi, Dan: 231, 233
Zavadlav, Zdenko: 184, 199
Zelenski, Volodimir: 89, 91
Zidar, Ferdo: 194
Zoa (Porfirogeneta), cesarica: 139
Zor, Janez: 22, 36
Zschech, Patrick: 95, 106
Zupan, Svatopluk: 185, 187
Zwitter, Žiga: 149

Ž

Žižek, Slavoj: 114, 125, 242–243, 247
Žumer, Janez: 212

389

Q

Quincey, Thomas De: 296, 304
Quintilianus, Marcus Fabius: 202, 213

W

Wallenstein, Albrecht von: 129
Wallerstein, Immanuel: 62, 76
Warde Farley, David: 94–95, 106
Warren, Rick: 43–44, 47
Waterman, Anthony Michael Charles: 47
Wax, Trevin: 289, 293–294, 305
Weber, Max: 246
Wernick, Andrew: 263

Wetherell, John: 156, 166

White, Hayden: 308

Wiedemann, Barbara: 323, 329, 331

Wiemer, Hans-Ulrich: 138, 149

Wilde, Oscar: 284

Wilfan, Josip: 189

Wilkerson, Isabel: 301, 306

Williams, Rowan: 251, 263

Willkie, Wendell: 135

Windisch-Graetz, Gottlieb: 195, 199

Windisch-Graetz, Hugo-Vinzenz: 186, 199

Wittgen, Ralph: 156, 166

Wittgenstein, Ludwig: 21, 28, 36, 252, 263

Wojtyła, Karol Józef (John Paul II./Janez Pavel II.): 151, 156–157, 159, 175, 294,
300, 302, 361

Wolfram, Herwig: 145, 149

390 Wolfson, Stephen: 98, 107

Worrall, Kyle: 98, 106

Wrathall, Mark: 214

X

Xu, Bing: 94–95, 106

Znanstvena monografija

SMISELNA DEZORIENTACIJA IN NIHILISTIČNI PRECEP

Urednica monografije: dr. Manca Erzetič

Humanistična zbirka INR

Urednika zbirke: dr. Dean Komel, Tomaž Zalaznik

Predgovor in imensko kazalo: dr. Manca Erzetič

Konceptualni zaris: dr. Dean Komel

Jezikovni pregled: Nina Grafenauer Hafner

Slikovne in pesniške priloge: dr. Jožef Muhovič, dr. Brane Senegačnik

Recenziji: dr. Janez Vodičar, dr. Tonči Valentič

Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko

Prelom: Žiga Stopar

Tisk: DEMAT d. o. o.

Naklada: 200 izvodov

Leto izida: 2026

Cena: 25 €

Delo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega projekta *Hermenевtični problem razumevanja človekove eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631), raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341) in dejavnosti *Infrastrukturnega programa Centra za promocijo humanistike* (I0-0036), ki jih financira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

Monografija je izdana s pomočjo Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

Monografija je odprto dostopno objavljena na Digitalnem repozitoriju raziskovalnih organizacij Slovenije - DIRROS: <https://dirros.openscience.si/Iskanje.php?type=e-nostavno&lang=slv&niz=in%C5%A1titut+nove+revije&vir=dk>, licenca CC BY 4.0

NA ULICAH TEGA ČASA

TEŽA DEŽJA,
KI NE PADE.
VSE BOLJ NEVIDNA.
VSE BOLJ NEZNOSNA.

POD PROZORNIM
BREMENOM
ZAMOLČANEGA
SE LOMIJO MISLI
IN KOSTI.

NA VSAKI ULICI TEGA ČASA,
ZUNAJ IN ZNOTRAJ,
JE RESNICA
BREZ PRIHODNOSTI.
VSE BOLJ NEVIDNA.
VSE BOLJ NEZNOSNA.



9 789617 014532