

etika - poetika

girardova
teorija
lustracije
hermenevtika
vprašanje
umetnosti

phainomena 25 - 26

GIRARDOVA TEORIJA LUSTRACIJE

Tine Hribar:	Sveta žrtev: Girard in Freud	5
Sigmund Freud:	Infantilna vrnitev totemizma	35
René Girard:	Nasilje in sveto Bolje je, da en človek umre ... Utemeljiten umor v Nietzschejevi misli	61 87 99
Jean Greisch:	Homo mimeticus	121
Tine Hribar:	Nietzsche, Girard in teologi	153

HERMENEVTIKA

Friedrich Schleiermacher:	Hermenevtika in kritika s posebnim ozirom na Novo zavezo	225
Wilhelm Dilthey:	Nastanek hermenevtike	251
Paul Ricoeur:	Kaj je tekst?	281

ODPRTE TEME

Peter Trawny:	O ljubezni	305
----------------------	------------	-----

VPRAŠANJE UMETNOSTI

Martin Heidegger:	»Metafizika« in izvor umetniškega dela	327
Martin Heidegger:	Neizogibnost tu-bití (»nuja«) in umetnost v svoji nujnosti	331
Martin Heidegger:	Poreklo umetnosti in določitev mišljenja	341
Christoph Jamme:	Izguba stvari	355
Dean Komel:	Umetnost kot možnost filozofije	373
Povzetka		387

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA 1998 VIII/25-26

**GLASILO FENOMENOLOŠKEGA
DRUŠTVA V LJUBLJANI**

BULLETIN OF ASSOCIATION FOR
PHENOMENOLOGY

GLAVNA UREDNICA

EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli-Komel

UREDNIŠKI ODBOR

EDITORIAL BOARD

Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klün,

Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore

ZNANSTVENI SVET

SCIENTIFIC COUNCIL

Koordinator Dean Komel

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf

Bernet (Leuven), Jean François

Courtine (Pariz), Renato Cristin

(Trst), Dimitri Ginev (Sofija), Klaus

Held (Wuppertal), Friedrich-

Wilhelm von Herrmann (Freiburg),

Heinrich Hüni (Wuppertal),

Pavel Kouba (Praga), Thomas

Luckmann (Konstanz), Hans

Rainer Sepp (Freiburg),

Peter Trawny (Wuppertal),

Helmuth Vetter (Dunaj),

Bernhard Waldenfels (Bochum)

IZDAJATELJ

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

V LJUBLJANI

Oddelek za filozofijo

Filozofske fakultete

ZALOŽILA

Nova revija d.o.o.

Časopisno založniško podjetje

Dalmatinova 1, Ljubljana 1000

p.p. 170 – tel. 061 133 40 74 / faks 061 133 42 50

Zanjo Niko Grafenauer

LEKTORJA Barbara Korun

in Samo Krušič

OBLIKOVANJE Gašper Demšar

TISK Kočevski tisk

PRELOM LIRŠIČ, d.o.o.

Publikacijo sofinancirajo

Ministrstvo za znanost in tehnologijo

Ministrstvo za kulturo

Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

GIRARDOVA TEORIJA LUSTRACIJE

GIRARDOVA TEORIJA LUSTRACIJE

3

GIRARDOVA TEORIJA LUSTRACIJE

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije
z dne 30. 1. 1997 se za proizvod plačuje 5-odstotni davek od prometa
proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev
po Zakonu o prometnem davku (Uradni list RS, št. 4/92).

Pripravil Tine Hribar

Tine Hribar

SVETA ŽRTEV: GIRARD IN FREUD

Sofoklejev *Kralj Ojdip* se začne z neko grožnjo. Vsebina te grožnje je naslednja: Najdi krivca, namreč za kugo v deželi, ali pa boš moral krivdo prevzeti nase sam! Ojdip se tega takoj zave, pravzaprav je moral to vedeti že vnaprej in zato zelo hitro, tako rekoč prehitro, krivde obtoži Kreonta, ki ni le brat Ojdipove žene Jokaste, ampak tudi njegov tovariš. Obtoži ga in mu zagrozi s smrtjo oz. z izgonom. Torej z usodo, ki jo je v Stari zavezi deležen grešni kozel. V tragediji se sintagma, besedna zveza *smrt ali izgon* pojavi nekajkrat; povezani pa sta ti dve besedi, izgon in smrt, tako tesno, skoraj neločljivo zaradi tega, ker je v prvobitnih skupnostih izgon pomenil skoraj vselej že tudi smrt. Ne predvsem zaradi napadov zveri ali pomanjkanja hrane, temveč zaradi tega, ker prvobitni človek kot človek občestva izobčenja, se pravi, popolne osamitve in osamljenosti ni prenesel. Umrl je dobesedno od žalosti; počilo mu je srce. Ojdip Kreontu krivde ni mogel dokazati. A v prvem hipu sploh ni šlo za to. Šlo je za dokaz, da je Ojdip pripravljen najti krivca. Da se je pripravljen podati, kakor pravi temu Girard, v lov na človeka. Ne glede na to, kdo bi utegnil biti ta človek.

Na koncu se odkrije, da je krivec Ojdip sam in doleti ga ustrezna kazen:

usoda grešnega kozla. Potem ko si sam prebode oči, mora zapustiti, kajti le na ta način se skupnost lahko očisti oz. se znebi svoje omadeževanosti, tudi mesto, državo, v kateri je vse dotlej vladal. Mora se podati, čeprav slep, v izgnanstvo. Njegova krivda, njegova neznanska, grozovita krivda je bila, da je ubil lastnega očeta in imel incestno razmerje z materjo.

To pa po Girardu v tragediji, izhajajoči iz rituala in mita, nima psihološkega ali psihoanalitičnega, temveč antropološkega oz. sociološkega pomen. V skupnosti se nered, s tem pa tudi kriza, pojavi tedaj, ko se začenjajo ukinjati razlike. Razlike, ki največkrat nastopajo v obliki opozicij, se pravi skozi dvojice nasprotkov, kot so: moški in ženska, otrok in odrasli, mati in sin, sin in oče in še vrsta drugih. Oče v razmerju do sina seveda ni samo eden od obeh roditeljev, ampak je tudi nosilec družinske oblasti, zastopnik zakonov skupnosti, mož njegove matere itn. Ko se sin postavi nad očeta in ga ubije, vse te razločke negira, to pa pomeni, da negira samo družbenost družbe. V incestnem razmerju z materjo pa negira drugi veliki sklop razločkov, tisti sklop, ki je morda še odločilnejši od družbenega, se pravi, sklop razločkov, na katerih temelji, vsaj po predstavah od Aristotela do Hegla, družina: družina kot temelj družbe oz. države.

Krivda, ki izhaja iz uboja očeta in iz spolnega občevarja z materjo, zato ni velika zaradi kakih psihičnih občutij, marveč je velika, je največja, ker se ne da zamisliti večjega zbrisa razlik, kot jih pomenita incest z materjo in očetomor. Vzemimo incest. Zdi se, navaja Girard, da na biološki ravni ne more biti problema, kdo je mati in kdo so njeni otroci. A oglej si leglo mačk. Ob prvem razplodu je načeloma jasno, kdo je oče malih muckov, pri drugem razplodu to že ni čisto jasno, pri tretjem še manj, vse do nerazločljivosti. Mucek, ki je postal mačon, ima potomce z lastno materjo, ti potomci se sčasoma lahko plodijo s to isto mačko ali pa s sestrami omenjenega mačona in tako naprej in nazaj. Incest kot družbena prepoved je torej potreben ne samo zaradi menjave žensk, ampak predvsem zato, da ne bi prišlo do popolne zmede na ravni naravnega sorodstva. V tem smislu je sociološka raven, ko gre za človeka, pred biološko. Skratka, družbeni red ne more izhajati ne iz narave ne iz duše, marveč lahko izhaja le iz družbe oz. družbenosti: se pravi iz družbenih prepovedi in zapovedi.

Girard v nasprotju z Levy-Straussom trdi, da je incest kot prepoved pred tistim, kar zapoveduje, se pravi: pred ekzogamijo. Prepoved je torej pred zapovedmi. Prepoved je primarna. »To primarnost prepovedi nam narekujejo vse prikazane rešitve. Pozitivna menjava ni nič drugega kot naličje prepovedi, je rezultat serije manevrov, *avoidance taboos*, katerih namen je ta, da se moški izognejo rivalskim spopadom. Zgroženi zaradi zločeste recipročnosti v endogamiji, so se ljudje zatekli nazaj k dobri recipročnosti v eksogamiji. Ni pa se treba čuditi, če potem v sistemu, ki že deluje na harmoničen način, in ko nevarnost grožnje zbledi, v ospredje stopi pozitivno pravilo.«¹ Se pravi: ni prepoved v funkciji družine, temveč je družina v funkciji prepovedi.² Nevarnost, o kateri govori Girard, je spopad samcev, moških za ženske in to za ženske iz lastnega rodu, torej za ženske, med katerimi so njihove sestre in je tudi njihova mati. Nevarnost, izvirna nevarnost je nasilje znotraj lastne skupnosti. Nasilje, ki se mora, dokler ni prepovedi, slej ko prej zmerom znova razviti v vsesplošno nasilje: v spopad vseh z vsemi.

Prav to izvirno in obče nasilje pa je tisto, kar miti, vključno s psihoanalitičnim Freudovim mitom o prauboju kot uboju praočeta, prikrivajo. To, kar je vidno, je le drugotno, izvedeno nasilje, nasilje, ki se pokaže v religioznih obredih. Ki se kaže skozi obredna žrtvovanja, kakršno je izgon grešnega kozla. Izgon, do katerega pride šele po izbruhu *izvornega, temeljnega nasilja*; namreč kot posledica žrtvene krize, iskanja in določitve krivca za sprožitev grozljivega nasilja kot splošne in velike nesreče za vse občestvo. Religiozno, sveto obredno nasilje je *sekundarno nasilje*, v strogo določenem smislu tudi blagodejno nasilje; saj sprva neobvladljivo nasilje *vseh nad vsemi* preoblikuje v skupinsko nasilje *nad enim samim* človekom in tako znova vzpostavi mir v občestvu. Obredno, sveto nasilje kljub posnemanju prvobitnega skupinskega umora obnavlja in obnovi že skoraj izgubljeno enotnost skupnosti.

¹ Rene Girard: *La violence et le sacré*, Grasset, Pariz 1972, str. 351.

² Na to dejstvo že opozori Freud v *Totemu in tabuju*, a le mimogrede in pod okriljem sklicevanj na fobijo, na strah pred incestom: Girard navaja naslednjo Freudovo misel: »Ko eksogamne seksualne restrikcije pripišemo zakonodajnim nameram, še ne pojasnimo, zaradi česa so bile te institucije postavljene. Odkod fobija pred incestom, ki jo je treba imeti za izvor eksogamije.«

Spoznati izvorno, temeljno nasilje zato pomeni spoznati, da sveto kot sveto svete žrtve združuje v sebi vsa nasprotja; tudi nasprotje s samim seboj. Ne zaradi tega, ker bi se sveto nasilje razlikovalo od nasilja kot takega, temveč zato, ker se razlikuje od samega sebe. Ko znova doseže pomiritev, reši občestvo in omogoči ponovni razvoj kulture. Ljudje ne obožujejo nasilja zaradi nasilja, zaradi nekakšnega »kulta nasilja«; pač pa ga obožujejo, ker jim je odslej, namreč kot realno ali pa le kot simbolno obredno nasilje, navsezadnje zagotavljalo nenasilje. V obrednem nasilju, pred katerim čutijo straho-spoštovanje, verniki v resnici spoštujejo nenasilje. Ne-nasilje, ki se proizvede kot nepričakovano darilo nasilja. Ker se ljudje med seboj lahko spravijo na račun tretjega, je tisto najvišje, kar lahko dosežejo, to, da se združijo zoper izjemo: zoper enega samega, ki ga je treba izločiti.

8 Le navidezno je torej tako, da občestvo drži, namreč s svojim nasilnim samodržstvom, kot celoto skupaj tisti *eden več*, praoče, mogočnik takšne ali drugačne vrste. V resnici je to tisti *eden manj*: tisti, ki odigra vlogo pravne žrtve. On je tisti, ki mimo človekove volje oz. volje skupnosti, saj njegova volja v končni smotnosti ni zavestno določena, omogoči kohezivnost občestva. »Žrtvovanje tako lahko definiramo brez nanašanja na kako božanstvo, samo v funkciji svetega, se pravi v funkciji zločestega nasilja, usmerjenega na žrtev, ki pa se, ko je žrtev ubita ali izgnana, kar je isto, preoblikuje v dobrodejno nasilje. Slabo znotraj občestva postane sveto, ko je izvrženo, dobro. Čisti jezik svetega ohranja tisto, kar je za mitsko in religiozno bistveno; človeku njegovo nasilje odvzame in ga postavi kot ločeno in razčlovečeno bitnost. Pretvarja ga v nekakšen 'fluid', ki lahko, četudi se ga ne da izolirati, prepoji vsako stvar, ki se ga dotakne. V ta jezik spada seveda tudi ideja nalezljivosti, ki se v mnogih primerih izkaže kot točna tudi na empirični ravni; je pa vseeno mitska, saj iz odnosov med ljudmi izključuje medsebojnost nasilja, to živo nasilje in ga dobesedno 'reificira', razglasi za nekakšno substanco. Z določenega vidika je govorica čisto svetega manj mitična od govorice bogov, z drugega vidika pa bolj mitična, saj zabrisuje poslednje sledi dejanskih žrtv; zakriva, da svete igre ni brez pravih žrtv.«³ Svetega ni brez nasilja. Namesto o nasilju *in* svetem bi zato lahko govorili

³ Prav tam, str. 385.

tudi o nasilju *ali* svetem. »Sveta igra in igra nasilja sta eno in isto.« Nasilnost je sveta in svetost je nasilna.

Tega ne govorijo le rituali, ampak nam o tem pripovedujejo tudi miti. Pod plastjo sakralizacije v mitih brez težav najdemo obtožbo, katere predmet je žrtev. Odgovorna naj bi bila za nered in katastrofo, ki tarejo občestvo, skratka, za krizo, v kateri se je znašla. To pa je treba povezati tudi s slabim ravnanjem, katerega predmet postane, preden je pogubljena, žrtev.

Kar priča o tem, da pogubitve nikoli niso zgolj simbolične. Iz agresivnega reagiranja izhaja, da žrtev ne bi bila ubita, če je ne bi imeli odgovorno za mimetično krizo. Tako v mitih kot v ritualih se junak da ubiti kot odgovoren za zločin, ki pomeni dezintegracijo skupnosti; po katerem občestvu grozi razpad. Kot je glavni obredni *akt* umor, najpogostejše kolektivni umor žrtve, tako je umor deviniziranega junaka osrednja *scena* mitov. Teza, da med rituali in miti ni nobene zveze, je zato absurdna. Tako ritual kot mit izhajata iz skupinskega umora, se vrtita okoli nasilja.

9 Vendar, znova poudari Girard, treba je razlikovati med zlim in dobrim, med destruktivnim fundamentalnim in kolektivnim ritualnim, se pravi, religioznim nasiljem. Religija ljudem pove, kaj morajo narediti, da se izognejo vrnitvi destruktivnega nasilja. Narekuje jim, kako presekati verigo nasilja. Kako zaustaviti samodejno in v tem smislu večno vračanje nasilja. To pomeni, kadar človek zanemara obrede in krši prepovedi, dobesedno izziva transcendentno, v onstranost potisnjeno nasilje, da znova sestopi. Da znova vznikne demonična skušnjava po zagonu plesa okoli neobstoječega, a veličastnega predmeta spora: predmeta mimetične želje. Pravzaprav zavisti same kot predmeta zavisti, kot razloga nezaustavljivega medsebojnega – medosebnega ali pa tudi mednarodnega – nasilja. Nezaustavljivega in neobvladljivega, vse dokler se skozi žrtevno krizo, ki pa je ob današnjih močeh tehnike lahko katastrofalna, spet ne vzpostavi mehanizem pravne, tj. svete žrtve. Zakon avtomatskega in zato tako rekoč suverenega nasilja lahko spodrine in nadomesti le drug zakon nasilja oz. zakonitost drugega, se pravi svetega nasilja. Nasilja, ki ga v funkciji ne-nasilja, na realen ali zgolj simbolen način, vsebujejo in obvladujejo religije.

Na simbolni ravni obvladujejo nasilje današnje svetovne religije. Po Girardu predvsem krščanstvo. Vendar so to zmogle, čeprav na krvavi realni ravni, tudi najbolj primitivne religije, na primer tiste s kanibalskimi, ljudožerskimi obredi. Tudi te religije niso ubijale, da bi udeleženci žrtvovanja ubitega človeka med obredom pojedli, marveč so ga pojedli, ker so ga ubili. Ubili kot sveto, pravno žrtev. Glede bistva te žrtve in z njo povezanega svetega nasilja pa se od najdavnejših časov do danes ni spremenilo nič; »fundamentalno nasilje, oddaljeno in nevidno sonce«⁴ slej ko prej sije z enako močjo. To nasilje, četudi prikrito, dandanes pa pogosto tudi izrecno zaničano, slej ko prej ostaja klika, obenem pa srž človekovega bitja in žitja.

Odnos med izvornim in temeljnim nasiljem ter nasiljem kot sestavino religioznih daritvenih obredov Girard še podrobneje kot v *Nasilju in svetem razdela* v knjigi *O skritih stvarih od stvarjenja sveta naprej* (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978) in *Grešni kozel* (*Le bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982).

10 1. Nedolžnost svete žrtve (sakralizirano nasilje in teorija religij)

Po Girardu religije ne izvirajo iz *nezavednega*, ki pomeni določeno obliko vednosti, temveč temeljijo na neki *nevednosti*; prav na nevednosti o njihovem temelju, ki je v nasilju in ki se izraža skozi »mehanizem nasilne žrtve«: bodisi v obliki daritvenega jagnjeta bodisi v obliki grešnega kozla. Vednost o tem temelju religij je torej tisto, kar religijam ni na voljo. Zato Girard o njem govori kot o nečem, kar je skrito od stvarjenja sveta naprej, se pravi od začetka religij in religioznosti. S tem pa ostaja prikrita tudi prava dimenzija posledic, ki izhajajo iz temelja religij; nato pa tudi iz opravljanja ali zavračanja religioznih obredov. Obredov, ki so v svojem jedru vselej žrtveni oz. pravni obredi.

Izvor religioznih obredov sta mimetična želja in mimetična kriza, ki se stekata v izvorno, tj. destruktivno nasilje. Religiozni obredi, ki neobvladano

⁴ Prav tam, str. 487.

vsesplošno medsebojno nasilje kanalizirajo in katalizirajo v sveto nasilje, v nasilje nad tistim, ki naj prevzame nase vse grehe sveta, vso krivdo skupnosti, krivdo celotnega občestva, so zato ambivalentni. Ne samo dvoznačni, ampak, lahko rečemo, tudi dvoilični. Vsesplošno nasilje odpravljajo in vzpostavljajo ne-nasilje z drugim, svojim nasiljem. Na eni strani posnemajo nasilje, na drugi strani pa ga, namreč tistega zunaj samih sebe, prepovedujejo in so s tega vidika antimimetični, protiposnemovalni.

Gre torej za določeno, tako rekoč imanentno protislovje religioznih obredov in s tem religioznosti same. Vendar: »Dokler spomin na izvorno izkušnjo ostaja živ, objektivna kontradikcija med reprodukcijo in prepovedjo mimetične krize za religiozno misel ne predstavlja problema. Mogoče ta kontradikcija sama niti ni opazna. Nasprotno, problematična postane, ko se vzrok za obstoj obreda začne izgubljeni.« Tok tega izgubljanja pa teče iz samega središča religioznih sistemov. Skoz tista izkrivljenja, ki izhajajo iz poskusov racionaliziranja obredne prakse. Bodisi zato, da bi obredi postali bolj razumljivi (in morda razumski) bodisi zato, da bi prišlo do ublažitve prepovedi. Najpogosteje pa se prepletata obe intenci. Sistem na ta način teži k poenotenju v imenu logike, ki ne ustreza ne izvoru ne sistemu, kar ta izvor pogojuje. Na koncu takšnih racionalizirajočih izkrivljanj, ki dosežejo svoj vrh v dobi racionalizma, tj. razsvetljenstva, se pojavijo etnologi, ki izvora niti ne slutijo več, temveč v religioznem, svetem nasilju vidijo še samo zablodo. V obredih kot žrtvovanjih prepoznavajo še samo velike zablode v središču te velikanske zmote, ki jo predstavlja religiozno.

Izvor religioznosti je nasilen; je nasilen izvor in je izvor nasilja. Obenem pa iz mimetične narave konflikta v skupnosti izhaja temeljna ničevost samega konflikta. Saj gre pri mimetični želji in mimetični krizi navsezadnje vselej za »skrajno ničevost objekta«, za golo zavist, katere intenzivnost ni odvisna od realne vrednosti zavidanega objekta. Na ničevost konfliktov, zlasti tistih, v katera smo z vsem žarom vpleteni sami, pa je zelo težko, skoraj nemogoče pristati. Vsa norost človeštva, norost, ki sega do tlečega konflikta, vojaškega ali gospodarskega, med velesilami sveta, tiči tu. In če te norosti človeškega konflikta ne bomo priznavali danes, povzame Girard, je ne bomo nikoli. Pokopalo nas bo.

Če je namreč konflikt mimetičen, hkrati pa je mimetično tudi razreševanje tega konflikta, ni nobenega ostanka. To pa hkrati pomeni, da mimetična rešitev lahko skupnost popolnoma očisti; ravno zaradi tega, ker objekt konflikta ne eksistira in pravega razloga za spor zunaj skupnosti sploh ni:

»Kultura ne izvira neposredno iz žrtvene sprave, temveč iz dvojnega imperativa prepovedi in obreda, se pravi, iz vse skupnosti, ki je združena, da ne bi zapadli v krizo, usmerjajoč se zoper model – antimodel, ki od sedaj naprej predstavlja krizo in njeno rešitev. Da bi razumeli človeško kulturo, je treba priznati, da lahko samo zajezitev mimetičnih sil s pomočjo prepovedi, njihovo kanaliziranje v ritualni smeri, razširi in širi spravni učinek nedolžne žrtve. Religiozno ni nič drugega kot sam ta ogromni napor, da bi bil ohranjen mir. *Sveto pomeni nasilje*, toda če religiozno obožuje nasilje, je to zmerom zato, ker verjame, da bo nasilje prineslo mir; religiozno je v celoti usmerjeno k miru, vendar sredstva tega miru niso nikoli brez žrtvenega nasilja. Videti v moji perspektivi samo neke vrste 'kult nasilja', pomeni odobravanje žrtvovanja ali, z druge skrajnosti, brezprizivna odpoved različnim človeških kulturam pomeni popolno nerazumevanje mojega videnja.

Če religiozno povzroči škandal zmerom, kadar razpada, je to zato, ker se nasilje, ki spada v njegovo zgradbo, tedaj pojavi kot takšno ter zgubi svojo spravno moč. Ljudje so tedaj primorani, da iz samega religioznega napravijo novega grešnega kozla; da že spet ne bi spregledali, kako je to nasilje prav njihovo. Celo bolj ko kdajkoli doslej se ga znebijo na račun svetega, tako tedaj, ko kakor danes pljuvajo po njem kot takrat, kar so počeli nekoč, ko ga obožujejo. Vsi načini, ki žrtve ne razkrivajo, so vselej le nasprotujoče si napake, dvojniki, ki si večno podajajo isto žogo, ne da bi kdajkoli 'zadeli v črno' in zrušili strukturo nerazumevanja.«

Vidimo, da se Girard z religijami preteklosti ukvarja predvsem zato, ker hoče razumeti in pojasniti vlogo religioznega danes. Še več; dokazati skuša, da religioznosti, skupaj s spravnimi obredi, tudi danes ne smemo odpraviti in zavreči. Če namreč ne želimo, da se spet povrne čas, tokrat na globalni ravni, mimetične krize. Krize, ki bo tokrat nevarnejša, se pravi grozovitejša od doslejšnjih, lokalnih kriz. Zavzema se torej za vrnitev svetega. Ali to pomeni, da pristaja, kolikor sta sveto in nasilje neločljiva, tudi na vrnitev

nasilja? In še korak naprej, na posvečenost nasilja? Po izidu knjige *Nasilje in sveto* so mu očitali prav to.

Takšno razlago svojih stališč Girard odklanja ostro in izrecno. Odklanja zlasti tisto perverzno rešitev, po kateri naj bi zdaj, ko smo spoznali mehanizem žrtvovanja kot spravne daritve, opravljali žrtvovanje premišljeno in preračunano, tako rekoč po modelu predračunskih izgub in dobičkov. Zavrača vsakršno virtualno religioznost, vsakršno umetelno vzpostavljanje religioznosti, kakršnega si je privoščila francoska revolucija, ko je na mesto Boga postavila Um. Daritvena žrtev je spravna žrtev le, kolikor je to nedolžna žrtev. Nedolžna ne samo v pomenu brez lastne krivde, ampak tudi v tistem pomenu, po katerem so brez krivde, natančneje, so krivi, a ne po lastni krivdi, tudi žrtvovalci. Do sprave pride le, če ne vedo, kaj delajo. Če do izbire žrtve in do njenega žrtvovanja pride znotraj »spontanega psihološkega mehanizma«. Drugače rečeno, zmožnost žrtvenega mehanizma, da ustvari, proizvede sveto, izvira le iz nepoznavanja tistega, česar predmet je ta mehanizem. S tega vidika Girard besedo »mehanizem« izbere name-noma; kot tehnično oznako za tisto, kar se ljudem dogaja mimo njihovega samozavedanja.

V sodobni družbi, ko vsi vsaj približno vemo, kako je z »grešnim kozlom«, tako da vsak kar naprej očita kakemu političnemu, nacionalnemu ali ideološkemu nasprotniku, da išče »grešnega kozla«, je žrtveni mehanizem sicer še zmerom navzoč. Vendar je izgubil precej tiste svoje moči, s katero je nekdanj izpolnjeval naloge, ki mu jih je določila človeška kultura, natančneje, ki jih je ta mehanizem določal človeški kulturi. Z mehanizmom grešnega kozla je tako kot s Freudovo prisposodbo o ledeni gori: del, ki se kaže na površju, je docela neznatno glede na tistega, ki je skrit spodaj. V primeru grešnega kozla je skrit tako globoko, da je celo spod individualnega ali kolektivnega nezavednega. Saj je religiozna proizvodnja svetega nujno obratno sorazmerna z razumevanjem mehanizma tega proizvodjanja. Zato peščeno zrno vednosti oz. ozavedenja v kolesju žrtvovanja nedolžnih žrtev ne pomeni manj, temveč ravno narobe, pomeni več žrtev.

Ko se Girard zavzema za vrnitev svetega oz. spravnih daritev, torej ne gre

ni za pesimistično pristajanje na neogibnost reprodukcije svetega nasilja niti za brezskrbni optimizem glede novih možnosti produkcije svetega. Bolj ko je kriza žrtenega sistema radikalna, njena radikalnost pa raste premo sorazmerno z umiranjem religioznosti, bolj so ljudje, da bi kljub temu prišli do istih posledic, namreč do soglasja, prisiljeni povečevati število žrtev. Žrtev, ki so seveda zmerom žrtve nasilja.

Nasilje in žrtev vidimo, ne moremo pa neposredno opazovati »mehanizma nasilne soglasnosti«. Molk, ki v sodobni družbi obdaja ostre mimetične pojave, pojave ostrih mimetičnih kriz, zato ni naključen. V običajnem, vsakdanjem življenju se skrivajo za terapevtskimi postopki in zdravniškimi napotili, pa tudi za manipulacijami tistega, čemur pravimo zabava: od športa in mode do literarnih ali znanstveno-raziskovalnih natečajev in lepotnih tekmovanj. Tekmovalna ostrina se ne zmanjšuje, temveč povečuje. Človek od tekmovalne obsedenosti dobesedno ne ve več, kaj spada k njegovemu jazu in kaj k jazu drugega.

14 Primerjalna raziskava obrednih in neobrednih obsedenosti, tj. transov, po Girardu nakazuje, da povečana recipročnost mimetičnih reakcij znotraj občestva povzroči halucinacije, privide, ki nato spodbudijo prehod od konflikt-nostnega posnemanja (prilaščanja) k spravnemu posnetku postave edinega antagonista, tj. grešnega kozla. Žrtev, ki polarizira, opredeli vse halucinatorne prikazni, in prav zato so prvotna božanstva v bistvu pošastna. Z nadomestitvijo obrednega transa s tako imenovanimi psihopatološkimi motnjami se, čeprav gre za odmik ali premik, ne spremeni veliko. Prvi odmik pomeni že tragedija, ki pomeni prehod od žrtveniškega in dionizičnega transa v svet teatralnosti. Vendar tragedija, na primer Shakespeareova, pozna hkrati vzvratno delovanje, saj gledališke učinke in »identitetnostno krizo« postavlja v isti mimetični in patetični konflikt kot mitologije. V izvoru je vselej kolektivni umor, pa četudi gre za nekaj čisto zgodovinskega, kot je bil umor Julija Cezarja, ustanovitelja rimskega imperija.

Varovati se moramo torej tega, da bi si začetne religiozne mehanizme zamišljali na podlagi naše vednosti o pojavu, kakršen je izgon »grešnega kozla«. Uporabiti moramo obratno pot. In v zdajšnjih pojavih kolektivne

sugestije in nasilja, ki so sicer prešibki, da bi se iztekli v sveto, pripoznati vselejšnje poreklo religioznega nasilja. Nasilja, ki ga označuje dvojni transfer: najprej prenos nasilja in nato prenos sprave. Prenos sprave sakralizira žrtev, na katero skupnost prenese svojo agresivnost. Zato ta prenos tudi prvi izgine, če mehanizem pravne žrtve ne deluje več. Tedaj svojih žrtev nismo več sposobni posvetiti, se jim v straho-spoštovanju pokloniti, marveč smo jih zmožni samo še sovražiti. Vendar se ambivalentnost razmerja, kakršna je značilna za odnos do pravne in zato svete žrtve, kljub vsem premikom še zmerom ohranja. Brez težav jo zaznamo ob osebah, ki privlačijo pozornost skupnosti, se pravi, ob državniki, velikih igralcih, zločincih itn. Deluje pa na ta način, da na primer politiku, ki je na prizorišču občudovanja in temu občudovanju ustreznega pričakovanja, podtaknemo preveliko odgovornost, nato pa ga, ko ni zmožen tistega, kar smo mu podtaknili, obsodimo in zavržemo, se pravi, izvržemo: izobčimo.

Ker domišljija ljudi na posamezniku, ki ga je izpostavila, skuša polarizirati svoja upanja in lastno srečo, obenem pa vanj projicira tudi svoj strah in tesnobo, se kaže moč tega posameznika kot neskončno pomnožena zmožnost. Tako glede dobrega kot glede zla. Ta posameznik zastopa in predstavlja skupnost njej sami: jo pretvarja v občestvo bodisi blaženih bodisi razočaranih in besnih. Mi smo njegovi, on je naš, je geslo množice. Ob tem so dobrodejni prenosi sorazmerno šibki, zločesti pa siloviti. Poleg tega so prvi, navaja Girard, že vnaprej podvrženi smešenju; mojstri ironiziranja so intelektualci, med njimi pa prednjačijo kulturniki. Za drugi, za zločesti prenos pa ti isti vselej najdejo kak dober razlog; tako da je že vnaprej odtegnjen kritiki. Bilo naj bi, namreč prav v imenu Dobrega, naravnost nemoralno, če bi ga kritizirali; in skušali najti kako opravičilo za tistega, ki je zaznamovan kot izdajalec naroda ali drugače. Ta baraba pač ne zasluži drugega kot pregon. Pravi »grešni kozli« so danes torej tisti, ki jih ljudje ne morejo sprejeti kot takšnih, tisti, v katerih krivdo trdno verjamejo.

Naj se tu, mimo Girarda, ozremo na našo aktualno situacijo. Njena posebnost je v živčnosti, ki obstaja zaradi tega, ker nekako ne znamo določiti tistega, ki bi ga lahko preganjali. Vsaj večinsko, če že ne vsi skupaj. Oznaka, ki bi delovala kot dovolj močna stigmatizacija, se ne posreči, zato tudi tistih,

ki bi jim jo lahko nalepili kot smrtno nevarno etiketo, ne moremo jasno izpostaviti. Tako sta psovki »komunist« in »fašist«, s katerima so pred časom nastopili nekateri, delovali navsezadnje kot smešni zmerljivki, ne pa kot ostri razločevalki. Je takšno stanje znamenje tega, da tonemo v mimetično krizo? Da se vanjo pogrezamo vse globlje? In da bo na koncu res treba najti »pravega« grešnega kozla?

Pri Girardu odgovora na to vprašanje ni lahko najti. Kajti njegova glavna dilema je le v naslednjem: ali religiozno, ki s svojim svetim nasiljem nad pravno žrtvijo proizvaja »grešne kozle«, še živi ali pa je že samo postalo »grešni kozel«: odgovorno tako rekoč za vse tegobe našega sveta in je zato za nas nekaj mrtvega. Bog ne živi več, je mrtev; takšno je geslo sodobnega človeka. Z njim pa naj bi umrle tudi prepovedi, se pravi, božje zapovedi. Sodobna vojna s prepovedmi besni, ugotavlja Girard, na vsej črti. Spet gre torej za izroditve svetega; da bi nekdanjemu svetemu zadali še zadnji, se pravi milosten udarec, je bilo treba prav v njem prepoznati skritega grešnega kozla.

Toda svetega kot srčike religioznega, svetega, ki se izraža skoz sveto žrtev in sveto nasilje, ni moč zanikati kar tako, brez kazni. Še manj odpraviti. Moč svetega oz. religioznega izvira iz njegovega nareka, kaj je treba storiti, da bi v skupnosti ostali tolerantni drug do drugega. »Sveto je celota postulatov, do katerih je priveden človeški duh skoz kolektivne prenose na nedolžno žrtev v smislu mimetičnih kriz. Sploh ne predstavlja prepuščenosti iracionalizmu, temveč predstavlja za ljudi, dokler navedeni prenos obstaja v svoji integralnosti, edino možno hipotezo. Hipoteza svetega je človeški duh, ki priznava, da ga transcendirajo, presega neka Sila, za katero se mu zdi, da obstaja zunaj njega. To pa zato, ker se kaže, kakor da iz razlogov, ki so povsem skriti, a se navsezadnje izkažejo prej dobronamerni kot pa zlonamerni, lahko s skupnostjo počne, kadarkoli hoče, vse, kar se ji zljubi.« Svetega potemtakem ne smemo razlagati, kakor da gre za kak pojem z jasnimi mejami, ki jih lahko obvladamo s kakim, recimo znanstvenim jezikom.

Durkheim razliko med svetim in posvetnim, terminološko natančneje, med sakralnim in profanim, zato po Girardu preveč absolutizira. Zaradi tega pa

je potem pretirana tudi prepoved, po kateri naj bi etnologi o svetem sploh ne govorili. S tem pravzaprav prepovedujejo preučevanje religioznega samim sebi. Se sami izločajo iz znanstvene skupnosti.

Za primer tega, kaj se v tem primeru dogaja, vzame Girard teorijo flogistona. Po tej teoriji iz 18. st. je bil gorljivi element v gorenju flogiston, gorljiva telesa pa so pojmovana kot zmes gorljivega flogistona in negorljivega pepela. Če pojav gorenja dandanes sploh ne bi obstajal več, bi za preučevalce zgodovine znanosti obstajala velika skušnjava, da bi mislili, kako flogiston z dejanskostjo sploh nima nobene zveze. Da je bil čisti izmislek, zasnovan v vročinski domišljiji nekoliko premaknjenih duhov, kakršni so bili alkimisti. Da torej v teoriji flogistona ni šlo za razlago nikakršnega dejanskega pojava. Ne za pravilno ne za napačno razlago. A to je zmota. Flogiston zagotovo ne obstaja niti toliko, kot obstaja sveto, pa vendar teorija o njem dopušča precej natančno razlago gorenja. »Da bi lahko razumeli, kako je enako tudi v primeru svetega, je treba začeti tako, da odkrijemo pravi fenomen, ki ga sveto transfigurira, nato pokazati, da sveto resnično obstaja, in sestaviti teorijo, ki bo bolj natančna od teorije svetega, teorijo, ki bi morala biti v odnosu do religioznega tisto, kar je glede na teorijo flogistona teorija gorenja, utemeljena na odkritju kisika. Naš kisik je *mimesis* in vse, kar jo spremlja.«

V tej eksplikaciji Girardu za las uide srečanje z resničnim svetim, se pravi s svetim kot svetim. S svetim kot jasnino biti, ki ga kot takega ni mogoče speljati na nekaj bivajočega, se pravi na družbeno identificirano in institucionalizirano sveto, tj. sakralno. Sveto kot sveto nima nasprotka, tudi v profanem ne. Nasprotek profanega, nasprotek, iz katerega izhaja Durkheimova *teorija svetega kot sociologija sakralnega*, je pač sakralno, ne pa sveto kot sveto. Na ravni teorije flogistona se potemtakem ne giblje niti misel o svetem niti teorija sakralnega (in profanega), temveč tista teorija, ki ne loči med svetim kot svetim in svetim kot sakralnim. Kolikor tega razločka takšna teorija sakralnega, kakršna je Durkheimova, ne zmore prepoznati, smo prav njo prisiljeni spregledati kot analogno teoriji flogistona. Ker sveto reducira na ontologizirano in sociologizirano sakralno, ga ni zmožna zagledati kot takega.

Vsaka teorija svetega, ki sveto reducira na sakralno, je flogistonska teorija. Pod vplivom francoske sociologije oz. etnologije, tudi pod vplivom strukturalne antropologije Lévi-Straussa, s katero sicer polemizira, se Girard s svojim razumevanjem svetega in religioznega le deloma iztrga iz primeža sakralnega. Po njem dvojni prenos na žrtev kot spravno daritev, najprej prenos nasilja in nato prenos sprave, povzroči ne smo prepovedi in obrede, ampak tudi mite, pripovedno vsebino religij.

Gre za genezo prvotnih prednikov in zaščitnih božanstev, ki izhajajo iz navedenega dvovalentnega prenosa. Žrtev, ki je sicer naključno sredstvo nenadne pomiritve med krizo, postane zaradi skupinske sugestije, ki jo, namreč žrtev kot spravno daritev, sočasno uniči in povzdigne, edini aktivni princip procesa, v katerem krivdi sledi rešitev. S tem pa ji je že dodeljena vzpostavitev, uvedba religioznega reda. Ko v temeljnem linčanju žrtev, uzrta kot odgovorna za krizo, osredotoči nase prepletene mimetizme in nato preseka zaprti krog mimetičnega nasilja, postane ta in takšna žrtev tudi edini pol ritualnega in unifikatorskega mimetizma. Po njej se skupnost izvije iz skušnje, ki je z vidika preseženega nereda preveč neznosna, z vidika vrnitve reda pa preveč nerazumljiva, da bi lahko postala predmet racionalne obravnave. Zato vsi nauki, ki jih skupnost dobi iz te skušnje, veljajo in obveljajo, kakor da jih je uveljavila žrtev sama.

Ker je spravna žrtev bila zmožna najprej povzročiti največji nered, skrajno krizo, potem pa ljudi rešiti iz krize in spet vzpostaviti red, ljudje verjamemo, da se ji je od zdaj naprej treba prepustiti. Sama, prav ona bo odločila in določila, kaj in kako naj odslej delajo: kaj smejo in kaj ne smejo početi. Žrtev odslej velja kot božanstvo. Kot tisto ustanovno božanstvo, ki je ustanovitelj bodisi nekega posebnega kulta bodisi same družbe. Ali celo veselja. V mnogih mitih izvirajo iz trupla žrtve ne samo vsa kulturna pravila, ampak tudi sam obstoj sveta. Dokler je bila spravna žrtev v skupnosti prisotna kot živa, je torej prinašala smrt, odkar pa je mrtva, prinaša življenje. Če pa po njej obstaja življenje, ki je smrt, in smrt, ki je življenje, s svojim obstojem presega ne le človekovo skušnjo z dobrim in zlim, ampak tudi njegovo vpetost v življenje in smrt. Z njo in po njej, v njej se tako razvijejo poteze religiozne transcendence; človek spozna, da nad svetim nima (več) oblasti.

Na podlagi izpostavitve opisanih razmerij je Girard prepričan, da je odkril ne samo edino pravo poreklo obredov in prepovedi, ampak tudi razlog, zakaj vse kulture na svojem začetku izhajajo iz nadnaravnih sil. Sil, za katere velja, da so določile in zapovedale spoštovanje prav tistih pravil, ki jih kršijo. Ki jih, na primer prepoved incesta, same kršijo, človeka pa za njihovo prekoračitev kaznujejo z najstrožjimi, tj. najbolj groznimi kaznimi. Za Girarda so te kazni realne; imajo realni temelj, s tem pa tudi realno utemeljenost. Če ljudje kršijo religiozna pravila, namreč zares tvegajo, da bodo padli v zaprti krog mimetičnih sporov in verižnih sovraštev. Tako da celo prekoračitev absurdnih pravil predstavlja, kajti religiozni sistem je nerazstavljiva celota, izziv za celotno skupnost: arogantno dejanje, ki lahko povzroči nasilje. Kajti drugi ljudje, ostali, so prisiljeni, da izzivalca, pogumneža, ki nekaznovano krši pravila, bodisi kaznujejo ali pa se poistovetijo in zenačijo z njim. Tako v prvem kot v drugem primeru se skupnost znajde sredi mimetičnega konflikta oz. mimetične krize.

V družbah, ki še nimajo prava in na njem zgrajenega kazenskega sistema, s katerim lahko krog mimetičnega nasilja vsakokrat zatrejo v kali, namreč prav s smrtno kaznijo, je religiozni sistem zato edini funkcionalni sistem. Religiozni sistemi kljub transfiguracijam, ki izvirajo iz sakralne interpretacije, temeljijo torej na ostrem opazovanju načinov obnašanja. Tako tistega, ki ljudi povleče v nasilje, kot tistega, ki jih iz nasilja izvleče. Toda, vedno znova poudarja Girard, obnašanja, ki jih človeška občestva na ravni vsakdanjega skupinskega življenja prepovedujejo, v svojih obredih, torej na ravni religioznosti pa reproducirajo. Kajti končna naloga nadnaravne preobleke, naloga religiozne transfiguracije je ta, da ljudi zavaruje pred njihovim lastnim nasiljem. Ko religiozno trdi, da kršitvi, prekoračitvi pravil sledi maščevalno kaznovanje kakega božanstva, tako da notranje maščevanje ni potrebno oz. ga ljudje sami ne smejo vzeti v svoje roke, deluje dvakratno, na podvojen način: maščevanje odvrne tako, da ga ovije s skrivnostjo, ki ljudi omrtviči, obenem pa skupnost osvobodi sumničenja in nezaupanja v to, da krivec sploh ne bo kaznovan.

2. Zlo sakralnega nasilja

A tako je le na izvoru religioznega. Nadaljnji razvoj mitov, ta razvoj je tema Girardove knjige *Grešni kozel*, pa usmerja težnja po izbrisu predstavitev nasilja. Najpoprej pa njegovega skupinskega izvora. Že v grški mitologiji pride do obrata, natančneje, do zaobrata. Tako da zdaj izvaja nasilje posameznik, se pravi posamično božanstvo: na primer Uranos iz Heziodove *Teogonije* nad svojimi otroci ali Kronos nad svojim očetom Uranom:

»Na prvi stopnji gre le za *skupinsko* nasilje: kakor smo videli, pa skupinsko nasilje brž po njegovem izginu nadomesti posamično. Lahko govorimo o drugi stopnji, zlasti v grškem in rimskem svetu, ki ukinja celo to posamično nasilje; odslej se zdijo prav vse oblike nasilja za mitologijo nesprejemljive. Kdor enkrat prestopi to stopnjo, pa naj se tega zaveda ali ne – in večinoma kaže, da se ne zaveda – sledi le še enemu in vselej enakemu cilju: zabrisati še zadnje sledi skupinskega umora, zabrisati, če naj tako rečem, senco sence teh sledi.«⁵

Po Heziodu je najprej nastal Kaos, nato pa še Zemlja. Zemlja je rodila Nebo; »brez ljubezenske sle«, pravi Heziod. Potem pa je »spočela v ljubezni, združena z Nebom«, vrsto otrok: *Zadnji, najmlajši od vseh, se rodil je Kronin zvijačni, / strašni otrok: očeta je silnega smrtno sovražil*. Zakaj? To izvemo kakih dvajset verzov naprej (verzi od 154 do 182):

Kar bilo je otrok iz Neba in Zemlje rojenih, ti so od vseh najstrašnejši, od vsega početka očetu vsi osovraženi: brž ko kateri od njih se rodil je, vse je poskril v naročje Zemlje in ni jim dovolil priti na svetlobo. On sam je v tem zlobnem početju užival, Zemlja prostrana pa bridko ječala pod svojim bremenom, v svoji notranjosti hudo, zvijačno obrambo snovala. Kmalu spočela je vrsto orodja iz sivega jekla,

⁵ René Girard: *Grešni kozel* (prevedel Jaroslav Skrušny), Nova revija 1 (1982) 5–6, str. 583; *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris 1982, str. 113.

srp orjaški, in svojim otrokom v pouk govorila, mati pogumna in drzna, potrta in žalostna v srcu: »Moji otroci, otroci očeta okrutnega, dajte, ako vas je volja poslušati, grehe očeta kaznujte! Saj on sam je prvi začel z gnusobnimi deli!« To je dejala. Vse strah je prevzel, nihče ni iz sebe spravil glasu. Le veliki Kreon, pretkani zvijačnej, ta se osrčil je, skrbno je mater tako ogovoril: »Mati, jaz sam ti obljudbam, prav rad bom to delo opravil, meni ni mar, ni žal mi za našim zloglasnim očetom! Saj on sam je prvi začel z gnusobnimi deli!« To je dejal. Vzradostila se Zemlja orjaška je v srcu, skrila ga v varno zasedo, a v roke mu dala orožje, ostro nazobčani srp, in ga vseh zvijač naučila. Prišel je Nebes z nočjo, na Zemljo tesno se je spustil, sladke ljubezni željan povsod prišel se je nanjo. Fant pa tedaj izprožil je levo roko iz zasede, z desno roko pa veliki srp je, ostro nazobčan, silno orožje, prijel – in že spolovilo očetu divje odsekal je, urno čez svoj hrbet ga zalučal.

Gre torej tako za etnološki kot psihoanalitični, deloma pa tudi Girardov pravzorec: nasilje, ki vznikne s spolnostjo (ljubezensko slo), incest in umor (skopitev) očeta. Vendar imata ob navedeni mitologiji kar precej težav tako Freud kot Girard. Tu je, kar se ujema s Freudom, incest med Zemljo in Nebom; iz njenega spolnega občevarja z Nebom, ki ga je brezspolno rodila že poprej, se rodi Kronos, tj. Čas. In ta nato ubije oz. kastrira svojega očeta, tj. Nebo. Tudi to se ujema s Freudovim mitom o umoru nasilnega, krutega in samovoljnega, le svojemu užitku služčega praočeta. Ne ujema pa se, da sin, prisostvujoč po nagovoru lastne matere prasceni, se pravi sceni občevarja med materjo in očetom, kastrira očeta, ne pa oče sina; in ne ujemata se Freudova in Heziodova podoba o umoru praočeta, kajti Freudov prauumor je skupinski, Heziodov pa ne: Kronos sam, na pobudo matere (matriarhata, ki sledi primitivnemu patriarhatu, ni brez pomoči enega od sinov Matere, ponavadi najmlajšega), skopi očeta. To neujemanje pa veliko, glavno težavo

povzroča tudi Girardu. Očitno nima težav s strahotno vsepričujočnostjo nasilja; mora pa seveda ne le prikazati, ampak tudi utemeljiti⁶ prehod od domnevnega skupinskega nasilja na izvorni stopnji k posamičnemu nasilju na drugi stopnji razvoja mitologije.

Lažje utemelji, saj mu je treba le citirati Platona, prehod z druge na tretjo stopnjo: k izginotju oz. zabrisu nasilja kot takega, torej tudi posamičnega nasilja. Girard se opre na neko mesto iz Platonove *Države* (378 a–b); potem ko Platon zatrdi, da si Heziod *Teogonije*, sicer »najpomembnejše pesnitve o najpomembnejših stvareh«, ni povsem dobro zamislil, nadaljuje: »Kreonovih dejanj in njegove usode, ki mu jo je pripravil sin, ne bi smeli, tudi kot bi bilo vse resnično, na lahko in v tej obliki pripovedovati nespametnim in mladim ljudem, temveč bi bilo boljše molčati o njih; če pa je že treba go-

⁶ Girard obstoj prvotnega skupinskega nasilja kot oblike linčanja za žrtev izbranega posameznika dokazuje v tem kontekstu z dvema mitoma, z mitom o Kadmosu in mitom o Romulu in Remu.

Kadmos, prednik Ojdipove družine, poseje, potem ko je ubil zmaja (Ne gre tu za individualno nasilje?), zobe pošasti v zemljo in iz njih takojci zrastejo do zob oboroženi vojščaki. Ker je ta nova grožnja zakonita dedinja prejšnje, po Girardu jasno osvetljuje odnos med krizo ogroženosti znotraj človeške skupnosti z ene in vsakršnimi zmaji in pravljničnimi zvermi z druge strani. Da bi se rešil vojščakov, se Kadmos zateče k sila preprosti zvijači. Na skrivaj pobere kamen in ga zaluča na sredo tropa. Nobenega od vojščakov ne zadene, vendar pa ropot kamna povzroči med njimi medsebojno sumničenje, češ da gre za izzivanje. Hip za tem se vsevprek spopadejo med seboj in se skoraj do zadnjega pobijejo. Kadmos, meni Girard, nastopa tu kot posebna zvrst *tricksterja*; na svojevrsten način povzroči družbeno krizo, neznanski nered, ki zavлада v človeški skupnosti, dokler je povsem ne uniči. »Presenetljivo pri tem mitu je, da ob tem, ko na spektakularen način razkriva vse manj in manj zadrževano, vse bolj pospeševano vzajemnost v zlu, ki obvladuje družbe v krizi – o čemer sem govoril malo prej – hkrati implicitno razkriva vzroke za obstoj grešnega kozla in vzroke njegove učinkovitosti. Ko je vzajemnost že spuščena z vajeti, se v zlu lahko samo še poglablja, že zato, ker sleherni očitek, ki v danem trenutku še ni stvaren, že v naslednjem trenutku postane resničen in oprijemljiv. Vselej je približno polovica spopadajočih se prepričana, da je pravici zadoščeno tisti hip, ko menijo, da so maščevani, medtem ko si druga polovica prizadeva zadostiti tej isti pravici z udarcem po prvi, začasno zadoščeni polovici, z udarcem, ki naj jo dokončno maščuje.« (*Grešni kozel*, prav tam, str. 590; prav tam, str. 127.) Medsebojni primež je tako trden, da bi ga lahko razklenil, sklepa Girard, le vsestranski sporazum, ki bi pripoznal vzajemnost v nasilju.

V mitu o Remu in Romulu, ustanoviteljema mesta Rim, po Girardu ne gre le za dvoboj in uboj Rema po Romulu, ampak tudi in predvsem, Girard se sklicuje na *Rimsko zgodovino* Tita Livija, za skupinski umor, množični linč Rema.

voriti o tem, potem bi smeli za to zvedeti le maloštevilni, in sicer na skrivnem in šele potem, ko bi darovali ne morda kakega prašiča, temveč veliko, težko dosegljivo žival, tako da bi to slišalo kar najmanj ljudi.« Platonova misel, katere podaljšek je zahteva po izgonu neprimernih pesnikov iz države, gre Girardu na roke že v slovenskem prevodu (Jože Košar), še bolj pa v francoskem, ki sklepni del misli podaja takole: »Pripovedovanje naj bi se godilo v tajnih obrazcih Skrivnosti, pred kar najožjim krogom poslušalcev, šele po žrtvovanju, pa ne kakega prašiča, ampak kake zares pomembne in težko pridobljene žrtve«. Girard ugotavlja, da se Platon ne pohujšuje več nad skupinskim umorom, saj je ta že izginil, temveč nad posamičnim nasiljem. Ta predstavlja nadomestni znak zginulega skupinskega nasilja, ga torej zastopa, obenem pa nadomešča.

Zaradi svoje izrecnosti se volja po izbrisu kaže kot prava pravcata cenzura; kot samovoljno Platonovo kleščenje mitološkega besedila:

»Nič več nima moči za ponovno strukturalno organizacijo in izjemne koherentnosti, kakršno je še zmogla na prejšnji stopnji. Prav zato ji tudi ne uspe predrugati mitološkega besedila. In Platon prav zato, ker že naprej ve za ta neuspeh, predlaga neke vrste kompromis, ki ga zavaruje z najvišjimi religioznimi interesi. Priporočila, naj bi žrtvovali kar najbolj tehtno in dragoceno žrtev, ni narekovala le skrb, da bi kar se da omejili število posvečenih v Kronovega in Zeusova grozodejstva. Znotraj še zmeraj žrtvovanjske religije pač ustreza stališču iskreno verujočega duha, ki se v soočenju z nasiljem najbolj boji njegove nalezljivosti; da bi ustrezno pariral nasilju, potrebuje enako tehtno, vendar pa zakonito in posvečeno nasilje, se pravi, žrtvovati mora kar najbolj pomembno žrtev. Skratka, v Platonovem besedilu se pred našimi očmi na skoraj ekspliciten način zapira krog nasilja in svetega.«⁷

Ker Girard že v knjigi *Nasilje in sveto* opozori na to, da so grešni kozli filozofije kot platonizma prav pesniki, kakršen je Heziod, se lahko vprašamo, če Platon, ko terja najpomembnejšo žrtev, v svoji ironiji ne misli prav nanje. Saj izgon pesnika »najpomembnejše pesnitve o najpomembnejših

⁷ René Girard: *Grešni kozel*, prav tam, str. 114.

stvarih« na neki način nedvomno predstavlja tudi najpomembnejšo žrtev. Girard na to možnost ne pomisli, temveč se poda po že začrtani poti.

Ugotavlja, da ima Platon pri spregledu prvotnosti kolektivnega nasilja nad posameznikom kot izbrano žrtvijo spravne daritve in pri svojem očiščevanju mitologij, se pravi, pri čistki med bogovi, vrsto bolj ali manj oddaljenih predhodnikov. Le da so ti svoje delo opravljali še na mitološki način, znotraj tradicionalnega mitološkega in religioznega prostora. Obrazec nasilja, ki prizadeva bogove in junake, se zmehča najprej tako, da izgubi svojo surovo in preočitno skupinsko naravo ter postane posamično nasilje, naposled pa izgine v celoti. Ljudje, ki ne prenesejo več skupinskega umora boga, se morajo prej ali slej zgroziti nad zločinom, ki ta umor utemeljuje. Poslej vlada želja po božanstvih, ki ne bi ne ubijala ne bila žrtvovana. In ker ljudje ne razumejo, da gre le za grešne kozle, postopoma brišejo zločine in nasilstva, ki so jih zagrešili bogovi. Brišejo tako žrtvovanjska znamenja kot tudi celo krizo samo.

24 »Kolikor bolj se kaka skupnost oddaljuje od nasilnih izvirov svojega kulta, toliko močnejše slabi obredni smisel in se krepí moralni dualizem. Bogovi in vsa njihova dejanja, tudi najbolj hudodelska, so bila sprva obrazec obrednemu slavlju. To pomeni, da religije ob največjih obrednih slovesnostih še pripuščajó k besedi določeno mero nereda, čeprav ga sicer vselej podrejajo redu. Vendar pa pride trenutek, ko ljudje terjajo le še moralne vzorce in bogove, oprane vsake pregrehe. Platonove pritožbe moramo tedaj vzeti skrajno zares, prav tako pa tudi Evripida, ki se je prav tako namenil spreobračati bogove. Njune reakcije pričajo o razkroju prvobitnega svetega, se pravi, o dualistični težnji, ki skuša pri bogovih zadržati le njihov dobrodelni vidik; zasnuje se pravcata ideologija, ki se po eni strani prizadeva, da bi sveto prepustila demonom, le-te pa kar najtemeljiteje razločila od bogov, kot to počne brahmanska religija, ali pa, po drugi strani, da bi znikala hudodelstvo, kot da se ni nikoli pripetilo, češ da je bilo dodatno prilepljeno k zares *izvirnemu verovanju*, ki se edino sklada z idealom, h kateremu teži reformator. V resnici pa si reformator sam zase izdela tak izvir in ga kot ideal potisne v neko povsem imaginarno preteklost. In prav ta odriv pre-

oblikuje izvirno krizo v idilo in utopijo. Konfliktna razsežnost se sprevrže v srečno zlitje.«⁸

Idealizirajoča težnja potemtakem preoblikuje oziroma izbriše vse obrazce, krizo, žrtvovanjska znamenja, skupinsko nasilje in kajpak tudi zločin žrtve same.

3. Ne le smrt, umor Boga

Toda to, kar izgine na začetku, se spet pojavi na koncu filozofije. Kar je Platon izrinil in potlačil, se po Girardu z vso silovitostjo vrne pri Nietzscheju. Dokaz tega dejstva je 125. fragment iz Nietzschejeve *Vesele znanosti*. Običajne razlage izhajajo iz predpostavke, da je temeljni stavek tega fragmenta: *Bog je mrtev!* Mednje spada na primer tudi Heideggrova razprava *Nietzschejevo reklo »Bog je mrtev«*. Po Girardu pa misel tega stavka ni ključna, marveč je ključna tista, ki je bila vse doslej zanemarjena. Ne samo zanemarjena, ampak tudi spregledana. Gre za misel oz. ugotovitev o umoru in to prav o skupinskem umoru Boga. Oglejmo si začetek Nietzschejevega besedila, fragmenta z naslovom *Nori človek*:

»Mar niste slišali o tistem norem človeku, ki je pri belem dopoldnevu prižgal svetilko, stekel na trg in ni nehal kričati: 'Iščem Boga! Iščem Boga!' – Ker je tam ravnokar stalo mnogo tistih, ki niso verovali v Boga, je vzbudil velik posmeh. Se je mar izgubil? – je rekel eden. Je zataval kot kak otrok? – je rekel drugi. Ali se skriva? Ga je strah pred nami? Se je vkrcal na ladjo? Izselil? – tako so vsevprek kričali in se smejali. Nori človek se je medtem pognal mednje in jih prediral s svojimi pogledi. 'Kje je Bog?' – je zaklical – 'Jaz vam to povem! *Umorili smo ga!* – Vi in jaz! Mi vsi smo njegovi morilci!«⁹

Besede, ki jih je podčrtal sam Nietzsche, niso besede *Bog je mrtev*, marveč

⁸ Prav tam, str. 585; prav tam, str. 117–118.

⁹ Friedrich Nietzsche: *Vesela znanost* (odlomki); v *Phainomena* 3 (1994) 7–8, str. 2.

besede *Umorili smo ga*. Smrt Boga ni bila nekakšna naravna smrt. Gre za umor Boga. Za umor, ki smo ga zagrešili mi vsi, torej za skupinski umor najširše razsežnosti. Ni bila, kakor meni razsvetljenstvo, senilnost Boga, njegova ostarelost in betežnost razlog tega, da je navsezadnje umrl. Vzrok njegove smrti je v tem, da smo ga umorili. Je v našem morilskem dejanju. Mi vsi smo morilci Boga. Bog je žrtev našega skupinskega umora. So te besede, besede, ki jih je izkričal nori človek, nore besede, besede norosti?

Po Girardu ne. Človeka, ki kriči resnico o smrti, o umoru Boga in o tem, da smo prav mi njegovi morilci, imajo za norega le tisti, ki ne verujejo v Boga. In ki se zato – češ, saj Boga tako in tako ni in ga nikoli ni bilo – besedam tega človeka smejijo. Človeku, ki jih pri belem dopoldnevu izziva s prižgano svetilko, se v svojem vulgarnem ateizmu le posmehujejo. Gre pri tem človeku, ki ga imajo vulgarni ateisti za norega, tedaj za nek višji, bolj prefinjen ateizem? Ali ta človek, ki nam razkriva usodno resnico o našem svetu in o nas samih, sploh je ateist? Ne, odgovarja Girard. Ta človek je, kakor nam pričajo nadaljni stavki iz Nietzschejevega fragmenta, vse kaj drugega, samo ateist ne; takole se nadaljuje njegov govor pred morilci Boga, govor, ki je obenem tudi nagovor samemu sebi:

»Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga ubili! Kako naj se tolažimo, morilci vseh morilcev? Od vsega najsvetejše in najmogočnejše, kar je do sedaj imel svet, je skrvavelo pod našimi noži – kdo bo zmil to kri z nas? S katero vodo bi se mogli očistiti? Katere praznike spokore, katere svete igre bi morali iznajti? Ni veličina tega dejanja za nas prevelika? Ne bi morali, da bi ga bili vredni, sami postati bogovi? Ni ga bilo večjega dejanja in kdorkoli bo rojen za nami, spada zavoljo tega dejanja v neko višjo zgodovino, kot je vsa zgodovina doslej bila.«

Razglaševalec našega skupnega umora Boga ni ne vulgarni ateist – vulgarni, ker sploh zanika življenje Boga, s tem pa tudi možnost njegovega umora – ne ateist kake druge vrste, temveč je glasnik novih bogov in novih svetih iger. Je torej oznanjevalec vrnitve svetega v novi obliki, s tem pa tudi nove religioznosti. »Kako naj,« se vpraša Girard v razpravi *Utemeljiteni umor v Nietzschejevi misli*, »definiramo vodo, praznike pokore, svete igre, če ne

kot ritualne, iz kolektivnega umora izvirajoče modalnosti, ki se od njega ne razlikujejo prav nič bolj kot na primer kretnja umivanja rok; tako da je bilo spet treba povzeti opis umora, da ne bi bila izpuščena nobena od modalitet? Umor si je treba znova priklicati v spomin, da 'bi se tolažili', znova si predvajamo dramo, da bi ohranili, ko smo si ga predruščili, še znosni spomin. Destrukcija stare religioznosti ima svoj vrh v kolektivnem umoru, kolektivni umor pa s posredovanjem obredov proizvede novo religioznost. Ritualna reprodukcija in religiozna produkcija sta eno in isto.«¹⁰ Vulgarni ateisti se ne zavedajo, da je z umorom Boga nastopil tudi njihov konec. Ne samo njihov, ampak konec človeka, ki je živel pod obnebjem živega Boga, sploh. Nastopil je čas novega človeka, natančnejše, človeka, ki je, čeprav ni krščanski Bog, vendarle kakor bog in ga zato ne moremo imeti več za človeka. To novo bitje, bitje po umoru Boga, je nadčlovek. Bitje, katerega prerok je Zaratustra in katerega prapodoba je starogrški bog Dioniz.

A preden bomo, morilci Boga, sami postali bogovi, tj. nadjudje, se moramo izviti iz mimetične krize, ki nas je gnala v umor Boga, našega nebeškega Očeta. O tej krizi, krizi, ki je že onkraj žrtvene krize, na prehodu med smrtjo starega Boga in izoblikovanjem nove božanstvenosti, se človek, označen s strani vulgarne množice za norega, sprašuje takole:

»Kaj smo storili, ko smo to zemljo odtrgali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se mi gibljemo? Stran od vseh sonc? Ne padamo neprestano? In to nazaj, v stran, naprej, na vse strani? Je še neko spodaj in neko zgoraj? Ne blodimo kakor skozi neskončni nič? Ne diha v nas prazen prostor? Ni postal hladnejše? Ne prihaja kar naprej noč in še bolj noč? Ne moramo dopoldne prižigati svetilk? Niti malo ne slišimo hrušča grobarjev, ki pokopavajo Boga? Niti malo ne duhamo božjega trohnjenja? – Tudi bogovi trohnijo!«

Množica se ne zaveda krize. Ni kos položaju. Toda pojavi, značilni za vsako mimetično krizo, so tu. Ne samo v maškaradni podobi starih karnevalov, v

¹⁰ René Girard: *Der grundlegende Mord im Denken Nietzsches*; v: Dietmar Kamper/Christoph Wulf: *Das Heilige (Seine Spur in der Moderne)*, Athenaeum, Frankfurt/M 1987, str. 264.

podobi preobrata ustaljene hierarhije in zamenjave vlog, ampak tudi v tisti grozljivi podobi, ko so izbrisane vse razlike, ukinjene vse orientacijske točke. Ko ni nobene trdne, Arhimedove točke ne v prostoru ne v času. Tedaj grozljivo eliptično kroženje med nasiljem in svetim, ki se sproži v takšnem položaju, lahko preseka le sveto nasilje in po njem omogočena vrnitev k ritualnemu redu. Tudi tokrat k ritualnemu, čeprav na novo postavljenemu, ne le obnovljenemu redu. »Bogov, katerih koli, ni mogoče ubiti, ne da bi obenem proizvedli nove, druge bogove.«¹¹ Smo torej sredi tistega dogajanja, ki ga je predsokratska misel dojemala kot večno vračanje enakega. In ki je bistveno prav za mitični oz. ritualni kontekst. Pravzaprav ne gre za nič drugega, ugotavlja Girard, kot za refleksijo, ki je lastna primitivni in antični religioznosti, znova in izrecno pa jo vzpostavi Nietzsche.

Sodi v to gibanje tudi krščanstvo, se pravi Jezusovo življenje, njegovo trpljenje in njegova smrt, natančneje, kolektivni umor Jezusa kot grešnega kozla oz. žrtenega, velikonočnega jagnjeta? Glede na obravnavani Nietzschejev fragment med Dionizom in Kristusom, čeprav izrecno ni omenjen ne prvi ne drugi, ni razlike. Zato po Girardu Heideggrova teza, da gre tu le za krščanskega Boga, ne drži; saj smo vendarle sredi večnega vračanja enakega, ki vključuje vse, drugače rečeno, ki ne izključuje nikogar. Vendar kljub Nietzscheju in kljub etnološkim poudarjanjem analogije med primitivnimi žrtvenimi obredi in krščansko teologijo žrtve obstaja neka, poudari Girard, fundamentalna in krucialna razlika.

Res obstaja analogija glede na skupinski umor, ki je izhodišče in stečišče, motor večnega vračanja obrednega, tj. svetega nasilja. S tega vidika ni dvoma, da sta osrednja drama v mitu o Dionizu in drama Kristusove poti na križ istovetni. V martiriju, trpljenju ni razlike. A že Nietzsche izpostavi, namreč v *Antikristu*, da ima to isto različna pomena: po zgodbi o Dionizu življenje samo, njegova večna plodnost in njegovo večno vračanje vsebuje tudi muko rojevanja in smrtni razkroj, torej uničevalsko voljo, po nauku o Kristusu pa trpljenje križanega kot nedolžnega obvelja kot ugovor zoper življenje, kot formula njegove obsodbe. Girard, ki sicer pristaja na isto-

¹¹ Prav tam, str. 268.

vetnost Dionizove in Kristusove usode z vidika njunega trpljenja in umora, se s tem Nietzschejevim sklepom ne strinja. Temeljni razloček je po Girardu naslednji:

»Krščanstvo gleda na kolektivni umor z vidika *nedolžne* žrtve, vidik Dioniza in celotnega poganstva pa je vidik preganjalcev. Gledišče pasijona pa Dionizovemu gledišču ni samo nasprotno; gre za bojni stroj nasproti temu in vsemu poganstvu; to je poskus diskreditiranja kolektivnega umora, ruširanje njegovih utemeljenosti, poskus zrušenja, s pomočjo dokaza o njihovi utemeljenosti na samovoljnem nasilju, vseh nekrščanskih religij.«¹²

Če pa je mehanizem skupinskega umora kot motor za produkcijo grešnih kozlov razkrit, ko postane jasno, da gre za ubijanje nedolžnih žrtev, ne moremo več verjeti v upravičenost trpljenja drugega. In žrtvene uboje, četudi gre za pravno daritev, odslej ne moremo imeti za nič drugega kot za obliko umora. S tem pa se razpoči tudi predstava o večnem vračanju enakega. Znotraj večnega vračanja enakega ne obstajata ne *alfa* ne *omega*, ničesar edinstvenega in enkratnega ne obstaja v njem; z neskončnostjo svetov docela relativizira naš svet, zato je v protislovju z judovsko-krščanskim razumevanjem edinstvenega, a s tisto božjo voljo vodenega sveta, ki zagotavlja odrešitev človeštva. Krščansko razodetje pravne žrtve kot nedolžne žrtve pomeni konec, ne pa začetek ideje o večnem vračanju enakega. Kristusova žrtev je bila poslednja žrtev, saj kot prepoznana nedolžna žrtev pomeni ne le demitologizacijo sakralnega, ampak tudi njemu inherentnega nasilja.

Sklepni Girardov povzetek je nekoliko prehitro. Z vidika filozofije v izvirnem pomenu, torej kot rado-vednosti, je njegova sinteza preveč spekulativna, recimo, heglovska. Prehitro gre tudi mimo Nietzscheja, prehitro v tem smislu, da pristaja na *njegovo* ubesedenje tega, kar je in kar se dogaja. Ali lahko kar mimogrede, na hitro sprejmemo govorjenje o uboju in smrti¹³ Boga?

¹² Prav tam, str. 277.

¹³ Vprašljiva je tudi Girardova zenačitev smrti in nasilja: »Smrt je najhujše nasilje, ki more zadeti živega; je torej skrajno zločesta; s smrtjo prodre v skupnost nalezljivo nasilje, tako da se

Smrtno bitje, bitje, ki edino biva s smrtjo in v razmerju do nje, je človek. Živali poginajo, bogovi pa so nesmrtni. Torej tudi edinole človek lahko umre. Bogovi ne umirajo in jih zato tudi ubiti oz. umoriti ne more nihče. To pa pomeni, da v resničnem, tj. človeškem pomenu, bogovi tudi živijo ne. Tudi nikoli živeli niso. So obstajali in še obstajajo, kolikor verujemo vanje, ko pa vere vanje ni več, tudi bogov ni več. To, da tedaj pobegnejo, kakor pravi Hölderlin, ali so umorjeni, kakor trdi Nietzsche, s stvarjo samo nima nič skupnega. Tu moramo zato nepopustljivo vztrajati pri temeljni fenomenološki maksimi, ki se glasi: *Vrnitev k stvarjem samim!* Z vidika stvari same lahko sprejmemo Girardovo zahtevo po odpravi nasilja, po zavrnitvi vsakega, tudi sakraliziranega nasilja, v imenu nedolžnosti žrtve. Toda z dodatkom, da je v svoji biti nedolžna in zato sveta vsaka žrtev.

4. Dvojni pomen grešnega kozla

Girardovo glavno odkritje je razlika med dvema pogledoma na pravno žrtev, iz katere nato vznikne razlika med *lustracijsko spravo* in *spravno spravo*, rečeno krajše ali v povzetku, razloček med lustracijo in spravo.

Spravna žrtev, ki jo na podlagi mimetično rivalske želje proizvede mehanizem grešnega kozla, v jedru ali na koncu katerega je kolektivni umor, je lustracijska žrtev: žrtev izobčenja, pregona in uboja. Posameznik, ki ga doleti vloga žrtve, je sam na sebi nedolžen, toda skupina ga ima zares za krivega. Pojavi se morilska kuga, treba je torej odkriti krivca in začne se pogon: iskanje, najdenje in nazadnje pregon oz. uboj izpostavljenega posameznika. Posameznika, kakršen je na primer Ojdip. Do najdenja oz. izposta-

morajo živi zaščititi pred njo. Ljudje smrt izolirajo, naredijo okoli nje prazen prostor; vpeljejo različne previdnostne ukrepe, zlasti pa prakticirajo pogrebne obrede, ki so vsem drugim obredom podobni v tem smislu, da imajo za cilj očiščenje od zločestega nasilja in njegov pregon. («*La violence et le sacré*, prav tam, str. 380–381.) Nasilje v strogem pomenu je le nasilje človeka nad človekom; ali je to nasilje z moralnega ali pravnega vidika, je spet drugo, nadaljnje vprašanje. Če govorimo o nasilju narave nad človekom ali človeka nad naravo, gre že za metaforo, vanjo v *Uvodu v metafiziko* zapade tudi Heidegger. Zenačitev nasilja in smrti pa sega čez metaforiko in več zakriva kot odkrije; zakrije, da je smrt »skrinja niča« (Heidegger), s tem pa tudi nemožnost srečanja bogov (ne samo kot nesmrtnikov, ampak tudi kot nasprotnikov niča) s smrtjo.

vitve »krivca« lahko pride na različne načine, velikokrat na podlagi posebnih, bodisi negativnih (velika materina znamenja, šepavost, grbavost ...) bodisi pozitivnih (izredna lepota, izredna moč, svojeglavo obnašanje ...) znamenj, se pravi, izjemnih naravnih ali družbenih značilnosti. Ni pa to nujno, kajti odkrita znamenja oz. značilnosti so le povod in zato jih je moč »odkriti« tudi naknadno, kot opravičilo za storjeno dejanje skupinskega umora. Tako naj bi se po Girardu zgodilo tudi z Ojdipom: potem ko so ga izločili kot krivca za nastop kuge, so mu vzvratno pripisali očetomor in krvoskrunstvo z materjo. Le kot tako izbrana pravna žrtev je Ojdip grešni kozel v pravem pomenu besede, se pravi, *pharmakon* grešni kozel, ki ga imajo na ravni kolektivne zavesti zares za krivega, a je v resnici nedolžen.

Temeljna predpostavka je torej predpostavka o nedolžnosti grešnega kozla kot pravne žrtve, pravne v pomenu lustracijskosti. Zato po Girardu Ojdip ne more biti hkrati eno in drugo: obenem kriv in nedolžen. Če je zares kriv, potem ni grešen kozel in ne more prevzeti vloge pravne žrtve, saj je navaden zločinec. Vlogo grešnega kozla v pravem pomenu in s tem vlogo pravne žrtve je lahko prevzel samo kot nedolžen, nedolžen vsaj glede tega, za kar so ga krivili: glede umora očeta in incesta.

Enako oz. podobno je bilo po Girardu na tej ravni, se pravi, na ravni grešnega kozla kot lustracijsko pravne žrtve z Jezusom. Namreč z vidika ljudstva, množice. Z vidika judovske politične oz. cerkvene oblasti pa je bilo že drugače: na posvetu svečnikov so ugotovili, da zaradi naraščajoče krize, konfliktnosti med ljudmi brez lustracije ne bo šlo. Naj torej pade vloga žrtve na tistega, ki se tako rekoč sam ponuja; na tistega, ki med ljudstvom že igra izjemno vlogo, za katerim množica že pritiska, torej je to eksplozivno energijo treba le preusmeriti, drugače rečeno, njen pozitivni naboj glede Jezusa spremeniti v negativni naboj: »Križaj ga!« Ubijmo ga! Za svečnike je Jezus torej kriv (maje njihovo oblast); a ni kriv tistega, za kar ga bodo obtožili (ima se za Boga, postati hoče judovski Kralj). Pilat to ugotovi, toda kot realni politik navsezadnje popusti in vstopi v skupno igro s Kajfo. Jezusa bodo torej žrtvovali, lustrirali kot »grešnega kozla«. Tokrat je grešni kozel v narekovajih, saj je izraz uporabljen v prenesenem pomenu, v tistem pomenu, ki je danes običajen: »grešni kozel« je tisti grešni kozel, ki v resnici:

a) ni kriv,
b) to nekateri (ponavadi vodilni) iz skupnosti tudi vedo,
c) je pa kljub temu žrtvovan, kakor da bi bil kriv in
d) množica je kot pri nekdanjih žrtvenih obredih prepričana, da ima v rokah pravega krivca in da bo zato po njegovi lustraciji, eksekuciji spet vse v redu. Gre seveda za amoralno izhodišče (realne) politike, ki pa je danes (to se je povsemn razločno pokazalo v Bosni in se pravkar kaže na Kosovu) nekaj običajnega. Gre pravzaprav za utilitaristično »moralo«: Bolje je, da en človek umre ... Navsezadnje: Bolje je, da umre veliko tujih kakor pa nekaj naših ljudi. Kakor pa da bi umrl kdo od nas. Svetovna skupnost, z njo pa mi vsi, pristane na to, da bo skupina ljudi žrtvovanih. Odloči se, da bo neko skupini ljudi postavila v vlogo grešnega kozla in jo pravzaprav že tudi določi. Preračuna, kaj je bolje. Kaj se bolj splača. Na koncu je »vest« mirna; kajti lahko bi bilo še hujše – zagotovo bi bilo, če končno ne bi posegli vmes.

Doslej, tako v primeru pravega grešnega kozla kot v primeru grešnega kozla v prenesenem pomenu, smo na grešnega kozla kot daritveno, pravno žrtev gledali od zunaj. Ko gre za lustracijsko spravo, je žrtev vselej nekdo drugi. Kaj pa če sem žrtev jaz? Ta pogled, pogled od znotraj, iz mene samega, je Jezusov pogled. Je pogled, ki ga izpričujejo evangeliji. Obenem pa se ne zadržijo samo na tej ravni. Ne izhajajo samo iz tega, da je Jezus »grešni kozel«, po krivem obdolženo žrtveno jagnje, ampak tudi, pravzaprav predvsem iz tega, da si je to vlogo izbral Jezus sam. Da potemtakem v prvi vrsti ne gre za lustracijo in lustracijsko spravo, marveč za samožrtvovanje in zato za Spravo, za pravno spravo kot odrešilno in zato poslednjo pravno dejanje. Kajti grešni kozel v Jezusovem primeru ne samo, da ni grešen (kriv), temveč sploh ni kozel, pač pa je (nedolžno) jagnje; a »jagnje« še v veliko bolj prenesenem pomenu kot »grešni kozel«, saj gre za božje jagnje: za Jagnje Božje.

Na tej točki se začenja obsežna teološka razprava, ali se je Jezus kot Kristus res sam žrtvoval ali pa ga je žrtvoval Bog Oče, kar bi Kristusa (Tega, ki odjemlje grehe sveta in tako zadošča Očetovi terjati) vzvratno uvrstilo med lustrirane »grešne kozle«. V to razpravo tukaj ne bom posegel. Saj ni bistvena. Bistven je obrat v pogledu, iz katerega izhaja René Girard in ga Gianni Vattimo opiše takole:

»Človeške družbe, kot nekako pravi Girard, povezuje močan nagon, nagon po ponavljanju; vendar je ta tudi koren kriz, ki grozijo, da jih razkrojijo, kadar potreba po oponašanju drugih eksplodira v voljo po polaščanju stvari drugega in povzroči vojno vseh proti vsem. Na tej točki, nekako tako kakor na nogometnih igriščih, kjer bes navijačev nagiba k temu, da se soglasno sprostí nad sodnikom, se ponovno vzpostavi sloga samo tako, da se najde grešnega kozla in se nanj usmeri nasilje. Ker grešni kozel dejansko deluje – povzroči konec vojne in ponovno vzpostavi temelje sožitju – je založen z atributi sakralnosti in postane kultni predmet, čeprav ostane predvsem obredna žrtev. Te 'naravne' značilnosti sakralnega se ohranjajo tudi v Svetem pismu: krščanska teologija ohranja žrtveni mehanizem tako, da pojmuje Jezusa Kristusa kot 'popolno žrtev', ki s svojim neskončno dragocenim žrtvovanjem, tako kot je neskončna človeško-božanska Jezusova oseba, povsem zadovoljuje božjo potrebo po pravičnem poplačilu zaradi Adamovega greha. Girard zatrjuje, po mojem mnenju z dobrimi razlogi, da je tako žrtveno branje Svetega pisma napačno. Jezus se ne utelesi, da bi Očetu ponudil ustrezno žrtev za njegov bes; ampak pride na svet prav zato, da bi razkril ter izničil vez med nasiljem in sakralnim. Na smrt je obsojen prav zato, ker je tako razodetje preveč neznosno za ušesa človeštva, ukoreninjenega v nasilni tradiciji religioznega žrtvovanja.

Da krščanske cerkve še vedno govorijo o Jezusu kot obredni žrtvi, samo potrjuje preživetje močnih ostankov naravne religije v samem srcu krščanstva.«¹⁴

K temu je dodati še samo tole: Razkritje in zničenje vezi med nasiljem in sakralnim pomenita obenem že tudi vzpostavitev razlike med svetim kot (nasilnim) sakralnim in svetim kot svetim.

¹⁴ Gianni Vattimo: *Krščansko izročilo in nihilizem*, v: FNM 5(1998)2, str. 24.

INFANTILNA VRNITEV TOTEMIZMA

Prvi rezultat naše nadomestitve (kompenzacije) je nadvse nenavaden. Če je totemska žival oče, potem obe glavni zapovedi totemizma, oba tabujski predpisa, ki sta njegova srž, namreč ne ubiti totema in spolno ne uporabljati nobene ženske, ki pripada totemu, vsebinsko sovpadata z obema zločinoma grškega junaka Ojdipa, ki je ubil očeta in se poročil s svojo materjo, in z obema prvotnima željama otroka, katerih nezadostna potlačitev ali njuna vnovična obuditev nemara pomeni jedro vseh psihonevroz. Če bi bila ta primerjava več kot zavajajoča igra naključja, bi nam morala dovoliti osvetliti nastanek totemizma v pravadnini.

Povedano drugače, posrečiti bi se nam moralo obuditi verjetnost, da se je totemistični sistem porodil iz danosti Ojdipovega kompleksa kakor sovražstvo do živali pri »Janezku« in kokošja perversnost »Arpadka«. Da bi raziskali to možnost, bomo zdaj preučili posebnost totemističnega sistema oziroma, kakor bi tudi lahko rekli, totemske religije, ki je doslej skoraj niso omenjali.

Leta 1894 umrli W. Robertson Smith, fizik, filolog, kritik Svetega pisma in

arheolog, tako vsestranski kot bistroviden in svobodno misleč človek, je v svojem delu o semitski religiji,¹ izšlem leta 1889, izrazil domnevo, da je bil vse od začetka sestavni del totemističnega sistema tudi nenavaden obred, imenovan *totemsko kosilo*. Kot opora te domneve mu je bil takrat na voljo samo en, iz 5. stoletja našega štetja ohranjen opis takšnega dejanja, vendar je znal domnevo z analizo žrtvovanja pri starih Semitih povzdigniti na visoko raven verjetnosti. Ker žrtvovanje predpostavlja božjo osebo, gre pri tem za sklepanje z višje faze religioznega obreda na najnižjo fazo totemizma.

Zdaj bom poskusil iz odlične knjige Robertsona Smitha poudariti tiste stavke o izvoru in pomenu ritusa žrtvovanja, ki so odločilni za naše zanimanje, pri tem pa izpuštil vse pogosto tako mikavne podrobnosti in dosledno dodajal vse poznejše razvojne tokove. Povsem izključena je možnost, da bi lahko s takšnim odlomkom bralcu predočili kaj lucidnosti ali dokazilnosti izvirnega prikaza.

36

Robertson Smith (1894, 214) navaja, da je bila daritev pri oltarju bistvena prvina obreda starih religij. V vseh verah igra isto vlogo, tako da je treba njen nastanek pripisati nadvse splošnim in povsod enako delujočim vzrokom.

Toda daritev – sveto dejanje *kat' eksohen (sacrificium, hierourgia)* – je sprva pomenila nekaj drugega, ne tega, kar so z njo razumeli poznejši časi: darovanje (žrtvovanje) božanstvu, da bi ga pomirili ali si pridobili njegovo naklonjenost. (Iz stranskega pomena samoodpovedi je potem izvirala profana uporaba besede. /Glej dalje, str. 433 v izvirniku./) Daritev sprva dokazljivo ni bila nič drugega kot »*an act of social fellowship between the deity and his worshippers*« (prav tam, str. 224), dejanje družabnosti, obhajila vernikov z njihovim bogom. Žrtvovali so hrano in napitke; tisto, s čimer se je človek prehranjeval, torej meso, žitarice, sadeže, vino in olje, je daroval tudi svojemu bogu. Samo glede žrtvenega mesa so obstajale omejitve in odkloni.

¹ W. Robertson Smith, *The Religion of the Semits*. (Tu navedena druga, popravljena izdaja je izšla posmrtno leta 1894.)

Žrtvene živali uživa bog skupaj s svojimi častilci, žrtvene rastline pa ostanejo samo njemu. Nobenega dvoma ni, da so žrtvene živali starejše in da niti niso bile edine. Rastlinski darovi so izšli iz darovanja prvincev vseh sadežev in ustrezajo tributu gospodu zemlje in dežele. Žrtvovanje živali pa je starejše kot poljedelstvo (prav tam, 222).

Iz jezikovnih ostankov je mogoče zanesljivo sklepati, da so del žrtve, določenega za boga, sprva pojmovali kot njegovo dejansko hrano. Z napredujočo dematerializacijo božjega bitja pa so se začeli ob to predstavo spotikati; izogibali so se ji, vtem ko so božanstvu prisodili le tekoči del obeda. Pozneje je uporaba ognja, zaradi katerega je žrtveno meso na oltarju prešlo v dim, dovoljevala pripravo človeških živil, primernejših božjemu bitju (prav tam, 224, 229). Snov žrtvene pijače je bila sprva kri žrtvenih živali; pozneje so kri nadomestili z vinom. Vino so stari imeli za »kri trsa«, kakor ga še danes imenujejo naši pesniki (prav tam, 230).

Najstarejša oblika žrtve, starejša od uporabe ognja in poznavanja poljedelstva, je torej bila žrtvena žival, katere meso in kri so bog in njegovo častilci skupaj uživali. Bistveno je bilo, da je vsak udeleženec prejel svoj delež obroka.

Takšno žrtvovanje je bil javni obred, praznovanje celotnega klana. Religija je bila nasploh obča zadeva, verska dolžnost pa del socialne dolžnosti. Žrtvovanje in slovesnost pri starih ljudstvih sovpadata, vsako žrtvovanje prinese s seboj praznik, in nobenega praznika ni mogoče praznovati brez žrtev. Praznik z žrtvami je bil priložnost za radostno povzdignjenje nad lastne interese, za podčrtanje pripadnosti drug drugemu in božanstvu (prav tam, 255).

Etična moč javnega žrtvenega obroka je temeljila na prastarih predstavah o pomenu skupnega uživanja hrane in pitja. Jesti in piti s kom drugim je bil hkrati simbol in potrditev socialne skupnosti in prevzema vzejemnih dolžnosti; žrtveni obed je neposredno izražal, da so bog in njegovi častilci *commensali*,² toda s tem so bili dani vsi njihovi drugi odnosi. Običaji, še danes

² Torej skupaj za mizo sedeči.

37

veljavni med puščavskimi Arabci, dokazujejo, da tisto zavezujoče skupnega obeda ni religiozni moment, marveč dejanje uživanja hrane samo. Kdor je s takšnim beduinom delil najmanjši grizljaj ali bil deležen požirka njegovega mleka, temu se beduina ni več treba bati kot sovražnika, marveč je lahko prepričan, da ga bo ta varoval in mu pomagal. Seveda ne na vekomaj; v bistvu samo tako dolgo, dokler skupaj zaužito v skladu z domnevo ostane v njegovem telesu. Tako realistično pojmujejo vez združitve; da bi jo okrepili in spremenili v trajno, je potrebna ponovitev (prav tam, 269–270).

Zakaj skupnemu uživanju hrane in pitju pripisujejo to zavezujočo moč? V najprimitivnejših družbah obstaja samo ena vez, ki povezuje brezpogojno in brez izjeme, in sicer vez plemenske skupnosti (*kinship*). Člani te skupnosti se solidarno zavzemajo drug za drugega, *Kin* je skupina ljudi, katerih življenje je tako povezano v fizično enoto, da jih je mogoče videti kot dele skupnega življenja. Zato ob umoru posameznega pripadnika *kina* ne rečejo: prelita je bila kri tega ali onega, marveč prelita je bila naša kri. Hebrejska fraza, s katero priznajo plemensko sorodstvo, se glasi: Ti si moja noga in moje meso. *Kinship* torej pomeni imeti delež pri skupni substanci. Zato seveda ne temelji le na dejstvu, da si del substance svoje matere, ki te je rodila in te hranila s svojim mlekom, marveč da lahko *kinship* pridobi in okrepi tudi hrana, ki jo zaužiješ pozneje in s katero si obnavljaš telo. S tem ko so obrok delili s svojim bogom, so izražali prepričanje, da so z njim ena snov, in kogar so prepoznali kot tujca, s tem niso skupaj obedovali (prav tam, 273–275).

Žrtevno kosilo je bilo torej sprva slavnostno kosilo rodovnih sorodnikov, ker so spoštovali zakon, da smejo drug z drugim kositi le rodovni sorodniki. V naši družbi kosilo združi družinske člane, vendar pa žrtevno kosilo nima nič opraviti z družino. *Kinship* je starejše kot družinsko življenje; najstarejše družine, ki jih poznamo, praviloma obsegajo osebe, ki sodijo v različne sorodstvene oblike. Moški se poročajo z ženskami iz tujega klana, otroci dedujejo po materinem klanu; ni rodovnega sorodstva med moškim in drugimi družinskimi člani. V takšni družini ni skupnega kosila. Divjaki še danes jedo stran od drugih in sami, in religiozne prehrabene prepovedi totemizma jim pogosto onemogočajo uživati skupaj z njihovimi ženami in otroci (prav tam, 227–228).

Posvetimo se zdaj žrtveni živali. Kakor smo videli, ni bilo shoda plemena brez žrtvene živali; hkrati ni bilo – in to je zdaj pomenljivo – klanja živali razen ob takšnih slovesnih priložnostih. Brez pomislekov so se hranili s sadeži, divjadjo in mlekom domačih živali, toda religiozni predsodki so posamezniku onemogočali, da bi domačo žival ubil za lastno uporabo (prav tam, 280, 281). Niti najmanjšega dvoma ni, pravi Robertson Smith, da je bila vsaka žrtev sprva klanovska žrtev in da je *uboj klavne žrtve* sprva sodil k tistim dejanjem, ki so bila posamezniku prepovedana in samo takrat upravičena, ko je odgovornost prevzel tudi celotni rod.³ Pri primitivnih ljudeh obstaja samo en razred dejanj, za katera velja ta oznaka, in sicer za dejanja, ki se dotikajo svetosti krvi, ki je skupna rodu. Življenje, ki ga ne sme odvzeti noben posameznik in ki ga je mogoče žrtvovati samo s soglasjem, z udeležbo vseh pripadnikov klana, je na isti ravni kot življenje pripadnikov roda samo. Pravilo, da mora vsak gost žrtvenega kosila zaužiti nekaj mesa žrtvene živali, ima isti smisel kot predpis, da mora usmrtevec krivega pripadnika rodu izvesti celoten rod (prav tam, 284–285). Če povemo drugače: žrtevno žival so obravnavali kot rodovnega sorodnika, žrtvujoči, njihov Bog in žrtvena žival so bili iste krvi, člani istega klana.

Robertson Smith žrtevno žival na osnovi bogatih dokazov isti (identificira) s staro totemsko živaljo. V poznejšem starem veku sta obstajali dve vrsti žrtvovanja: žrtvovanje domačih živali, ki so jih običajno zaužili, in neobičajno žrtvovanje živali, ki so bile kot nečiste prepovedane. Podrobnejše preučevanje nam pokaže, da so bile te nečiste živali svete živali, da so jih kot darove prinašali bogovom, ki so jim bile svete, da so bile te živali sprva istovetne z bogovi samimi in da so verniki pri darovanju tako ali drugače poudarjali svoj krvno sorodstvo z živaljo in bogom (prav tam, 290–295). V še zgodnejših časih pa ni te razlike med običajnimi in »mističnimi« žrtevami. Vse (žrtvene) živali so sprva svete, njihovo meso je prepovedano in ga je mogoče uživati samo ob slovesnih priložnostih in ob udeležbi celotnega rodu. Klanje živali je istovetno s prelivanjem rodovne krvi in mora potekati z istimi previdnostnimi ukrepi in varovalskimi zoper očitke (prav tam, 312, 313).

³ Podčrtal Freud.

Vse kaže, da sta krotitev domačih živali in nastanek živinoreje povsod končala čisti in strogi totemizem pradavnine.⁴ Toda tista svetost, ki so jo domače živali ohranile v zdaj »pastoralni« religiji, je dovolj jasna, da razkrije svoj prvotni totemski značaj. Še v poznejših klasičnih časih je obred na različnih krajih darovalcu predpisoval, da mora po opravljenem darovanju (žrtvovanju) pobegniti, da bi se izognil kaznovanju. V Grčiji je morala svoj čas na splošno prevladovati misel, da je uboj vola v bistvu zločin. Na atenskem praznovanju *bufonij* ('morilcev volov') so po darovanju začeli formalno sojenje, pri katerem so zaslišali vse navzoče. Naposled so se zedinili o tem, da krivdo za umor prevalijo na nož in tako so ga vrgli v morje (Smith, 1894, 304).

40 Kljub bojazni, ki varuje življenje svete živali kot pripadnika rodu, nastane potreba, da takšno žival občasno ubijejo ob slovesnem shodu skupnosti ter njeno meso in kri razdelijo med pripadnike klana. Motiv, ki narekuje to dejanje, razkriva najgloblji smisel žrtvovanja. Videli smo, da je v poznejših časih vsako skupno uživanje hrane, udeležba pri isti snovi, ki prodira v njihova telesa, vzpostavljalo sveto vez med commensali; vse kaže, da je v najstarejših časih ta pomen imela le udeležba pri substanci svete žrtve. *Sveti misterij žrtvovanja življenja je upravičen, ker je samo tako mogoče vzpostaviti sveto vez, ki združuje udeležence drug z drugim in z njihovim bogom* (prav tam, 313).⁵

Ta vez ni nič drugega kot življenje žrtvene živali, ki biva v njegovem mesu in krvi in se prek žrtvenega kosila sporoča vsem udeležencem. Takšna misel je temelj vseh *krvnih zvez*, prek katerih so se ljudje med seboj zavezovali še v poznih časih. (Loc. cit.) Na osnovi povsem realističnega pojmovanja krvne skupnosti kot identitete substance je mogoče razumeti potrebo, da jo občasno obnavljajo s fizičnim potekom žrtvenega kosila (prav tam, 319).

Prekinimo tu sporočanje o razmišljanjih Robertsona Smitha in kar najbolj na kratko povzemimo njihovo srž: ko se je porodila zamisel o zasebni last-

⁴ »The inference is that the domestication to which totemism invariably leads (when there are any animals capable of domestication) is fatal to totemism.« (Jevons, 1902, 120)

⁵ Podčrtal Freud.

nini, so žrtvovanje razumeli kot dar božanstvu, kot prenos iz človekovega lastništva v božje. Le da ta razlaga ne pojasni posebnosti žrtvenega obreda. V najstarejših časih je bila žrtvena žival sama sveta, njeno življenje je bilo nedotakljivo; zaužiti jo je bilo mogoče samo z udeležbo in sokrivdo celotnega rodu in v navzočnosti Boga, da bi dala sveto snov, z uživanjem katere so si pripadniki klana zagotovili svojo snovno identiteto med seboj in z božanstvom. Žrtvovanje (darovanje) je bil zakrament, žrtvena žival sama pa pripadnica rodu. V resnici so si pripadniki klana podobnost bogu osvežili in zagotovili z ubojem in zaužitjem stare totemske živali, primitivnega boga samega.

Robertson Smith je iz te analize žrtvovanja potegnil sklep, da je bilo periodično ubijanje in uživanje totema v časih pred čaščenjem antropomorfnih božanstev pomemben del totemske religije (prav tam, 295). Obred takšnega totemskega kosila naj bi se nam ohranil, je menil, v opisu darovanja iz poznejših časov. Sv. Nilus poroča o žrtvenem običaju beduinov v sinajski puščavi ob koncu četrtega stoletja našega štetja. Žrtev, kamelo, so zvezano položili na grob kamniti oltar; vodja rodu je udeležencem ukazal, da pojoč trikrat gredo okrog oltarja, živali je povzročil prvo rano in pogoltno pil kri, ki je vrela na dan; potem so po žrtvi planili vsi pripadniki rodu, z meči odrezovali kose trzajočega mesa in ga surovega v taki naglici zaužili, da so v tistem vmesnem času med vzhodom zvezde Danice, ki ji je to darovanje veljalo, in zbledenjem zvezde spričo sončnih žarkov, pospravili celotno žrtveno žival: telo, kosti, kožo, meso in drobovje (prav tam, 338). Ta barski, skrajno star običaj pa, kakor pravijo vsi dokazi, ni bil osamljena raba, ampak splošna, prvotna oblika totemskega darovanja, ki je v poznejših časih doživela najrazličnejše ublažitve.

Mnogi avtorji niso hoteli opozoriti na koncepcijo totemskega kosila, ker je ni bilo mogoče potrditi z neposrednim opazovanjem na stopnji totemizma. Robertson Smith je še sam navedel primere, pri katerih je videti, kakor da je zagotovljen zakramentni pomen darovanj, denimo pri azteškem darovanju ljudi, in druge primere, ki spominjajo na okoliščine totemskega kosila, na primer darovanje medvedov pri medvedjem rodu Ouataouaks (rod Otawa) v Ameriki in praznovanja z medvedi pri japonskih Ainos (prav tam, 295)

prip.). Frazer je o teh in podobnih primerih obsežno poročal v obeh nazadnje izdanih zvezkih svojega velikega dela.⁶ Neko indijansko pleme v Kaliforniji med vsakoletnim slovesnim obredom ubije veliko ujedo (kanjo), ki jo časti, nakar za njo žaluje in ohrani njeno kožo s perjem (prav tam, 2. zv., 170). Indijanci Zuni v Novi Mehiki enako ravnaajo s svojo sveto želvo (prav tam, 2. zv., 175).

Pri obredih *intichiuma* srednjeavstralskih plemen so opazili potezo, ki se odlično ujema s predpostavkami Robertsona Smitha. Vsako pleme, ki izvaja magijo za povečanje svojega totema, pri čemer ga samo ne sme uživati, je obvezano, da med obredom samo zaužije nekaj svojega totema, preden bo ta dostopen drugim plemenom (Frazer, 1910, 1. zv., 110). Najlepše ponazorilo zakramentalnega uživanja sicer prepovedanega totema naj bi bili našli, kakor trdi Frazer, pri zahodnoafriških plemenih Bini, in sicer v povezavi s pogrebnim obredom teh plemen (prav tam, 2. zv., 590).

Mi pa bi se pridružili predpostavki Robertsona Smitha, da sta bila zakramentalni uboj in skupno zaužitje sicer prepovedane totemske živali pomembna poteza totemske religije.⁷

Zamislimo si prizorišče takšnega totemskega kosila in ga dopolnimo z nekaj verjetnimi potezami, ki jih doslej ni bilo mogoče upoštevati. Klan, ki svojo totemsko žival ob slovesni priložnosti okrutno ubije in jo surovo zaužije, kri, meso in kosti; pri tem se pripadniki plemena tako oblečejo, da so podobni totemu, posnemajo njegove glasove in gibe, kakor da bi hoteli poudariti njegovo in svojo identiteto. Pri tem se zavedajo, da izvajajo dejanje, ki je vsakemu od njih kot posamezniku prepovedano, ki ga je mogoče upravičiti le z udeležbo vseh; hkrati se nihče ne more izključiti iz uboja in kosila. Po dejanju umorjeno žival objokujejo in tožijo nad njeno izgubo. Objokovanje je prisilno, izsiljuje ga bojazen pred grozečim povračilom, njegov glavni

⁶ 1912, 2. zv., pogl. X, XIII in XIV.

⁷ Za ugovore različnih avtorjev (Marillier, 1898, 204, Hubert in Mauss, 1899, 30 itd.) zoper to teorijo žrtvovanja sem vedel, vendar niso bistveno okrnili vtisa, ki so ga zbudili nauki Robertsona Smitha.

namen je v tem, kakor ob neki podobni priložnosti navaja Robertson Smith, da se otresejo odgovornosti za uboj (1894, 412).

Toda temu žalovanju sledi najglasnejše slavnostno vzdušje, sprostitve vseh nagonov in dopustitev vseh zadovoljitev. Tu zlahka uvidimo bistvo *praznovanja*.

Praznovanje je dovoljen, celo zapovedan eksces, slavnostna kršitev prepovedi. Ljudje ne počno izgrediv, ker bi bili zaradi kakega predpisa veseli, marveč sodi eksces k bistvu praznovanja; slavnostno vzdušje se ustvari z dovolitvijo prepovedanega.

Kaj pa naj pomeni uvod k temu prazničnemu veselju, žalovanje ob smrti totemske živali? Če se veselijo uboja totema, ki je drugače prepovedan, zakaj za njim tudi žalujejo?

Videli smo, da se pripadniki klana z uživanjem totema posvečajo (sanktificirajo), se z istenjem z njim in med seboj potrjujejo. To, da so sprejeli vase sveto življenje, katerega nosilec je snov totema, bi lahko pojasnilo slovesno vzdušje in vse, kar mu sledi.

Psihoanaliza nam je razkrila, da je totemska žival res očetov nadomestek, in s tem se verjetno sklada učitek, da ga je drugače prepovedano ubijati in da se njegov uboj spremeni v slovesnost, ki je v tem, da žival ubiješ in jo vendarle objokuješ. Ambivalentni čustveni odnos, ki je značilen še za kompleks očeta pri naših otrocih in ki se pogosto nadaljuje v življenje odraslih, naj bi segal tudi do očetovskega nadomestka totemske živali.

Če pa psihoanalitsko povežemo ta prenos totema ter totemsko kosilo in Darwinovo hipotezo o prvotnem stanju človeške družbe, si omogočimo globlje razumevanje, pogled na hipotezo, ki se utegne zdeti fantastična, vendar ima to prednost, da dovoljuje vzpostavitev enotnosti doslej ločenih vrst pojavov.

V Darwinovi prahordi seveda ni prostora za začetke totemizma. Samo na-

silni, ljubosumni oče, ki obdrži vse ženske zase in prežene odraščajoče sinove, nič več. To prvotno družbeno stanje ni nikoli bilo predmet empiričnega opazovanja. Kar srečamo kot najbolj preprosto organizacijo in kar še danes poznajo nekatera plemena, so *moške zveze*, sestavljene iz enakopravnih članov in podrejene omejitvam totemističnega sistema, pri tem pa vlada dedovanje po materi. Je prvo izšlo iz drugega in po kaki poti je to bilo mogoče?

Sklicevanje na praznovanje totemskega kosila nam dovoli odgovor: Nekega dne⁸ so se pregnani bratje zbrali, pobili in pojedli očeta in tako končali očetovsko hordo. Povezani so si drznili storiti in so tudi storili to, česar posameznik ne bi bil zmožen. (Nemara jim je dal kulturni napredek, uporaba kakega novega orožja, občutek premoči.) Da so ubitega tudi zaužili, je za kanibalne divjake samoumevno. Nasilni prvotni oče je bil za vsakogar izmed skupine bratov zagotovo zgled, ki so mu zavidali in se ga bali. Zdaj pa so v dejanju njegovega zaužitja izvedli poistenje z njim, vsak si je prisvojil kos njegove moči. Totemsko kosilo, nemara prvo praznovanje človeštva, bi bilo ponovitev in spominska slovesnost na čast tega nenavadnega, zločinskega dejanja, s katerim se je začelo toliko stvari: družbene organizacije, moralne omejitve in religija.⁹

⁸ Da bi ta prikaz razumeli, je treba kot korektiv upoštevati sklepne stavke naslednje opombe.

⁹ Tudi Atkinsonu se je kot neposreden sklep iz razmer darwinovske prahorde porodila na videz nezaslišna domneva o tem, da so izgnani sinovi z združitvijo premagali in ubili trinoškega očeta. »A youthful band of brothers living together in forced celibacy, or at most in polyandrous relation with some single female captive. A horde as yet weak in their impubescence they are, but they would, when strenght was gained with time, inevitably wrench by combined attacks, renewed again and again, both wife and life from the paternal tyrant.« (1903, 220 f.) Atkinson – naj mimogrede navedemo, da je življenje prebil v Novi Kaledoniji in imel neobičajno priložnost za preučevanje domorodcev – se sklicuje tudi na to, da je mogoče prahordske razmere, ki jih je domneval Darwin, zlahka opazovati pri govejih in konjskih čredah in da praviloma vodijo k usmrtni samca-očeta (prav tam, 222). Potem domneva, da skupina bratov po očetovi odstranitvi zaradi zagrizenega boja zmagovitih sinov drugega zoper drugega razpade. Na ta način nikoli ne bi nastala nova družbena organizacija: »an ever recurring violent succession to the solitary paternal tyrant by sons, whose patricidal hands were so soon again clenched in fratricidal strife« (tudi tam, 228). Atkinson, ki mu niso bili na voljo psihoanalitski namigi in tudi ni poznal študij Robertsona Smitha, najde manj nasilen prehod iz prahorde na naslednjo družbeno stopnjo, na kateri številni moški živijo v mirni skupnosti. Po njegovi sodbi materinska

Da bi te posledice imeli za verodostojne, je treba zgolj domnevati, da so zbrane brate obvladovali isti nasprotujoči si občutki zoper očeta, za katere lahko dokažemo, da so vsebina ambivalentnosti kompleksa očeta pri vsakem našem otroku in naših nevrotikih. Sovražili so očeta, ki je bil tako močno na poti njihovi potrebi po moči in spolnim zahtevam, hkrati pa so ga imeli radi in ga občudovali. Potem ko so ga odstranili, zadostili svojemu sovraštvu in uresničili svojo željo po poistenju z njim, so se morali izraziti pri tem premagani nežni vzgibi.¹⁰ To se je zgodilo v obliki kesanja, izoblikovala se je zavest o krivdi, ki tu sovпада s skupaj občutenim kesanjem. Mrtvi je postal močnejši, kakor je bil živi; vse je bilo tako, kakor je s človeškimi usodami še danes. Kar je oče prej preprečeval s svojim obstojem, to so si bratje zdaj sami prepovedali v psihični situaciji »*poznejše poslušnosti*«, ki nam je tako znana iz psihoanaliz. Svoje dejanje so preklicali, s tem ko so uboj očetovega nadomestka, totema, razglasili za nedovoljenega, in odrekli so se njegovim sadežem, s tem ko so se odpovedali ženskam, ki so postale proste. Tako so iz *sinove zavesti o krivdi* ustvarili oba osnovna tabuja totemizma, ki sta se prav zato morala ujemati z obema potlačenima željama Ojdipovega kompleksa. Kdor je ravnal v nasprotju z njima, je za krivil edina zločina, ki sta težila primitivno družbo.¹¹

Oba totemistična tabuja – z njima se značne človekova morala – nista psiho-

ljubezen doseže, da sprva ostanejo v hordi samo mlajši, pozneje pa tudi drugi sinovi – zato ti tolerirani priznavajo očetovo spolno predpravico, in sicer tako, da se odpovedujejo spolnemu občevanju z materjo in sestrami (prav tam, 231 in sl.).

Toliko o izredno nenavadni Atkinsonovi teoriji, njenem ujemanju z bistvom tega, kar smo tu povedali, in njenem odstopanju od povedanega – zaradi česar se mora odpovedati povezanosti s toliko drugega.

Nedolžnost, časovna krajšanja in vsebinske povzetke navedb v mojih gornjih izvajanjih bi označil za vzdržnost, ki jo narekuje narava predmeta. Enako nesmiselno bi bilo v tej snovi težiti k natančnosti in neprimerno zahtevati gotovost.

¹⁰ Temu čustvenemu odnosu je moralo koristiti tudi to, da dejanje ni moglo prinesiti popolnega zadoščenja nobenemu izmed storilcev. Po svoje so ga izvedli zaman. Nobeden od sinov ni mogel uveljaviti svoje prvotne želje, da bi nadomestil očeta. Vemo pa, da je neuspeh veliko ugodnejši za moralni odziv kot zadovoljitev.

¹¹ »Murder and incest, or offences of a like kind against the sacred law of blood, are in primitive society the only crimes of which the community as such takes cognizance ...« (Smith, 1894, 419.)

loško enakovredna. Samo eden od njiju, prizanašanje totemski živali, v celoti temelji na čustvenih motivih; očeta so vendar odstranili, v resnici ni bilo več mogoče nič nadomestiti. Drugi tabu, prepoved incesta, je tudi imel tehtno praktično utemeljitev. Spolna potreba moških ne združuje, marveč jih razdvaja. Če so se bratje povezali, da bi premagali očeta, je bil vsak drug drugemu tekmeč pri ženskah. Vsak bi jih kakor oče hotel imeti vse in v boju vseh proti vsem bi nova organiziranost propadla. Ni bilo več nadmočnega, ki bi lahko uspešno igral očetovo vlogo. Če so bratje hoteli živeti skupaj, zato ni preostalo nič drugega, kakor da – nemara po premostitvi hudih incidentov – uvedejo prepoved incesta. Z njim so se vsi hkrati odrekli ženskam, ki so si jih želeli in zaradi katerih so bili predvsem odstranili očeta. Tako so rešili organizacijo, ki jih je naredila močne in ki je lahko temeljila na homoseksualnih občutjih in početjih, ki so se pri njih verjetno razmahnili v času pregona. Mogoče so tudi te razmere pomenile kal institucij *matriarhata*, kakor jih je razkril Bachofen (1861), dokler ga ni nadomestila patriarhalna ureditev družine.

46

Na drugi tabu, ki ščiti življenje totemske živali, pa se, nasprotno, navezuje zahteva totemizma, da ga je treba imeti za prvi poskus religije. Ker se je žival občutju sinov ponudila kot naraven in najbližji očetov nadomestek, je v njenem obravnavanju, ki jim je bil prisilno priporočljiv, vendarle bolj izraz kot potreba, da prikažejo kesanje. Z očetovim surogatom se je bilo mogoče lotiti poskusa, da pomirijo žgoč občutek krivde, da z očetom dosežejo nekakšno spravo. Totemistični sistem je bil tako rekoč pogodba z očetom, v kateri je slednji obljubil vse, kar je smela otroška domišljija pričakovati od očeta: zaščito, varstvo in skrb, medtem ko so sinovi obljubili, da bodo častili njegovo življenje, se pravi da ne bodo ponovili tega, zaradi česar je dejanski oče propadel. V totemizmu je tičal tudi poskus upravičevanja. »Če bi bil oče z nami ravnal kot totem, ne bi bili nikoli prišli v skušnjava, da bi ga ubili.« Tako je totemizem pripomogel k temu, da so razmere olepšali in pozabili na dogodek, ki mu totemizem dolguje svoj nastanek.

Pri tem so ustvarili prvine, ki so odtlej določale naravo religije. Totemska religija se je rodila iz krivdne zavesti sinov kot poskus, da bi ta občutek ublažila in užaljenega očeta pomirila s poznejšo poslušnostjo. Vse poznejše

religije so se pokazale kot poskusi rešitve istega problema, pri čemer so ti variirali glede na konkretne kulturne razmere, v katerih so se jih lotevali, in glede na poti, ki so jih ubrali; pri vseh pa gre za istociljne odzive na isti veliki dogodek, s katerim se je začela kultura in ki odtlej človeštvu ne da miru.

V totemizmu se je takrat že pojavila tudi neka druga značajska poteza, ki jo je religija zvesto ohranila. Napetost ambivalence je bila verjetno prevelika, da bi jo bilo mogoče izravnati s takšnim ali drugačnim prirejanjem, oziroma psihološki pogoji sploh niso naklonjeni odpravi teh čustvenih nasprotij. Vsekakor opazimo, da se ambivalenca, značilna za kompleks očeta, nadaljuje tudi v totemizmu in nasploh v religiji. Religija totema ne obsega le izražanja kesanja in poskuse sprave, marveč tudi spomin na zmagoslavje nad očetom. Zaradi zadovoljstva ob tem se začne spominsko praznovanje totemskega kosila, pri katerem odpadejo omejitve poznejše poslušnosti, in nastane obveznost, da zločin, očetomor, vedno znova ponavljajo z darovanjem totemske živali, dokler grozi nevarnost, da spričo spremenjenih življenjskih vplivov izgubijo, kar so si pridobili s tistim dejanjem, namreč osvojili očetove lastnosti. Ne preseneti nas ugotovitev, da se v poznejših religioznih oblikah spet pojavi tudi delež sinovske ključovalnosti, pogosto z nenavadnimi preoblikami in obrati.

47

Ko v religiji in moralnem kodeksu, ki v totemizmu še nista ostro ločena, spremljamo posledice nežnih občutij do očeta, spremenjenih v kesanje, kajpada nočemo prezreti, da v glavnem zmagajo težnje, ki so silile k očetomoru. Socialna bratovska čustva, na katerih temelji velik preobrat, odtlej lep čas ohranijo najgloblji vpliv na razvoj družbe. Izražajo se s posvečevanjem skupne krvi, s poudarjanjem solidarnosti vseh pripadnikov istega klana. Vtem ko si bratje tako drug drugemu zagotavljajo življenje, izrečejo, da nihče z nikomer od njih ne sme ravnati tako, kakor so vsi skupaj ravnali z očetom. Izključijo ponovitev očetove usode. K religiozno utemeljeni prepovedi uboja totema se zdaj pridruži socialno utemeljena prepoved bratomora. Potem ne traja dolgo, da se zapoved otrese omejitve na pripadnike plemena in dobi enostavno formulacijo: Ne ubijaj. Najprej je *očetovsko hordo* nadomestil *bratski klan*, ki se je zavaroval s krvno vezjo. Družba zdaj

temelji na sokrivdi za skupaj storjeni zločin, religija na zavesti o krivdi in kesanju tega, morala pa deloma na nujnostih te družbe in deloma na kaznih, ki jih zahteva zavest o krivdi.

Psihoanaliza nam torej v nasprotju z novejšimi in opirajoč se na starejša pojmovanja totemističnega sistema narekuje zastopati notranjo povezanost in hkratni izvor totemizma in eksogamije.

Name vpliva vrsta močnih motivov, ki mi ne bodo dovolili poskusa, da bi nadaljeval prikaz razvoja religij od njihovega začetka v totemizmu do njihovega današnjega stanja. V celoti bom spremljal samo dve niti, ki sta v tkivu še posebej jasno vidni: motiv totemske žrtve in razmerje med sinom in očetom.¹²

Robertson Smith nas je poučil, da se staro totemsko kosilo vrne v prvotni obliki darovanja. Smisel dejanja je isti: posvečevanje z udeležbo pri skupnem kosilu; pri tem se je ohranila tudi zavest o krivdi, ki jo je mogoče pomiriti samo s solidarnostjo vseh udeležencev. Novo je samo plemensko božanstvo, ki je v mislih navzoče pri darovanju, ki se udeleži kosila kot pripadnik plemena in s katerim se poistijo z uživanjem žrtve. Kako se bog znajde v položaju, ki mu je sprva tuj?

Odgovorili bi lahko, da se je medtem – ne da bi vedeli odkod – pojavila ideja boga, si podredila celotno religiozno življenje in tudi totemsko kosilo bi se bilo moralo kakor vse drugo, kar bi se hotelo ohraniti, vključiti v nov sistem. Vendar nas psihoanalitsko preučevanje posameznega človeka še prav posebej uči, da je bog za vsakogar oblikovan po očetu, da je njegov osebni odnos do boga odvisen od njegovega odnosa do rodnega očeta, da z njim niha in se spreminja in da ni bog nič drugega kot povišan oče. Psihoanaliza tudi tu podobno kot pri totemizmu svetuje, naj verjamemo vernikom, ki boga imenujejo očeta, kakor so totem imenovali praoče. Če si psihoanaliza zasluži kako upoštevanje, potem mora biti oče, ne glede na vse druge izvore in pomene boga, ki jih psihoanaliza ne more osvetliti, izredno močno za-

¹² Prim. delo C. G. Junga (1912), v katerem deloma prevladujejo drugačna stališča.

stopan v ideji boga. Potem bi bil v razmerah primitivnega žrtvovanja oče zastopan dvakrat, enkrat kot bog in potem kot totemska daritvena žival, in ob vsej skromnosti spričo pičle raznolikosti psihoanalitskih rešitev se moramo vprašati, ali je to možno in kakšen smisel bi lahko imelo.

Znano nam je, da obstajajo med bogom in sveto živaljo (totemom, žrtveno živaljo) raznoteri odnosi: 1. Za vsakega boga je praviloma sveta kaka žival, pogosto celo več živali; 2. pri določenih, še zlasti svetih darovanjih, »mističnih«, so bogu darovali prav njemu sveto žival (Smith, 1894, 290); 3. boga pogosto častijo v podobi kake živali ali, če na to gledamo drugače, živali so bile predmet božjega čaščenja še dolgo po obdobju totemizma; 4. v mitih se bog pogosto spremeni v žival, neredko v tisto, ki mu je sveta. Tako se vsiljuje domneva, da je bog sam totemska žival, da se je v neki poznejši fazi religioznega čutenja razvil iz totemske živali. Vseh nadaljnjih diskusij nas reši misel, da ni totem sam nič drugega kot očetov nadomestek. Tako je nemara bil prva oblika očetovega nadomestka, bog pa neka poznejša oblika, s katero je oče spet dobil svoj človeški lik. Takšna novost iz korenin vseh religioznih oblik, *hrepenenje po očetu*, bi bila možna, če bi se v teku časov kaj bistvenega spremenilo pri odnosu do očeta in nemara tudi do živali.

Takšnih sprememb ni težko uganiti, četudi nočemo videti začetka psihičnega odtujevanja od živali in razkroja totemizma zaradi udomačevanja (glej zgoraj, v izvirniku str. 421). V razmerah, ki so nastale z odstranitvijo očeta, je tičal moment, ki je sčasoma moral povzročiti izredno stopnjevanje hrepenenja po očetu. Brate, ki so se združili za uboj očeta, je vse zapored prežemala želja, da bi postali takšni kot oče, in to željo so izrazili z zaužitjem delov njegovega nadomestka pri totemskem kosilu. Zaradi pritiska, ki so ga vezi bratskega klana izvajale na vsakega udeleženca, je morala ta želja ostati neizpolnjena. Nihče več ni mogel in smel doseči očetove absolutne oblasti, h kateri pa so vsi tako težili. S tem je lahko sčasoma popustilo ogorčenje zoper očeta, ki je sililo k zločinu, povečevalo se je hrepenenje po njem in nastal je lahko ideal, katerega vsebina so bile neznanska moč in neomejenost nekoč ubitega prvotnega očeta ter pripravljenost, da se mu podvržejo. Prvotne demokratske enakopravnosti vseh posameznikov, pripadnikov plemena (rodu), zaradi odločilnih kulturnih sprememb ni bilo več mogoče ohraniti; s

tem se je pokazala nagnjenost k temu, da stari ideal očeta z naslonitvijo na čaščenje posameznih ljudi, ki so se izkazali pred drugimi, spet oživijo z ustvaritvijo bogov. Za predstavno moč klasične antike še nikakor ni bilo spotikljivo, da se lahko človek spremeni v boga in da bog umre – kar se nam danes zdi nezaslišana nesramnost.¹³ Povišanje nekoč umorjenega očeta v boga, od katerega je odtlej pleme izpeljevalo svoj izvor, pa je bil veliko resnejši poskus sprave kot svoj čas pogodba s totemom.

Kje je v tem razvoju mesto za velike boginje matere, ki so nemara na splošno obstajale pred bogovi očeti, ne bi znal navesti. Kot gotovo pa se zdi, da se sprememba v odnosu do očeta ni omejila na religiozno območje, marveč je logično segla tudi na drugo plat človeškega življenja, na katero je vplivala odstranitev očeta, in sicer na družbeno organizacijo (organiziranost). Z uvedbo bogov očetov se je družba brez očeta postopoma spremenila v patriarhalno urejeno družbo. Družina je bila obnovitev nekdanje prvotne horde in je očetom vrnila tudi znaten kos njihovih prejšnjih pravic. Zdaj so spet obstajali očetje, vendar pa se niso odpovedali družbenim dosežkom bratskega klana, in dejanska razdalja med novimi družinskimi očeti in neomejenim prvotnim očetom horde je bila dovolj velika, da je lahko zagotavljala trajanje religiozne potrebe, ohranitev nepotešenega hrepenenja po očetu.

V prizoru darovanja pred plemenskim bogom je oče torej resnično navzoč dvakrat, kot bog in kot totemska žrtvena žival. Tudi ko poskušamo razumeti to situacijo, se varujemo razlag, ki jo hočejo z dvodimenzionalnim pojmovanjem prevesti kot alegorijo in pri tem pozabijo zgodovinsko slojevitost. Dvakratna očetova navzočnost ustreza dvema pomenoma prizora, ki časovno sledita drug drugemu. Ambivalenten odnos do očeta je tu dobil plastičen izraz, to pa velja tudi za zmago sinovih nežnih čustev nad sovražnimi. Prizor premaganja očeta, njegovega največjega ponižanja, je tu postal gradivo za prikaz njegovega najvišjega zmagoslavja. Pomen, ki ga je darovanje

¹³ »To us moderns, for whom the breach which divides the human and the divine has deepened into an impassible gulf, such mimicry may appear impious, but it was otherwise with the ancients. To their thinking gods and men were akin, for many families traced their descent from a divinity, and the deification of a man probably seemed as little extraordinary to them as the canonization of a saint seems to a modern Catholic.« (Frazer, 1911 a, 2. zv., 177.)

dobilo čisto nasploh, je ravno v tem, da očetu omogoča zadoščenje za povzročeno mu sramoto v istem dejanju, ki ohranja spomin na ta zločin.

V nadaljevanju izgubi žival svojo svetost in darovanje odnos do totemskega praznovanja; darovanje se spremeni v navadno žrtvovanje božanstvu, samoodpoved v prid boga. Bog je zdaj tako vzvišen nad človekom, da je z njim mogoče komunicirati le z duhovnikovim posredovanjem. Hkrati pozna družbena ureditev bogu podobne kralje, ki prenašajo patriarhalni sistem (z družine) na državo. Reči moramo, da se strmoglavljene in vrnjene oče hudo maščuje, da je vladavina avtoritete na vrhuncu. Podvrženi sinovi so nov odnos uporabili za to, da svojo zavest o krivdi še bolj razbremenijo. Darovanje, kakršno je zdaj, je povsem izključeno iz njihove odgovornosti. Zahteval in ukazal ga je bog sam. K tej fazi sodijo miti, v katerih bog sam ubije žival, ki mu je sveta, ki je v bistvu on sam. To je skrajna zatajitev hudega zločina, s katerim sta se začela družba in zavest o krivdi. Drugega pomena tega zadnjega prikaza darovanja ni mogoče spregledati. Izraža zadovoljstvo ob tem, da so prejšnji očetov nadomestek opustili v prid višje božje predstave. Plitek alegorični prevod prizora tu približno sovпада z njegovo psihoanalitsko razlago. Ta se glasi: prikazujejo, da bog preseže živalski delež svojega bistva.¹⁴

Napačno pa bi bilo misliti, da so sovražna čustva, ki sodijo h kompleksu očeta, v tistih časih obnovljene očetove avtoritete povsem zamrla. Nasprotno, iz prvih faz vladavine obeh novih nadomestkov očeta, namreč bogov in kraljev, so nam znani najodločnejši izrazi tiste ambivalence, ki ostane značilnost religije.

Frazer je v svojem velikem delu *The Golden Bough* (1911, 2. zv., 18. pogl.)

¹⁴ Kot je znano, pomeni premaganje neke generacije bogov s strani druge v mitologijah zgodovinski potek nadomeščanja enega religioznega sistema z novim, bodisi da kako tuje ljudstvo izvede osvojitve ali pa s psihološkim razvojem. V zadnjem primeru se mit približa »funktionalnim fenomenom« v pomenu H. Silbererja (1909). (Prim. Freud, *Razlaga sanj*, 1900 a, *Studienausgabe*, 2. zv., str. 483.) Trditev C. G. Junga (1912), da je bog, ki ubije žival, simbol libida, predpostavlja drugačno opredelitev libida, kot smo jo uporabljali doslej, in se mi sploh zdi vprašljiva.

izrazil domnevo, da so bili prvi kralji latinskih plemen tujci, ki so igrali vlogo božanstva in ki so jih v tej vlogi na nek praznik slovesno ubili. Vsa-koletno žrtvovanje (različica: žrtvovanje samega sebe) kakega boga je bilo, kakor je videti, bistvena poteza semitskih religij. Obred žrtvovanja ljudi na različnih območjih naseljene Zemlje ne pušča skoraj nobenega dvoma, da so te ljudi ubili kot zastopnike božanstva, in ta običaj žrtvovanja je mogoče z nadomestitvijo živega človeka z neživo imitacijo zasledovati še v poznih časih. Teantropsko žrtvovanje bogov, ki ga tu žal ne morem obravnavati enako poglobljeno kot žrtvovanje živali, vzvratno dobro osvetli smisel starejših oblik žrtvovanja (Smith, 1894, 410). S komaj presežno iskrenostjo izpoveduje, da je bil objekt žrtvovanja (darovanja) zmeraj isti, tisti, ki ga zdaj častijo kot boga, torej oče. Odgovor na vprašanje o odnosu med žrtvovanjem živali in ljudi je zdaj enostaven. Prvotno žrtvovanje živali je že bilo nadomestek žrtvovanja ljudi, slovesnega uboja očeta, in ko je očetov nadomestek spet dobil svojo človeško podobo, se je lahko živalska žrtev spet spremenila v človeško žrtev.

52

Tako se je spomin na tisto prvo veliko žrtvovanje pokazal kot neuničljiv, kljub vsem prizadevanjem, da bi ga pozabili, in prav takrat, ko so se hoteli najbolj oddaljiti od njegovih motivov, se je moralo v obliki žrtvovanja boga nepopačeno ponoviti. Tu mi ni treba prikazati, kateri razvojni tokovi religioznega mišljenja kot racionalizacije so omogočili to vrnitev. Robertson Smith, ki mu je tuje naše zvajanje žrtvovanja na tisti velik dogodek človeške prazgodovine, navaja, da so obrede tistih praznovanj, s katerimi so stari Semiti slavili smrt kakega božanstva, razlagali kot »*commemoration of a mythical tragedy*« (prav tam, 413) in da objokovanje pri tem ni imelo narave spontanega sočustvovanja, marveč da je bilo zanj značilno nekaj prisilnega, nekaj, kar je narekovala bojazen pred božjo jezo.¹⁵ Menimo, da lahko ugotovimo, da je imela ta razlaga prav in da okoliščine, na katerih je temeljilo žrtvovanje, dobro pojasnijo občutke praznujočih.

¹⁵(Prav tam, 412): »*The mourning is not a spontaneous expression of sympathy with the divine tragedy, but obligatory and enforced by fear of supernatural anger. And a chief object of the mourners is to disclaim responsibility for the god's death – a point which has already come before us in connections with theanthropic sacrifices, such as the 'ox-murder at Athens'.*« (Podčrtal Freud.)

Naj velja odslej za dejstvo, da obe gonilni sili, sinova zavest o krivdi in sinovo kljubovanje, tudi v nadaljnjem razvoju religij nista nikoli ugasnili. Vsak poskus rešitve religioznega problema, vsakršno pobotanje obeh tekmujočih duševnih sil postopoma postane neuporabno, verjetno pod skupnim vplivom zgodovinskih dogodkov, kulturnih sprememb in notranjih psihičnih preobrazb.

Čedalje jasneje izstopa prizadevanje sina, da bi nadomestil boga očeta. Z uvedbo poljedelstva se poveča pomen sina v patriarhalni družini. Drzne si novih izrazov svojega incestnega libida, ki najde simbolično zadovoljitev v obdelavi matere zemlje. Pojavijo se božji liki Atis, Adonis, Tamuz in drugi, vegetacijski duhovi in hkrati mladostna božanstva, ki uživajo ljubezensko naklonjenost materinskih božanstev, ki iz sovražnosti do očeta uveljavijo materinski incest. Zavest o krivdi, ki je te stvaritve ne pomirijo, se izraža v mitih, ki tem mladim ljubimcem mater boginj odmerjajo kratko življenje in kaznovanje s skopitvijo ali z jezo boga očeta v obliki živali. Adonisa ubije merjasec, sveta žival Afrodite; Atis, ljubimec Kibe, ob kastraciji umre.¹⁶ Objokovanje in veselje, ki sta spremljala vstajenje teh bogov, sta prešla v obred nekega drugega božanstva sinu in temu je bil usojen trajen uspeh.

53

Ko je krščanstvo vstopilo v antični svet, je naletelo na tekmece, Mitrovo religijo, in nekaj časa ni bilo jasno, katero božanstvo bo zmagalo.

Svetel lik perzijskega boga mladeniča je ostal za naše razumevanje skrivnost. Nemara lahko iz prikazov Mitrovih ubojev bikov sklepamo, da je predstavljal tistega sina, ki je sam izvedel darovanje očeta in s tem svoje

¹⁶Pri naših nevrotičnih mladostnikih igra bojazen pred skopitvijo izredno pomembno vlogo pri njihovem motenem odnosu do očeta. Iz lepega Ferenczijevega opažanja (1913 a) vidimo, kako deček svoj totem prepozna v živali, ki hlastne po njegovem udku. Ko naši otroci izvedo za obredno obrezovanje, ga enačijo s skopitvijo. Kolikor vem, tega otroškega vedenja še niso vzporedili s čim v psihologiji narodov. Obrezovanje, ki so ga v pradavnini in pri primitivnih ljudstvih tako pogosto opravljali, sodi k trenutku posvetitve moških (Männerweihe) in mora tam najti svoj pomen; šele sekundarno so ga potisnili nazaj v zgodnejša življenjska obdobja. Nadvse zanimiva je ugotovitev, da pri primitivnih ljudstvih obrezovanje penisov povezujejo s striženjem las in izbijanjem zob ali ga z njima nadomeščajo in da naši otroci, ki o tem dejanskem stanju ne morejo nič vedeti, ti dve operaciji v svojih reakcijah strahu obravnavajo kot ekvivalenta skopitve.

brate odrešil moreče sokrivde za zločin. Obstajala je še neka druga pot pomiritve te zavesti o krivdi, in to je ubral šele Kristus. Šel je tja in žrtvoval lastno življenje, in s tem je brate odrešil izvirnega greha.

Nauk o izvirnem grehu je *orfičnega* izvora; ohranil se je v misterijih in od tam prodril v filozofske šole grške antike (Reinach, 1905–12, 2. zv., 75). Ljudje so bili potomci titanov, ki so bili ubili in razkosali mladega Dioniza-Zagreusa; nanje je pritiskalo breme tega zločina. V nekem Anaksimandrovem fragmentu je navedeno, da je enotnost sveta uničil nek pradačni zločin in da mora vse, kar je izšlo iz njega, biti zanj kaznovano.¹⁷ Medtem ko dejanje titanov s potezami združitve, uboja in raztrganja dovolj jasno spominja na žrtvovanje totema, ki ga opisuje sv. Nil (prav tam, 2. zv., 93) – kakor mnogi drugi antični miti, denimo Orfejeva smrt sama – pa nas tu vendarle moti odmik, da umorijo mladostnega boga.

V krščanskem mitu je izvirni greh nedvomno pregrešitev proti bogu očetu. Ko Kristus zdaj ljudi odreši pritiska izvirnega greha s tem, ko žrtvuje lastno življenje, nas sili k sklepanju, da je bil ta greh umor. V skladu s talijonskim načelom, globoko zakoreninjenim v človekovem čutenju, je mogoče umor kaznovati samo z žrtvovanjem drugega življenja; žrtvovanje samega sebe opozarja na krivdo za smrt.¹⁸ In če to žrtvovanje lastnega življenja izvede spravo z bogom očetom, je lahko bil zločin, ki ga je bilo treba kaznovati, le umor očeta.

Zato človeštvo v krščanskem nauku najodkriteje priznava krivdno dejanje v pradavnini, ker je le-to zdaj v žrtvovanju življenja nekega sinu najizdatneje kaznovano. Sprava z očetom je toliko temeljitejša, ker to žrtvovanje hkrati spremlja popolna odpoved ženski, zaradi katere je prišlo do upora zoper očeta. Toda zdaj zahteva svoje pravice tudi psihološka usoda ambivalence. Z istim dejanjem, ki je največje možno povračilo očetu, tudi sin doseže cilj svojih želja zoper očeta. Sam postane bog ob svojem očetu, pravzaprav namesto očeta. Sinovska religija nadomesti očetovsko religijo. V znamenje

¹⁷ »Une sorte de péché proethnique« (Reinach, 1905–12, 2. zv., 76).

¹⁸ Impulzi samomora naših nevrotikov se redno pokažejo kot kaznovanje samega sebe za smrtno želje, naperjene zoper druge.

te nadomestitve oživijo staro totemsko kosilo kot obhajilo, pri katerem bratje zdaj uživajo sinovo meso in kri, ne več očetovo, se s tem uživanjem posvečujejo in z njim (sinom) istovetijo. Naš pogled skozi dolga obdobja zasleduje identiteto totemskega kosila z žrtvovanjem živali, teantropičnim žrtvovanjem ljudi in s krščansko evharistijo in v vseh teh slovesnostih prepozna posledico tistega zločina, ki je ljudi tako hudo težil, a so nanj vendarle morali biti tako ponosni. Krščansko obhajilo je v bistvu nova odstranitev očeta, ponovitev dejanja, ki ga je treba kaznovati. Pri tem opazimo, kako upravičen je Frazerjev stavek, da »*the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity*«. ¹⁹

Dejanje, kakršno je bila odstranitev prvotnega očeta s strani skupine bratov, je moralo v zgodovini človeštva zapustiti neodpravljive posledice in se izraziti s toliko več nadomestki, kolikor manj naj bi se ga spominjali.²⁰ Nisem podlegel skušnjavi, da bi te sledi dokazoval v mitologiji, kjer jih ni težko najti, in se obračam k nekemu drugemu področju, pri čemer sledim namigu S. Reinacha v vsebinsko bogati razpravi o Orfejevi smrti.²¹

V zgodovini grške umetnosti obstaja primer, nenavadno podoben prizoru totemskega kosila, ki ga je prepoznal Robertson Smith, hkrati pa se od njega močno razlikuje. Gre za situacijo najstarejše grške tragedije. Skupina ljudi, enako imenovanih in enako oblečenih, stoji okrog nekoga, od katerega govorjenja in delovanja so vsi odvisni: gre za zbor in prvotnega edinega igralca junaka. Poznejši razvojni tokovi so prinesli drugega in tretjega igralca, da bi predstavili nasprotnike in odpadnike junaka, vendar pa ostaneta junakov

¹⁹ Frazer (1912, 2. zv., 51). – Kdor je seznanjen z literaturo o tem, zagotovo ne bo domneval, da je zvajanje krščanskega obhajila na totemsko kosilo zamisel pisca tega sestavka.

²⁰ Ariel v *Viharju*:

Full fathom five thy father lies:
Of his bones are coral made;
Those are pearls that were his eyes:
Nothing of him that doth fade,
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.

²¹ 'La Mort d'Orphée' v tu pogosto navedeni knjigi *Cultes, mythes et religions* (1905–12, 2. zv., 100).

značaj in njegov odnos do zbora nespremenjena. Junak tragedije mora trpeti; to je še danes bistvena vsebina tragedije. Naložil si je tako imenovano »tragično krivdo«, ki je ni mogoče zmeraj zlahka utemeljiti; pogosto ne gre za krivdo v smislu človeškega življenja. Večinoma je bila posledica upora zoper božjo ali človeško avtoriteto, in zbor je junaka spremljal s svojo naklonjenostjo, ga skušal zadrževati, svariti, brzdati in ga je objokoval, ko je za svoje drzno početje prejel kazen, prikazano kot zasluženost.

Zakaj pa mora junak tragedije trpeti in kaj pomeni njegova »tragična« krivda? Diskusijo bomo nadomestili s hitrim odgovorom. Trpeti mora, ker je, namreč on, prvotni oče, junak tiste velike tragedije v pradavnini, ki tu doživi tendenciozno ponovitev; tragična krivda pa je tista, ki jo mora prevzeti, da bi zbor razbremenil njegove krivde. Scena na odru je s smotno deformacijo – lahko bi rekli v službi prefinjenega hlinjenja – izšla iz zgodovinskega prizorišča. V tisti davni stvarnosti so prav člani zbora povzročili junakovo trpljenje; tu pa se omejujejo na sočustvovanje in obžalovanje, in junak si je svojega trpljenja kriv sam. Zločin, ki so ga zvalili nanj, nadutost in upor zoper visoko avtoriteto, je natanko tisti, ki v resnici teži člane zbora, brate. Tako je tragični junak – še zoper svojo voljo – prikazan kot odrešenik zbora.

Ker sta bila še posebej v grški tragediji vsebina uprizoritve trpljenje božjega kozla Dioniza in tožba (objokovanje) spremstva kozlov, ki so se z njim istili, zlahka razumemo, da se je že ugasla drama v srednjem veku spet vnela ob Kristusovem pasijonu.

Ob koncu te izredno skrajšane raziskave bi rad povzel rezultat, da v Ojdi-povem kompleksu sovpadajo začetki religije, morale, družbe in umetnosti, povsem v skladu z ugotovitvijo psihoanalize, da ta kompleks tvori srž vseh nevroz, kolikor so se doslej vdale našemu razumevanju. Za veliko presečenec imam, da naj bi bili tudi ti problemi duševnega življenja ljudstev rešljivi z ene same konkretne točke, namreč na osnovi odnosa do očeta. Nemara je treba v ta kontekst vključiti nek drug psihološki problem. Pri koreninah pomembnih kulturnih tvorb smo imeli tako pogosto priložnost opozoriti na čustveno ambivalenco v pravem pomenu besede, torej na sovpadanje ljubezni in sovraštva do istega objekta. Nič ne vemo o izvoru te

ambivalence. Domnevamo lahko, da je fundamentalni pojav našega čustvenega življenja. Upoštevanja vredna pa se mi zdi tudi druga možnost, da je človeštvo ambivalenco, ki je bila sprva tuja čustvenemu življenju, pridobilo s kompleksom očeta,²² ki mu psihoanalitsko preučevanje posameznika še danes posveča največjo pozornost.²³

Preden končam, moram pripomniti, da nas znatna konvergenca do obsežnega konteksta, doseženega v teh izvajanjih, ne sme zaslepiti, tako da ne bi videli negotovosti naših predpostavk in težav naših rezultatov. Izmed slednjih bom obravnaval le še dve, saj sta se verjetno vsilili mnogim bralcem.

Najprej je bržčas vsakdo opazil, da je povsod naš temelj domneva duševnosti množice, v kateri potekajo duševni procesi kot v duševnem življenju posameznika. Predvsem dovoljujemo, da se skozi mnoga tisočletja ohranja in v rodovih deluje zavest o krivdi zaradi nekega zločina, za katerega pa generacije ne morejo nič vedeti. Potem dopuščamo, da se čustveni proces, ki je lahko nastal pri generacijah sinov, s katerimi so njihovi očetje grdo ravnali, nadaljuje pri novih generacijah, ki niso bile predmet takšne obravnave prav zaradi odstranitve očeta. Zdi se, da gre pri tem za tehtne pomisleke, in vsaka druga razlaga si očitno zasluži prednost, da se lahko izogne takšnim predpostavkam.

Vendar pa nek drug razmislek pokaže, da nismo samo mi odgovorni za takšno drznost. Psihologije narodov sploh ne more biti, če ne predpostavlja množične psihe, kontinuitete čustvenega življenja ljudi, ki omogoča, da se dvignemo nad prekinitev duševnih procesov zaradi prestopkov posameznikov. Če se psihični procesi neke generacije ne bi nadaljevali v naslednji, bi morala vsaka na novo osvojiti svoj odnos do življenja in ne bi bilo na tem

²² Oziroma kompleks staršev.

²³ Ker sem varen nesporazumov, se mi ne zdi odveč izrecno poudariti, da tu navedena izvajanja nikakor niso pozabila na kompleksno naravo fenomenov, ki jih je treba izpeljati, in da izražajo le zahtevo, da k že znanim ali še neznanim izvorom religije, nračnosti in družbe dodajo nov moment, izhajajoč iz upoštevanja psihoanalitskih zahtev. Sintezo v celovito razlago moram prepustiti drugim. Iz narave tega novega prispevka pa izhaja, da bi v takšni sintezi lahko igral samo glavno vlogo; preden pa bi mu lahko priznali takšen pomen, bi najbrž morali premagati znatno afektivno upiranje.

področju nobenega napredka in tako rekoč nobenega razvoja. Zdaj se zasta-vita novi vprašanji: v kolikšni meri je mogoče verjeti v psihično kontinuiteto znotraj generacijskih vrst in kakšna sredstva in poti si izbere kaka gene-racija, da bi svoja psihična stanja prenesla na naslednjo. Ne trdim, da so ti problemi dovolj pojasnjeni ali da je zahtevi zadoščeno z neposrednim spo-ročilom in tradicijo, na katera pomislimo najprej. Psihologija narodov se na splošno le malo briga za to, kako se vzpostavi zahtevana kontinuiteta dušev-nega življenja generacij, ki si sledijo. Videti je, kakor da je del naloge izpol-njen s podedovanjem psihičnih dispozicij, ki pa potrebujejo določene spod-bude v okviru individualnega življenja, da bi se aktivirale. To utegne biti smisel pesnikovih besed:

To, kar od prednikov si dedoval,
pridobi, da ne bo ti tuje!²⁴

Problem bi bil videti še težji, če bi lahko priznali, da obstajajo duševni vzgibi, ki jih je mogoče tako brez sledu potlačiti, da ne zapustijo kakih preostankov. Vendar takšnih ni. Najmočnejše potlačanje mora pustiti prostor za iznakažene nadomestne vzgibe in reakcije, ki jim sledijo. Toda potem smemo domnevati, da nobena generacija ne more pomembnejših duševnih procesov skriti pred naslednjo. Psihoanaliza nas je namreč naučila, da ima vsak človek v svoji nezavedni duhovni dejavnosti nek aparat, ki mu do-vo-ljuje razlagati si odzive drugih ljudi, se pravi v prvotno stanje vrniti defor-macije, s katerimi je drugi potvoril izraz svojih čustev. S tem nezavednim razumevanjem vseh nravi, obredov in pravil, ki jih je pustil za seboj prvotni odnos do praočeta, se je verjetno tudi poznejšim generacijam posrečil pre-vzem tiste čustvene dediščine.

Nek drug pomislek bi lahko izrekli prav zastopniki analitičnega mišljenja.

Prve moralne predpise in npravne omejitve primitivne družbe smo pojasnili kot odziv na neko dejanje, ki je njenim avtorjem dalo pojem zločina. To dejanje so obžalovali in sklenili, da se ne sme več ponoviti in da njegova storitev ne sme prinesiti nobene koristi. Ta ustvarjalna zavest o krivdi pri nas

²⁴ Goethe, *Faust*. I. del, 1. prizor. (Naš prevod: Faust, prvi del, MK 1996.)

ni ugasnila. Vidimo, kako asocialno deluje pri nevrotikih, da bi ustvarili nove moralne predpise, nadaljnje omejitve, kot kazni za storjene zločine in kot previdnostni ukrep zoper morebitne nove.²⁵ Ko pri teh nevrotikih iščemo dejanja, ki so zbudila takšne odzive, smo razočarani. Ne najdemo namreč dejanj, marveč le impulze, čustva, ki zahtevajo zlo, a so jim izvršitev pre-prečili. Zavest nevrotikov o krivdi temelji samo na psihičnih realnostih, ne na dejanskih. Za nevrozo je značilno to, da psihično stvarnost nadreja fak-tični stvarnosti, da se na misli odziva enako resno kot normalni ljudje na dejanskosti.

Mar bi ne moglo biti pri primitivcih podobno? Pripisemo jim lahko, da izredno precenjujejo svoja psihična dejanja kot delne pojave svoje narci-stične organizacije.²⁶ V skladu s tem bi lahko že impulzi sovražnosti do očeta, obstoj želje, da bi ga ubili in zaužili, povzročili tisto moralno reakcijo, ki je ustvarila totemizem in tabu. Tako bi se izognili potrebi, da začetek naše kulturne posesti, na katero smo upravičeno tako ponosni, zvajamo na strašen zločin, ki žali vsa občutja. Pri tem ne bi okrnili vzročne povezave, segajoče od tistega začetka do naše sedanjosti, saj bi bila psihična realnost dovolj pomembna, da bi prenašala vse te posledice. Zoper to bodo ugovar-jali, da se je vendar družba dejansko spremenila iz očetovske horde v bratski klan. To je tehten argument, vendar pa ni odločilen. Spmembo bi lahko izvedli na manj nasilen način in bi vendarle vključevala pogoj za nastop moralne reakcije. Dokler je bilo čutiti pritisk prvotnega očeta, so bila so-vražna občutja do njega upravičena, in kesanje zaradi njih je moralo poča-kati na drugi trenutek. Trden ni niti drugi ugovor, češ da ima vse, kar izvira iz ambivalentnega odnosa do očeta, tabu in zapoved žrtvovanja, naravo najvišje resnosti in najpolnejše stvarnosti. Tudi obred in zavore prisilnega nevrotika imajo te poteze in vendarle izhajajo samo iz psihične realnosti, namere in ne iz izvedb. Varovati se moramo tega, da bi zaničevanje zgolj mišljenega in zaželenega iz našega treznega sveta, polnega materialnih vred-not, vnašali v zgolj notranje bogat svet primitivnega človeka in nevrotika.

Tu smo pred odločitvijo, ki nam je dejansko niso olajšali. Začnimo s pri-

²⁵ Prim. drugi sestavek te serije o tabuju.

²⁶ Glej sestavek o 'animizmu, magiji in vsemočni misli'.

znanjem, da razlika, ki se utegne drugim zdeti temeljna, pri naši sodbi ne zadane bistva predmeta. Če imajo želje in impulzi za primitivnega človeka polno vrednost dejstev, potem smo dolžni takšnemu pojmovanju razumevajoč slediti, ne pa ga popravljati po naših merilih. Tako bomo lahko temeljiteje preučili zgled nevroze sam, ki nam je zbudil ta dvom. Ni res, da se prisilni nevrotiki, ki so danes pod pritiskom nadmorale, branijo samo zoper psihično stvarnost skušnjav in se kaznujejo le zaradi občutenih impulzov. V tej obrambi je tudi nekaj zgodovinske dejanskosti;²⁷ ti ljudje v svojem otroštvu niso imeli nič drugega kot zle impulze, in kolikor so kot nemočni otroci zmogli, so te impulze tudi spremenili v dejanja. Vsak od teh več kot dobrih (Übergute) je imel v otroštvu svoj zli čas, perverzno fazo kot predhodnico in predpostavko poznejše nadmoralne faze. Analogijo primitivnih z nevrotiki torej vzpostavimo veliko temeljiteje, če domnevamo, da je tudi pri prvih psihična realnost, o oblikovanju katere ni nobenega dvoma, sprva sovpadala s faktično dejanskostjo, da so primitivni ljudje zares storili to, kar so po vseh pričevanjih nameravali storiti.

60

Naša sodba o primitivnih ljudeh pa ne bi smela biti preveč odvisna od analogije z nevrotiki. Upoštevati je treba tudi razlike. Pri nobenih, ne pri divjakih ne pri nevrotikih, seveda ni ostre ločnice med mišljenjem in početjem, kakršne poznamo mi, le da je nevrotik zavrt predvsem pri delovanju, pri njem je misel popoln nadomestek dejanja. Primitiven človek pa ni zavrt, misel se brez težav spremeni v dejanje, dejanje je zanj tako rekoč nadomestek misli, in zato menim, ne da bi sam vztrajal pri popolni resničnosti te trditve, da smemo v primeru, o katerem razpravljamo, verjetno zapisati domnevo: »Na začetku je bilo dejanje.«²⁸

Prevedel Leo Petrovič - Breclj

²⁷ Razlikovanjem med različnimi vrstami stvarnosti ali resnice je vprašanje, s katerim se je Freud spet in spet ukvarjal v svojih poznejših delih. Posebno vlogo igra v II. delu, razdelku G, sestavka III *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 a); glej tudi v izvirniku str. 572 in uredniško pripombo, str. 575 v izvirniku.

²⁸ Goethe, *Faust*, I. del, 3. prizor. Razmišljanja tega sestavka je Freud obnovil in nadaljeval v svojih delih *Massenpsychologie* (1921ac), X. pogl., *Die Zukunft einer Illusion* (1927c) – imamo v slovenskem prevodu v zbirki Znamenja – zlasti v IV. poglavju, in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 a).

René Girard

NASILJE IN SVETO

Totem in tabu ter prepoved incesta

Sodobna kritika se bolj ali manj strinja z oceno tez iz *Totema in tabuja*: nesprejemljive so. Freud vnaprej izhaja iz nečesa, kar bi morala knjiga šele pokazati in dokazati. Darwinova primitivna horda nastopa kot karikatura družine. Seksualni monopol dominirajočega moškega je že zenačen s prihodnjo prepovedjo incesta. Tako zaidemo, ugotavlja Lévi-Strauss v *Elementarnih strukturah sorodstva*, v »začarani krog trditve, da je družbeno stanje nastalo iz dejanj, ki ga že predpostavljajo«.

61

Te pripombe držijo, ko gre za neposredna stališča tega dela in njegove možne sklepe. Za nekaj pa takšne kvalifikacije *Totema in tabuja* ne držijo. Zdi se, da je kolektivni uboj *dojet* na podlagi tipičnih razlag tega dela, to pa ni povsem točno. Tisti, ki ga izpostavljajo, ga sicer nikoli ne pozabijo omeniti. Je celo glavna zanimivost tega nenavadnega eseja, nekaj takega kot turistična atrakcija.

Sprehajamo se okoli kolektivnega uboja kot okoli kakega baročnega spomenika, kajpada s spremljavo vodiča, ki natančno ve, kaj je treba povedati. A ko si je Freud zamislil nekaj tako velikega, je razkril, da lahko zabloudi

tudi sam genij. Zaprepadeni obstanemo pred tem monstroom, saj je podoban velikim, a nenačrtovanim farsam, ki si jih je izmišljal v svojih zadnjih romanih stari Hugo.

Če beremo natančneje, postane bizarnost še bolj očitna. Uboj je res tu, a ne služi ničemur, vsaj na tisti ravni, ki jo skuša vzpostaviti, ne. Če je predmet te knjige geneza seksualnih prepovedi, uboj Freudu ne prinese ničesar, dela mu celo težave. Če ne bi bilo uboja, bi lahko od seksualne vzdržnosti, v katero strašni oče prisili mlade moške, brez težav prešli h kulturnim prepovedim v pravem pomenu. Uboj ruši to kontinuiteto. Freud skuša zamašiti luknjo, a brez trdnega prepričanja, tako da so njegove ideje navsezadnje bolj konfuzne in manj preproste, kot se zdi.

Uboj nič ne olajša, sploh ne uredi zadev, marveč jih izrine. Hipoteza, po kateri so prepovedi nastale zaradi monopola, ki pripada očetu, komajda pripada Freudu, vsekakor pa ni le njegova. Sam Freud nam pove, da si je ni izmislil:

»Kaže, da je bil Atkinson prvi, ki je spoznal, da so pogoji, v katerih je po Darwinu živel primitivna horda, v praksi lahko le spodbujali eksogamijo. Vsak od pregnancev (mladeničev, ki jih je izgnal oče) je lahko ustanovil svojo hordo, v kateri prepoved seksualnih odnosov temelji in se ohranja zaradi ljubosumnosti vodje; sčasoma se pod takimi pogoji izoblikuje pravilo, ki danes velja kot zakon, ki se ga ljudje zavedajo; znotraj totema ni seksualnih odnosov.«

Vendar pa je kolektivni uboj zares Freudov. Zato je očitno odveč in neupravičeno, da so se kritiki spraševali, kaj počne v *Totemu in tabuju*. Na to vprašanje odgovarjajo nekateri psihoanalitiki, toda ti imajo odgovore takointako na vsa vprašanja. V *Totemu in tabuju*, če naj jim verjamemo, nas Freud preseneti s posebno spektakularnim razkritjem svojega lastnega nezavednega. Torej docela pričakovan odgovor, pa vendarle zelo nepričakovan, saj gre za Freuda osebno. Edino *Totem in tabu* je od vseh učiteljevih del tisto delo, ki nam ga je dovoljeno, celo priporočljivo psihoanalizirati.

Freudovci so vselej pripravljeni navdušiti se nad vsako preroško besedo in

zato s strastjo izrekajo anatemo vsakomur, ki je zadržan, tako da splošno zavračanje *Totema in tabuja* neposvečene zelo impresionira. Če pa ta knjiga nasploh zasluži takšen pristop, mora biti zares neužitna.

Čeprav so etnologi praviloma ljubeznivi do amaterjev, so skoraj enako strogi kot psihoanalitiki. Leta 1913 etnološka informacija še ni bila to, kar je danes. Teorije, ki jih navaja Freud, zlasti Frazerjeva teorija in teorija Robertsona Smitha, so zgubile veljavo. Pojem totemizma so v glavnem opustili. In najpomembnejše, temeljna teza te knjige, kakor jo je formuliral Freud, je zares neverjetna.

Navsezadnje pa se v obsojanju *Totema in tabuja* vsak sklicuje pravzaprav na nekoga drugega, tako da resne kritike sploh ni. Če je Freud res zgubil glavo, bi bilo zanimivo ugotoviti predvsem to, zakaj in v kolikšni meri, ravno zaradi tega namreč, ker njegovi misli pripisujejo tolikšen pomen. Zablodo, ki mu jo nalagajo glede *Totema in tabuja*, bi morala spraviti pod vprašaj tudi nezmotljivost, ki jo predpostavljajo glede drugih del, vsaj dotlej, dokler ne umestimo spodrsaljaja in njegovih posledic na pravo mesto. Prav tega pa neofreudizem ne naredi in se mu to tudi ne zdi potrebno. Formalistični predsodek je tako močan, da se je spremenil v drugo naravo.

Ko ima kako intelektualno gibanje vse, kar mu vsaj malo oporeka, tako rekoč *a priori* za dokaz umske motenosti, se moramo vprašati, če to sploh še je živa misel in ali ima prihodnost. Brez odprtosti do neljubih hipotez, tudi najbolj oddaljenih od veljavne resnice, tistih, ki nas vznemirjajo v naših najbolj ljubih navadah, ni znanstvenega uma. Natančneje, ni prijetnih in neprijetnih hipotez, obstajajo samo bolj ali manj prepričljive. Preden Freudu pripišemo neko fantazmo, kakor da bi bil Shakespeare, Sofokles ali Evripid, ga moramo najprej slišati. Zlasti nenavadno pa je, da ga nočejo poslušati raziskovalci, ki imajo sebe za kretničarje psihoanalize in etnologije.

Vse se je zarotilo, da *Totem in tabu* izpostavi posmehu ter ga prepusti ravnodušnosti in pozabi. A mi sami, to je jasno, takšne obsodbe ne moremo sprejeti molče. Kolektivni uboj in argumenti zanj so preblizu temam, ki jih razvijamo v tem eseju, da se ne bi spustili v podrobnejšo raziskavo.

Najprej je treba reči, da je kaka etnološka teorija, v našem primeru totemizem, lahko omajana, celo ovržena, a da kljub temu zaradi tega niso uničena vsa dejstva, ki jih je skušala zbrati in pojasniti. Če totemizem ne obstaja ločeno, če v svoji temeljni razsežnosti predstavlja le posebno območje zelo splošne dejavnosti, klasificiranja, potem to ne pomeni, da so religiozni fenomeni, ki so jih pojasnjevali z njim, nični in neustrezni. Moramo jih le uvrstiti v širši kontekst. Moramo se vprašati o razmerju med religijo in klasifikacijo sploh. To, da se stvari med seboj razlikujejo in da so te razlike nekaj trajnega, v primitivnih družbah ni samoumevno. Totemizem je morda iluzoren, a ta iluzija je kljub temu ohranila vso reliefnost uganke, ki jo predstavlja religija.

Freud natančno vidi, kaj pri poskusih, da bi dejstva zbrali in uredili z idejo totema, ne drži. Ne verjame na slepo svojim virom, temveč jih preverja s kritičnim pogledom: *pri totemizmu je vse enigmatično*. Zato ne sprejme nobene dane rešitve, tudi tiste ne, ki jo uvršča v »nominalizem«, če pa bi ga razvil do konca, bi prišel, kakor mi danes, do tega, da je totemizem treba zavreči.

»Vse te (nominalistične) teorije pojasnjujejo, zakaj imajo primitivna plemena živalska imena, brez pojasnila pa ostaja pomen, ki ga ima to v njihovih očeh, drugače rečeno, ne pojasnijo totemskega sistema.«

Tu ni pomembno sklicevanje na totem ali na kaj povsem drugega, marveč to, da dejstvo, kako imamo pred seboj religijo, ne potone v nečem »čisto naravnem«. Naloga znanosti ni v tem, da zavaruje razum pred upravičenim čudenjem nekaterim dejstvom. Freud zavrača vsa »preveč racionalna« stališča, ki »čustvene plati stvari ne upoštevajo dovolj«.

Dejstva, ki zanimajo Freuda, so iste vrste, včasih pa so celo popolnoma ista dejstva, ki so pritegnila našo pozornost. Freud je opazil, da v religioznem življenju najradikalnejša nasprotja sovpadajo: dobro in zlo, veselje in žalost, dovoljeno in prepovedano. Svečanost pomeni na primer »dovoljeno, namreč z obveznim pretiravanjem, svečano kršitev neke prepovedi«. To spajanje dovoljenega in nedovoljenega pri svečanostih smo pravkar videli ob obredu

žrtvovanja, ko »obredno žrtvovano žival nato svečano objokujejo«; to nas ne preseneča, saj svečanost in žrtvovanje zagotovo pomenita en in isti obred: žrtvovanje in svečanosti se ujemajo pri vseh narodih, »vsako žrtvovanje spremlja svečanost in ni svečanosti brez žrtvovanja«.

Na splet dovoljenega in prepovedanega naletimo, čeprav element žrtvovanja ni izrecno navzoč, tudi pri odnosu do nekaterih živali:

»Žival, ki je poginila po naključju, objokujejo in jo pokopljejo z istimi častmi kot člana plemena ... Če morajo žival, ki je sicer zaščitena, vseeno ubiti, se ji ljudje upravičujejo in se ji skušajo prikupiti na vse možne načine, da bi ublažili prekršitev pravil oziroma uboj ...«

Pri vseh fenomenih primitivne religije na vseh koncih sveta nahajamo to nenavadno dvojnost obrednega obnašanja: ta obred vselej nastopa kot zelo grešen in zelo neogiben uboj, kot toliko bolj zaželen prekršek pravil, kolikor večje je svetoskrunstvo.

Robertson Smith je zelo dobro opazil, da tisto, čemur pravimo tu »žrtevno«, predstavlja s širšega vidika celoto in to je poimenoval »totemizem«. Ta pojem je bil v modi na določeni stopnji etnološke vednosti, pomeni pa intelektualno naravnost, ki ji ne sledimo več, še zmerom pa poskušamo, četudi se v tem ne najdemo vselej, najti tisto, o čemer slutimo, da je povezano z dejstvi primitivnih religij in njihovo enotnostjo. Ko ima Robertson Smith, za njim pa tudi Freud, pred očmi to enotnost, jo veže na totemizem. Takoimenovana totemska verovanja predstavljajo včasih najbolj očitno ilustracijo najbolj paradoksnih in najbolj zagonetnih lastnosti religije, tistih, ki terjajo, da jih razložimo takoj in ki bi nas dejansko najprej privedle do resnice. Med čisto religioznimi vidiki totemizma nahaja Freud sovpadanje nasprotij, spajanje nespojlivega in nenehno prevračanje nasprotnosti, ki dejansko opredeljuje celotno religiozno življenje, kajti vsa nasprotja se nanašajo na isto igro nasilja, ki se na vrhu same sebe obrne in to prav s kolektivnim ubojem, katerega nujnost Freud prepozna na tako čudovit nain; in to kljub temu, da se mu, ker ni odkril mehanizma grešnega kozla/spravne žrtve, izmakne njegova operativnost.

Edino ta mehanizem pa lahko pojasni, kako se žrtvovanjsko ubijanje, ki velja sprva za kriminalno dejanje, potem ko je opravljeno, dobesedno »prelije« v nekaj svetega. Očitno obstaja tesna povezanost, v temelju celo istovetnost te metamorfoze in razmerja vsake skupine iz totemske skupnosti do njenega totema. V večini primerov so namreč lovljenje, ubijanje in jedenje totema izrecno prepovedani, razen v času svečanosti, ki vselej predstavljajo dvoumno kršitev pravil, saj mora tedaj vsa skupina početi prav tisto, kar je v normalnem času izrecno prepovedano.

Želja po reproduciranju mehanizma pravne žrtve je očitno bolj vidna pri totemskem verovanju kot pa pri »klasičnem« obredu žrtvovanja. Resnica udari na dan. Čeprav Freud ne pride do polne resnice, ne dela napake, ko potiska totemizem v ospredje. Intuicija ga ne vara, ko mu sugerira, naj vse enigmatično veže na dejanski uboj, ker pa mu manjka glavni mehanizem, ta mislec svojega odkritja ne uspe razviti na ustrezen način. Ne uspe mu preseči teze o enem samem, predzgodovinskem uboju, po kateri, če jo razumemo dobesedno, tudi vse drugo dobi karakter fantazmatičnosti.

A preden začnemo trditi, da Freud sanjari o uboju lastnega očeta in piše po nareku svojega nezavednega, bi bilo dobro skupaj z njim oceniti krasne argumente iz *Totema in tabuja*. Freud tako kot mi vztraja pri zahtevi o enotnostni udeležbi pri obredih. Kršitev pravil bi, če pri tem ne bi sodelovali vsi skupaj, pomenila navadni kriminal in destrukcijo. Čeprav Freud ne vidi blagodejnega učinka enotnosti, uvidi, da posvetitev temelji na nerazdeljenosti. Po drugi plati pa je pri velikem številu kultur človek-žival, totemski monstrum opredeljen kot *prednik*, kot razsodnik in vodnik, ne da bi prenehal biti masakrirana žrtev svojih podobnikov in bližnikov, prva žrtev, ki bo padla pod udarci še mitske skupnosti, a že zelo podobne realni družbi.

Ne obstaja tu cela vrsta kazalcev, ki jih velja premisliti? Ali ni z intelektualnega vidika grozno, da iz teh dejstev ne zmoremo speljati hipoteze o kolektivnem uboju, ne da bi avtomatično izzvali standardne anateme s strani tiste misli, ki se ima za znanstveno? Strašno je, da je psihoanaliza tako rekoč prednaročnik najbolj mračnih nagnjenj človeškega duha, ob čemer v mislih nimamo toliko pravzaprav plemenitih oblik nevednosti, o katerih

nenehno govorijo, kolikor nagnjenja, o katerih ni nikoli govora, kot so nepozornost, običajna lenoba, predvsem pa univerzalno nagnjenje k takojšnjemu obsojanju – ali k takojšnjemu privzetju, če gre, kar je še huje, za nekaj modnega – vsakršnega dokaza, četudi še ne poznamo njegove vsebine.

Umna primerjava žrtvovanj in totemskih verovanj pokaže na določene silnice, ki se stekajo v skupinski umor: vsi kazalci kažejo na to, da vsa božanstva in skupnost sama izvirajo iz notranjega in enotnega nasilja, se pravi, iz žrtve, ki pripada skupnosti.

»Življenje, ki ga ne sme odvzeti noben posameznik in ki ga je mogoče žrtvovati samo s soglasjem, z udeležbo vseh pripadnikov klana, je na isti ravni kot življenje pripadnikov roda samo. Pravilo, da mora vsak gost žrtvenega obeda zaužiti nekaj mesa žrtvene živali, ima isti smisel kot predpis, da mora usmrtitev krivega pripadnika rodu izvesti celoten rod. Če povemo drugače: žrtveno žival so obravnavali kot rodovnega sorodnika, *žrtvujoči, njihov Bog in žrtvena žival so bili iste krvi*, člani istega klana.«

Na ravni bistvenostne speljave problematični elementi totemske teorije ne služijo, kot vidimo, ničemur. O totemizmu tu sploh ni govora. Dinamika *Totema in tabuja* je naravnana k obči teoriji žrtvovanja. Tako je že pri Robertsonu Smithu, Freud pa gre še naprej, kajti do razprav na ravni etnološke teorije je ravnodušen. Množica komplementarnih dejstev terja enotno pojasnitev, občo teorijo, ki bi bila predvsem teorija žrtvovanja:

»Robertson Smith navaja, da je bila daritev pri oltarju bistvena prвина obreda starih religij. V vseh verah igra isto vlogo, tako da je treba njen nastanek pripisati nadvse splošnim in povsod enako delujočim vzrokom.«

Freudovo arhetipsko žrtvovanje ima že pri Robertsonu Smithu osrednjo vlogo: gre za žrtvovanje kamele. Pričevanje iz 6. stoletja po Kristusu nam sporoča, da se je v sinajski puščavi to tedaj dogajalo takole:

»Žrtev, kamelo, so zvezano položili na grob kamniti oltar; vodja rodu je udeležencem ukazal, da pojoč trikrat gredo okrog oltarja, živali je povzročil

prvo rano in pogoltno pil kri, ki je vrela na dan; potem so po žrtvi planili vsi pripadniki rodu, z meči odrezovali kose trzajočega mesa in ga surovega v taki naglici zaužili, da so v tistem vmesnem času med vzhodom zvezde Danice, ki ji je to darovanje veljalo, in z bledenjem zvezde spričo sončnih žarkov, pospravili celotno žrtevno žival: telo, kosti, kožo, meso in drobovje.«

Domnevni »ostanki totemizma«, o katerih je bil Robertson Smith prepričan, da jih je našel v tem žrtvovanju, se v tem kot v vseh drugih primerih po moje nanašajo na nepopolno slutnjo o pravni žrtvi/o grešnem kozlu. Ti ostanki totemizma zanimajo Freuda le toliko, kolikor jih povezuje s skupinskim umorom. Ko imajo pred seboj sinajsko sceno, v kontekstu, o katerem smo govorili prej, se ob njem zares lahko posmehujemo mislecu, ki ga je to poročilo pripravilo do tega, da je postavil hipotezo o kolektivnem umoru? Toda ali lahko samoumevno in brez dokazov zatrdimo, da tu ni nikakršnega resnega raziskovanja in da celotna hipoteza temelji na osebni zmoti, iluziji psihoanalitične vrste?

68 Na podlagi izvirov, ki jih pozna, Freud navaja zgolj žrtvovanje kamele. Kaj bi bilo, če bi imel pred seboj vse podobne scenarije tisoč med seboj neodvisnih kulturnih prizorišč? Kaj vse bi spoznal, če bi se posvetil sistematičnemu primerjanju?

V obredu na Sinaju je bila kamela zvezana kot zločinec, množica pa obožena; pri dionizičnem *diasparagmosu* žrtev ni zvezana, ljudje nimajo orožja, toda množica je navzoča še naprej in izvaja množični pregon. Drugod žrtev spodbudijo k begu, ponekod pa udeleženci sami pobegnejo itn. *Vselej pa gre za posnemovalno sceno linčanja, četudi ta ni povsod ista.* Obrednemu spominu ne moremo pripisati nedoslednosti, ne gre za natančnost spomina, marveč le za skupinski umor, ki se je na različnih krajih odvijal na različne načine. Prav ti mali razložki odkrivajo največ: tako realistični so, da spodjedajo formalistično razlago in sugerirajo, da model prihaja iz realnosti. Domnevamo, da so prav ti, čeprav v *Totemu in tabuju* ostajajo implicitni, pripomogli k temu, da je Freud zaslutil resnico; eksplicirani niso mogli biti, saj jih teza o enotnem umoru kot takih ne more niti zaobjeti niti prikazati.

Raziskovanje obredov je kot odkrivanje zločinov (ti načeloma, čeprav pogosto nastopajo v fikcijskih delih, niso fiktivni), ki morajo biti ponovljivi, da bi jih lahko res razrešili. Zločinec skuša doseči, da ne bi pustil nobene sledi. A naj bo še tako spreten, zločina ne more ponoviti in s tem razširiti svoje dejavnosti, ne da bi za seboj pustil novih podatkov. Ko se pojavijo v nekoliko drugačni obliki, veliko teh podatkov, s podrobnostjo, ki prvič zaradi svoje navidezne nepomembnosti ni zbudila pozornosti, pridobi na pomenu. Zaporedni odtisi istega originala omogočijo dešifrirati tisto, česar ob le enem primerku ne bi mogli dešifrirati. Govor je o etnološkem ekvivalentu za tiste *Abschattungen*, vselej delne in vselej drugačne odtise, ki po Husserlovi fenomenologiji potem, ko smo zapopadli zakonitost njihovega variiranja, zagotavljajo trajno in zanesljivo zaznavo nekega predmeta. Ko smo enkrat resnični objekt korektno zaznali, ni nobenega dvoma več; zaznava postane neomajna; vsaka nova informacija samo utrdi in okrepi definitivno uzrto obliko.

Freud ne sanjari, hkrati pa ve, da tudi žrtvovalci ne sanjarijo. Žrtvovanje bi lahko razglasil za sanjarjenje: formalist, obseden z etnološkimi konkordancami, bi se zatekel k temu. Freud pa se ne zaustavi tukaj. Radi bi ga proglasili za formalista, toda vsaj v tem primeru natančno vidi, da bi, če bi poskušal strukturirati sanjarjenje, lahko isto naredil tudi z vetrom. Speljati žrtvovanje na nekakšno fantazmo bi navsezadnje pomenilo, kot vselej, zbežati v svet domišljije, v katerega lahko strpamo karkoli, podvreči torej impresiven niz strogo določenih dejstev, zaznamkov, ki dobesedno terjajo, da jih ne podcenjujemo in da jim podelimo vso težo pripadajoče jim resničnosti, zmešnjavi, v kateri je vse brez pomena. Te fenomene utopiti v sanjarjenje pomeni odpovedati se obredu kot družbeni ustanovi in sami družbeni enotnosti.

Žrtvovanje je preveč polno konkretnih elementov, da bi moglo biti le simulaker zločina, ki ga ni nikoli nihče naredil. To lahko ugotovimo, ne da bi, kot smo pokazali na predhodnih straneh, odstopili od tega, da žrtvovanje vendarle pomeni določen simulaker in drugotno satisfakcijo. Žrtvovanje dejansko zavzema mesto dejanja, ki ga v normalnih pogojih neke kulture ne bi smel storiti nihče, in tudi hotel ne; prav tega pa Freud, dobesedno »za-

vzet« s poreklom tega obreda, sploh ni, v tem je paradoks, zagledal. Gre za paradoks, ker se mu je v *Totemu in tabuju* izmaknila edina vrsta resnice, ki mu je bila, saj jo je v drugih svojih delih sicer nenehno deformiral, dana prav tu. Vidi, da moramo žrtvovanje vezati na dogodek, ki je povsem drugačen od samega žrtvovanja, toda potem ga, ker mu ne sledi do konca in ker mu do konca tudi slediti ni moč, premaga intuicija o poreklu obreda, tako da zgubi vsak smisel za njegovo funkcijo. Žrtvovanje *kot obred* je to, kar je, ker je bilo poprej nekaj drugega in ker to drugo ohranja kot svoj model. Da bi tu prišlo do sprave med funkcijo in genezo ter da bi se druga ob drugi povsem razkrili, je treba imeti univerzalni ključ, ki ga Freud ni imel: edinole pravna žrtev lahko zadovolji vse terjatve hkrati.

70 Kljub temu pa je Freud odkril nekaj čudovitega; prvi je zatrdil, da vsaka obredna dejavnost, vsak mitski pomen izvira iz *dejanskega* umora. Ni pa sprostil neskončne energije, ki tiči v tej trditvi; vrtoglave totalizacije, ki je možna na tej podlagi, se je komaj dotaknil. Po njem pa Freudovo odkritje povsem kastrirajo. Poznejša misel je, opirajoča se na že znana prepričanja, ki so vselej drugotnega pomena, oznanila »retrogradnost« *Totema in tabuja*. Ta nesporazum lahko razložimo z nauki te naknadne misli. Usmerila se je predvsem k temu, da utrdi območje, ki so ga predhodno že zavzeli Freud in drugi. Ta naloga ni bila združljiva z veliko radikalnejšim prodorom *Totema in tabuja*. Zato je moralo to delo ostati, kot da nikoli ni bilo napisano, ob strani. Freudovo resnično odkritje, na podlagi katerega lahko z gotovostjo trdimo, da njegovo ime spada v register *znanosti*, so vselej imeli za nično in nezaželeno.

Daleč od tega, da bi ravnal z etimološkimi podatki nespretno in amatersko, je Freud naredil tako velik skok glede njihove sistematizacije, da je ob tem tudi sam izgubil ravnotežje, zaradi česar je ostala brez učinka. Črko svoje teorije ni mogel povezati z etnološkimi podatki, za njim pa tudi ni nihče verjel, da je to sploh mogoče. Kot preveč pogumen izvidnik se je odcepil od ostale vojske; prvi je prišel na cilj in se, ker so bile vse komunikacije presekane, povsem izgubil. Menijo, da je žrtev naivnega historicizma, toda njegova splošna orientacija in metoda raziskovanja ga, prav narobe, rešujeta pred neuspešnim zasledovanjem parcialnih genez in antistrukturalnih filia-

cij, ki prevladujejo v njegovi dobi, ne da bi ob tem zapadel v drugo skrajnost, tisto, ki prevladuje dandanes. Ne zapira se pred raziskovanjem porekla; poprejšnji neuspehi niso pustili pri njem niti enega formalističnega in anti-genetičnega predsodka. Takoj je videl, da mora energično spoznavanje sinhronih totalnosti potisniti na površino nove, doslej nepoznane možnosti glede geneze.

* * *

Obstaja odlomek *Totema in tabuja*, ki nas še posebej zanima, odlomek o tragediji oz. Freudov predlog globalne interpretacije tragijskega žanra:

»Skupina ljudi, enako imenovanih in enako oblečenih, stoji okrog nekoga, od katerega govorjenja in delovanja so vsi odvisni: gre za zbor in prvotnega edinega igralca junaka. Poznejši razvojni tokovi so prinesli drugega in tretjega igralca, da bi predstavili nasprotnike in odpadnike junaka, vendar pa ostaneta junakov značaj in njegov odnos do zbora nespremenjena. Junak tragedije je moral trpeti; to je še danes bistvena vsebina tragedije. Naložil si je takoimenovano 'tragično krivdo', ki je ni mogoče zmeraj zlahka utemeljiti; pogosto ne gre za krivdo v smislu človeškega življenja. Večinoma je bila posledica upora zoper božjo ali človeško avtoriteto, in zbor je junaka spremljal s svojo naklonjenostjo, ga skušal zadrževati, svariti, brzdati in ga je objokoval, ko je za svoje drzno početje prejel kazen, prikazano kot zaslu-
71 ženo.

Zakaj pa mora junak tragedije trpeti in kaj pomeni njegova 'tragična' krivda? Diskusijo bomo nadomestili s hitrim odgovorom. Trpeti mora, ker je, namreč on, prvotni oče, junak tiste velike tragedije v pradavnini, ki tu doživi tendenciozno ponovitev; tragična krivda pa je tista, ki jo mora prevzeti, da bi zbor razbremenil njegove krivde. Scena na odru je s smotrno deformacijo – lahko bi rekli v službi prefinjenega hlinjenja – izšla iz zgodovinskega prizorišča. V tisti davni stvarnosti so prav člani zbora povzročili junakovo trpljenje; tu pa se omejujejo na sočustvovanje in obžalovanje, in junak si je svojega trpljenja kriv sam. Zločin, ki so ga zvalili nanj, nadutost in upor zoper visoko avtoriteto, je natanko tisti, ki v resnici teži člane zbora, brate.

Tako je tragični junak – še zoper svojo voljo – prikazan kot odrešenik zbora.«

Z veliko vidikov gre ta tekst dalj glede pravne žrtve in struktuiranja mita okoli nje kot vse drugo, kar smo doslej našli pri Freudu. Celotni stavki se povsem ujemajo z našim branjem. Junak je žrtev neke velike samonikle tragedije. Vzrok tragične zmote, zaradi katere ga obtožuje množica, je ta sama; krivdo mu je treba naložiti, da bi bilo mesto odrešeno. Junak ima torej vlogo pravne žrtve in Freud takoj za odlomkom, ki smo ga navedli, omeni »Dionizovega kozla«. Definicija tragedije je, da pomeni *tendenciozno predstavitev*, kot poseben mitičen obrat nekega realnega dogodka: *Dogodki, ki se odvijajo na prizorišču, predstavljajo, lahko rečemo, hipokritsko in rafinirano deformiranje resnično historičnih dogodkov*.

Treba je še dodati to, kar je morda najpomembnejše, da se proces kolektivnega nasilja, naravnano zoper edinstvenega junaka, umešča v kontekst nerazločenosti, pri katerem smo poprej tako zelo vztrajali. Sinovi primitivne horde, ki so zdaj brez očeta, so se spremenili v *sprte brate*; med seboj so si tako podobni, da sploh nimajo lastne identitete; ni jih moč razločevati; zdaj imamo le *množico enako oblečenih oseb istega imena*.

Vendar pa s konvergenco obeh branj ne gre pretiravati. Onkraj določene točke obstaja razlika. Freud je celo naletel na odločilno razliko. Množici podobnikov stoji nasproti junakova absolutna edinstvenost. Junaku pripada monopol nad nedolžnostjo, množici pa nad krivdo. Junak sploh ni kriv tega, česar ga obtožujejo; kriva je izključno množica. Prava žrtev, zadolžena, da si naloži krivdo, s katero nima absolutno nič, je junak. Ta dvoznačna, »projektna« konceptcija je nezadostna, napačna. Globlji pomen tako pri Sofokleju kot pozneje v *Bratih Karamazovih* Dostojevskega nam omogoči zaslutiti, da je pravna žrtev celo tedaj, ko je obtožena po krivici, *kriva tako kot vsi drugi*. Na mesto običajne konceptcije »krivde«, na kateri temelji teologija, moramo postaviti preteklo, prihodnje in zdajšnje nasilje, ki je skupno vsem. Tudi Ojdip je sodeloval pri lovu na človeka. S tega kot z vrste drugih vidikov ostaja Freud bolj zvest mitu kot pa pisci, ki zaradi svoje resnobe in znanstvenega snobizma sistematično zavračajo intuicijo.

Freudovo branje je pri obratu mita, ki ga preučuje, tipično moderno. Zahvaljujoč nedolžni žrtvi, z usodo katere se istovetimo, lahko za krivce razglasimo vse lažno nedolžne. To je v svojem *Ojdipu* naredil še tudi Voltaire. In to dela v vse hujši zmedi in histeričnosti tudi celotno sodobno antigledališče. Vsakdo sprevrača »vrednote« svojega bližnjega, da bi jih spremenil v orožje zoper njega, v bistvu pa vsi prispevajo k ohranjanju mitske strukture in pomenskega neravnotežja, ki ga vsi potrebujejo, da bi zadostili svoji strasti do antagonizmov.

Razlika vsakokrat teži po ukinitvi, a se le obrne, tako da se s tem obratom perpetuira. O razliki govori v zvezi z vso filozofijo, od Platona do Nietzscheja, pri katerem to obračanje posebej poudari, tudi Heidegger. Za filozofskimi stališči se vselej skriva spopad med ljudmi, se pravi, tragični antagonizem. To, česar Freud ne vidi, je, da tudi njegova lastna misel ostaja znotraj tega spopada in da tudi njegova razlaga tragedije izhaja iz premeščanj, ki jih ne vidi. Imobilnost njegovega branja povsem ustreza konceptiji edinstvenega umora, umora resničnega očeta, resničnega junaka, ki da se je zgodil enkrat za vselej.

Strašni oče, grozljiva pošast za življenje, postane po smrti preganjani junak. Kdo v tem ne prepozna mehanizma svetega, ki navsezadnje, ker ga ni do konca razkril, prelisiči Freuda. Če ne želimo morale, četudi preoblikovane v anti-morale, če ne želimo metafizike, četudi pretvorjene v anti-metafiziko, se moramo enkrat za vselej odreči igre dobrih in zlih, četudi zaobrnjene; priznati moramo, da nevednost in nasilje obstajata povsod in da nasilje zaradi tega, ker smo spregledali njegovo igro, še ni premagano. Predvsem bi se moralo zgoditi to, da se junak vrne v zbor in da ga v prihodnje tako kot sam zbor ne karakterizira nič drugega kot odsotnost vsakršne karakterizacije.

Freud ostaja tu, lahko rečemo, strukturi tragedije bolj zvest kot mi. V določenem pomenu je to točno. Junak, ki je dolgo en sam, v obliki tragedije, podedovani od mita in rituala, zares zavzema dominanten in centralni položaj, ki mu ga je določil Freud. A to je le na začetku analize. Treba je iti do konca, treba je povsem razdreti tragiško obliko, obenem pa tudi mit; če ne

zaradi drugega, pa zato, da se pokaže, da je Sofokles, čeprav tudi sam ni šel do konca, tisti mislec, ki je šel v dejanskem demistificiranju dalj od Freuda, saj nenehno ironizira herojsko diferenco, ki se, takoj ko jo hočemo zgrabiti, izmakne, ob čemer se pokaže, da postane tudi na prvi pogled najbolj individualna individualnost najbolj problematična prav tedaj, ko je prepričana, da se je kar se da uspešno uveljavila in potrdila, namreč z nasilno zoperstavitvijo tistemu *drugemu*, ki se na koncu vselej izkaže kot *isti*.

Z našim branjem lahko uvidimo vse, kar vidi in o čemer govori Freud. A vidimo tudi tisto, kar se je Freudu izmaknilo, Sofokleju pa ne. Navsezadnje pa prepoznamo tudi tisto, kar se je izmaknilo Sofokleju in kar določa celoto mita ter vse vidike, s katerih ga lahko motrimo, vključno s psihoanalitičnim in tragiškim: mehanizem spravne žrtve.

Od vseh *modernih* tekstov pride Freudov pri razumevanju grške tragedije nedvomno najdalj. Kljub temu je zgrešen. Njegova napačnost potrjuje neuspešnost modernih pretenzij, da bi h »književnosti« pristopili znanstveno in jo »demistificirali«; navsezadnje pa velika dela demistificirajo prav te pretenzije. Kak Sofokles ali kak Shakespeare ve o človeških odnosih reči, ki jih Freud ni sposoben dojeti, ob čemer tu govorimo kajpada o tistem najboljšem pri Freudu, o tistem, česar si psihoanaliza ne more prilastiti.

Psihoanaliza ni zmožna dojeti čudnega in čudovitega teksta, ki ga imamo pred seboj. Nedvomno je zgrešen, toda resničnejši od vsake psihoanalize. Vendar zdaj ni najpomembnejša resnica. Ker je močno, in prav zaradi tega, je Freudovo branje tragedije glede svojega predmeta še bolj zgrešeno in nepravilno. Preiskava, ki jo Freud izvaja zoper tragedijo, ji zagotovo prinaša večjo čast od zagrelih konvencionalnih hvalnic; veliko bolj »podprta« je in z vidika psihoanalitičnega rutinskega postavljanja književnosti na zatožno klop veliko bližje možnosti, da bi prišla do resnice, toda zaradi tega ni nič manj zgrešena in nepravilna, na kar nenehno opozarja, ne da bi bilo uspešno, tudi konvencionalno branje.

Dobesedno vzeto o tragediji ni zgrešeno reči, da je »tendenciozna«; navsezadnje se tragedija vselej umešča v mitski okvir in ga nikoli povsem ne

preseže. Vendar pa je v tragediji mitskost manj navzoča kot v drugih mitskih, bržkone pa tudi kulturoloških formah; za tragiško inspiracijo je, kakor smo videli, značilno, da znova nahaja recipročnost maščevanj, da restavrira simetrijo nasilja, se pravi, da jih *tendenciozno* vzpostavlja. Freudovo branje ima isti pomen; nahaja nekatere elemente recipročnosti, vendar pa ne gre tako daleč kot tragiško branje. Torej je še bolj tendenciozno od tragedije in kot ona okamenelo v modernem *resentimentu*, ki obsoja zgolj nasilje drugih, saj je tudi samo ujeto v maščevalnost oziroma v dvojno igro vzora in odpora, v začarani krog mimetične želje. Celo tedaj, ko je preveč razsvetljeno in razvito, da ne bi vedel, za kaj gre tudi pri njem in zato zatrjuje, kako se odreka nasilju, moderni *resentiment* na podlagi prikrito nasilnega kriterija presoje razglša za ideal ne-nasilje, o katerem grški tragiki nimajo pojma.

Kakor vsak tendenciozni proces se tudi proces zoper grško tragedijo navsezadnje obrne zoper tistega, ki ga je sprožil. Za Freuda je značilna »rafinirana hipokrizija«, tako kot za vso moderno misel, ko to kritizira vse religiozne, moralne in kulturne razlike, da bi jih nazadnje zvalila na glavo tistega kritika, ki jih napoveduje in prerokuje z nenavadno jasnovidnostjo, kajti v tem trenutku zares razpolaga z nezmotljivo »metodo« in z njo povzema vse poprej zbrisane razlike: *Teiresias redivivus*!

Pravi tendenciozni element je isto kot sakralna diferenca, ki se je želi vsakdo polastiti s tem, ko jo hoče iztrgati drugemu, in ki vse hitreje oscilira znotraj spopadajočih se *lucidnosti*. Bržkone prav to definira tudi razlage, ki zadevajo *Kralja Ojdipa*, dandanes pa spore glede psihoanalize in drugih metodologij. Noben antagonizem očitno nima drugega predmeta kot kulturo v krizi, ob tem pa si vsak pripisuje, da je ta kultura pri srcu zgolj njemu. Vsak skuša diagnosticirati bolezen in jo odpraviti. Toda bolezen je vselej tisti *drugi*, so njegove napačne diagnoze in njegova zdravila, ki da so pravzaprav strup. Tudi ko je dejanska odgovornost nična, je igra ista; pri najpopolnejših igrah sploh za nič ne gre; vsakdo se trudi, da bi čim bolj blestel na račun svojega bližnjega, oziroma, bolj se trudi za to, da bi potemnela lucidnost drugega kot za to, da bi kaj razsvetlil.

Gledano v celoti moramo moderno krizo kot vse žrtvene krize definirati z

brisanjem razlik: briše jih antagonistična gugalnica; toda njene resnice doslej še ni nihče razumel in doumel, gre pa za vse bolj tragično in ničevno igro bolezenske razlike, ki se zdi vse večja, a izgine prav tedaj, ko jo že skušajo zapopasti vsi. Zaradi lokalnih premen strukture, vse manj pomembnih in začasnih, a koristnih zdaj za ene zdaj za druge nasprotnike, vse zastira mistifikacija; do splošne degradacije mitičnega prihaja zaradi razraščanja antagonističnih oblik, ki se med seboj nenehno izničujejo, vse pa so v odnosu do mita ambivalentne, saj so hkrati demistificirajoče in mitične, mitične celo v samem demistificiranju, ki zagotovo ni iluzorno, se pa vselej omejuje na tisti *drugi* mit. Miti o demistificiranju mrgolijo kot črvi na truplu velikega kolektivnega mita, iz katerega črpajo svoj obstoj.

Jasno je, da nam o tem procesu, kateremu je zavezana, grška tragedija zmore povedati več kot pa psihoanaliza, ki meni, da ga je obšla. Psihoanaliza svojo gotovost lahko utemelji le, če izvrže tekste, ki bi jo, če bi bili povsem dojeti, zamajali v temelju. Zato umetnine tako blati kot povzdiguje v nebesa. Po eni plati jih ima za nedotakljive, fetišizira jih glede njihove lepote, po drugi plati pa jih radikalno zanika in kastrira, postavlja kot imaginarno, iluzorno in mistificirajočo antitezo trdni in neomajni znanstveni resnici, kot pasivni predmet, v katerega je moč z absolutno vednostjo, s katero da razpolagajo vsi po vrsti, vselej neposredno prodreti.

Kolikor vem, so ta proces mitičnega demistificiranja razkrivali doslej le pisatelji, psihoanalitiki in sociologi nikoli. Najbolj očitno je tiho soglasje literarne kritike, njen poslušni pristanek; sicer ne na »redukcionistične« namere te ali one doktrine, ki jo najbolj divje napadajo ravno tedaj, ko se približa resnici velikih del, navidezno branjeni od te kritike, pač pa na splošno načelo absolutne neškodljivosti in nepomembnosti »literature«, na apriorno prepričanje, da nobeno delo, ki ima etiketo »literarno«, ne more biti povezano z realnostjo. Večkrat smo videli, kako Sofokles demistificira psihoanalizo, nikoli pa ne bomo videli, kako psihoanaliza demistificira Sofokleja. Psihoanaliza se Sofokleja nikoli ni zares lotila; Freud se mu v najboljšem primeru, kot tukaj, le približa.

Preučiti tekst z vidika pravilnega žrtvovanja in njenega mehanizma, zajeti »literaturo« s termini kolektivnega nasilja pomeni lotiti se tako tistega, o

čemer govori, kot tistega, celo v večji meri, o čemer ne govori, *izpušča*. V tem je morda bistvo radikalno kritiškega pristopa. Na prvi pogled je to nemogoče, neuresničljivo; vsakršna praktična aplikacija je, kaže, obsojena na skrajno posploševanje in takšno abstraktnost, ki je kaj malo zanimiva.

Vrnimo se še enkrat k tekstu, ki ga pravkar komentiramo, pa bomo videli, da sploh ni tako. V njem bomo našli nekaj, kar ni bilo vidno, kar pa zelo pade v oči, celo osupne, ko pomislimo na kontekst, v katerem se to dogaja.

Ko govorimo o grški tragediji nasploh, se skoraj vselej, eksplicitno ali implicitno, sklicujemo na določeno delo, tisto najbolj reprezentativno, resničnega predstavnika in zastopnika vsega tragiškega žanra. Ta tradicija, ki jo je uvedel Aristotel, je še zmerom živa. Nekdo, ki se imenuje Sigmund Freud, nima razloga, da bi jo zavrgel, ima pa jih veliko, da se ji pridruži.

Toda Freud se ji ni pridružil. V mislih imamo seveda *Kralja Ojdipa*, nanj se sklicujemo tudi mi, Freud pa nanj ne aludira niti v navedenem tekstu niti prej ali potem. Govori o Atisu, Adonisu, Tamizu, Mitri, Titanih, Dionizu in kajpada o krščanstvu – demistificiranje zavezuje! – nikoli pa o Ojdipu kot tragičnem junaku oziroma o *Kralju Ojdipu*.

Kdo bi lahko pripomnil, da je *Kralj Ojdip* navsezadnje le ena od tragedij in da Freuda zato ničesar ne zavezuje, da bi jo moral navesti. In to, da v Freudovem tekstu ni posebej omenjena, ne pomeni, da je izključena. Lahko predpostavljamo, da je enostavno uvrščena med druge, da je zenačena z drugimi iz tragiškega korpusa.

Takšna pripomba ni umestna. Ko smo postali pozorni na odsotnost arhetipske tragedije, nam padejo v oči nekateri odlomki teksta in jasno sugerirajo, da njena odsotnost ni naključna in brez razlogov.

Če ponovno preberemo definicijo *krivde*, bomo opazili, da je nikakor ne moremo aplicirati na *Kralja Ojdipa*. Na junaka so prevladali nekaj, čemur pravimo tragična krivda, čeprav ne vemo vselej, kaj je to; najpogosteje ni podobna tistemu, čemur pravimo krivda v vsakdanjem življenju. Ta defi-

nicija ustreza velikemu številu tragedij, nikakor pa ne Ojdipu. Ojdipova krivda ni nedoločna ali nedefinirana, vsaj na ravni velike mitske strukture, v katero spada Freudov diskurz, ne.

Ali je možno, da Freud tu v mislih ni imel Ojdipa, da je na Ojdipa preprosto pozabil, da mu je Ojdip dobesedno spolzel iz misli? Vemo, kaj utegnejo neopsihoanalitični vohljači, ko se v strnjenih vrstah zapodijo po sledi *Totema in tabuja*, izvleči iz takšne pozabljivosti kot simptoma. Namesto da v *Totemu in tabuju* v skladu z običajno diagnozo prepoznavajo klasično ozavedenje *potlačenega*, bi morali morda priznati, da je zadeva potlačena še globlje, do največje globine nezavednega, ali če imate to raje, da je Ojdip zares senzacionalno, naravnost začudujoče zablodil v labirint Freudovih pomenov.

V *Totemu in tabuju* Freud, se zdi, tako malo pripada samemu sebi, da nezavedno prečrta Ojdipa, da ga odpravi. Loteva se nas vrtoglavica. Fantazme rijo okoli nas kot vinske mušice, stemnilo se nam bo pred očmi!

Na srečo obstaja še ena možnost. V stavku, citiranem drugič, nahajamo mali zadržek, ki bi lahko imel določen pomen. Tragična krivda, pravi Freud, *najpogosteje* ni podobna tistemu, čemur v vsakdanjem življenju pravimo krivda. Ko pravi *najpogosteje*, ve, da ta trditev ne velja vselej, da obstajajo tragedije, ki so izjema, če ne večinsko pa vsaj ena. Ta minimum se tu zdi zelo verjeten. V *eni* od tragedij vsekakor obstaja tragična krivda, ki ji to, čemur v vsakdanjem življenju pravimo krivda, ni tuje, namreč očetomor in incest iz *Kralja Ojdipa*. Zelo ekspliciten zadržek, vsebovan v tistem *najpogosteje*, se lahko nanaša le na Ojdipa in vse priča o tem, da se nanaša zgolj na njega.

V tem Freudovem tekstu Ojdip sije s svojo odsotnostjo. Izpustitev Ojdipa ni naravna, tudi nezavedna ni, marveč je povsem zavestna in preračunana. Na tem mestu ne bomo iskali kompleksne rešitve, temveč običajne motive. (Motivi so, mimogrede, veliko bolj zanimivi in pestri od kompleksnosti.) Moramo se vprašati, zakaj je Ojdip v Freudovem tekstu naenkrat tako sistematično izpuščen.

Še bolj bomo začudeni, če njegovo izpustitev preučimo z vidika funkcije teksta in ne le konteksta. O kom in o čem govori *Totem in tabu*? O Očetu primitivne horde, o katerem zvemo, da je bil ubit. Govor je torej o očetomoru. O prav tistem zločinu, ki ga je Freud odkril v grški tragediji in o katerem pravi, da ga zločinci sami projicirajo na svojo žrtev. Nesrečnega Ojdipa pa najprej Teiresias potem pa soglasne Tebe obtožita ravno tega, da je ubil očeta. Niti sanjati nismo mogli o bolj popolni konvergenci in popolnejšem ujemanju med koncepcijo tragedije iz *Totema in tabuja* in tematiko *Kralja Ojdipa*. Če obstaja kako mesto, na katerem bi veljalo omeniti Ojdipa, je to prav tole. Freud pa vseeno molči. Ima nas, da bi ga pocukali za rokav in ga, Sigmunda Freuda, znamenitega izumitelja *Ojdipovega kompleksa*, spomnili na to, da obstaja tragedija, pozor, pozor, ki je posvečena ravno očetomoru.

Zakaj Freud ne upošteva tega popolnega argumenta, te frapantne ilustracije? V odgovor ni mogoče podvomiti. Freud *Kralja Ojdipa* ne more uporabiti v kontekstu razlage, ki bi tragedijo povezala z dejanskim očetomorom, ne da bi postavil pod vprašaj svojo običajno, uradno psihoanalitično razlago, po kateri je *Kralj Ojdip* le odraz nezavednih želja in zato izrecno izključuje vsakršno realizacijo teh želja. Ojdip tu na nenavaden način osvetluje svoj lastni kompleks. Kot praoče ne more imeti očeta, tako da bi se zelo namučili, če bi mu hoteli pripisati kakršenkoli kompleks v odnosu do očeta. Freudu se ni moglo zgoditi nič hujšega od tega, da je svojemu kompleksu dal Ojdipovo ime.

Na bolj obči in bistveni ravni opazimo, da na obtožbe zoper Ojdipa ne moremo gledati realno, da se očetomor in incest ne moreta vpeti v orbito, po kateri, četudi v zelo nedoločnem pomenu, že krožijo fenomeni, kot je »grešni kozel«, ne da bi izzvali vrsto vprašanj, ki bodo postavila pod vprašaj celotno psihoanalitično misel, prav vprašanj, ki jih skušamo razviti v tem eseju.

Tu smo pod znamenjem vprašanja, ki ga Freud skuša, ker ne vidi odgovora, odstraniti. Previden avtor bi umaknil *celoten* tekst o tragediji. Na srečo – za nas in zanj – Freud ni previden; uživa v bogastvu svojega teksta in njegovi

intuitivnosti; odloči se torej, da ga obdrži, neprijetna vprašanja pa odstrani tako, da iz teksta skrbno izloči vsakršno pomensko zvezo s *Kraljem Ojdipom*. Freud Ojdipa ne cenzurira v psihoanalitičnem, ampak vulgarnem pomenu besede. Ali želimo s tem reči, da nas hoče Freud prevarati? Nikakor. Verjame, da je sposoben odgovoriti na katerokoli vprašanje, ne da bi psihoanalizi padel en sam las z glave, le da se mu, kot običajno, mudi, da bi zaključil s pisanjem. Gre prek tega, rešitev pa prestavi. Tako ne bo nikoli spoznal, da rešitve sploh ni.

Če Freud ne bi zaobšel težave in bi izpostavil protislovje, bi spoznal, da niti njegovo prvo niti drugo branje Ojdipa ne upošteva ne tragedije ne mita o Ojdipu. Niti potlačena želja niti dejanski očetomor ne zadostujeta povsem, ireduktibilna dualnost Freudovih tez pa ne samo tu, ampak tudi sicer odraža eno in isto čiščenje. Ker je Freud pravi problem potisnil ob stran, je zašel s potencialno najbolj plodovite poti, ki bi ga, če bi šel po njej do konca, pripeljala do pravne žrtve. Za izključitvijo, ki smo jo pravkar opisali, Ojdipa iz teksta, za to prvo, zavestno in strateško izključitvijo se zarisuje druga, nezavedna in nevidna, ki pa je za tekst, saj mu prinese velik prihranek, odločilna. Tudi tu psihoanaliza nima kaj reči. Od nje ne moremo zahtevati, da nas pouči o izključitvi, na kateri se med drugim utemeljuje tudi »psihoanaliza« sama.

Oklepaja okoli *Kralja Ojdipa* predstavljata vrsto kritiške zamejitve, zaščitnega pasu okoli psihoanalitične teorije. Poprej smo nekaj podobnega ugotovili v zvezi z mimetično željo. Tudi tedaj je bilo treba tisto, kar je predstavljalo nevarnost za Ojdipov kompleks, odstraniti. Še enkrat se je potrdilo, da je ta kompleks dobesedno nedotakljiv. V hierarhiji Freudovih tem ima absolutni primat, ki se ujema z zgodovinsko omejenostjo Freuda kot misleca – gre za točko, onkraj katere pri razgradnji mita ni mogel.

Tudi tu med Freudom in njegovimi nasledniki nahajamo isto relativno razliko kot v predhodnem poglavju. Freud skuša nevarne slutnje izločiti in jih nevtralizirati, ker ne želi zastrupitve doktrine, toda preveč strasti in talenta je v njem, da bi se jim odpovedal; preveč raziskovalnega duha je v njem, da bi odstranil tudi najnevarnejše sledi. Nasledniki psihoanalize teh ozirov

nimajo; sekajo v živo; poostrijo in razširijo Freudovo cenzuro ter živi popek mimetične želje postavijo na eno, celoten *Totem in tabu* pa na drugo stran. Kaže, da je zato njegov celoten tekst o tragediji vseskozi ostal brez odmeva. Celo literarni kritiki, ki so prepričani freudovci, v njem niso razbrali nič zanimivega. Pa vendarle moramo prav tu in nikjer drugje poiskati Freudovo branje tragedije.

* * *

Če *Totem in tabu* pomeni korak naprej, hkrati pomeni tudi korak vstran. Če to delo zaide v slepo ulico, je to zaradi psihoanalize, zaradi že zgotovljene doktrine in bremena dogme, ki ga nosi pisec in se ga ne more osvoboditi, saj se je navadil, da ga ima za svoje največje bogastvo. Glavna ovira je predvsem v pomenu očeta, ki je zastrupil bistveno odkritje in kolektivni umor pretvoril v *očetomor*, ob čemer so sovražniki psihoanalize in drugi prišli do argumentov, na podlagi katerih je to tezo moč diskreditirati.

Videli smo, da Freud, ko vpelje svoj umor, sploh ne reši problema prepovedi, marveč se možne rešitve otrese. Kontinuiteto med seksualnim monopolom strašnega Očeta in prepovedmi prekine. Na začetku se trudi, da bi to kontinuiteto vzpostavil z običajnim žongliranjem, a s tem celo sam ni zadovoljen.

»Mrtvi je postal močnejši, kakor je bil živi; vse je bilo tako, kakor je s človeškimi usodami še danes. Kar je oče prej preprečeval s svojim obstojem, to so si bratje zdaj sami prepovedali v psihični situaciji 'poznejše poslušnosti', ki nam je tako znana iz psihoanaliz. Svoje dejanje so preklicali, s tem ko so uboj očetovega nadomestka, totema, razglasili za nedovoljenega, in odrekli so se njegovim sadežem, s tem ko so se odpovedali ženskam, ki so postale proste. Tako so iz sinovske *zvesti o krivdi* ustvarili oba osnovna tabuja totemizma, ki sta se prav zato morala ujemati z obema potlačenima željama Ojdipovega kompleksa.«

Vsi tukajšnji argumenti so zelo tanki; Freud je prvi, ki čuti pomanjkljivost svojega žongliranja in se zato takoj loti dela. Išče nove dokaze in nahaja,

kar se pogosto zgodi temu neutrudnemu, a prehitremu mislecju, argumente, ki se med seboj ne ujemajo in jih ni mogoče priložiti k argumentom, ki nam jih je predložil poprej, saj gre za povsem novo teorijo, ki skrivoma postavlja pod vprašaj nekatere psihoanalitične predpostavke:

»Drugi tabu, prepoved incesta, je imel tudi tehtno praktično utemeljitev. Spolna potreba moških ne združuje, marveč jih razdvaja. Če so se bratje povezali, da bi premagali očeta, je bil vsak drugemu tekmeč pri ženskah. Vsak bi jih kakor oče hotel imeti vse in v boju vseh proti vsem bi nova organiziranost propadla. Ni bilo več nadmočnega, ki bi lahko uspešno igral očetovo vlogo. Če so bratje hoteli živeti skupaj, zato ni preostalo nič drugega, kakor da – nemara po premostitvi hudih incidentov – uvedejo prepoved incesta. Z njim so se vsi hkrati odrekli ženskam, ki so si jih želeli in zaradi katerih so bili predvsem odstranili očeta.«

V prvem tekstu je oče komajda umrl in spomin nanj je navzoč še v vsem; v drugem je smrt že daleč; rekli bi lahko, da je ponovno umrl, le da tokrat v Freudovem načinu razmišljanja. Zdi se mu, da spremlja iluzije horde po kolektivnem umoru, da se od njega časovno oddaljuje; dejansko pa polagoma drsi iz okvira zahodne družine, v katerega je ujet. Vsi družinski pomeni slabijo in izginjajo. Silovitost pohote ni več primerljiva s sorodstveno bližino. Vse ženske so na isti ravni: *Vsak je po očetovem vzoru hotel imeti zase vse.* »Matere« in »sestre« niso predmet rivalstva zaradi tega, ker bi bile same na sebi bolj poželjenja vredne, marveč preprosto zato, ker so tu. Želja nima več privilegiranega objekta.

Čeprav je bil konflikt sprva povezan le s seksualnimi apetiti, se zdaj pretvori v morilsko rivalstvo, ki ga ti apetiti ne morejo več upravičiti. Sam Freud to ugotavlja. Nihče več ne more ponoviti fenomenalnega poguma prednika: *Človeka, ki bi z močjo, presegajočo vse druge, lahko privzel vlogo očeta, ni več.* Poudarek je prestavljen na *sprte brate*, na tiste, ki jih ne ločuje nika-kršna razlika. Freud je torej pravkar odkril krog recipročnosti nasilja in simetrijo žrtvovanjske krize.

Freud se približuje začetku, zdi pa se mu, da se od njega oddaljuje. Ta isti

proces opisuje tragedija, proces, ki *Totemu in tabuju* nikakor ni tuj, saj smo ravnokar videli, da se Freudov opis zbora oz. sprtih bratov v njegovi analizi tragedije nanaša prav na to: *Množica enako oblečenih oseb istega imena ...*

Prepoved se tu ne opira na »kako psihično situacijo, ki nam jo je psihoanaliza naredila prepoznavno«, marveč na imperativno zahtevo, da se prepreči »splošna vojna«, ki bi privedla do »razpada družbe«. Končno smo pri konkretnem: *Seksualne potrebe ne združujejo, marveč razdvajajo moške.*

Freud niti malo ne aludira na prvo teorijo. Čeprav se tega sploh ne zaveda, ravno komplekse in fantazme vrže, da bi prepovedim pripisal *realno funkcijo*, med staro železo. On, ki je z druge strani sicer toliko prispeval k nerazumevanju religije kot take, je v *Totemu in tabuju* prvi izpostavil realno funkcijo prepovedi. Bil pa je tudi prvi, ki je, ko je zapustil *Totem in tabu*, povsem opustil svoja tukajšnja odkritja.

* * *

Na ravni funkcije je druga teorija superiornejša od prve. Zdaj jo moramo preučiti na ravni geneze. Po njej se bratje navsezadnje miroljubno dogovorijo, da se odpovedo vsem ženskam.

Absolutna narava prepovedi nikakor ne sugerira dogovorjenega soglasja, te prohibicije kot institucije. Če bi se bili moški sposobni dogovoriti, ne bi isti brezpogojni in brezprizivni tabu zadel vseh žensk. Bolj verjetno je, da bi si eventuelni potrošniki sporazumno razdelili razpoložljive resurse.

Freud natančno vidi, da tu nujno zmaga nasilje. Zaradi tega govori o »težkih nesoglasjih«, ki domnevno nastopajo pred končnim soglasjem ter navaja zelo prepričljive argumente, ki so morali brate razsvetliti glede resnosti položaja. Vendar to ne zadošča. Ko se nasilje razmahne, so prepovedi neizogibne; brez njih družbe ne bi bilo. Toda človeške družbe lahko tudi ne bi bilo. Freud ničesar ne pove o tem, kaj je spravo naredilo za nujno in sploh mogočo, zlasti v primeru, ko naj bi se po Freudu samem realizirala ob tako »iracionalni« in »čustveni« prepovedi, kot je prepoved incesta. Anti-incest-

na družbena pogodba ne more nikogar prepričati in teorija, ki se je tako dobro začela, nima kdove kako dobrega konca.

To, kar Freud s to drugo teorijo pridobi glede funkcije, zgubi glede geneze. Pravi sklep bi moral prelisičiti brate, prelisičil pa je Freuda samega.

Skušali smo najti pot od prve do druge teorije in zdi se, da smo dojeli dinamiko misli, ki se postopoma osvobaja družinskih in kulturoloških pomenov ... Zdaj moramo ugotoviti, da pot ni končana. Z drugo teorijo o incestu je enako kot s tekstom o tragediji. Bratje in ženske so postali enako anonimni, očeta pa se ni nihče dotaknil. Oče je že mrtev; torej je zunaj nerazločevalnega procesa. Je edini lik, ki se mu ne uspe osvoboditi družinske lupine, žal pa je glavni Freudov lik. Freud je, če lahko tako rečemo, »razsinovil« sinove, čez to pa ne gre. Moral bi se na poti zaustaviti in »razočetiti« očeta.

Dokončati proces, ki ga je začel Freud, ne pomeni odstopiti od umora, ki je absolutno neogiben tudi vnaprej, saj ga terja velikanska količina etnološkega materiala, pač pa pomeni odstopiti od očeta, izvleči se iz družinskega okvira in psihoanalitičnih pomenov.

Vidimo, kako Freudu v vsakem trenutku manjka dejanska povezava med obredi žrtvovanja, svečanostmi in vsemi drugimi danostmi, to pa se dogaja zaradi navzočnosti očeta, ki v zadnjem hipu pomeša karte in prikrije mehanizem svetega. Vsi stavki, ki se začenjajo s »psihoanaliza nam kaže«, »psihoanaliza nam odkriva«, neizbežno tečejo mimo pojasnitve, ki je zdaj že povsem blizu:

»Psihoanaliza nam je odkrila, da je totemska žival služila dejansko kot zamenjava za očeta, to pa nam pojasnjuje protislovje, na katerega smo poprej opozorili; po eni plati obstaja prepoved ubiti to žival, po drugi plati pa se po njeni smrti, potem ko je poprej prišlo do razlitja žalosti, praznuje.«

Oče ničesar ne pojasni: da bi se vse razjasnilo, se je treba rešiti očeta, pokazati, da veličastni vtis, ki ga je na skupnost napravil kolektivni umor,

ne izhaja iz identitete žrtve, marveč iz dejstva, da je ta žrtev zedinitelj ter da je enotnost ponovno dosežena zoper to žrtev in glede nje. V tem je povezava med *zoper* in *glede*, ki pojasnjuje »protislovnost« svetega in nujnost vnovičnega in vnovičnega umora žrtve, četudi je božanska; ker je božanska.

V *Totemu in tabuju* ni neresničen kolektivni umor, temveč je neresnično vse tisto, kar preprečuje, da bi ta umor prišel v prvi plan. Če bi Freud odstopil od razlogov in pomenov, ki obstajajo pred umorom in s katerimi naj motiviramo umor, če bi odpravil vsak smisel, predvsem pa psihoanalitičnega, bi videl, da je nasilje brez razlogov, da nima pomena oziroma da vsi izhajajo iz umora samega.

Ko bi bil umor rešen očetovskega ovoja, bi razkril formativni princip skupnosti in pojasnil skrivnost svoje efikasnosti in obrednih ponavljanj, kakor tudi to, zakaj je presoja glede njegovega objekta vselej dvojna. Razumeti vse to pomeni razumeti, da je sklenitev, ki je v drugi teoriji prelisičila brate, že najdena in da je sklep istoveten z glavno tezo: vse, kar preprečuje, da bi umor postal čisti mehanizem pravne žrtve, mu preprečuje tudi to, da bi zavzel svoje mesto. Ob koncu pravega žrtvovanja, ne pa pred njim.

Edinole pravna žrtev lahko dovrši nedovršenost druge teorije, dokonča nasilje in zedini obe teoriji incesta. Namesto da bi bil odvečni, in če nastopi pred odločilnim nasiljem, celo neprijetni prolog, zadobi umor tedaj tisto odločilno vlogo, ki mu pripada; kajti pomeni tako konec krize, o kateri je spregovoril sam Freud kot začetek kulturne ureditve, se pravi, absolutni in relativni izvor vsakršnih prepovedi incesta.

Prevedel Tine Hribar

Prevedeno iz:

René Girard: *La violence et le sacré*, Grasset/Pluriel, Paris 1972, str. 283–314.

BOLJE JE, DA EN ČLOVEK UMRE ...

87

Manjka nam še samo eno, namreč neposredna formulacija bistvenih potez žrtvenega dogajanja, torej dejstvo, da mora nekdo na nek način plačati za druge. S tega vidika je najbolj ekspliciten stavek iz evangelijev tisti, ki ga položi Janez v usta velikemu duhovniku Kajfu. Ta stavek je podan med procesom, v poteku katerega pride nazadnje do odločitve o uboju Jezusa. Povsem nedvoumno govori o vsem, kar sem pravkar navedel:

»Veliki duhovnik in farizeji so sklicali zbor in govorili: 'Kaj naj storimo? Ta človek namreč dela veliko znamenj. Če ga pustimo kar tako, bodo vsi verovali vanj. Prišli bodo Rimljani in nam vzeli sveti kraj in narod.' Eden izmed njih, Kajfa, ki je bil tisto leto veliki duhovnik, jim je rekel: 'Vi nič ne veste in ne pomislite, da je za vas bolje, da en človek umre za ljudstvo in ne propade ves narod.' Tega pa ni rekel sam od sebe, ampak je zato, ker je bil tisto leto veliki duhovnik, prerokoval, da mora Jezus umreti za narod; pa ne samo za narod, temveč tudi zato, da bi razkropljene Božje otroke zbral v eno. Od tega dne je bilo torej sklenjeno, da ga usmrtijo.« (Mt 24,28)

Predmet posvetovanja na zboru je kriza, povzročena s preveliko Jezusovo

popularnostjo. Pri tem pa gre le za predhodno verzijo veliko globlje krize, krize judovske družbe v celoti, ki bo v manj ko pol stoletja privedla do polnega uničenja judovske države. To, da je sploh prišlo do obravnave, že predpostavlja nemožnost priti do odločitve. Razprava brez odločitve reflektira krizo, o kateri naj bi odločila prav ta razprava. Ker ne pripelje do ničesar, jo Kajfa prekine z določeno nestrpnostjo in ostrino: »Vi nič ne veste«, pravi. Potem ko so njegove besede slišali, najstarejši pravijo: »Seveda, bolje je, da en človek umre za ljudstvo in ne propade ves narod. Kako sem to sploh lahko spregledal?« Nedvomno so se vsi igrali s to mislijo, toda le najpametnejši in najodločnejši od starih jo je lahko izrekel.

To, kar izreče Kajfa, je umnost sama, politična umnost, umnost glede grešnega kozla. Največja možna omejitev nasilja, toda v skrajnem primeru poseg po njem, da bi se izognili še večjemu nasilju ... Kajfa uteleša politično v njegovi najbolj elegantni in ne najbolj nizki obliki. Politično gledano ni nikoli nihče ravnal bolj pametno.

88

Z nasiljem je povezanih veliko tveganj; ko jih Kajfa vzame nase, se profilira kot vodja. Drugi se oprejo nanj. Vzamejo ga za vzor; posnemajo njegovo mirno gotovost. Potem ko so slišali Kajfa, zanje ni nobenega dvoma več. Če ves narod zagotovo drvi v propad, je nedvomno bolje, da en človek umre za druge in sicer tisti, ki z zavračanjem tega, da bi utihnil, nevarnost naravnost izziva.

Kajfov stavek do določene mere že izkličje po njem definirani učinek grešnega kozla. Poslušalce ne samo pomiri, ampak jih tudi elektrizira, »mobilizira« jih – v tistem pomenu kot danes pravimo, da *se mobilizirajo* militaristi ali militantni aktivisti. Zakaj gre? O tisti spojitvi s skupino, o kateri je zmerom sanjal Jean-Paul Sartre, ne da bi kajpada povedal, da takšna skupina vselej proizvede žrtev.

Da je imel stavek lahko takšen učinek, je moral biti razumljen površno in še zmerom mitološko. Zgoraj definirani politični um ostaja mitološki, saj vendar temelji na tem, da učinek grešnega kozla na ravni politične interpretacije – ki obvladuje tako Kajfov zbor kot naš svet – ostaja prikrit. Učinkovanje

grešnega kozla je očitno zelo oslABLJENO, oslABLJENO v pomenu zgoraj definirane historične in moderne oslABLITVE. Zaradi tega se njegove žrtve borijo zoper politični um in ga *kot preganjanje* zavračajo celo tisti, ki se ga sem in tja poslužijo, ne da bi se tega zavedali. Ta politični um je proizveden na podlagi skrajne izčrpanosti mehanizma, tako da so zgubljene vsakršne transcendentne poteze in se računa le z družbeno koristnostjo. V političnem mitu postane transparentnih veliko pravih vidikov tega procesa; zaradi tega danes pri veliko ljudeh nastopa iluzija, da razpolagajo s popolnim razkritjem mehanizma žrtvovanja in njegovega upravičevanja – kajpada v posplošeni obliki tistega političnega branja, ki ga včasih pripisujejo tudi meni.

Če pa naj ima navedeni stavek dejansko naravo razkritja, ga moramo razumeti biblično, ne pa politično in sicer v kontekstu vsega tistega, kar sem pravkar pojasnil in kar lahko pojasnimo še natančneje. Potem bomo naenkrat dojeli definicijo mehanizma, ki se kaže v pasijonu in v evangeliju kot takem. Učinek grešnega kozla, ki se je pojavil pred našimi očmi, se navezuje na učinek grešnega kozla, ki ga nahajamo na izviru judovskega žrtvovanja. Kajfa je žrtvoalec kot tak; žrtev pusti umreti, da bi rešil druge živeče. Janez nas spomni tega dejstva in s tem podčrta, da vsaki pravi *odločitvi* znotraj civilizacije pripada narava žrtvovanja (in *poudarjam*, ponavljam, to pomeni žrtvi prerezati vrat), da torej za njo tiči nerazkrito učinkovanje grešnega/žrtvenega kozla, predstava o specifičnem pregonu sakralnega tipa.

89

V odločitvi velikega duhovnika se naznanja dokončno razkritje žrtvovanja in njegovega izvora. Brez vednosti se izraža pri tistem, ki jo izreče, a brez vednosti so tudi tisti, ki jo slišijo. Ne samo, da Kajfa in njegovi ne vedo, kaj delajo, ampak tudi tega ne vedo, kaj govorijo – torej jim mora vse ostati zakrito. To za nas velja toliko bolj, kolikor je naša politična realnost še bolj umazana kot njihova, saj je tudi naša govorica veliko bolj hinavska. Izmi-kamo se temu, da bi govorili tako kot Kajfa, kajti pomen njegovih besed, ne da bi ga popolnoma razumeli, razumemo bolje: to je dokaz, da se razkritje utira svojo pot. To je sicer komajda verjetno, če imamo pred očmi današnje stanje novozaveznih študij, zgodovine religij, etnologije in politologije. »Specialisti« niti slutijo ne, o čem govorimo. Edinole oni niso deležni sicer obče znanih spoznanj: navedene discipline namreč nočejo vedeti zanja. Zdi

se, da je zanje značilno to, da resnično intuicijo raje ovirajo in nevtralizirajo kot pa spodbujajo. Tako je vselej, ko pride do velikega prevrata. Toda nemarni sprejem vednosti o grešnem kozlu tega prevrata ne more preprečiti; je le nadaljnji dokaz tega, da je neposredno pred vrati.

Da bi Janezov stavek zares razumeli in imeli korist od razkritja, ki ga vsebuje kontekst evangelija, se ne smemo zapreti pred njim. To razumetje ne pomeni kakega trivialnega upravičenja mehanizma; narobe, okrepi nas v našem odporu do zapeljevanj, ki izhajajo iz žrtvovanja, do zapeljivih predstav o zasledovanju in preganjanju in do mimetičnih nagnjenj, ki popuščajo zapeljevanju. Ta učinek je zato diametralno nasproten tistemu, ki ga ima na poslušalce sprva. Oba učinka lahko opazujemo v današnjem svetu; to pa je znamenje tega, da je naša zgodovina podvržena nerazumevanju in popačenju razodetja evangelijev.

* * *

Z antropološkega vidika je bistvo razodetja v tem, da priča o kriznosti vsake predstave o pregonu. V pasijonu samem ni nič takega, kar bi bilo z vidika pregona nekaj enkratnega. Koalicija vseh sil tega sveta ni nič enkratnega. Prav ta koalicija je na izviru vseh mitov. Začudujoče je, da sicer evangeliji podčrtajo enotnost, a ne, da bi se ji priklonili in se – kot to naredijo vsi mitološki, vsi politični in celo vsi filozofski teksti – podvrgli zahtevi po njej, marveč zato, da bi to enotnost izpostavili kot temeljno zмотo, kot čisto neresnico.

V tem je potemtakem tudi nepresegljiva radikalnost tega razodetja. Da bi to bolje razumeli, postavljamo tej povedi nasproti politično refleksijo modernega zahodnega sveta.

Moči tega sveta so očitno razdeljeni na dve nesimetrični skupini; na eni strani so na pravo utemeljene avtoritete, na drugi strani je množica. Po pravilu je ta podvržena prvim; v kriznih časih pa se zgodi nasprotno. Ne samo da množica zavлада, ampak se obenem uveljavi tudi kot talilni lonec, ki absorbira celo navidezno neomajne avtoritete. Ta talilni proces povzroči preoblikovanje avtoritet s pomočjo grešnega/žrtvenega kozla, se pravi, ne-

česa svetega. Ta proces, ki ostane nerazviden tako politologom kot drugim humanističnim vedam, razjasni mimetična teorija.

Množica je tako močna, da ji ni treba zaobjeti vse družbe, da bi dosegla osupljive rezultate. Pravno utemeljene avtoritete se uklonijo in ji prepustijo zahtevano nedolžno žrtev, tako kot je Pilat storil z Jezusom in Herodot z Janezom Krstnikom. Avtoritete tako pustijo, da jih množica posrka in jo s tem povečajo. Razumeti pasijon pomeni: razumeti, da začasno ukine vse razlike, ne samo med Kajfom in Pilatom, Jezusom in Petrom, ampak tudi med vsemi tistimi, ki vpijejo ali dopuščajo vpiti: »Križaj ga!«

Naj bo konservativna ali revolucionarna, moderna politična misel vselej kriticizira le eno od obeh kategorij moči, bodisi množico bodisi etabrirano moč/oblast. Sistematično se opre na eno od kategorij. Ta izbira jo potem označuje kot »konservativno« ali »revolucionarno«.

Trajna fascinacija Rousseaujeve *Družbene pogodbe* ne izhaja iz morebiti v njej vsebovanih resnic, marveč iz njihajočega lebdenja med obema v njej obravnavanima kategorijama moči. Namesto da bi se odločil za eno stran in se je – v dobri družbi z vsemi »pametnimi« – držal, skuša Rousseau doseči spravo med nezdržljivim in zato je njegovo delo podobno viharju dejanske revolucije, nezdržljive z načeli, ki jih razglašča.

Konservativci se trudijo utrditi na pravo utemeljene avtoritete pa tudi vse institucije, ki utelešajo kontinuiteto religiozne, kulturne, politične in pravne tradicije. Tolerirajo pretirano slo etabriranih moči po kontroli. Zelo budni in zadržani pa so glede nasilnih dejanj, ki grozijo s strani množice. Pri revolucionarjih je prav nasprotno. Do institucij so sistematično kritični, brez sramu pa sakralizirajo nasilna dejanja množice. Revolucionarni zgodovinarji francoske in ruske revolucije mitologizirajo vse zločine. Vsako resno preučevanje množic označujejo kot »reakcionarno«. Na tem področju jih luč razsvetljenstva ne privlači. Mehanizmi žrtvovanja dejansko potrebujejo temo, da bi »spremenili svet«. Veliki revolucionarni pisci pa obenem prinašajo izrecne potrditve simbolnih učinkov nasilja, na primer Saint-Just glede smrti kralja.

A prav zato, ker revolucionarji posežejo po očitni uporabi nasilja, ne pride do učinka, v katerega so upali. Skrivnost tega je razložljiva. Temelj nasilja zgubi svojo učinkovitost, še naprej lahko obstaja le kot teror. Do določene mere velja to v primerjavi z ameriško demokracijo že za francosko, še veliko bolj pa za marksistično revolucijo.

Moderna politična misel ne more brez morale, ne zmore pa postati povsem moralna, ne da bi prenehala biti politična. K morali je torej treba priključiti neki drug element. Kateri? Če želimo to zares zvedeti, potem nujno pridemo do podobnih formul, kot je Kajfova: »Bolje je, da umre ta ali oni človek, kakor da propade vsa družba ... «

Ne samo politična nasprotja, vse rivalske miselne usmeritve temeljijo na delni in strankarski prisvojitvi biblijskega razodetja. V našem svetu obstajajo le krščanske herezije, torej cepitve in delitve. To je sploh pomen besede herezija. Da bi razodetje lahko uporabili kot orožje v konfliktu mitemi rivalstev in mu podelili cepitveno moč, ga je treba najprej razdeliti. Dokler je nedotaknjeno, ostaja mirovna moč; šele razdeljeno na fragmente lahko vstopi v vojno službo. Ko je enkrat razcepljeno, nudi obema stranema oborožitev, ki je močnejša od vsega, s čemer sicer razpolagata. In prav zato nenehoma poteka spor o ostankih trupla; obenem pa prav v današnjem času to razodetje delajo odgovorno za posledice, ki izhajajo iz njegove zlorabe. En sam zgoščen stavek iz eshatološkega poglavja Matejevega evangelija pojasnjuje vse: »Kjer je truplo, tam se bodo zbrali jastrebi.« (Mt 24,28)

Evangeliji nam pred oči nezaustavljivo privajajo to, kar nam prikrivajo historični, še bolj pa mitološki preganjalci, namreč to, da je njihova žrtev grešni kozel.

V njih sicer ni izraza grešni kozel, ga pa evangeliji nadomestijo z nekim drugim: *Jagnje Božje*. Tako kot grešni kozel označuje to, da žrtev zastopa vse druge. Ker pa so neprijetne in grde konotacije kozla zamenjane s povsem pozitivnimi jagnjeta, ta izraz ustrezno označuje nedolžnost te žrtve, nepravilnost njene obsodbe in neutemeljenost sovraštva, usmerjenega na to žrtev.

Tako se vse razjasni. Jezus je nenehno potiskan v bližino vseh grešnih kozlov, vseh od njihove skupnosti preganjanih in umorjenih prerokov Stare zaveze, da, njega samega najdemo v njihovi bližini – bližini Abla, Jožefa, Mojzesa itn. Naj ga tako označujejo drugi ali pa se sam označi tako, vselej je označitev inspirirana z njegovo vlogo nedolžne žrtve. Je kamen, ki so ga zidarji zavrgli, postal pa je vogelni kamen. Je kamen zadetka, ki bo spodbil tudi najbolj pametne, ker pa je vselej dvoznačen, ga kaj lahko zamenjamo z bogovi starih običajev. Celo kraljevski naziv po moje vsebuje namig na žrtveno naravo sakraliziranega kralja. Kdor terjja enoznačno znamenje, se mora srečati z *Jonovim znamenjem*.

In kaj je z *Jonovim znamenjem*? Zadeva s kitom iz Matejevega evangelija ni najbolj povedna; soglasno z vsemi eksegeti več pove molk Lukovega evangelija. A na tej točki nas nič ne ovira, da na vprašanje, na katerega Jezus verjetno ni odgovoril, najdemo boljši odgovor od Matejevega. Potrebno informacijo razberemo že iz prvih vrstic. Med nevihto je Jon z žrebom izbran kot tista žrtev, ki jo bodo mornarji vrgli čez krov, da bi rešili ladjo pred potonitvijo. Jonovo znamenje označuje, znova, kolektivno žrtev.

* * *

Opravka imamo torej z dvema tekstovnima mestoma, ki se nanašata na »grešnega kozla«. V obeh je govor o žrtvi, toda eden nam ne pove, da je žrtev grešni kozel in nas tako prisili, da to sami povemo namesto njega; tako je na primer z mitološkimi teksti. Druga vrsta tekstov pa nam sama pove, da je žrtev grešni kozel: takšni so evangeliji. Nimam zasluge in ne izpostavljam svoje ostrovidnosti, ko navajam, da je Jezus grešni kozel. O tem govori namreč že sam tekst in sicer izrecno, ko označuje žrtev kot Jagnje Božje, kot kamen, zavržen od zidarjev, kot človeka, ki trpi za vse druge; predvsem pa to stori tedaj, ko nam predstavi preganjalsko izkrivljenje prav kot izkrivljenje, drugače rečeno, *kot nekaj, v kar naj ne verjamemo*.

* * *

V obeh mojih zadnjih knjigah sem skušal zamenjavo preprečiti s tem, da sem pojem *bouc émissaire*, grešni kozel, vselej, ko je šlo za struktuirajoči

princip, nadomestil s pojmom *victime émissaire*, pravna žrtev; v mojih očeh ima drugi pojem prednost, kajti opozarja na verjetno prisotnost realne žrtve za vsako preganjalsko predstavo. Ti previdnostni ukrepi pa očitno niso zadostni.

Kako lahko pride do tega, da bralci, ki razpolagajo s potrebnim znanjem – o tem priča njihova reakcija na zgodovinska preganjanja – za razumetje mojih razlag, »mojo teorijo« kljub temu razumejo povsem napačno?

Strukturirajočo uporabo grešnega kozla omejujemo na nas obdajajoči svet; vrnemo se kvečjemu do srednjega veka. Brž ko pa preidemo s historičnih in mitoloških tekstov k religioznim, dobesedno *pozabimo* na to povsem banalno uporabo. Na njeno mesto stopi vrsta ritualnega grešnega kozla – a ne ritualnega v biblijskem pomenu, kar nas bi peljalo naprej, marveč v pomenu Frazerja in njegovih učencev, kar nas zapelje v brezizhodno, slepo ulico.

Obredi so nedvomno skrivnostne dejavnosti, tudi in predvsem za tiste, ki jih prakticirajo, so pa obenem hotene, namerne dejavnosti. Kulture svojih obredov ne morejo prakticirati nezavedno. Obredi so torej dejansko *teme* in *motivi* iz široko razgrnjenega civilizacijskega teksta.

Frazer je s svojim izključno obrednim razumetjem grešnega kozla in s svojo posplošitvijo pojma naredil etnologiji veliko škodo. Zastre razpirajoči pomen pojma, namreč tistega, ki vznikne na začetku moderne in ki, ponavljam, ne označuje niti enega obreda, niti ene teme in niti enega kulturnega motiva, marveč izključno nezavedni mehanizem preganjalskih predstav in dejavnosti, torej mehanizem grešnega kozla.

Frazer je naletel na svoje obrede grešnega kozla, ker še tudi on ni spoznal, da vsi obredi izvirajo iz *mehanizma* grešnega kozla. S tem pa se je Frazerju tako kot vsej znanosti njegove dobe povsem izmaknilo nasprotje med temo in strukturo. Ni uvidel, da je ljudski in običajni izraz, ki nam na primer prihaja na usta ob branju tekstov Guillaumeja de Machauta, veliko bogatejši, veliko bolj razpirajoč in usmerjen v prihodnost, kot pa so *motivi* in *teme*, ki jih obravnava on sam in jih tematsko obdelane nahajamo v bastardnih enci-

klopedijah. Frazer izhaja neposredno iz Levitika, Tretje Mojzesove knjige, da bi iz nekega hebrejskega – v resnici neobstoječega – obreda naredil glavnega zastopnika kategorije obredov. Ob tem si sploh ne zastavi vprašanja o možni sovistnosti med religioznim sploh in tisto vrsto fenomenov, za katero nam gre vsem, ko o posamezniku ali manjšini ugotavljamo, da neki večini služi kot »grešni kozel«. Ne vidi, da gre tu za nekaj tako bistvenega, da ga mora upoštevati vsak razmislek o grešnem kozlu. Podaljška tega fenomena znotraj našega lastnega univerzuma ne vidi; v tem ne vidi nič drugega kot navadno praznoverje, ki se ga z religiozno nevero in pozitivizmom lahko povsem znebimo. V krščanstvu vidi le preostanek, da, poslednji triumf tega praznoverja.

Brž ko v mislih preidemo s historičnega k mitološkemu, še danes brez pomisleka zdrsnemo od strukturirajočega grešnega kozla k žalostni trivialnosti tem in motivov, ki so jih iznašli Frazer in frazerjanci. In celo če se ti raziskovalci ne lotijo te teme, jo namesto njih privlečejo na dan drugi. Tričrt dela je ob tem v vsakem primeru že opravljenega. Vendar ne smemo ponoviti prve napake in meniti, da gre za napako, ki jo zelo lahko korigiramo. Kajti v igri je nekaj bistvenega. Če se spomnim tega, kako trdovratno se mojega dela držijo nesporazumi, mi je jasno, da odpor do strukturirajoče aplikacije, brž ko gre za mitologijo in religijo, presega etnološke okvire. Ta odpor je splošno razširjen in sovпада z že navedeno kulturno shizofrenijo. Obotavljamo se, da bi iste kriterije branja uporabili tako glede historičnih in mitoloških tekstov kot glede religioznih tekstov.

Etnologi iz Cambrida povsod, in to je značilno, nahajajo *obred* grešnega kozla, ki da, po njihovem prepričanju, ustreza mitu o Ojdipu. Slutijo, da med Ojdipom in »grešnim kozlom« obstaja tesna vez, glede česar imajo prav; ne zmorejo pa zapopasti, za kakšno povezavo gre. Pozitivizem njihove dobe jim je preprečil, da bi prepoznali kaj drugega kot pa teme in motive. Misel, da je strukturirajoči princip v po njem strukturiranem tekstu *odsoten*, bi se jim zdela vrh metafizičnega napačnega razumetja. Enako velja za večino raziskovalcev in v tem momentu zato nisem prepričan, če sem glede *v tekstu nenahajljivega grešnega kozla* zares prav razumljen.

Po Frazerju so tudi drugi umni bralci, med njimi Marie Delcourt in v novejšem času Jean-Pier Vernant, takoj zaslutili, da imata mit in grešni kozel »nekaj skupnega«. Sicer moramo biti udarjeni z izredno slepoto in naglušnostjo, kar pa za univerzitetne kroge ni nič nenavadnega, da bi mogli povsem spregledati stereotipe pregona, ki se svetijo iz mitov in ki prav iz tukajšnjega delajo največji čarovniški proces. Toda nihče ni sposoben razrešiti uganke, saj se nihče ni zmožen ozreti k strukturirajočemu principu grešnega kozla, k temu univerzalnemu ključu preganjalskih predstav. Brž ko gre za kak mit, misel o grešnem kozlu neogibno zapade v shemo teme in motiva. To velja še posebej za mit o Ojdipu, katerega psihoanalitična, tragiška, estetiška in humanistična nedotakljivost je toliko posvečenejša, kolikor transparentnejši je dejansko. Spontani strukturalizem demistificirajočega pregona se ohranja naprej in ostaja nerazviden.

Kljub svojemu »strukturalizmu« tudi Jean-Pierre Vernant zapade v »tematizem« in vidi v mitu zgolj gladko, s temami in motivi prekrito površino. Tu nahaja med drugim tudi motiv grešnega kozla, ki pa ga poimenuje z njegovim grškim imenomom *pharmakos*, verjetno zaradi tega, da ga njegovi kolegi ne bi imeli za etnocentrista.¹

Pharmakos je sicer res tema in motiv grške kulture, toda antični filologi se tu ne bi mogli zadržati in bi pojasnili, da pa prav v mitu o Ojdipu ta tema ne nastopi, če pa se v tragediji na zelo problematičen način vendarle pojavlja, je to le zaradi tega, ker Sofokles podobno kot Jean-Pierre Vernant »nekaj slutiti«. Po moje Sofoklejeve slutnje sežejo celo dalj, se pa v okviru tragedije ne morejo neposredno izraziti, saj je avtorju prepovedano, da bi pripovedovano zgodbo kakorkoli spremenil. *Aristoteles dixit*. Nedvomno je Sofokles odgovoren za to, kar je v *Kralju Ojdipu* glede stereotipov eksemplaričnega. Mit pretvori v proces; pri njem stereotipna obdolžitev vznikne iz procesa mimetične rivalnosti; svoj tekst prenatrpa s kazalci, ki izpostavljajo zdaj misel o posamičniku, o za vse svoje podložnike trpečem kralju, zdaj misel o edinole odgovornem – sam Ojdip zavzame mesto kolektivnega Laje-

¹ Glej Jean-Pierre Vernant/Pierre Vidal-Naquet: *Ambiguïté et renversement – Sur la structure énigmatique d'Oedip-Roi*.

vega morilca. Avtor tako izrecno poudari, da je Laj padel pod udarci številnih morilcev. Kaže nam Ojdipa, ki se sklicuje na to številčnost, da bi se izvlekel, saj se Sofokles izmika temu, da bi na vprašanja, ki jih je sicer sam zastavil, tudi odgovoril. Da, Sofokles nekaj slutiti, toda z razkrivanjem strukturirajočega grešnega kozla ne seže nikoli tako daleč kot evangeliji ali preroki. To mu preprečuje grška kultura. Mitična pripoved se pod njegovimi rokami ne razpre toliko, da bi razkrila svoje gonilo; vsa zadeva se suče okoli Ojdipa. In vsi naši interpreteti ostajajo ujeti v to zadevo; tudi Jean-Pierre Vernant, ki vidi le teme, na katere se navezujejo druge teme in ki zato nikoli ne seže do pravega problema, namreč do problema celotne predstavnosti mita, do preganjalskega sistema, ki ga tragedija sicer oplazi, nikoli pa ga ne pretrese zares in ga ne razkrinka, kar napravijo evangeliji, kot laž.

Tu je vselej spregledano, da Ojdip ne more biti hkrati po eni strani incestuozni sin in očetomorilec po drugi strani pa *pharmakos*. Ko pravimo *pharmakos*, s tem namreč razumemo nedolžno žrtev, kajpada v pomenu, kakršen kot duhovna dediščina prihaja iz judovstva in krščanstva in ki obenem ni etnocentričen; kajti skupaj z judovstvom in kristjani razumeti *pharmakos* ali grešnega kozla kot nedolžnega pomeni priti do *resnice*, od katere se ne moremo distancirati, če ne želimo ponovno zapasti – ponavljam – pod magično misel.

Ojdip je ali grešni kozel in torej ni očetomorilec in ni kriv incesta ali pa je kriv in potemtakem ni, vsaj za Grke ne, tisti nedolžni grešni kozel, ki mu Jean-Pierre Vernant sramežljivo pravi *pharmakos*.

Res pa je, da tragedija vsebuje stvari, ki kažejo tako v prvo kot v drugo smer, kajti sama s seboj je sprta, zato se mitu ne zmore niti pridružiti niti ga zavreči v smislu prerokov, psalmov in evangelijev.

Prevedel Tine Hribar

Prevedeno po:
René Girard: *Le bouc émissaire (Qu'un seul homme meure ...)*, Grasset & Fasquelle, Paris 1982, str. 167–184.

René Girard

UTEMELJITVENI UMOR V NIETZSCHEJEVI MISLI

Moje predstave o »fundamentalni antropologiji« so v bistvu tako enostavne, da se jih kljub njihovim vsestranskim razširitvam morda dá zreducirati le na eno samo. Utegnilo bi iti za nekaj takega, kot je fiksna ideja. Prav to so mi zelo pogosto očitali in formula me v nobenem primeru ne sramoti. Prej me gane s svojo primernostjo. Celo namerno prevzemam odgovornost zanj, seveda pod pogojem, da sem udeležen pri njeni definiciji.

Mehanizem grešnega kozla imenovati fiksna ideja, se mi zdi upravičeno toliko, kolikor fiksira vse druge ideje. Sam dolguje zahvalo za svojo moč fiksiranja edino dejstvu, da obstaja le v obliki svetega, z drugimi besedami: da sploh ni nobena ideja. Brez te odsotnosti ideje ni nobenega koherentnega »reprezentacijskega sistema«, nobene čvrste strukture. Vse se giblje v okvirih krize žrtvovanja.

Da bi torej poudaril manko zavestnega izbora v izbiranju grešnega kozla, govorim o »mehanizmu«. Ampak to takoj pomeni, da veljam za »mehanista«. Za vsako besedo preži zaseda. Zakaj torej ne fiksna ideja?

Ali moramo v *učinkovanju* žrtve grešnega kozla iskati motor vsake simbolike? Prav to je moj namen. Glede tega mi očitajo ekstremno ambicioznost in njegovo sistematično naravo. Toda iti na vse ali nič nedvomno sodi k naravi teh raziskovanj. Podjetju, ki ga *zasledujem*, se lahko odpovem, ne morem pa mu slediti v duhu pluralističnih *razločevanj*, katera, tako se zdi, zahtevajo od nas številna raziskovanja in raznolikost tendenc. Nič ni bolj hvale vredno kot skrb, da ne bi nikogar prizadeli, s tem da se nobeni stvari nikoli ne zoperstavimo; toda podrediti temu principu vse, pomeni le prepovedati si izrazito mišljenje.

Iskati fiksno točko pomeni iskati bazo sleherne kolektivne reprezentacije. Ta namen spada k hybrisu naše *kulture*; toda v prihodnje se mi to zdi neizogibno. Vse okoliščine nas silijo k temu. V tem oziru se moje delo povezuje z veliko večino novejših raziskovanj, le da vodi do diametralno nasprotnih rezultatov. Realizem tega dela in njegovo sistematično navezovanje na religiozne tekste me vodita k religioznim sklepom, ki veliko ljudem ne ugajajo. Nekatera nasprotovanja so neizogibna, a ne vidim razloga, ki bi nasprotnike lahko oviral pri tem, da bi ostali prijatelji. Druga nasprotovanja so bržkone plod nesporazuma. Očitati mi, da vsako kulturno diverziteto reduciram na napihnjeno tematiko, pač pomeni motiti se o naravi mojih raziskovanj, ki ni *tematska*. Ne sanjam o tem, da bi na novo uredil in hierarhiziral pozitivistično enciklopedijo. Moja fiksna ideja leži onstran vsake dekonstrukcije in je gotovo hipotetična, toda vedno bolj verjetna izhodiščna točka, ko se genetične, strukturalne in destrukturalizirajoče analize, ki se, izhajajoč iz nje, razgrnejo, takoj izkažejo kot učinkovite, s tem da dejansko prečešejo fenomene religiozne, etnološke, literarne, filozofske enciklopedije.

Nujno kar mrgoli nesporazumov, kajti za razliko na primer od tega, kar se dogaja v *lakanizmu*, v katerem je simbolično skrbno izfiltrirano iz primerov menjave realnega in tako imenovanega imaginarnega, dajejo tematski recidivi priložnost za zmešnjavo. Prikrivajo namreč bistveno dimenzijo hkrati genetičnega in strukturalnega raziskovanja.

Arbitrarna žrtev ni le *skriti* strukturirajoči princip; je tudi ritualna tema, ki jo vsakdo na mah prepozna; je bistveni del predvsem bibličnega razodetja.

Končno je dandanes razodetje isto, vendar pa je zaradi mimetične rabe iznakaženo; je vam poznani žurnalistični »gadget«. Mimetično čtivo zlahka zapade v *gadgetske* običajnost, ne da bi pri tem popolnoma izgubilo svojo celotno uglasenost. Očitno je to tisto, kar ga diskreditira v očeh občutljivih. Obžalujem nesporazume in se po svojih najboljših močeh trudim, da bi jih odpravil; vendar ta trud ne zadošča — vsaj glede na rezultate. Občasno zavidam lakanovcem njihov način, kako vse realne konflikte odpravijo v pekel *imaginarnega*, da bi se lahko nato častno skrili za njihovim nedosegljivim simboličnim. Žal tako zmago odkupijo s padcem v »romantično« iluzijo, in to se ne splača.

Sistematičnim mislecem se nujno zdim preveč literaren, videti sem nesistematičen in repetitiven. In nič ne morem zoper to, to nedvomno tudi sem, kajti zanima me odnos vseh velikih tekstov do delovanja nasilja in svetega.

Sedaj torej vemo: kritiki »projicirajo« svoje majhne ideje v tekste, za katere se pretvarjajo, da jih kritizirajo. Svoja »odkritja« triumfirajoče razkazujejo in se navdušujejo nad njihovo pravilnostjo, ne da bi kdaj zaslutili, da na koncu dobijo vrnjeno nespremenjeno vse, kar so investirali v stroj z namenom, da bi raziskali njegovo funkcioniranje.

Zelo dobro razumem nezaupanje, ki ga vliva »mehanizem grešnega kozla«. Spričo obsega in popolnosti tega, kar sem imenoval njegova moč »prečesavanja«, je na meni, da raziščem vsako literarno, kulturno, religiozno delo, in naj me vrag, če v mesecu ali letu pri mojih zahtevah, moji krizi žrtve in posebej pri – vsakomur svoje – krvavem sramotnem dejanju izvirnega in utemeljitvenega akta nasilja, v katerega sem zatrapan, ne bo padel v oči kolektivni umor božanstva.

Oprostite mi ta napad melanholije. Vse okoli mene se »prenavlja« in tudi jaz sanjam o tem, da bi se »prenovil«. Vendar do tega nikoli ne pridem: kako povedati *nekaj drugega*? Na kateri tekst se obrniti, da bi prišel do *nečesa drugega*?

Dobim idejo: Nietzsche. Obrniti se moram na Nietzscheja. Že sto let nenehno

govorimo o njem, nihče pa v njegovem delu nikoli ne sreča najmanjšega kolektivnega nasilja, najrahljčšega suma utemeljujočega umora. Morda me bo on ozdravil moje monomanije? Ta filozof je zmeraj moderen. Med leti 1930 in 1950 je prestal nekaj slabih trenutkov, vendar se je, zahvaljujoč našim pogumnim kritikom, vedno občudovanja vredno izvlekel. Tukaj je za nas nekaj novega, čisto sveže, čisto poživljujoče. Ob mračnega misleca se je v zadnjem času postavil veseli soborec v stilu 68. let, igrivi Nietzsche, tako brezskrben in razposajen, da ga niti Lou Salomé niti Cosima ne bi prepoznala.

Prav to potrebujem. Ne da bi se še obotavljal, se obrnem na tekst, ki se zdi za moj primer religioznih prisilnih predstav pravilno indiciran, na aforizem 125 iz *Vesele znanosti*. Navidezno gre za glavni tekst o dokončnem izginotju vsake religije. Začenjam z začetkom:

»Ali niste slišali o tistem norem človeku, ki je sredi belega dopoldneva prižgal svetilko, stekel na trg in neprestano vpil: 'Iščem Boga! Iščem Boga!' – Ker jih je bilo tam ravnokar zbranih veliko, ki niso verovali v Boga, je vzbudil velik krohot. 'Se je mar izgubil?' je dejal eden. 'Je zataval kot otrok?' je dejal drugi. 'Ali pa se skriva? Se nas boji? Se je vkrcal na ladjo? Izselil?' – Tako so vsevprek vpili in se smejali.«

Množica je že moderna, ker je brezbožna. Vendar svojega ateizma ne prepozna v sporočilu norega človeka, zato se iz njega takoj norčuje. Le iz stališča te množice je govorec »nor«. Ko je nespোরазum predvidel vnaprej, se – nenavadno – po najboljših močeh trudi, da bi ga še poslabšal. Svoje poslušalce provocira z nenavadnim simbolizmom, s svetilko, prižgano sredi belega dne. S tem, ko jih veliko obrne proti sebi, norec upa, da bo zbudil radovednost maloštevilnih posameznikov, ki bi ga lahko razumeli, tistih, ki se tako kot on čutijo izpostavljene sovražnosti povprečnežev.

Na eni strani je ateizem množice, vulgarni ateizem, na drugi strani domnevni ateizem norca. Avtor sam usmerja igro interpretacije. Sugerira nam, naj zavržemo vulgarni ateizem, da bi lahko izbrali drugega, bolj prefinjenega, za katerega se mu zdi pomembno, da se ga skrbno določi.

Vsi interpreti ta uvod tako razumejo. Žal želijo iskati Nietzschejev prefinjeni ateizem vsepovsod v njegovem delu, razen v aforizmu samem. S tem bi morali vsaj začeti in odnehati le v popolnem obupu. Pojasnjevalci namerno berejo prve vrstice, tiste, ki sem vam jih sam ravnokar navedel, toda takoj nato aforizem zapustijo in ta jih ne vidi nikoli več. Vzemite na primer slavni Heideggrov esej v *Gozdnih poteh*. V principu se nanaša na aforizem 125. V resnici pa filozof govori o nečem popolnoma drugem.

Tak način je slab in ga zavračam. Vedno so mi pravili, da pozorna kritika svoj tekst dešifrira od besede do besede in temu zgledu bi rad sledil. Svojega čtiva se ponovno lotevam na točki, na kateri sem se prekinil:

»Nori človek se je pognal v sredo njih in jih prebadal s svojimi pogledi. 'Kje je Bog?' je zaklical, 'Jaz vam to povem! Umorili smo ga – vi in jaz! Mi vsi smo njegovi morilci!'«

Tu je torej past: kolektivni umor! Ravno to, o čemer sem *dvomil*. In le samega sebe moram grajati. Ko bi bil to vsaj počel tako kot drugi! Izgubil sem svojo prekleto aroganco. Želel sem biti drugačen, uiti rutini drugih kritikov, in takoj znova padel v svojo lastno. Na srečo sem vas prehitel: to je moja edina tolažba. Vaši pogledi mi govorijo, da vaše presenečenje ni popolno.

Kar čudite se nad zvito trmoglavostjo fiksne ideje! Še nihče ni v tem tekstu videl kolektivnega umora. Samo posvetim se mu, in to v krajšem času, kot ga potrebuje psihoanalitik, da lahko reče: Ojdipov kompleks, tukaj je kot glava Janeza Krstnika na srebrnem pladnju! To ni noben uspeh več, to je fatalnost. Če bi poskušal odkriti v aforizmu tisoč osupljivih stvari, kot jih odkrivajo naši sobratje, bi klavarno končal. Kolektivni umor mi sledi kot moja senca.

Morda je prav taka napaka Pierra Klossowskega. Kadar ne najdemo tega, kar v tujejezičnem tekstu iščemo, zavzame mesto grešnega kozla ponavadi prevajalec. Zakaj bi ne bil kriv tudi takrat, kadar najdemo tisto, česar sploh ne iščemo? Poglejmo si nemški original:

»... *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!«

Ideja, poudariti »mi smo ga ubili«, ni ideja Klossowskega, tudi ne moja; je Nietzschejeva. In Nietzsche je tisti, ki prisega na soglasnost umora, s poudarkom, podobnim mojemu:

»Nous l'avons tué – vous et moi! Nous sommes tous ses meurtriers!«

Prevod je osupljivo zvest. Imam občutek, da sem znorel, morda sem norec sam, ponovno rojen, nori človek aforizma, o katerem nihče nikoli ne govori. Tako pa se vse začne. Pa vendar ne gre zaupati mojemu pristopu k tej snovi. V prvi fazi se mi pogosto posreči prikriti svojo igro, prevarati sebe samega, če ne drugih, vendar po nekaj vrsticah neizogibno padem nazaj v svojo peklensko sfero, v kolektivni umor, svoje večno vračanje k sebi samemu.

104

Zavidam ljudem, ki ne delijo mojih prisilnih predstav. V moji čudaški viziji aforizma nastopa umor v vsaki njegovi črki. V njihovi pa nasprotno popolnoma umanjka. Kaj naredi iz njega? Recept je preprost. Nikoli ne obnovijo formulacij »mi smo ga ubili« ali »mi vsi smo njegovi morilci«, ki ju uporablja Nietzsche. Tega se varujejo. Zelo krotko obžalujejo tako, da vsi ponavljajo: »Bog je mrtev ... Bog je mrtev!«, ne da bi dodali, kaj to v resnici pomeni.

Na prvi pogled in nič posebnega, vendar popolnoma spremeni smisel teksta. Formula »Bog je mrtev« je v našem univerzumu izkusila izredno usodo in jo izkuša še danes. Poseduje tako hudo moč, da se je tisoč in en Nietzschejev naslednik – toda ali so to res Nietzschejevi nasledniki? – dan za dnem polaščajo in jo aplicirajo na nova področja, da bi si med ljudmi ustvarili ime. Taka taktika je dolgo dajala spektakularne rezultate. Zahvaljujoč njej je metafizika mrtva. Vsi smo bedeli ob njeni smrtni postelji. Končno smo žalovali za vso filozofijo. In približno od leta 1890 smo vsako posamezno generacijo slovesno poučevali o tem, da je mrtev človek sam. Vsakokrat je senzacija velikanska. Resnica je že dolgo mrtva, od nedavnega samo moda, s katero se odevamo. Sam sebi pa sem dejal, da se smrt Boga pravkar dogaja

in da jo brez dvoma pravkar ponavljam. Nihče ne uide tej neukrotljivi strasti do pisanja osmrtnic. Nietzsche je svoj aforizem naslovil *Nori človek*, vendar smo to komaj vzeli na znanje. Intelektualno mnenje ga pozna le pod njegovim naslovom *Bog je mrtev!*. Da bi lahko sami sebe slišali s čudnim zamolklim tonom ponavljati »Bog je mrtev, Bog je mrtev!« zadostuje že najmanjši namig na aforizem 125 ali na Nietzschejevo delo sploh. To je Pavlov refleks moderne. Nietzsche velja za velikega profeta *naravne* smrti Boga.

Formula »Bog je mrtev« ne figurira le v tekstu, temveč tudi v naslovu omembe vrednega števila sestavkov o aforizmu 125. Najbolj iztrošenega sem že navedel, Heideggrovega. Ta je – samoumevno – naslovljen: *Nietzschejev rek 'Bog je mrtev'*. Dopolnjuje obsežno literaturo, ki ima le nejasen odnos do teksta, za katerega se pretvarja, da ga komentira.

Tega slavnega »Bog je mrtev« pa komentatorji vendarle niso izumili. Mora pač obstajati neke v aforizmu 125. Čista transfigurativna moč mojih prisilnih predstav ne bo zadoščala, upam tako, da ga odčara. Če ga bom iskal, ga bom na koncu vendarle našel.

105

Berimo dalje. Nič. Ampak vendar: deset vrstic nižje končno ta tako pogosto ponavljani stavek. Celo tukaj se ponovi: »Gott ist tot! Gott bleibt tot!« Bog si, hvalabogu, ne upa ponovno vstati. Ta formulacija tvori najlepši dan mojega življenja. Lahko da me bo zopet naredila za kritika, kakršni so vsi drugi.

Opremljen s tem filozofskim rešilnim pasom ponovno povzemam svoje čtivo pri sijajnem »Bog je mrtev ...«:

»Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga umorili! Kako naj se tolažimo, morilci vseh morilcev? Najsvetejše in najmogočnejše, kar je svet doslej posedoval, to je izkrvavelo pod našimi noži – kdo bo izpral to kri z nas?«

To je pretresljivo. Takoj, ko poskušam uiti svoji prisilni predstavi, me že

preganja. Prenova, kje si? »Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev!« To je bilo perfektno. Zakaj ni Nietzsche ostal pri tem?

Veliki duhovi že 100 let v vse smeri vrtijo in premetavajo aforizem 125, nikoli pa ne naletijo na to grozno pošast, ki me neprestano muči. Drugi pojav je še temnejši kot prvi. Kri, ki teče, nož ... To je skrajno neokusno. Prav gotovo Nietzsche to počne namerno.

Po tem, ko je napisal »Bog je mrtev«, se Nietzsche takoj odločno vrne k svoji ideji – ali morda k moji, ne vem več. Rekli bi lahko, da skuša prehiteti poneverbo, katere objekt je njegov aforizem 125 vedno bil. Prerokuje zahtevo, ki jo bodo bralci imeli: uiti umoru. Zlobni, kot so, bodo izkoriščali nekoliko nevtrarno formulo »Bog je mrtev«, ki jim jo je avtor nespametno podal. Da bi odvrnil to nevarnost, Nietzsche vztraja pri umoru. Karikaturnost tega opisa kategorično nasprotuje odmevom, ki jih običajni konzumenti tega aforizma venomer podeljujejo rečenici »Bog je mrtev«, njihovim zanikajočim odmevom na kolektivno nasilje.

V svojem kontekstu »Bog je mrtev« nikakor ni nenatančen. S tem, ko ga zapiše, Nietzsche ne pove ničesar, kar bi njegovi nameri nasprotovalo ali jo kakorkoli omililo. O nekom, ki se je dal zahrbtno umoriti, lahko med drugim vedno rečemo, da je mrtev. Ne tvegamo nobene prevare. Pasivna formulacija je vedno točna. Če umreš umorjen ali ne, rezultat je vedno isti. Samoumevno pa imamo v mislih naravno smrt, ki je v našem univerzumu končno najpogostejša, kadar nam o nekom preprosto sporočijo, da je umrl, ne da bi natančno povedali kako.

V aforizmu je »Bog je mrtev« uokvirjen z dvema grmečima naznaniloma kolektivnega umora. Izven konteksta označuje »Bog je mrtev« spet popolnoma normalno naravno smrt Boga. Ne da bi opazili, se kot po pomoti enostavno odvrnemo od umora. Občudujte učinkovitost tega toliko bolj običajnega manevra, ker ignorira svoj lasten trik. Nietzscheja citiramo očitno točno in popolno, vendar v resnici pohabljen, tako da preprosto poudarimo citat, naredimo iz njega naslov aforizma. »Bog je mrtev«, ki v našem svetu kroži, ne povzema pa govora *norega človeka*, na grob način ga popači.

Za razsvetljensko filozofijo lahko Bog umre le naravne smrti. Takoj ko se naivna perioda človeštva enkrat izteče, religiozno preneha biti, kakor pravimo danes, »verodostojno«. Racionalistični optimizem že dolgo velja za mrtvega, načeloma kot žrtev epidemije, sprožene s smrtjo Boga. Dejansko pa preživi ravno v ideji Boga, ki umre zaradi starostne oslabelosti. Ta prva predstava sproži naslednjo: moderni ateizem naj bi bil *razumnejši* kot predhodni religiozni. Za »zrela« bitja, kar si laskamo, da smo, je le to zares »verodostojno«. Drugo je čisti srednji vek, predpotopna vera.

Operacija »smrt Boga« prežene nietzschejansko idejo, da bi se potihoma vrnil k lažji ideji, k banalni ideji, k *vulgarni* ideji. Nietzsche se varuje tega, da bi postavil piko na i. Z eno polovico vedno uživa v tem, da je nerazumljen, nor. Aforizem nam postavlja neke vrste past, ki jo vsak odkrije, vseeno pa pade vanjo, past vulgarnega ateizma.

Resnična razlika med ateizmom množice in mišljenjem norega človeka ni nič drugega kot razlika med smrtjo in umorom.

S pomočjo formule »Bog je mrtev« se na koncu vrnejo vsi tisti, ki se noremu sprva rogajo, k aforizmu, da bi ga reducirali na dimenzije svojega lastnega mišljenja. Zahtevajo, naj sledeč Nietzscheju zavržemo vulgarni ateizem, vendar ga s poudarjanjem zaklinjajoče formule »Bog je mrtev ... Bog je mrtev« povsem mirno ponovno vstavijo v sam tekst, ki ga zavrača.

Interpreti citirajo le prve vrstice aforizma, ker je neposredno za tem govor le še o kolektivnem umoru. Še preden o njem govor steče, vsi zbežijo kakor mladeniči v trenutku strasti. In isti razlogi, ki vodijo do tega vesplošnega pobega, naredijo umor neviden prav za tiste, ki v njem sodelujejo. Vztrajajte na umoru in takoj vas bodo imeli za »norega«. To izkušam vsak dan.

Vidite – moja prisilna predstava triumfira. Veliko močnejša je od mene. Odpovedujem se temu, da bi se ji uprl. Pripravite se na to, da boste preostanek aforizma gledali pomešanega s preostankom sistema. Poznate vse in zato vam bom prihranil svoje komentarje. Teorija ravna samovoljno in pustil ji bom, da se sama ukvarja s svojimi stvarmi.

Kaj ta teorija oglašuje *pred* kolektivnim umorom? Krizo žrtve, seveda, odpravo razlik. Vse to v aforizmu obstaja, vendar *po* prvem naznanilu umora.

Kriza se najprej zdi posledica tega umora in ne predhodni pogoj. To je majhna anomalija, za katero se vam oproščam. Vsekakor je kmalu popravljena. *Po* krizi žrtve pride drugo naznanilo, ki sem vam ga pravkar prebral in v odnosu katerega najde naša kriza žrtve svoje pravo mesto, takoj *po* umoru.

Prebral vam bom odlomek, ki stoji med dvema naznaniloma, tistega, katerega sem preskočil v upanju, da bom srečal smrt, ki ne bi bila rezultat umora:

»Toda kako smo to storili? Kako smo lahko izpili morje? Kdo nam je dal gobo, da smo izbrisali ves horizont? Kaj smo storili, ko smo to zemljo odvezali od njenega sonca? Kam se zdaj giblje? Kam se gibljemo mi? Stran od vseh sonc? Ne padamo neprenehoma? In nazaj, stran, naprej, na vse strani? Še obstaja ta zgoraj in spodaj? Mar ne blodimo skozi neskončni nič? Se nas ne dotika piš praznega prostora? Se ni shladilo? Se ne noči kar naprej in vedno bolj? Niso dopoldne prižgane svetilke? Ne slišimo še nič hrupa grobarjev, ki pokopavajo Boga? Ne vohamo še nič božje trohnobe?«

Zelo pogosto ta tekst razlagamo *filozofsko*. Lahko ga primerjamo s Pascalom. Dve jasno razločeni neskončnosti, velika in majhna, še ovekovečata senco fiksne točke, njunega presečišča, na katerega človek postavlja sam sebe. Kraj, na katerem tvorimo realno, ostane neke vrste center. V našem aforizmu je izginil celo fantom nekega centra. To stanje naš aforizem približuje mitom, ritualom in grški tragediji. V »primitivnih« tekstih bo kolektivni umor vsepovsod povezan z zamenjavo dneva in noči, neba in zemlje, bogov, ljudi in živali. Pošasti kar mrgoli. Vse se začne z razpustitvijo razlik: pošastni dvojčki, Shakespearova »evil mixture«, zmešnjava tega, kar je priporočljivo ločevati.

To je dejansko tisočkrat opisana žrtvena kriza, še bolj pa maškarada starega karnevala, zamenjava vlog in hierarhij v času kratkega slavnostnega, strogo omejenega obdobja. Zadeva se zdi resnejša; vse oporne točke v prostoru in

času so izgubljene. Niti razlike niti zmožnosti razlikovanja ni več, nobenega horizonta in nobene fiksne točke, ki bi osmišljala in usmerjala. *Humanizacija* dejanskosti je temeljila na starem Bogu, in tisto malo, kar je od nje preostalo, obstaja v stanju pogubljenja.

Vse se predstavlja v obliki vprašanja, nobena enoumna izjava ni več mogoča. Sklepati smemo, da gre za verzijo »radikalnejše«, vse »modernejše« in modernejše krize; prav zato ker je radikalna. Morda pa je to le verzija za nas same, ki je nismo zmožni relativirati. Tudi ritualizirati je ne moremo. Morda celo še enkrat potrebujemo kolektivni umor ...

Vztrajamo pri naši žrtveni krizi, vztrajamo pri našem kolektivnem umoru. Da bi dovršili kroženje nasilja in svetega, potrebujemo zdaj povratek k ritualnemu redu. Ali ga res lahko zahtevamo od aforizma, ki ga razlagamo izključno kot posvečenega izginotju religioznega v modernem svetu? Brez dvoma sprašujemo preveč; vendar zanesite se na »fiksno idejo«, v njenem območju bomo priklicali vse tisto, kar potrebuje:

Drugi opis umora vodi k nasprotju prvega, drugače rečeno: k temu, kar iščemo:

»Kako naj se potolažimo, morilci vseh morilcev? Najsvetejše in najmočnejše, kar je svet do sedaj imel, je izkrvavelo pod našimi noži – kdo spere to kri z nas? S kakšno vodo se lahko očistimo? Kakšna pravna slava, kakšne svete igre bomo morali iznajti?«

Kako definirati vodo, pravna slava, svete igre, če ne kot ritualne in iz kolektivnega umora izvirajoče modalitete, ki se od njega razlikujejo toliko, kot npr. kretnja umivanja rok; tako da moramo opis umora povzeti, da ne bi nobene kretnje izpustili? Ponovno si priključimo v spomin umor, »da bi se potolažili«, ponovno uprizarjamo dramo, da bi obdržali nek znosen spomin, s tem, da jo spreminjamo. In nenadoma se zopet znajdemo pred novim religioznim. Uničenje starega religioznega kulminira v kolektivnem umoru in kolektivni umor prek ritualov ustvarja novo religiozno. Ritualna reprodukcija in religiozna produkcija sta isto:

»... Katere svete igre bomo morali iznajti? Ali ni veličina tega dejanja prevelika za nas? Ne bi morali sami postati bogovi, da bi ga bili vredni? Nikoli ni bilo večjega dejanja – in kdorkoli bo še rojen za nami, pripada, zavoljo tega dejanja, višji zgodovini, kot je vsa zgodovina doslej bila!«

Popolnoma očitno gre za Zaratustro in nadčloveka, ki se pojavljata ravno v Nietzschejevem mišljenju. Kadar mi priznani nietzschejanci pravijo, da teh religioznih tem ne bi smeli precejevati, se globoko priklonim pred njihovo preudarnostjo, verjamem jim na besedo, vendar sem bržkone preveč kratkoviden, preveč fiksiran na besedo, da bi se odpovedal svojemu aforizmu. Ne želim razumeti nič drugače kot dobesedno. Prav v trenutku, ko teorija nasilja in svetega točno besedo potrebuje, mi jo daje besedilo – »bogovi«: »Ne bi morali sami postati bogovi?«

In ni še konec. Sledeči odlomek nam kaže neko drugo gonilo žrtvenega mehanizma, paradokсно *neprepoznanje* umora s strani morilcev samih.

110 »Na tem mestu je nori človek umolknil in znova pogledal svoje poslušalce: tudi oni so molčali in ga začudeno pogledovali. Končno je vrgel svojo svetilko na tla, da se je razletela na koščke in ugasnila. 'Prihajam prezgodaj', je nato dejal, 'moj čas še ni prišel'. Ta neznanski dogodek je še na poti in prihaja – ni še prodril do ušes ljudi. Strela in grom potrebujeta čas, svetloba zvezd potrebuje čas, dejanja potrebujejo čas, tudi po tem, ko so že storjena, da so videna in slišana. To dejanje jim je še vedno bolj oddaljeno od najbolj oddaljenih zvezd – *in vendar so ga storili!*«

Množica nič ne razume o umoru in vendar ga je prav ona zagrešila. Komentarji aforizma neutajljivo padejo, tako kot množica v aforizmu, v držo, kateri so se skušali izogniti, v držo vulgarnega ateizma, ki tají umor. Aforizem postane torej objekt tistega tipa neprepoznanja, ki ga nori človek denuncira.

Naravna smrt Boga je alibi morilcev, ki tajijo realnost svojega morilskega dejanja. Le kako naj bi umorili bibličnega Boga, ti ponavljajo, ko je vendar brez pomoči kogarkoli nazadnje umrl zaradi senilnosti.

Edini s smrtjo Boga stalno povezani tekst, edini tekst, ki se ga resnično lahko spominjamo, je aforizem 125. Obstajajo drugi, ki dejansko povedo to, česar aforizem 125 ne pove, toda kljub temu je aforizem 125 tisti tekst, za katerega želimo, da to pove. Teksti, ki zares govorijo o smrti Boga, ne zanimajo nikogar.

Posebna naklonjenost naših ateistov do teksta, ki meri na spodkopavanje lastnih vizij, ima nekaj presenetljivega. Niti literarna niti filozofska kritika ne moreta razložiti tega paradoksa, ker ga v resnici ne vidita, prepričani o tem, da spoštujeta aforizem, kadar mu ekstrahirata svojo neopredeljeno »smrt Boga«.

Da bi te nenavadne fenomene označili in zapopadli, moramo imeti za ritualno tisto rabo, katero uporabljamo pri aforizmu; v prav tistem smislu, na katerega nas je ravnokar spomnil Nietzsche. Ritual sestoji iz reprodukcije kolektivnega umora prek neprepoznanja reproduciranega dogodka. Točno tak je tip odnosa, ki ga moderna inteligenca vzdržuje do aforizma – vendar prej na ravni reprezentacije kot akcije.

Umor je nepogrešljiv za ritualno prakso, dokler ostaja neprepoznan. Da bi postal posvečen, mora tekst prikrivati kolektivni umor, pač natanko v tistem pomenu besede prikrivanje, ki implicira pretvarjanje. Če svojo pozornost usmerite nanj, se celoten pomen, katerega mu želimo nuditi, takoj prenese v področje »estetike« ali, še boljše, »retorike«. Dejali vam bodo, da njegov jezik podeljuje aforizmu neke vrste superiornost, ki je ne smemo ali ne moremo natančno določiti. Estetska kvaliteta je neizrekljiva.

Moramo se ločiti od umora, *ne pa, da bi ga popolnoma eliminirali*. O njem se torej da govoriti na ganljiv in dramatičen način, v obliki metafore dejanskosti, ki jo imamo za popolnoma banalno. Na kratko: zgolj naravna smrt Boga se zdi resnična. K njej se vedno znova vračamo. Modernistična tradicija vedno podpira približke, ki naj bi prikrili umor, da bi se vrnila k svoji nepopačeni »smrti Boga«.

Do grške tragedije imamo podoben ritualen odnos. Velja za »kritično«, in v

resnici ni nič manj kritična kot ritual. Kolektivni Pentejev umor ne more biti neudeležen pri fascinaciji, ki jo sprožajo Evripidove *Bakchantke*: toda če si zadevo natančneje ogledate, boste opustili imperativ hinavščine in vaš »diskurz« ne bo umesten.

Aforizem 125 ohranja svoje mesto med nami v nesporazumu, katerega objekt je. Fascinira iz istih razlogov kot tragedija. Moderna inteligenca hlini v tem svojo lastno tragedijo. Le malo, ne veliko, smo si morali opeči prste pri kolektivnem umoru. Stoletje po aforizmu ura *norega človeka* še ni prišla. Svojo svetilko mora razbiti še enkrat.

Da bi pregnali grozljivi umor, poveznemo čezenj tančico modnih filozofij. Religiozna narava operacije se razkrije v svečanem, kvazi-sakralnem stilu, ki ga neopazno prevzamemo, takoj ko namignemo na »smrt Boga«. Ta uporaba rituala je sprevrnjena evharistija.

Ritualni proces si za žrtev ne izbere le teksta. Učinkuje tudi na Nietzschejevo osebo samo, ponavlja se tudi v naših odnosih do avtorja, seveda v oslavljeni obliki – kakor pač vsi rituali moderne. Ničesar izvirnega nima. Reproducira klasično shemo velikih mož, ki za časa svojega življenja izstopajo kot grešni kozli, da bi se jih dalo po njihovi smrti bolje posvetiti.

Proces zajema dve generaciji. Prva zaničuje živeče genije, druga jih kot mrtve posvečuje v svojem složnem ogorčenju nad morilci. Vsaka generacija verjame, da popravlja krivice prejšnje, ne da bi s svoje strani delala podobno.

Vendar se bo ona sama naslednji generaciji zdela kot neusmiljena preganjalka svojih velikih napačno ocenjenih mož. V tem sestoji stari proces primitivnega svetega, ki se nadaljuje vse do nas, s tem da se vidno fragmentira in »razlikuje«. Prav njega prvič definirajo v zaslepljujoči formulaciji slavnega *Gorje farizejem*:

»Gorje vam, pismouki in farizeji, prevaranti! Prerokom zidate grobnice in pravičnim krasite spomenike in pravite: Če bi bili živeli v dnevih naših

očetov, ne bi bili sokrivi krvi prerokov! S tem sami dokazujete, da ste sinovi morilcev prerokov. Tako ste sami napolnili mero vaših očetov!«*

(Matej, 23, 29-32)

Posthumno posvečenje ne vodi k nikakršnemu resničnemu razumevanju. Način, kako množica sprejme sporočilo norega človeka, se da brati kot skica dvojnega procesa preganjanja in čaščenja, katerega objekt postaja Nietzsche *Vesele znanosti*:

Quolibetu začetka sledi po diskurzu norega človeka molk iz zadrege, ki pa je že poln spoštovanja. Množica sporočila ne razume vselej, temveč je zbegana zaradi nenavadne govorniške spretnosti sla in takoj zrela za povelečevanje.

Na nekem drugem mestu Nietzsche jasno razkriva ritualni značaj svojih odnosov do občinstva. Ne brez koketnosti nasprotuje svoji bodoči posvetitvi v svetnika; vendar jo hkrati pripravlja s tem, da iz sebe dela živi škandal. Vede se kot žrtvovani, dobrodušni tepec. Spontano, ali bolje mimetično zakrivi provokacijo, ki ga sprva popolnoma usposobi za žrtvovanje in kasneje za posvetitev. Dejstvo je, da Nietzsche žrtvovanski sistem, iz katerega izhaja kot žrtev, namerno spelje v konkurs, da ne prepreči svojega strahovitega trpljenja. V jeziku pobožnih biografov to pomeni, dajati resnični slavi prednost pred neposrednim uspehom.

Nujnost prekoračitve, predpogoj samožrtvovanja, se nam zdi zmota, nerazumljiva, če jo vidimo v povezavi s človeškimi žrtvami »v pravem smislu«; kljub temu pa se pojavlja v literarnih ritualih, ki jih moderni vsakokrat priredijo sami s seboj, takoj ko kanonizirajo brezbožnega pesnika ali zme-

* V slovenskem prevodu Svetega pisma se to glasi:

Gorje pismoukom in farizejem

Gorje vam, pismouki in farizeji, hinavci: ki prerokom zidate grobnice in pravičnim krasite spomenik in govorite: 'Ko bi bili mi živeli v dneh naših očetov, bi se umora prerokov ne bili z njimi udeležili.' Tako si dajete sami spričevalo, da ste sinovi tistih, ki so morili preroke. Le dopolnite tudi vi mero svojih očetov!

šanega filozofa. Proces še naprej temelji na kolektivnem umoru, ki ga ritualno reproducira v hkrati karikaturni in zmerni obliki:

»To dejanje jim je še vedno bolj oddaljeno od najbolj oddaljenih zvezd – *in vendar so ga storili!*«

Nietzsche je pravna žrtev namesto Boga. On je ta norec, ki ne more oznajati smrti Boga, ne da bi sam sebe vsaj simbolično eksponiral. Aforizem zaključí s kolektivno izključitvijo norega, ki še enkrat reproducira izvorno matriko vsega religioznega:

»Govori se še, da je nori človek istega dne vdrl v različne cerkve in tam zapel svoj *Requiem aeternam deo*. Potem ko so ga odpeljali ven in postavili na zagovor, je nenehno odgovarjal le to: 'Le kaj so potem še te cerkve, če niso grobnice in nagrobniki Boga?'«

114 Od najbolj odmaknjene predzgodovine do vseh kultov mrtvih v antičnih in primitivnih družbah, en passant tudi egiptovskih in azteških piramid, se je vse, kar je povezano s pogrebom, pomešalo z religioznim. Vsi grobovi so templji in vsi templji so grobovi.

Upoštevajte, da je to, kar je nori človek zapel, liturgična pesnitev. To, kar je predstavljeno kot blasfemično, religioznemu škodljivo, je eno z osnovnim religioznim vedenjem. In norec je objekt neke pravzaprav religiozne izključitve. Nemogoče je zaklinjati sile, ki slabijo ali razkrajajo religiozno, ne da bi hkrati zaklinjali tiste sile, ki ga restavrirajo. To so iste sile. Ponovno to ugotavljamo.

Od začetka do konca je aforizem 125 le »teorija religiozne žrtve«. Posvečeno nietzschejanstvo me bo imelo za zmešanega, toda besede v besedilu mi dajejo prav. Beseda daje prav nasilju in svetemu. Da o tem nikoli ne bi bilo potrebno razmišljati, besedo popolnoma zanikamo ali pa jo, nasprotno, fetiširamo – kar pomeni isto.

Da bi odkrili religiozno antropologijo, ki sama ne leži skrita v aforizmu, a

zaradi popolne obremenitve tega teksta s filozofijo, ki je resnični vsebini škodljiva, kljub temu postane vidna, je potrebna perspektiva nasilja in sve-tega.

V prenekaterih stavkih Nietzsche rigorozno definira prehod iz nereda v žrtveno ureditev s pomočjo kolektivnega umora in ritualov, ki iz njega izhajajo. Bogov se ne da ubiti, popolnoma vseeno je, katerih bogov, ne da bi pri tem ustvarili druge.

Kako se tedaj kaže Nietzschejev odnos do tu povedanega? Prihranil vam bom »nezavedno«. Gre za dejansko misel, toda za misel, ki nikakor ni ustvarjena tako kot druge in se ne ujema nujno z drugimi Nietzschejevimi pojmovanji glede teme religioznega. V Nietzschejevi intelektualni oborožitvi dejansko obstaja misel, ki izpolnjuje želene pogoje. Sam Nietzsche jo imenuje »najvišje mišljenje«, misel večnega vračanja. Takoj, ko se k večnemu vračanju obrnemo s filozofsko perspektivo, neskončno zapletemo problem. Ne moremo ga rešiti in pogosto tega niti ne želimo. Skušamo vzbuditi vtis, da se tu skrivajo izvirne globine, ki so linearni viziji zgodovine, židovsko-krščanski enostranskosti, neskončno superiorne.

To zmešnjavarstvo moramo nadomestiti z dejanskim kontekstom večnega vračanja v predsokratičnem mišljenju, z mitičnim in ritualnim kontekstom. Misel večnega vračanja je refleksija o identiteti sil življenja in smrti v antičnem in primitivnem religioznem. Vsak razkroj je novo proizvajanje *et vice versa*. Vse je na tem, da se začne ali konča. Verjeti v absoluten cilj ali začetek je iluzija individuumov, ki ciklu, katerega del so, pripisujejo prevelik pomen. Potrebno se je postaviti nad aktualno zgodovino, da bi videli celoto ciklov in prepoznali linearni čas kot iluzorični.

V drugi polovici 19. stoletja je etnologija odkrila enotnost centralne drame v srcu svet obsegajočega religioznega, ekstremno razširitev (pogosto kolektivnega) nasilja v ritualih in mitih vsega planeta. Vrhu tega je opazila, da so najbolj nasilni rituali, tisti, ki jih je pogosto sodila kot najbolj primitivne, strukturalno največkrat primerljivi s krščanskim trpljenjem. Vsepovsod je navzoč jezik *žrtve*. Od Frazerja preko Freuda, seveda razumljivo, vse do

Marcela Maussa, vsi misleci poudarjajo simbolične analogije med primitivnimi žrtvami in krščansko teologijo žrtve. Vpliv te etnologije se pri Nietzscheju povezuje s poznavanjem grške mitologije in predsokratske filozofije, da bi vodil do sintetične vizije večnega vračanja. Lirizem večnega vračanja nam ne sme prikriti, da je sinteza antičnih izvorov zvesta in kompatibilna z racionalizmom in pozitivizmom moderne etnologije, ki trdita: »Vse religije so si podobne in vse religije so zatorej istorodne.«

Nietzsche ne zanika izročene ideje večnega vračanja. Aforizem nam to kaže. Življenje in smrt se izmenjavata. Večno prehajata eden v drugega. Ideja bi bila, kot povsod drugje tudi, banalna, če ne bi bilo v aforizmu nekaj dodatnega, ideja, narediti iz kolektivnega umora motor neprestanega gibanja. Pred izidom spisa *Totem in tabu* ta predstava v tako izraziti obliki po mojem mnenju obstaja le tu. Nietzsche skoraj za trideset let prehiteva Freuda.

Če bogovi nastanejo iz kolektivnega umora, ki ga opisuje aforizem 125, umrejo takoj, ko ta umanjka. Umrejo zaradi dolgega življenja v miroljubnem univerzumu, ki njihovim vernikom zagotavlja zakonitost kulta. V mitemičnem in z žrtvijo povezanim univerzumom brez krize se zde bogovi odveč, in njihova eksistenca postaja problematična. Njihovo izginjanje pa medtem vodi v nasilje in nered, iz katerega končno planejo novi bogovi.

Če religiozno v našem svetu ponovno umre nasilne smrti, bo gotovo ponovno vstalo v drugi obliki, vseeno v kateri. Kriza modernega sveta je le epizoda v teku neskončnega procesa. Izreden pomen, ki ga pripisujemo naši zgodovini, sloni na omejenosti naše vizije.

Če je dovoljeno v zatonu krščanskega Boga ugotoviti prej umor kot mirno smrt racionalistov, se bo simbolično funkcioniranje reproduciralo. Moderna nereligioznost tvori le posebno variacijo drame, ki se v osnovi ponavlja vedno enako. Odločilni prelom, za katerega so krščanski, nato deistični, nato ateistični racionalisti mislili, da so ga za nas odkrili v naši zgodovini, v zgodovini modernega zahodnega sveta, je le nepomembna guba v obleki Maje. Nietzsche je svoj aforizem ustvaril v brezčasnem in paraboličnem stilu, ki napoveduje *Zaratustro*.

Večno vračanje izniči vse zahteve po absolutni edinstvenosti. Sredi neskončnosti svetov relativira naš svet. Nasprotuje židovsko-krščanskem pojmovanju edinega sveta, ki ga obvladuje božja volja, ki naj bi zagotavljala blagor človeštva. Nobene alfe in nobene omege ni.

V resnici je to orožje tako nasilno, da je komaj uporabno. Izprazni vsa nasprotja svoje vsebine. Uniči vsako konkretno polemiko; izkorenini čar kulturne analize. V skrajnem primeru reetablira enakost celo med Dionizom in Križanim, ki jo Nietzsche največkrat sovraži, čeprav v posebnih trenutkih navdušenja in resignacije princip sprejme. To absolutno orožje lahko resnično služi le zastraševanju. Nietzsche ga ima v rezervi, a skoraj nikoli ne seže po njem.

Največkrat Nietzscheja zanima to, kar dela vse refleksije tako podobne med seboj in kar povzroča približevanje druge k drugi, manj pa ga zanima obratno – to, kar jih diferencira, to, kar poganke religije, ki jih simbolizira Dioniz, dela neprimerljive z judovstvom in krščanstvom.

Aforizem je upoštevanja vredna, čeprav zastrta izjema. Niti Dioniz niti Križani nista omenjena, ker se tukaj namreč pojavita na isti ravni. Heidegger ima po svoje prav, da je v aforizmu pod vprašaj postavljen le krščanski Bog. A kako bi to lahko bilo res, ko pa gre za večno vračanje ...?

V zadnjem obdobju, v *Antikristu*, in predvsem v fragmentih iz 1888. leta Nietzscheja zanima le še ireduktibilno nasprotje teh dveh oblik religioznega. Toda to nasprotje ne nasprotuje univerzalnosti kolektivnega umora, kakor jo definira aforizem 125. Prav nasprotno. Identiteto osrednje drame si razcepi v Dionizov mit in v krščanske pasijone:

»Dioniz proti 'Križanemu': tu imate nasprotje. To ni diferenca glede mučeništva – le isto ima nek drug smisel. Življenje samo, njegova večna plodnost in vračanje pogojuje muke, uničenje, voljo do izničenja ... V drugem primeru velja trpljenje, »Križani kot nedolžni«, kot ugovor proti temu življenju, kot formula njegove obsodbe.« (*Dela*, zv. III, iz. K. Schlechta, S. 773)

Razlika ni v mučeništvu. Drugače rečeno, kolektivni umor je v obeh primerih prisoten. Toda pozitivisti, ki iz te identitete izvajajo enakovrednost vseh religij, kot zmeraj ne sprevidijo vloge interpretacije. Kolektivno nasilje spregovori izrecno, toda ne pove istega tistim, ki ga izvajajo, in tistim, ki so mu podvrženi.

Kršćanstvo je pogled *nedolžne* žrtve na kolektivni umor, ki se na strani Dioniza in celotnega poganstva predstavlja v perspektivi preganjavcev.

Stališče pasijona Dionizovemu ni le nasprotno; gre za vojno mašinerijo proti slednjemu in proti celotnemu poganstvu; je poskus diskreditiranja kolektivnega umora, uničenja njegovih utemeljitev, uničenja vseh nekrščanskih religij, tako da dokažemo, da temeljijo na samovoljnem nasilju.

118 Daleč od tega, da bi krščanstvo pomešal z drugimi žrtvenimi religijami, Nietzsche večkrat ponavlja, da njegova velika naloga obstaja v »preprečevanju žrtve«, onemogočati nasilna dejanja, ki so potrebna za pravičen potek socialnega. Tu je torej na nepopoln način eksplicitna, toda nedvomna označba *mehanizmov žrtve* in njihovega delovanja na človeške družbe. Onstran te prve označbe obstaja še ena, še pomembnejša. Nietzsche dojame, da so te mehanizme imenovali že evangeliji, v katerih so vedno oznanjani; in ves vpliv evangelijev na našo zgodovino izvira iz te označbe, ki zaničuje žrtvene mehanizme in jih ovira v njihovem delovanju. Mislim, da ima Nietzsche prav. Če želi Jezus razodeti »od stvarjenja sveta zakrite« reči, potem namiguje na žrtveni mehanizem, in zadostuje, da ga priznamo, pa se nam razjasni tisoč obskurnih formulacij evangelija, od »Satana, morilca od začetka« vse do tega »kamna, ki so ga graditelji zavrgli in ki je postal temeljni kamen«.

Vedno dolžimo krščanstvo, da opravičuje trpljenje, da hlepi po njem. Nietzsche zelo dobro vidi, da to ni ustrezno. Poganski religioznež je tisti, ki »(odobrava) še najbolj trpko trpljenje: je močen, poln, dovolj pobožanjen za to« (prav tam).

Aforizem 125 ni odvisen od preproste koncepcije. Med izdelavo se je precej

spremenil. Celo z gotovostjo bi trdil, da je Nietzsche izhajal iz moderne situacije. Najprej je mislil na smrt krščanskega Boga – v še banalnem smislu, analognem eksegetom aforizma.

V nadaljevanju postane ta smrt zaradi krščanskega trpljenja umor, katerega vrnitev organizira tekst, katerega izpodrinjeno predstavlja umor. Pravkar sem pokazal na anomalijo. Prva smrt Boga ne vodi k restavraciji svetega in ritualnega reda, temveč k razkroju izvirnega in nenadomestljivega smisla na način, da se pod koraki modernega človeka odpira brezdanji prepad. Imamo vtis, da se ta prepad v aforizmu končno zopet zapre, ko vodi drugo naznanilo, tokrat k ustroju nadčloveka in Zarastustre. Aforizem potrjuje večno vračanje. Toda razodeva njegov motor, kolektivni umor poljubne žrtve. V njegovem razkritju gre predaleč. Uniči svoj lastni fundament.

Motor kroženja je ,razumljivo, žrtev, izbrana kot grešni kozel, katerega enkrat razkrita nedolžnost nam preprečuje, da bi verjeli v upravičenost trpljenja drugih. Ta tokrat vodi k predstavi konca brez ponovnega začetka, s tem da uniči pogon večnega vračanja.

Ta vednost v aforizmu ni popolnoma prisotna, in vendar je implicitno navzoča že v vlogi grešnega kozla, ki jo igra nori človek, *ker razkriva resnico kolektivnega umora*. Nori človek je podoba sebe samega, ki jo Nietzsche kontrolira le na videz. Kot vse podobe samega sebe se nepresegljivo, nenavadno zadeto transformira v *Kristusov imago*. Aforizem najavlja zmago večnega vračanja nad krščanstvom. A ker večno vračanje utemeljuje v kolektivnem umoru, v njegovem pravem fundametu, ki mora, da bi ostal utemeljujoč, ostati zakrit, to zmago skrivaj spodkopuje prav tisto, nad čimer je mislila, da triumfira; krščanstvo. Zaradi umora je svet v prvem naznanilu vržen iz svojih tečajev, pahnjen v neozdravljivo krizo onstran vsake rešitve z žrtvijo, saj je *kolektivni umor razkrit*.

Moč aforizma rezultira iz njegovega nihanja med uhojeno in zoperstavljeno rešitvijo. Tukaj opažam nejasno slutnjo »Bog Judov, uspelo ti bo«, kar Nietzsche v svojih zadnjih fragmentih obupano poskuša utišati, ki pa tam ne odmeva nič manj od trobente poslednje sodbe.

Obe naznanili umora sploh nista na isti ravni. Res nimata istega pomena: prvo je neskončno grozljivo, ker je krščansko, drugo samo vodi k pritrjevanju, večnemu vračanju. Pozni Nietzsche je dojel, da razodetje nedolžne žrtve zaključi večno vračanje. Prvo naznanilo umora anulira drugega. Večno vračanje je preteklost, ki jo je krščanstvo razveljavilo. V bodoče bo zgodovina tisto breztemeljno krščanske vednosti.

Gre za isto ambigviteto kot v povzetku *Somraka malikov*. Ne vemo, ali gigantska dovršitev označuje konec le enega kroženja, obljubo tisoč ponovnih obnovitev, ali gre za konec tega sveta, za krščansko apokalipso, brezdanje brezno nepozabne žrtve.

Prevedla Tina Kozin

Dietmar Kamper: *Das Heilige*. Athenäum, Frankfurt / 14, 1987.

Jean Greisch

HOMO MIMETICUS

Kritični razmisleki k antropološkim predpostavkam
o pojmu žrtve Renéja Girarda

Leta 1921 je francoski diplomat Alexis Saint Léger – Léger v majhnem, zapuščenem, s konjem od Pekinga približno dan potovanja oddaljenem daoističnem templju napisal svoj prvi veliki cikel pesmi *Anabaza*, ki ga je objavil pod psevdonimom Saint-John Perse. Iz templja je imel pesnik dober pogled na staro karavansko pot Svilene ceste, ki vodi od Pekinga proti severozahodu. Iz te pesnitve, meditacije o raznoliko prepletenih poteh in izraznih možnostih človeškega, citiram kratek pasus, v katerem je govor o »živih rečeh med nami«, kot so tu: »... žrtvovanja žrebet na grobovih otrok, obredna čiščenja vdov med vrtnicami in po dvoriščih zbiranja zelenih ptic v počastitev starcev; in na zemlji vidimo in slišimo veliko stvari, stvari, ki živijo med nami! ob obletnicah velikih dreves slovesnosti na prostem in javni obredi v čast neke lokve; posvetitve do popolnosti zaobljenih črnih kamnov, najdbe studentev na sušnatih krajih, pred prelazi blagoslavljanja na prekle nataknenih suken in silna vzklikanja pod zidovi, pri pohabljanju dorasle mladine na soncu, ob razobešanju svatbenih rjuh pred ljudstvom!«¹

¹ Saint-John Perse: *Oeuvres Complètes*, Paris 1972, 108. [Slovenski prevod: Slavko Kumer. V: *Zbrane pesnitve*, DZS, Ljubljana 1975, 100.]

Tu pesnik očitno zaklinja neskončno mnogovrstnost ritualov, ki oblikujejo življenje ljudi. Ta mnogovrstnost je ravno tako osupljiva in premisleka vredna, kot raznolikost naravnih jezikov ali mitov, ki jo filozofi veliko pogosteje mislijo. Na vse tri simbolne forme bi lahko aplicirali definicijo jezika Wilhelma von Humboldta: s pomočjo zelo omejenega števila elementov tvori neskončno število sporočil. Prav ta raznolikost, ki je pesnika tako močno prevzela, povzroča mislecu velike težave. Tako kakor mit in jezik ostanejo nerazumljeni tudi rituali, dokler nam ne uspe njihovih raznolikih pojavnih oblik zvesti na enoten pojasnjevalni princip. V omenjeni pesnitvi pa nahajamo izjavo, ki bi si jo za tako prizadevanje lahko prisvojili. »Un grand principe de violence commandait nos mœurs,« se glasi malo naprej v zgornjem tekstu: »Veliki princip nasilja je obvladoval naše navade in običaje.« Med sodobnimi antropologi obstaja vsaj en mislec, ki je to izjavo postavil tako rekoč v center svojih prizadevanj za razumevanje rituala. Seveda gre za Renéja Girarda, za katerega je enotni princip nasilja, ki tvori korenino vseh ritualov – še zunaj okvirov pojma žrtve v ožjem pomenu besede – mehanizem grešnega kozla. Z antropološkimi predpostavkami te razlage principa nasilja bi se želel v nadaljevanju kritično spoprijeti.

1. Mišljenje vpričo rituala

Preden se začnem pobliže ukvarjati z Girardovimi tezami, začenjam s predpremislekom, ki zadeva odnos med kompleksnim fenomenom rituala in mišljenjem. Nietzsche, »subtilen kot vedno« (G. van der Leeuw), je o mitu dejal: »Mit nima za osnovo neke misli, kakor to menijo otroci izumetničene kulture, temveč je on sam mišljenje; posreduje predstavo o svetu, toda v sosledju postopkov, dejanj in trpljenja.«² Vprašajmo se, v kolikšni meri se da to dejansko subtilno razlikovanje med mislijo, ki je osnova mitu in mišljenjem, ki ga konstituira, prenesti na ritual. Očitno so težave, ki jih občuti reflektirano in reflektirajoče mišljenje nasproti mišljenju, ki poganja ritual in ki ga ta spravlja v gibanje, še večje kot tradicionalno nasprotje med mitom in logosom. Mit in mišljenje sta si vsej različnosti navkljub še vedno so-

²Fr. Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen IV, Richard Wagner in Bayreuth*, razdelek 9, KSA 1, 485, citirano po G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1977, 472.

rodna, ker so v obeh primerih miselni procesi vezani na predstavne. To sorodnost je še posebej močno poudaril francoski antropolog Claude Lévi-Strauss³ in sicer v škodo rituala. Z mitom sproženo »divje mišljenje« ostaja podvrženo zelo preciznim racionalnim kriterijem, medtem ko se rituali odvijajo takorekoč kot čisto mehanični, vsiljeni procesi.* Vsi skupaj so vsiljena dejanja, v katerih ni predvidenega prostora za minimalno svobodo gibanja, ki jo potrebuje mišljenje. Seveda s to določitvijo problem odnosa med mišljenjem in ritualom še ni zbrisan s sveta, kajti najkasneje od Sigmunda Freuda naprej vemo, da tudi v vsiljenih dejanjih delujejo miselni procesi.

Tudi Ernst Cassirer je v svoji klasični raziskavi simbolnih form že posvetil svojo pozornost temu problemu in poudaril, da »vsebina religioznega ... svoje prave in najgloblje korenine nima v predstavnem svetu, temveč v svetu občutij in volje.«⁴ Prava objektivacija religiozne zavesti se po njegovem ne odvija na ravni predstav, temveč v »aktivnem odnosu«. Ta aktiven odnos sta kult in žrtev: »Kult je aktiven odnos, ki si ga človek podarja do lastnih bogov. V njih božje ni le neposredno predočeno in predstavljeno, temveč na le-to [mišljeno je božje, op. T.K.] neposredno učinkuje.«⁵ Cassirer s tem stoji v razvojni liniji, ki se jo da zasledovati do Heglove filozofije religije, v kateri, kot je znano, pritiče kultu ključna vloga pri določitvi odnosa med končnim in neskončnim duhom. Toda Cassirer tudi ve, da se je s tem odločil za predhodnost rituala pred mitom. Ritual in mit se vedeta drug do drugega kot neposrednost in posrednost. Kult ni le kronološko predstopnja mita, temveč tudi stvarno tvori njegovo osnovo.*⁶ To, da je predhoden mitu, torej ne sme biti razumljeno čisto kronološko, kot da bi nekoč obstajal čisti ritualni začetni stadij človeštva. Ima tudi filozofski smisel, ker gre v bistvu za

³Prim. posebej *L'Homme Nu* (Mythologiques IV), Paris 2971, 597–611.

* Za take »vsiljene procese, dejanja« se v medicinskem žargonu sicer uporablja izraz »misli vsiljivke«.

⁴E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2. *Das mytische Denken*, Darmstadt 1973, 262.

⁵N.n.m., 262.

* S tem Cassirer misli, da je mit le narativna razlaga oz. predstavitev tega, kar je neposredna realnost (gre za neposreden odnos med človekom in božanstvom) znotraj samega kulta. Oz.: Vse se začne s človekovim delovanjem, nato šele sledi mitska razlaga tega.

⁶N.n.m., 263.

vprašanje, katera instanca podeljuje odločilne pogoje razumevanja religioznega odnosa.

Za Lévi-Straussa je gotovo, da je to vprašanje postavljeno napačno. Na noben način ne bi smeli rituala takorekoč na transcendentalni ravni povezovati z mitom, ne glede na to, kako močno sta v svojih empiričnih pojavnih oblikah vezana drug na drugega. Oba sta vsaj toliko različna kot teoretični in praktični um pri Kantu, ali neposrednost in posredovanje pri Heglu. Seveda se moramo vprašati, za kakšno ceno je to nespravljivo nasprotje lahko odkupljeno. V isti meri, kot je mit racionaliziran, grozi ritualu nevarnost, da bo postal iracionaliziran. V skrajnem primeru bi bil na mestu vseh odnosov, ki se izmikajo vsakemu racionalnemu prijemu, in v bi svojem spremstvu potegnil za sabo še druga nasprotja: krettnjo in besedo, telo in duha, moč in čut.

Neizpodbitno je, da se taka nasprotja nehote vsilijo, če se ukvarjamo s fenomenom rituala. Vendar se je treba vprašati, ali nima univerzalno izpričana empirična solidarnost rituala in mita vseeno nekega transcendentnega pomena. Gerhardus van der Leeuw je začel svoj fenomenološki opis bistva rituala z razliko med »vedenjem« in »obhajanjem«. ⁷ Ritual nasproti drugim načinom vedenja ljudi zaznamuje, da »obhaja« smisel ali dogodek, s katerim ne razpolaga. Za fenomenologa očitno ni dvoma o tem, da je medsebojno razmerje med ritualom in mitom nerazrešljivo. Po eni strani drži, da »še le ritual pojasni mit«, po drugi strani pa je sam »potrjen« še skozi mit. ⁸

A ko iz ravni razumevanja preidemo na raven razlage, se položaj takoj zakomplicira. O tem še posebej razločno pričajo novejša psihoanalitična dela o povezavah in razlikah med naravo mita in rituala. Od slavnih raziskav Marie Delcourts o ritualnih ozadjih tako imenovanega Ojdipovega kompleksa ⁹ je ta problem postal zelo pomemben; ali »Ojdip brez kompleksov«

⁷ *Phänomenologie der Religion*, n.n.m., 48, 382–386.

⁸ N.n.m., 469–479.

⁹ M. Delcourt: *Oedipe ou la légende du conquérant*, Paris 1981. (Nova izdaja prvič leta 1944 izdanega dela.)

(Jean-Pierre Vernant), ki se skriva za Sofoklejevo tragedijo, ne naredi Freudove razlage nevzdržne? V delu o »Ojdipovem kompleksu in psihoanalitični interpretacijah mitov«, ¹⁰ je Didier Anzieu predlagal obravnavanje odnosa med ritualom in mitom analogno z odnosom med fantazmo in sanjami. ¹¹ Če po formuli tega avtorja mit lahko obravnavamo kot kolektivni krovni spomin, potem stoji ritual prej na strani afektov.

Te homologije med sanjami in mitom pa ne gre razumeti čisto strukturalno. Lahko ima tudi zgodovinski pomen, kakor je dokazal André Green v poskusu razumeti mit kot »tranzicionalen objekt« v smislu Donalda Winnicots. ¹² Ta pojem »tranzicionalnega objekta« ne omogoča le razumevanja ene glavnih funkcij mita, temveč odpira tudi dostop k ritualu. Tovrstni objekti zavzamejo vmesno pozicijo med dvema prostoroma: zunanji svet na eni strani in duševni notranji prostor na drugi strani, dva prostora, katerih načelna heterogenost je na dlani. Različna določitev obeh prostorov tvori tudi torno površino med strukturalno in psihoanalitično razlago mita. »V moderni teoriji znanosti«, piše Green, »ne gre več za vprašanje, ali nezavedno obstaja, temveč le za vprašanje o lastnostih tega nezavednega.« ¹³ Odvisno od tega, kako pojmujeemo znotrajduševni prostor, se zadovoljimo s tem, da nezavedno definiramo bodisi kot sistem čisto formalnih kategorij brez vsebine (to počne Lévi-Strauss, za katerega se mit reducira na logično tabelo kategorij, zasidrano v kolektivnem nezavednem) bodisi da v njem vidimo čvrstost z vsebinami napolnjeno vrečo, kot to stori Freud v hipotezi o nezavednem, ki da ga obvladujejo fundamentalni nagoni. René Girard deli to domnevo, seveda z znatnimi modifikacijami freudovske teorije, s katero se bomo morali še natančno ukvarjati.

¹⁰ D. Anzieu: »Oedipe avant le complexe ou de l'interprétation psychanalytique des mythes«, *Les Temps modernes* 245 (1966) 675–715, ponovno izdano v: *Psychanalyse et culture grecque*, Paris, 11–52. V tem zasnutki gre za posledice ritualne interpretacije Ojdipove legende Marie Delcourts za psihoanalitično razlago. O isti temi prim. tudi A. Green: *Un oeil en trop. Le complexe d'Oedipe dans la tragédie*, Paris 1969, 219–288.

¹¹ *Psychanalyse et culture grecque*, 50.

¹² A. Green: »Le mythe: un objet transitionnel collectif«, v: *Le temps de la réflexion I* (1980) 99–132.

¹³ N.n.m., 125.

Če se odločimo za vsebinsko razlago nezavednega, postane vprašanje o zgodovinskih izvorih te vsebine in s tem tudi vprašanje o izvorih sovisnosti med ritualom in mitom zelo nujno. Pri Lévi-Straussu, ki zastopa bolj kantovsko kot freudovsko umevanje nezavednega, obstoji razlaga mitov le v dekodiranju in ne v razumevajočem prisvajanju kodiranega sporočila. To pojasni tudi nespravljivo nasprotovanje vsakemu hermenevtičnemu prizadevanju za razumevajoče prisvajanje mitskih izjav, kakršnega sicer prakticira Paul Ricoeur v svoji *Simboliki zla*. Ostane še vprašanje, ali se pojasnjevanje mitov lahko zadovolji z opisom določenega racionalnega tipa (če ga lahko razumemo čisto sintaktično) ali pa vendarle obstaja semantično jedro, ki bi zadevalo celoto nezavednih predstav in afektov v njihovi zvezi s skupno dediščino človeštva.¹⁴

126 V nasprotju z bojznimi Lévi-Straussa priznanje semantičnega jedra mitskega mišljenja ne vodi nazaj k nostalgiji, romantični ali novoromantični hermenevtiki smisla – da ne govorimo o ezoteričnih, racionalnosti sovražnih zaklinjanjih *à la New Age* – pa tudi k problemu rituala ne. Če je mit zares kolektivni tranzicionalni objekt v Winnicottovem smislu, ki funkcionira približno kot krovni doživljaj, potem se ne nanaša le »tavtegorično« sam nase. Prav tam, kjer govori o lastnem jeziku in o lastni stvari, govori o nečem drugem, kar se dogaja v ritualu. V tem smislu bi lahko Schellingov pojem *nezamisljivo* [Unvordenkliche] aplicirali na odnos med mitom in ritualom: nasproti mitskemu mišljenju bi bil ritual še bolj nezamisljiv, ker v njem učinkuje nekaj, česar mitsko, še manj pa pojmovno mišljenje nikdar ne more popolnoma doseči. Odločilno pomembno je potem, da vidimo, kako neka taka »nezamisljivost« mišljenja ne izključuje, temveč ga vključuje. Prepogosto smo ponavljali stavek Jacquesa Lacana, da je nezavedno strukturirano kot govorica in pri tem pozabljali, da obstaja tudi nezavedno mišljenje; in ti miselni procesi so morda še bolj vznemirljivi kot nezavedni jezikovni procesi. Kak *lapsus linguae* večinoma deluje smešno, tudi kadar svojega tvorca spravi v zadrego, toda ko si Lady Macbeth pod pritiskom prisilnega umivanja rok roke tako mane, da si jih rani, hitro pozabimo na smeh. Potem se namreč zavemo, da Ono res govori, a tudi misli. S tem

¹⁴ N.n.m., 128.

načinom »mišljenja« imamo opraviti takoj, ko se resneje pogledimo v vprašanje o bistvu rituala.

V tem je seveda tudi neznanski izziv filozofskemu mišljenju, ki miselne procese, ki so v ritualnih postopkih potlačeni, prikaže še bolj nenavadne od mehanizmov mitskega mišljenja, ki so, kot vemo od Lévi-Straussa, vseskozi logične narave. Ko se danes filozofija ukvarja z ritualom, se pravi z nečim, kar bi morda lahko poimenovali »ritualni um«, potem so razlogi za to ukvarjanje predvsem v potrebi, da bi določili meje filozofskega, to pomeni tudi pojmovnega ali reflektirajočega mišljenja. V teku našega stoletja je problem meja uma znotraj filozofije pridobil različna imena, recimo kritika logocentrizma, etnocentrizma, dekonstrukcija metafizike ali celo prevladanje ontoteologije. Tudi mišljenje Renéja Girarda se vpisuje v to gibanje, ko npr. razlaga, da pri predsokratikih, h katerim teži Heidegger in sodobno heideggerjanstvo, obstaja le religiozno, in da je to religiozno treba razumeti, preden sploh lahko razumemo filozofijo.¹⁵ Če to razumemo tako, mora poskus povratka k izvorom metafizike in prek njega k začetnemu mišljenju prej ali slej naleteti na problem odnosa med ritualom in mitom. To pa s strani filozofov predpostavlja pripravljenost prevladati svojo naravno tendenco, pozabiti izvor svoje discipline, kot bi pri tem tako rekoč šlo za nespodobnost.¹⁶ Če sledimo Heideggru, potem bi šele drugače začet začetek mišljenja ustvaril možnost ponovno stopiti v ritualen odnos z božjim, saj človek k bogu metafizike, namreč k *causa sui*, ne more niti moliti ali peti, niti pred njim klečati ali plesati, in mu, razumljivo, tudi več žrtvovati ne more. Za ritualno »obhajanje« ne daje povoda niti *causa sui* niti *najvišje bivajoče* in tu ima Hegel prav, ko ta abstraktni razumski pojem predstavlja kot *caput mortuum*.¹⁷

127

¹⁵ R. Girard: *Des choses cashées depuis la fondation du monde. Recherches avec J.-P. Oughourlian et Guy Lefort*, Paris 1978 (nadalje citirano pod okrajšavo DCOM).

¹⁶ Prim. E. Weil: *Logique de la Philosophie*, Paris 1967, 14.

¹⁷ G. W. F. Hegel: »Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie«, v: *Berliner Schriften 1818–1831*, Theorie Werkausgabe, Frankfurt 1986, Zv. 11, 48. »Iz tega boga in v njem«, dodaja Hegel, »se ne da niti ničesar dobiti, niti ničesar vzeti, ker on je že sam v sebi popolnoma votel. On je nespoznavno, kajti spoznavanje ima opraviti z vsebino določili, gibanjem, praznina pa je brez vsebine, nedoločena, v sebi brez življenja in delovanja« (n.n.m. 50).

S tem se pokaže, da se vsaj na robu sodobne filozofije, tudi zunaj področja filozofije religije v ožjem smislu, začenja postavljati vprašanje po bistvu ritualnega, ali če rečemo z Ludwigom Wittgensteinom, po človeku kot »ceremonialnemu bitju«. ¹⁸ V Wittgensteinovih *Vermischten Bemerkungen* se med drugimi nahaja vpis iz leta 1946, ki si v kontekstu naših razmišljanj zasluži, da ga navedemo: »Ne morem poklekniti, da bi molil, ker so moja kolena tako rekoč trda. Bojim se razkroja (svojega razkroja), če bi se omehčal«. ¹⁹ Bi bilo napačno v Wittgensteinovem strahu pred religioznim poklekanjem prepoznati strah filozofskega uma pred tistim čisto drugim umom, ki smo ga opazili v ritualu?

Danes, ko duh časa najraje šepeta v jeziku gibanja *New Age*, se lahko zdi Wittgensteinov strah brezpredmeten, ker so razočaranja, ki jih kritični um pripravlja človeškemu mišljenju, tako velika, da se vsak pobeg, popolnoma vseeno kakšen, zdi opravičljiv. Potem se je lahko sklicevati na igrivost in svečanost kozmičnega uma. In tako se zdi rešitev našega problema že odločena: izhod pokaže antropologija *homo ludens*, povzdignjena s kozmologijo igre kot svetovnega simbola, ki, tako kot pri Eugenu Finku, prevzame najboljše iz Heideggrovega in Nietzschevega mišljenja. Tu ne gre več za to, da pokažemo, kako, izhajajoč iz fenomena igre, lahko bolje razumemo bistvo rituala, temveč le za to, da pokažemo, v kakšnih okoliščinah se veliki rituali človeštva sprevržejo v golo igračkanje. Toda celo tu se vzdigne svarilni in obtožujoči Nietzschejev glas, ki opozarja na to, koliko okrutnosti se lahko skriva za vsemi slavji. ²⁰

Tako nedolžen, kakor se kaže, pa izhod v fenomenologijo svečanega obhajanja in igre vseeno ni. V nobenem primeru ne bi smel služiti temu, da bi povezavo med ritualom in nasiljem popolnoma izgubili spred oči. Če je psihoanaliza sestanek s prastrahovi ljudi, potem bi se kot osnovnega aksio-

¹⁸ L. Wittgenstein: *Bemerkungen zu Frazers Golden Bough*, Frankfurt, Suhrkamp, tako kot J. Bouveressejev odličen uvod k francoski izdaji, Lausanne 1982.

¹⁹ L. Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt 1977, 109.

²⁰ Prim. Fr. Nietzsche: *H genealogiji morale*, 2. razprava, »Krivda«, »Slaba vest« in sorodno: »Ni slavlja brez okrutnosti: tako uči najstarejša, najdaljša zgodovina človeka – in tudi na kazni je toliko slovesnega!« [Slovenski prevod: Teo Bizjak. V: *H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, 253.]

ma antropologije Renéja Girarda držali sledečega stavka: vsa religija je sestanek z nasiljem. Seveda se je *homo sapiens* lažje izdajati za Adamovega vnuka kot za Kajnovega sina. Toda, kot je Leopold Szondi, utemeljitelj analize usode, izrecno poudaril, ne bi smeli pozabiti, da je Kajnov kompleks vsaj tako univerzalen kot Ojdipov kompleks. ²¹

Kot vsak človek se tudi filozof temu sestanku z nasiljem ne bi smel ogibati. Morda ima še posebne razloge, da se ukvarja z njim, saj če že ni rojstna, pa je ena od zvezdnih ur zahodne filozofije vsekakor neposredno povezana z ritualom grešnega kozla: kot *pharmakos* je bil Sokrat obsojen na smrt. Prav kolikor se vsak mlad filozof še vedno razume kot Sokratov učenec, se zato ne sme ukvarjati le z njegovo usodo, temveč mora tudi razmišljati o »logiki« tistega nasilja, katerega žrtev je postal Sokrat.

Prav na tej točki je mišljenje Renéja Girarda velikega pomena. Zanj sta idioma rituala in nasilja na področju svetega povsem zamenljiva. Tudi če nam je težko v njem uzreti Alberta Einsteina veroslovja, kot je to želel nek ditirambski kritik, se splača spoprijeti z njegovim mišljenjem; in sicer ne le z njegovimi izsledki in aplikacijami na bibličnih ali literarnih tekstih – naj bo to, če imenujem le dva posebno zanimiva primera, biblična zgodba o obglavljenju Janeza Krstnika ali pa Shakespeareova drama Hamlet ²² – ampak tudi z njegovimi antropološkimi temeljnimi predpostavkami.

Girard sam se prej razume kot neke vrste Darwin izvorov religioznega in prav ob tej zahtevi moramo pretresti njegove teorije. Od začetka stoletja se veroslovje premika v epistemološkem kvadratu, ki ga označujejo imena Durkheim, Weber, Freud in Malinowski. (V Franciji bi dodali še Dumézila in Lévi-Straussa, da obdržimo heksagonalno strukturo!) V svoji knjigi *The Interpretation of Cultures* Clifford Geertz vsekakor trdi, da od druge svetovne vojne religiozna antropologija ni zmogla nobenega pomembnega teo-

²¹ Prim. L. Szondi: *Kain. Gestalten des Bösen*, Bern ³1973; isti: *Moses. Antwort auf Kain*, Bern 1973.

²² Prim. R. Girard: *Hamlet*, Pariz, primerjaj z razlago A. Greena: *Hamlet et Hamlet. Une interprétation psychanalytique de la représentation*, Paris 1982.

retičnega napredka več.²³ Če ta analiza drži, bolje razumemo Girardovo namero, da bi v religiologijo vpeljal neke vrste kopernikanski obrat.

Misleč z Girardom, bom moral v nadaljnjih razmišljanjih več kot enkrat misliti proti njemu, tako da bo pogovor pogosto spoprijem, toda brez polemične zaostritve. Svojih kritičnih ugovorov ne bi želel na noben način prikrivati, temveč jih razložiti kolikor je le mogoče razločno. Še enkrat poudarjam, da pravih spornih točk ne gre iskati v deloma sijajnih analizah literarnih ali religioznih tekstov ali v njegovih nesakrifičnih razlagah judovsko-krščanske tradicije, temveč v njegovi antropologiji. Moja polemika se zato namerno odmika od osrednjih tez, ki so Girarda naredile slavne, in obrača svojo pozornost k drugim, večkrat spregledanim in s strani Girarda samega večkrat zgolj v obrisih predstavljenim temam. V glavnem gre za sledeča aspekta: za njegovo razlago hominacijskega procesa (in s tem povezano določitvijo razlike med človeškimi rituali in rituali živalskega sveta) ter za čisto mimetično določitev človeških zahtev in želja. Šele po razjasnitvi teh tem bi se želel, končno, na kratko vrniti k Girardovi teoriji žrtve in s tem povezani tezi o zamenljivosti idiomov nasilja in svetega. Nanjo bom navezal nekaj opomb k vprašanju radikalne deritualizacije judo-krščanstva. Gre za mojo tezo, da ne obstaja celostna rešitev problema nasilja, temveč več nastavkov, ki jih moramo primerjati med seboj. Posebno zanimiva bi bila primerjava z budistično rešitvijo, ki se v določenih ozirih najbolj približa Girardovem dojemanju »luciferske« narave človeške želje. Tudi filozofija, ki jo Girard največkrat obravnava zelo zaničljivo in jo pritegne le ob določanju metafizičnega bistva želje, bi morala kaj prispevati v tem velikem konfliktu interpretacij, tudi če ni konkurenčna religioznim nastavkom. Svoja izvajanja bom sklenil s karakterizacijo Girardovega »apokaliptičnega« stila mišljenja.

2. Transcendentalni označevalec in hominacijski proces

V nadaljnjem se v glavnem navezujem na Girardove izjave iz zvezka, izdanega leta 1978, skupaj z J. P. Oughourdianom in Guyem Lefortom, pod

²³ C. Geertz: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, 87.

naslovom *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Čeprav gre le za vrsto intervjujev, želi ta knjiga predočiti bralcu sistematično koherenco Girardovega miselnega nastavka, od fundamentalne antropologije, predstavljene v prvem delu, do tako imenovane »interdividualne psihologije«²⁴ tretjega dela.

Če se najprej obrnemo k filogenetskemu aspektu njegovega mišljenja, potem neposredno bije v oči protest proti čisto nominalistični definiciji hominacijskega procesa, procesa, ki je opisan s pojmi kot evolucija, kultura, simboliziranje. Girard želi zaobjeti resnični potek hominacije, kar ga prisili v to, da zasnuje sintezo iz različnih nastavkov etologije in etnologije, nekakšen razumski zakon Konrada Lorenza in Clauda Lévi-Straussa. Empirično rdečo nit njegovih analiz tvori primerjava med rituali na živalskem in človeškem področju. V obeh primerih gre za očitne mimetične načine vedenja, tudi če živalski rituali, v nasprotju s človeškimi, ne tvorijo nobenega sistema. Če želimo zaobjeti specifično človeških ritualov, ne smemo ostati pri čisto materialnih, deskriptivnih podobnostih, temveč je potrebno izhajati iz definicije bistva človeškega. Ta po Girardu obstoji v presežni naravi nasilja. To naravo je nepotrebno utemeljevati na kaotični nagonski naravi človeka; zadostuje, da v njej prepoznamo naravni odpadni produkt izredne simulacijske mašine, ki jo predstavljajo človeški možgani. Hominacijski prag je dosežen, takoj ko se prisvajalska mimesis, ki jo najdemo že pri višjih sesalcih, izrodi v mimesis antagonista. Zadostuje, da se agresivnost, ki že v živalskih ritualih vsebuje fenomen manevra zvrčanja na osebo »nedolžnega« tretjega, dobi podobo smrtnega »vsi proti enemu«, da bi lahko iznenada vzniknila človeška družba. Pravi hominacijski prag obstoji torej v kolektivnem umoru, katerega žrtev pa ni oče praprarde kot pri Freudu, temveč najšibkejši ud družbe, torej prvi grešni kozel.

Če domnevamo, da je bil to resnični potek razvoja, da je torej človeštvo prišlo k sebi in se zavedlo sebe v prelivanju krvi, potem se postavlja dodatno vprašanje: kako da človek prav skozi ta proces postane to, kar Cassirer imenuje »*animal symbolicum*«?²⁵ Drugače rečeno: v kolikšni meri uspe

²⁴ DCOM 11–165, 307–454.

²⁵ DCOM 108–113.

hipotezi grešnega kozla pojasniti strukturalno najodločilnejše bistvene značilnosti človeške religije in kulture? V primeru, da ji to ne uspe, ostane gola *lucus a non lucendo*. Kako na osnovi te hipoteze pojasniti nastanek znaka in pomena, ki tvorita specifični red človeškega kot takega? Ali ne prisilijo Girardovi stalni manevri odvrčanja od Skile strukturalizma Girarda samega k temu, da se raztrešči na Karibdi zastarelega naturalizma?

Namig bi morda lahko podčrtal pomen problema. Lévi-Strauss je v zelo zanimivem komentarju k pojmu »mana« pri Marcelu Maussu postavil hipotezo, da ta pojem predstavlja neke vrste »razpoložljivi označevalec«, katerega odkritje ima enak pomen kot zmožnost govora sploh:

»Karkšna koli sta že bila trenutek in okoliščine nastopa govora v živalskem svetu, tako je govorica lahko nastala le nenadoma. Nepredstavljivo je, da bi reči le postopoma dobile nek pomen. V toku preobrazbe, ki ni predmet družbenih znanosti, temveč biologije in psihologije, se je zgodil prehod od stanja, ko nič ni posedovalo pomena, k stanju, ko je vse imelo nek pomen. Vse je potekalo tako, kot bi človeštvo v trenutku dobilo velikansko področje in natančen načrt, z namigom na njuno vzajemno razmerje, pri čimer pa je potrebovalo tisočletja, da se je naučilo, kako se posamezni simboli načrta nanašajo na določene aspekte področja.«^{26**}

* Tako je izraz, ki se v originalu glasi *ce signifiant flottant* (v nemškem prevodu: »flottierendes Signifikat«, dobesedni prevod je torej »plavajoči označevalec«) v prevodu Straussovega uvoda k Maussovem delu prevedel Rastko Močnik. Opozoril je, da gre pri izrazu »lebdeči označevalec«, kot so ta izraz pri nas v glavnem prevajali doslej, v slovenščini za kroatizem ali serbizem. Močnik tudi dodaja, da bi izraz lahko prevajali kot »dodatni« ali »dopolnilni označevalec«, saj naj bi označevalci tipa *mana res* »dopolnjevali« označevalni niz in tako zagotavljali »komplementarnost« niza označevalca z nizom označenca in s tem, po Močnikovih besedah, *zapolnjevali* simbolno vesolje. Prevajalec pa se za ta prevod ni odločil, ker naj bi »še preveč dobesedno zadel konceptualni pomen«, s tem pa bi se izgubila metafora. (V: M. Mauss: *Esej o daru in drugi spisi*. Claude Lévi-Strauss: *Uvod v delo Marcela Maussa*. Studia Humanitatis, Založba Škuc, Ljubljana 1996, 264.)

²⁶ C. Lévi-Strauss: »Introduction a l'oeuvre de Mauss«, v M. Mauss: *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, XLVII–XLVIII. [Slovenski prevod: Rastko Močnik. V: M. Mauss: *Esej o daru in drugi spisi*. Claude Lévi-Strauss: *Uvod v delo Marcela Maussa*, 227–266.]

** V prevodu R. Močnika se ta odlomek glasi: »Ne glede na to, v katerem trenutku in v kakšnih okoliščinah je v območju živalskega sveta vzniknila govorica, porodila se je lahko le naenkrat.

Če pobliže sledimo Lévi-Straussovem opisu razpoložljivega označevalca, ne da bi se zadovoljili s čisto formalno razlago, potem se lahko vprašamo, ali se tu v novi preobleki v svojem pomenu za razumevanje biti ne pojavlja stara misel »*animo est quodammodo omnia*«.

Če slednje tako razumemo, potem imamo tu opraviti z vselej pomembno antropološko mislijo, ki je temeljna kljub temu, da se v posameznih kulturah različno artikulira. Girard je seveda prepričan, da mu je v mehanizmu grešnega kozla uspelo odkriti biološke in psihološke aspekte hominacijskega procesa, katerega podrobnejšo naravo je Lévi-Strauss pustil nedorečeno. Vendar pa bo morala tudi njegova lastna hipoteza o nastanku transcendentnega označevalca položiti račune. In prav to je njegova zahteva: če transcendentni izvor simbolnega reda razumemo iz žrtvenih ritualov, ki imajo konec koncev svoj izvor v ritualu grešnega kozla, potem ta red ne dopušča več pojasnjevanja v okvirih neke čisto binarne strukture (tako ves strukturalizem ostaja ujet v binarne modele pojasnjevanja, še posebej strukturalna antropologija Claude Lévi-Straussa v svojem stalnem navezovanju na Saussurovo lingvistiko), temveč zahteva drugačno označevalno paradigmo. Ta paradigma bi bila, če sledimo Girardu, tisti način simboliziranja, ki se odraža v rekle »potegnil je krajši konec«. Dejansko se zdi, da v mnogo ritualih igra ta vrsta naključne izbire veliko vlogo. Če to tako razumemo, se zdi, da grešni kozel izpolnjuje vse pogoje, ki vodijo k nastanku transcendentnega označevalca: označevalec je žrtev, označeno je ogrožena enotnost skupnosti in iz njune povezave izvira znak *par excellence*, praznak sploh: ponovno spravljen žrtev. Tako bi bil ritual grešnega kozla transcendentna matrika vseh znakovnih redov in s tem seveda tudi artikulirane govorece.²⁷

Stvari niso mogle začeti pomenjati postopno. Po vrsti preobrazb, katerih preučevanje ne sodi v družbene vede, temveč je predmet biologije in psihologije, je prišlo do prehoda od stopnje, kjer ni nič pomenilo, k stopnji, kjer je pomenilo vse. (...) Vse se je zgodilo, kakor da bi človeštvo naenkrat dobilo v last velikansko posestvo in njegov podrobni načrt, pa tudi vednost, v kakšnem odnosu sta drug do drugega, a je potem porabilo tisočletja, da se je naučilo, kateri simboli na načrtu predstavljajo katere vidike posestva.« (*Uvod v delo Marcela Maussa*, 262).

²⁷ DCOM 112–113.

3. Mimetično bistvo želje: od *double-bind* do interdividualnosti. Girardova teorija intersubjektivitete

Girardova pojasnitev hominacijskega procesa predstavlja zanimivo, čeprav zelo drzno delovno hipotezo. Če se sedaj posvetimo njegovi drugi temeljni antropološki tezi, naletimo na trditev, ki po mojem mnenju tvori centralni *crux* njegovega mišljenja. To je teza o čisto mimetičnem bistvu človeškega poželenja oziroma želje. Gotovo ni naključje, da se v sociološkem oziru Girard odvrne od durkheimovskih nastavkov sociologije in iz sociološke ropotarnice ponovno izvleče teorije Gabriela Tardesa, ki je poskušal vse strukture socialnega sveta pojasniti s pomočjo posnemovalnega nagona.²⁸ Seveda postavlja Girardov pojem mimesis nove poudarke nasproti staremu Tardovemu pojmu *imitacije*. Osnovni zakon mimesis je pri njem nedvoumno rivalstvo med enakimi. Prevzem pojma »*double-bind*« iz šole Palo-Alta od Paula Watzlawicka in Gregoryja Batesona, ki sta mehanizem psihoze poskušala razložiti v okvirih komunikacijskoteoretskega modela, je tukaj še posebej poučen. To, kar velja za psihotično zavest, naredi Girard za bistveno značilnost želje sploh: v korenini vsakega akta želje najdemo paradoksalen imperativ sledeče vrste: »Posnemaj me (kot vzor) / Ne posnemaj me (kot rivala)«. Da taka struktura predstavlja *double-bind*, je jasno; seveda to pomeni, da v tako razumljenem poželenju razen njegove mimetične temeljne strukture ni nič nezavednega.

Prav tako je le nerazumljeni mehanizem mimetičnega rivalstva tisti, ki želji podeljuje »ontološko« ali »metafizično« globino. Saj pravzaprav želja ni nič drugega kot odpadni produkt razkrojevalnega procesa svetega. Želja obstaja toliko, kolikor sveto v strogem pomenu besede, to pomeni sveto, ki je še neposredno zakoreninjeno v mehanizmu grešnega kozla, ne obstaja več. Metafizična dimenzija želje tej torej še ne podeljuje gostote resničnosti v pravem pomenu, temveč prej nekakšno vrtoglavo neresničnost. Nanjo bi lahko aplicirali Heglov opis stanja religioznega ob koncu razsvetljenstva: »golo potegovanje črt hrepenenja v praznino«, ²⁹ seveda z dostavkom, da to

hrepenenje ne nosi nobenih nostalgčnih potez. V resnici gre le za v absolut stopnjevano strategijo neuspeha. Ker se želja slepi z nečim, čemur v resničnosti nič ne ustreza, tudi zavaja. Le neskončna ovira, s katero se želja vname, je lahko adekvaten predmet takega, na paradoksalnem kategoričnem imperativu temelječega akta. Konstitutivna ambivalenca svetega, *tremendum fascinosum* v smislu Rudolfa Otta, tu dobi svoj najmočnejši, toda tudi svoj najbolj smrtni izraz. Zato se da dobro razumeti, da mora Girard proti tako dvournemu božjemu vpeljati »popolnoma drugega« boga.

Če intersubjektivnost utemeljujemo na tej analitiki želje, nastane to, kar Girard imenuje »interdividualnost«. ³⁰ Za željo konstitutivna sobit je v odnosu do sočloveka kot hkrati občudovanega in osovraženega dvojnika. Med ljudmi, natančneje, med njihovimi željami ni nobenih pravih diferenc. Mogoče bi bilo s tega vidika potrebno govoriti o transcendentalni iluziji želje: diferenca, za katero ji edino gre, namreč diferenca med menoj in mojim rivalom, je navidezna diferenca, saj me on zanima le kot moj dvojniki. Želja nikoli ne prestopi tega zrcalnega odnosa, v katerem je prestiž v bistvu edina prava vrednost. Zato igrajo v sekularizirani družbi, iz katere so žrtveni in iniciacijski rituali skoraj popolnoma izginili, prestižni rituali še vedno najpomembnejšo vlogo. Če pomislimo na prestižno obnašanje, na primer pri olimpijskih igrah ali pa na nogometnih in teniških igriščih, potem pridobijo Girardove teze neko resnično verjetnost/prepričljivost, saj vsaka zlata medalja ali nogometni pokal igra vlogo antične *hibris*. ³¹ V tem je tudi edina zvijača, ki je je želja zmožna: ko stalno išče nek obskuren predmet, ki naj izvršuje hkrati funkcijo vzora in ovire, se dela zanimivejšo, kot v resnici je, in tako zakriva večno vračanje enakega, v katero se izteka stremljenje po diferenciranju za vsako ceno. S tem v zvezi govori Girard celo o luciferskem bistvu želje. »Želja prinaša luč, ki jo postavlja v luč lastne obskurnosti ... želja sama je tista, ki vodi k blaznosti in smrti, razen če je mehanizem žrtve znova ne spametuje.« ³²

²⁸ DCOM 323.

³¹ R. GIRARD: *La Violence et la Sacré*. n.n.m. 212.

³² DCOM 328.

²⁸ G. TARDE: *Les lois de l'imitation*, Pariz 1895; prim. DCOM 16.

²⁹ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt 1986, zv.3, 423.

To so seveda hude besede, ki imajo za posledico to, da že postuliranje mimetičnega bistva želje zadostuje za to, da lahko hkrati nastaneta um in blaznost. Tu se razločno pokaže absolutna nekompatibilnost med Freudovim in Girardovim dojemanjem želje. Za Girarda zavedno in nezavedno izvirata sočasno iz diferenciacijskega procesa, ki ima svoje korenine v predkulturnem in predsakrificialnem stanju nereda, v katerem so vsi medčloveški odnosi popolnoma simetrični.³³ Toda kako mu uspe pojasniti, da iz tega izvirnega zrcalnega stadija lahko izhajajo tako različni sistemi, kot sta zavedno in nezavedno? S hipostaziranim pojmom želje postopa tako kot s hipostaziranim pojmom uma in norosti. Želja poseduje reflektirajočo osnovno strukturo: to pomeni, da ve več, kot se dela, da ve:

»Daleč od tega, da bi bila identična z nezavednim v Freudovem smislu, ki se manifestira le v naših sanjah, je želja ne le opazujoča, ampak tudi stalno reflektirajoča smisel svojih opazovanj; želja je najprej vedno refleksija o želji. Izhajajoč iz te refleksije, od časa do časa določa in modificira svoje strukture.«³⁴

Pripisovanje takšne refleksivne strukture dopušča, da se želja prikazuje v čudni racionalistični luči, kot da bi vedno že doжела svoje lastno bistvo, od katerega jo ločuje le moč neke iluzije. V taki teoriji lahko seksualnost igra le podrejeno vlogo. »Posnemalni nagon je motorno kolo in seksualne potrebe sedijo v njegovi prikolici.«³⁵ Ali to ne pomeni, da v Girardovem pojmovanju človeštvo prej izvira od Kajna in Abela kot od Adama in Eve?

Ali takšna antropološka konstrukcija vzdrži? Poskus, utemeljiti človekov bitnostni ustroj v religiozni fundamentalni antropologiji, se, kot se zdi, tukaj izteka v aporijo, katere temelj je aksiom principiелne zamenljivosti idiomov religioznega in nasilja. Enostransko »mimološka« naravnost Girardove antropologije za določitev bistva človeške želje ne zadošča. Konec koncev dobimo vtis, kot bi bil v Girardovi predstavitvi Lacanov pojem »zrcalnega

stadija« razširjen na izvore človeštva v celoti. Nasprotno je Piera Aulagnier v svoji knjigi *La violence de l'interprétation*³⁶ podala hipotezo, ki se mi v celoti zdi verodostojnejša. Praoblika nasilja, vsaj na individualno psihološki ravni, ima svoje korenine v dejstvu, da je duša od začetka naprej brutalno konfrontirana z nerazpoložljivo heterogenostjo zunanjega sveta in soljudi. Da ta svet lahko izkusimo kot k smislu stremeč, potrebujemo nasilje interpretacije, ki je v tem, da nekdo prevzame razlago tega sveta kot izpolnjenega s smislom in to tolmačenje subjektu tako rekoč vsili. Ta praoblika nasilnosti sploh nima nič skupnega z zatiranjem, represijo itd. Prav nasprotno: tam, kjer to »nasilje interpretacije« umanjka, svet ostane brez smisla. Prav ta učinek je Girard spregledal.

4. Ritual in bistvo religioznega

Strategija vpraševanja, ki nas je vodila k osnovnim predpostavkam Girardove antropologije, meče tudi tu novo luč na njegovo pojmovanje religioznega sploh. Njegova pretenzija je tudi, da se ne zadovolji s čisto empiričnim zbiranjem gradiva ali z natančno preračunanimi raziskavami področja, kot to po njegovem pojmovanju počne večina religiologov, temveč želi predložiti teoretični model, ki bo vrh tega predstavljen tudi kot odločujoča nova paradigma. Se mu ta utemeljitev, ki izhaja iz »principa nasilja«, posreči? Ta princip nas vabi zaradi svoje velike enostavnosti, ki mu dovoljuje, da veliko število empiričnih dejstev zvede na skupni imenovallec. Prafenomen je očarujoče jaseen: zmožnost nasilja je, da se podvoji in v tem podvojitvenem efektu izgubi kontrolo nad samim seboj. Od Rudolfa Otta le fenomenološko opisana ambivalenca *tremendum et fascinosum* dobi na ta način nedvoumno teoretično pojasnilo. Kajti v bistvu obstoji religiozna zavest v enem samem genialnem dejanju, ki je hkrati tudi dejanje nasilja: edino sredstvo za ustavitve širjenja nasilja, premagati ga takorekoč z njegovim lastnim orožjem, obstoji v iznajdbi mehanizma grešnega kozla. »Bolje je, da umre en človek za vse ljudi« se glasi aksiom, v katerega se na koncu izteka celotna reli-

³³ DCOM 336.

³⁴ DCOM 353.

³⁵ DCOM 357.

³⁶ P. Castoriadis-Aulagnier: *La violence de l'interprétation. Du pictogramme a l'énoncé*, Pariz 1975, posebno 33–80.

glozna vednost. Vse ostalo je že prikrivanje in brisanje sledi. Krvavim dejstvom moramo pogledati v obraz; v tem smislu bi lahko Girard apliciral Husserlovo izjavo »Mi smo resnični empiriki« na samega sebe. Patos empirizma prepreda vse njegove razlage, skoraj do onemoglosti. Wittgenstein je v svojem komentarju k Frazerjevi knjigi *Golden Bough* opazil, da so na koncu v Frazerjevi razlagi vsi šamani podobni angleškim podeželskim župnikom. Podobno bi lahko rekli, da so na koncu Girardovih pojasnil vsi templji postali laboratoriji, v katerih eksperimentiramo s pristopi do nasilja in njihovo razrešitvijo. Niti ena sama pojavna oblika religioznega ali rituala se ne izmakne pojasnjevanju s principom nasilja, v katerem temelji človeški-predčloveški izvor religioznega.

V *La Violence et la Sacré* predstavi Girard svoj pojasnjevalni princip še v stadiju odkritja, tako da še ohranja značaj delovne hipoteze, ki se mora najprej dokazati z empiričnim materialom. V kasnejših spisih isto pojasnjevanje vse bolj privzema dogmatične poteze. Odkriva vedno nova področja uporabe in jih vključuje v žariščna območja razlage (npr. polarnost ritualov in prepovedi, ki tvorijo oba osnovna stebra religioznega). Za Girarda temeljna prepoved ni prepoved incesta, temveč prepoved mimetičnega v vseh njegovih oblikah.³⁷ Namesto da bi torej red človeške kulture utemeljeval na prepovedi incesta, kot to počnejo psihoanalitiki in etnologi, uzre Girard v tej prepovedi le eno od izraznih oblik mimetičnega nasilja, ki je povezana z vsemi drugimi vednjskimi načini posnemanja, ti pa vsi v svojem končnem efektu vodijo k sprostitvi mimetičnega nasilja. V tem smislu trdi, da se prepoved »bolje kot družboslovje spozna na pravo naravo našega konflikta«.³⁸ V svojih elementarnih oblikah se vse prepovedi nanašajo na načine vedenja, ki so povezani s tako imenovano imitacijsko magijo. Toda zunaj ozkega kroga magije zadevajo vse, kar je sorodno z mimetičnimi načini vedenja. To velja celo za filozofijo. Za Girarda ni nobenega dvoma, da še v Platonovi filozofski zavrnitvi mimesis spet najdemo sledi starega sakralnega strahu.

³⁷ DCOM 18–24.

³⁸ DCOM 21.

Toda zakaj so te sledi tako zabrisane, se pravi, zakaj ne moremo dokazati nobene religiozne prepovedi, ki bi direktno ubesedila mimetični konflikt?³⁹ Girardov odgovor je poučen in za njegovo razumevanje »teologije« v širšem smislu, se pravi religioznega mišljenja in njegove predstavnostne ali pojmovne artikulacije, odločilen: vse religiozno znanje je že v svojih elementarnih pojavnih oblikah v službi funkcije prikrivanja, ki popači izkustva, katerim ritualne zapovedi in prepovedi dolgujejo svoj nastanek. V resnici rituali le naravno predstavljajo nekaj, kar je skrito v prepovedih.⁴⁰ Reproducirajo mimetično krizo, ki naj bi jo prepovedi preprečile. Tako razumljeno je ritual »narobe svet«, a v popolnoma drugačnem pomenu kot v slavni Heglovi formulaciji.⁴¹ Številni fenomeni ritualne inverzije zakonov vsakdanjega reda (incest, ritualna homoseksualnost, tempeljska prostitucija itd.) dokazujejo, da rituali »paradoksalno obstajajo v tem, da konfliktni razkroj družbe spremenijo v akt družbenega sodelovanja«.⁴² Saj so v resnici vendar vsi udje družbe udeleženi pri identifikaciji in eliminaciji grešnega kozla.

Tudi tu vodi princip nasilja nazaj k rečem, zakritim od začetka sveta. V dolgem zgodovinskem razvojnem procesu je ritualom uspelo, da so se domesticirali in pojavili v miroljubni preobleki, tako da je izvorna nasilnost,

³⁹ DCOM 21.

⁴⁰ DCOM 28.

⁴¹ Prim. G. W. F. Hegel: *Fenomenologija duha*, Izdaja teoretičnih del, Frankfurt, zv. 3, 126–130. V poglavju z naslovom Moč in razum, pojav in nadčutni svet Hegel raziskuje oblike zavesti, kateri so »v dialektiki čutne gotovosti pošli sluh, vid itd.« (107) in mora sedaj operirati le še s pojmom moči. Razum, ki skozi »sredo igre moči gleda v pravo ozadje reči« (116), zazna nasprotje med nadčutnim in pojavnim. V ta kontekst Hegel vpelje pojem svetega (118). Glede na Girarda je pomembno videti, da Hegel narobe sveta ne razlaga le na fizikalnih primerih (sever/jug, sladko/slano, kisik/vodik itd.) temveč tudi na odnosu zakona in kazni: »V neki drugi sferi je po neposrednem zakonu maščevanje nad sovražnikom največje zadoščenje ranjene individualnosti. Ta zakon, kazati me tistemu, ki me ne obravnava kot samostojno bitje, kot bitje nasproti njemu, in njega, nasprotno, kot bitje izničevati, pa se zaradi principa drugega sveta sprevrže v nasprotno, v ponovno vzpostavitev mene kot bitja skozi odpravo tujega bitja v samouničenje. Če se sedaj to sprevrčanje, ki bo predstavljeno v kazni hudodelstva uzakoni, je tudi to le zakon nekega sveta, ki si je nasproti postavil sprevrženi nadčutni svet, v katerem to, kar je v tistem zaničevano, postane v čast, kar pa je v tistem v čast, postane tu zaničevano. Kazen, ki je po zakonu prvega človeka oskrunjena in uničena, se v svojem narobe svetu spremeni v pomilostitev, ki ohranja njegovo bistvo in mu je v čast« (128–129).

⁴² DCOM 29.

ki ji dolgujejo svoj izvor, lahko prešla v pozabo. Vendar čim dlje nazaj sledimo temu razvojnemu procesu, tem močneje kaže nasilnost svoj pravi obraz. Ritualni ples, na primer islamskih dervišev ali mehiških *voladores*, ki z vrha jambora v krožnem gibanju drsijo proti zemlji, se zdi gledalcu in njim samim posnemanje kozmičnega plesa. Za Girarda pa je ta kozmična razlaga le poznejše opravičilo, ki zakriva pravi in izvorni pomen tega obnašanja: spor dvojnikov in vrtoglavica, ki se pojavi na vrhuncu mimetične krize, ko so vse difference porušene in ko nihče več ne ve, kdo pravzaprav je. Prav take učinke ima Salomin ples v bibličnem poročilu o obglavljenju Krstnika, in Girardovo sijajno razlago tega teksta bi lahko primerno rezimirali z naslovom »Izgubili smo glavo«.

140 Tukaj je zelo poučna primerjava med analizo raznoterih oblik igre, ki jo je podal Roger Caillois v svoji knjigi *Les Jeux et les Hommes*⁴³ in Girardovim preinterpretiranjem ustreznih tez. Caillois je poskušal, v nasprotju z *homo ludensom* Johana Huizinge, podati obsežno tipologijo temeljnih oblik igre, ki jo sestavljajo štirje osnovni tipi tekmovanja: *agon* ali oblike boja, *mimicry* ali oblike posnemanja in predstavljanja, *alea* ali igra na srečo, in končno *illinx*, raznolike igre z vrtoglavico. Caillois sam pa se ni ustavil pri povsem deskriptivni tipologiji, temveč je poskušal predložiti teorijo kulturnega razvoja, glede na to, kateri tipi stopajo v odnos eden z drugim: tam, kjer sta v ospredju *agon* in *alea*, nastane apolinični kulturni tip, tam, kjer dominirata *mimicry* in *illinx*, pa imamo opraviti z dionizičnim kulturnim tipom.

Girard še nadalje razvija analizo, v kateri te štiri osnovne tipe razume kot štiri sukcesivne faze enotnega procesa: mimetični proces je sprožen s potrebo po posnemanju (*mimicry*), kar neposredno vodi k tekmi (*agon*), z njenimi »agonističnimi« učinki, zaradi katerih bo vso družbo obšla vrtoglavica (*illinx*). Edini učinkoviti izhod iz te smrtne krize identitete je lahko le v prostovoljni, čisto naključni (*alea*) izbiri žrtve, ki bo žrtvovana zaradi ponovne vzpostavitve družbe. V tej razlagi razločno prepoznamo odlike in tudi slabosti Girardove pozicije. Uspe mu podvreči raznolikost fenomenov

⁴³ R. Caillois: *Les Jeux et les Hommes*, Pariz 1958; prim.: R. Girard: *La Violence et le Sacré*, n.n.m., 215.

enotnemu modelu, pri čemer seveda ostaja odprto vprašanje, ali ta teoretični prisilni jopič dotičnim fenomenom ustreza. Tako bi se mogoče lahko vprašali, če navedemo le en primer, ali ne bi bila boljša metoda »rešitve fenomenov« v tem, da bi v *illinx* uzrli refleks ekstatične svobode, ki zaznamuje človeško bivanje kot tako, namesto da ga enostransko nanašamo na mimetični razmah nasilnosti.

Če je ritual, izvorno razumljen, »narobe svet«, potem je žrtev njegova »odprava« v heglovskem smislu. Svet ponovno postavlja na noge, potem ko ga je mimetična kriza popolnoma vrgla iz tečajev. V tem je Girard tako blizu Freuda, kakor se od njega načelno razlikuje. S Freudom poudarja historično realnost kolektivnega umora, toda v nasprotju s Freudom niso nezavedni občutki krivde tisti, ki razlagajo vsiljevanje ponovitve, temveč ni ta prisila ponavljanja nič drugega kot sam mehanizem žrtve.⁴⁴

Navidezno nasprotje med ritualnimi zapovedmi in prepovedmi se s tem razreši: prepovedi želijo preprečiti izvorni greh (to se pravi razmah mimetičnega nasilja); rituali želijo odpraviti njihovo škodo po tem, ko se je zgodil izvorni greh. Med obema obstaja prav tista razlika, ki razlikuje profilaktično in terapevtsko obravnavanje bolezni.⁴⁵ Ta pojasnitev velja brez izjeme za vse rituale, ne glede na to, kako različno se kažejo na fenomenološki ravni. Tako imajo na primer iniciacijski rituali svoj izvor v izkustvu žrtve, ki predstavlja matriko religioznega kot takega. Rituali krsta so za Girarda »potopitev v nediferencirano, iz katerega se ponovno pojavimo bolje diferencirani«.⁴⁶ Smrtna grožnja, ki zaznamuje veliko prehodnih ritualov, celo tam, kjer se pojavlja v bolj oslabljeni obliki, ni povezana s prehodom v nov, še nenavajen in zato nevaren način eksistence, temveč z dejstvom, da ritual na novo aktualizira sakrifično krizo. To velja tudi za stanje ritualnih transov, ki zaznamujejo ekstatične religije: reproducirajo »interdividualni« aspekt iste krize.

Tako vse izhaja iz žrtve in vodi nazaj k njej. Vse zvrsti ritualnega obnašanja

⁴⁴ DCOM 33.

⁴⁵ DCOM 34.

⁴⁶ DCOM 37.

moramo razumeti iz hkrati zdravilnega in usodnega prenosa, ki tvori sveto kot tako. Na sebi je ritual bistveno bolj sintetične narave. Dokler ostane prepuščen sam sebi, mu je le do ohranjanja čistosti žrvenega mehanizma. Šele religiozna zavest, ki je uspešna zaradi žrvenega rituala, uvaja analitični faktor, posledica katerega je, da se drug od drugega ločita oba osnovna pola ritualnega dogajanja. Opazovano iz rituala, ni nobene razlike, če je grešni kozel glorificiran ali ponižan, oboževan ali osovražen, oziroma, ali se je družba prisiljena udeleževati žrvenega dogajanja ali pa ostaja iz njega izključena. Vse to so razlike, ki jih je religiozna zavest šele naknadno vključila, predstave o njih pa so se od izvirnega smisla dogajanja že oddaljile.

Religiologu ostaja prepuščeno odločiti se, ali je ta monokavzalna razlaga kompleksnega fenomena ritualov res na mestu. Na vsak način se mi zdi, da si je Girard zadeve nekoliko preveč olajšal, ko je ironiziral tiste, »ki so mnenja, da je raznolikost oblik žrtve prav tako dragocena kot 300 vrst francoskih sirov«. ⁴⁷ Najprej bi želel navesti vsaj dva možna ugovora:

1. Nikjer pri Girardu ni pomembna kozmična dimenzija ritualov. Nebeška božanstva, ki so Mirceu Eliadeju tako pomembna, ⁴⁸ se tu umikajo radikalni antropologizaciji religioznega. Komaj si lahko mislimo večje nasprotje, kot je tisto med Eliadejevim in Girardovim opisom *homo religiosus*. To je, na področju religioznega, približno tako nasprotje, kakršno obstaja med Linéjem in Darwinom. Kolikor kozmične predstave sploh igrajo kakšno vlogo v religiozni zavesti, je ta lahko le sekundarna in nima nobene zveze z osnovnim religioznim izkustvom. Sveto in nasilje sta za Girarda ravno tako konvertibilna, kot sta bila dobro in bit v starem nauku o transcendentalijah. Nebeške hierofanije so torej v najboljšem primeru lahko le sekundarne projekcije antropoloških podatkov v kozmično dimenzijo. V Girardovih očeh nima nobenega smisla razlikovati med božanstvi, ki so udeležena pri človeških nasilnostih, in tistimi, ki niso. To vse so »mitološke« projekcije, katerih dejanska funkcija je v tem, da od začetka sveta zakrite reči še bolje prikrijejo, medtem ko jih rituali razkazujejo. ⁴⁹ Prenos z antropološkega na

⁴⁷ DCOM 48.

⁴⁸ M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*, Pariz 1974, 52–55.

⁴⁹ DCOM 50.

kozmično področje pride v poštev le tam, kjer naravni procesi, kot na primer širjenje nalezljive bolezni, ponazarjajo nalezljivi karakter mimetičnega nasilja. ⁵⁰

2. Girardova teorija predpostavlja možnost, da lahko potegnemo enoumno in ostro ločnico med ritualom samim in njegovo religiozno razlago, od mita tja do racionalnih konstrukcij pojmovne teologije. Tu se najrazločneje kaže pozitivistična karakteristika njegovega mišljenja. Lahko bi jo primerjali s tistimi neopozitivističnimi znanstvenimi teorijami, ki za vsemi teoretičnimi konstrukcijami iščejo določene protokolarne stavke, katerih predmet so čisto empirični podatki. Pri Girardu igrajo rituali vlogo teh protokolarnih stavkov, nasproti katerim je vse preostalo religiozno znanje siva – ali zelo barvita teorija. *Larvatus prodeo*: to bi bil aksiom vse religiozne vednosti. Dejstva, katerim ta religiozna vednost dolguje svoj nastanek, mora skriti pred samo seboj in pred drugimi, ne, ker bi želela druge speljati na krivo pot, temveč ker mora sebe in druge varovati pred eksplozivno vednostjo o pravi naravi nasilja, ki je vsebovana v ritualu.

Tako razumljeno, je sebe-umevanje religiozne zavesti prva epistemološka ovira, ki jo mora mimetična pojasnitev ritualov odpraviti. Tudi tu obstaja očitno nasprotje z zahtevami Mircea Eliadeja po tavegoričnem razumevanju religiozne zavesti. Ob tem bi se lahko vprašali, ali ni v Girardovem pojmovanju vsa »teologija« čisto »alegorična«, saj je njena funkcija ta, da odvrča od elementarnega dejstva nasilja.

5. Povratek absolutne religije

Pravo bistvo rituala lahko razumemo le iz zunanje perspektive, ne iz notranje. S tem predpostavljamo, da obstaja zunanja perspektiva kot zgodovinska možnost. Kot je znano, je prav to vloga, ki jo Girard pripisuje judokrščanstvu. Že na začetku, pri prerokih in dokončno v pasijonih Jezusa Kristusa, je zavržena »modrost tega sveta«, se pravi žrtvovanjska institu-

⁵⁰ R. Girard: *La Violence et la Sacré*, n.n.m., 22–23.

cija.⁵¹ Sedaj je imenovana s svojim pravim imenom: to je Satan, »knez tega sveta«. Če se sme pasijon Jezusa Kristusa imenovati razodetje, potem le zato, ker razgalja konstitutivno ambivalenco svetega. Od tedaj naprej ne more obstajati nobeno »sveto« nasilje več. Nasilje ostaja nasilje, žrtev žrtev, usmrtilcev usmrtilcev. Gotovo je Girardova zasluga, da je na novo poudaril tako pomen preroške kritike tempeljskih kultov in malikovanja, v nasprotju z njenimi olepšujočimi in moralizirajočimi interpretacijami, kot tudi božji gnus ob smrtni logiki vedno novih pokolov žrtev. In prav tako je njegova zasluga, da smo si razložili dejstvo, da se je križanje zgodilo zunaj svetega mesta, njegovega templja in nešteti klavnih in žgalnih daritvah v njem.⁵²

Vendar tudi tu ne smemo zamolčati nekaterih kritičnih vprašanj. Ali drži, da se da vse osnovne teme evangelija zbrati okoli te sredice, te radikalne kritike žrtvene institucije, ki tako postane edini ključ za interpretacijo historičnega Jezusa in Kristusa verovanja?⁵³ Tu morajo eksegeti in biblični teologi odločiti, kako daleč želijo stopati po Girardovih stopinjah. Pozornost zbujačoč je vsekakor, da v tej razlagi judovsko-krščanske tradicije pomen križa dobi skoraj gnostično dimenzijo: zavesa templja se raztrga in to pomeni, da od začetka sveta zakrita resnica leži razprostrta pred očmi. Od sedaj naprej mora človeštvo vedeti, da od žrtev ni pričakovati nobene odrešitve oziroma da je zaščita, ki jo obljublja ta institucija, le iluzorna. Toda, ali to spoznanje izčrpa tiste pomene, ki so jih prve priče verovanja povezovale s križem in vstajenjem?

Opazovano iz bolj filozofske perspektive, se zdi, da najpomembnejši izsledek te radikalno nesakrifičialne razlage obstoji v sledečem: krščanska religija (natančneje: evangelijska tradicija) znova pridobi naziv »absolutna religija«, ki ji ga je podelil Hegel v svoji filozofiji religije. Absolutna religija, to je bila za Hegla religija, ki vse ostale religije razume bolje, kot so te razumele same sebe, ker pač pomeni njihovo odpravo. Prav kot takšno radikalno odpravo religioznega sploh razume Girard krščanstvo, ko stavek »Evangelij

⁵¹ DCOM 168–202.

⁵² DCOM 254–258.

⁵³ DCOM 205.

obsoja svet« parafrazira takole: »Če bi kjer koli na zemlji obstajala oblika religije ali kulture, ki bi se izognila obtožbam farizejstva, morda celo oblike, ki se sklicujejo na Jezusa samega, potem evangeliji ne bi bili resnica o vsej človeški kulturi.«⁵⁴ Tu je očiten hermenevitični reverzibilni princip, ki obvladuje Girardovo mišljenje: to, kar se najprej kaže kot en religiozni fenomen med nešteto drugimi, postane princip razumevanja vseh ostalih fenomenov.

Je krščanstvo potem še vedno vera razodetja? To vprašanje naj bo prepuščeno teologom. Za Girarda ni dvoma o tem, da je *razodevajoča*, razkri-vajoča, demaskirajoča religija, in sicer edina, ki taka sploh lahko je. Njegov izjemni status obstoji v tem, da medtem ko razkriva pravo naravo rituala, po sili razmer vodi prek njega. To, da človeštvo nasploh in tudi kristjani kljub temu še vedno prakticirajo rituale, kot da ne občutijo nobenega problema, prav tako, kakor v Heglovi filozofiji zgodovine ne predstavlja pravega problema nadaljevanje zgodovine. Kajti ritualne prakse so sedaj nekako mi-lejše: smrtna ost mimetičnega nasilja je zlomljena.

Vsekakor ta razlaga implicira zelo posebno dojemanje odnosa med staro in novo zavezo. Če imajo žrtve starega testamenta tipološki pomen, ki naka-zuje popolnoma novo žrtev križa, se lahko vprašamo, ali se radikalna anti-teza med satanističnim bistvom vseh ritualov in nasprotnim svetom, ki se začne s Kristusom, lahko obdrži v tej obliki. Poleg tega bi se v religio-filozofskem oziru lahko vprašali, ali pri taki interpretaciji nesakrifičialni motivi, ki so vsebovani v drugih religijah, ne potegnejo krajšega konca. Cassirer je ta problem jasno prepoznal, ko je opozoril na razliko med lite-raturo Ved (*rta* je tam osnovna beseda) in spekulacijami Upanišad, katerih kritiko ritualnih institucij lahko enakovredno postavimo ob bok nekaterim preroškim tekstom iz biblije.⁵⁵ Isti Cassirer razlikuje dve možnosti pre-magovanja žrtvene institucije: budistično premagovanje, ki ohranja božje, ven-dar ga loči od vprašanja o odrešitvi; judo-krščanska, ki poudarja predvsem človekov jaz in božjo osebo.⁵⁶ Čeprav gre za antitetični rešitvi, se stikata v

⁵⁴ N.n.m., 197.

⁵⁵ Prim. E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, zv. 2, 268 sl.

⁵⁶ N.n.m., 269 sl.

kritiki kultnih žrtev. Tu bi se lahko vprašali, kakšno mesto v Girardovi teoriji pritiče budizmu. Ali ni prav budizem, »religija«, ki zaradi svoje strukture zavrača vse nadnaravne posege, vseskozi »neteološka«, čisto odrešitvena religija? Budistična veda o zveličanju predpostavlja svetovni nazor, v katerem se vse gradi na dobrih in slabih dejanjih ljudi. Prav tu je želja izenačena s trpljenjem. Ali se da to budistično predstavo o trpljenju in njegovi odrešitvi uskladiti z Girardovo mimetično definicijo želje?

6. Od samega začetka filozofije zakrite reči

»Noben čisto intelektualen postopek, nobeno izkustvo filozofskega tipa individuumu ne bo prineslo niti najmanjše zmage nad mimetično željo in strastjo žrtvovanja; v najboljšem primeru bo proizvedlo premike in nadomestne fenomene, ki individuumu morda vzbujajo vtis take zmage«. ⁵⁷ Očitno si Girard zelo malo obeta od filozofije, ta se pri njem slabo odreže: čvrstemu empirizmu religiozne zavesti ni doraslo nobeno filozofsko mišljenje. Filozof si lahko privoščiti, da ignorira nasilje, ker je doma v drugem, ne v realnem, z nasilnostjo prepojenem svetom. Le če bi filozofija iznašla lastne rituale, ki bi dokazali njeno učinkovitost, bi jo morali vzeti zares. Tako ostane edini izhod, da se izroči janezovskemu Logosu, namesto da se sklicuje na heraklitski logos.

Ali se lahko zadovoljimo s to sumarično alternativo janezovskega in heraklitskega logosa, ki po Girardovem pojmovanju rezimira celotno zgodovino mišljenja Zahoda? ⁵⁸ Imam vtis, da Girard tu zapade prav tisti zmoti, proti kateri se sicer povsod bori. Kako to, da se mora vsaka diferenca, vsaka napetost, vsaka ambivalenca izroditi v smrtni antagonizem? Če se ne zadovoljimo s tako ostrimi nasprotji, potem se problem premesti. Gotovo si nima smisla želeči religiozno, krščansko ali budistično rešitev problema nasilja v okvirih kultnih institucij sopostaviti s filozofskimi stališči in poskusi reševanja. In vendar se je vredno potruditi in vprašati filozofijo, na kakšen način

se ona sama spoprijema z mimetičnim nasiljem. Eric Weil je v velikem uvodu k svoji *Logique de la Philosophie* spor z vsemi pojavi nasilja spremenil v življenjsko vprašanje filozofije, ko piše: »Filozof bi rad, da nasilje izgine s sveta. Pripozna potrebo, prizna, da obstaja želja, prizna celo, da je človek žival, čeprav je obdarjen z umom: to, za kar mu gre, je izključitev nasilja.« ⁵⁹ Če to je temeljna želja filozofov, potem bo po sili razmer postal resen sogovornik Girarda, kljub temu da ta utemeljeno dvomi o učinkovitosti filozofske rešitve problema nasilja. Za oba potem *mutatis mutandis* velja, kar je Weil dejal o filozofih: »Boji se tistega, kar je v njem samem nerazumno, in s tem strahom živi in vse, kar stori, reče in misli, je naravnano k temu, da ta strah eliminira ali miri.« ⁶⁰

7. Apokalipsa zdaj?

Srečanje z nasiljem, h kateremu Girard vodi svoje bralce po vedno novih poteh, polagoma privzema karakter brezpogojne kapitulacije. To je povezano z osnovno značilnostjo njegovega mišljenja, ki je apokaliptična. Nobeno naključje ni, da zvezek *Des choses cashées depuis l'origine du monde*, na katerega so se večinoma naslanjala moja kritična razmišljanja, vsebuje namig na evangelijski verz, ki pripada apokaliptični tradiciji. ⁶¹ Girardov miselni stil je v določeni meri odsev etimološkega pomena besede »apokalypsis«: želi biti veliki odkritelj in razkritelj, ki odgrinja zaveso pradavnega prizora, zakritega od začetka človeštva. Ta apokaliptični ton se da razumeti v dveh smereh:

1. Najprej zadeva objektivno apokaliptično stanje sveta, v katerem živimo, posebno apokaliptične možnosti modernih znanosti, s katerimi se je Girard poskušal spoprijeti. Zanj odločilno vprašanje ni to, kdo razpolaga z atomsko bombo, temveč to, ali ni novi morilski potencial postavljen v službo arhaičnih oblik nasilja:

⁵⁹ E. Weil: *Logique de la Philosophie*, n.n.m., 20.

⁶⁰ N.n.m., 19.

⁶¹ Mt 13,39.

⁵⁷ DCOM 422.

⁵⁸ DCOM 288–297.

»Danes je zaradi nasilja vsa Zemlja znova v situaciji, podobni tisti najbolj primitivnih človeških skupin, le s to razliko, da je *en connaissance de cause*; ne razpolagamo več s sakrifičialnimi pripomočki in svetimi nesporazumi, da bi to nasilje odvrnili od nas. Vstopamo v stadij zavesti in odgovornosti, ki je celotno človeštvo pred nami ni nikoli doseglo.«⁶²

Ta ugotovitev objektivne apokaliptične dobe, v katero je človeštvo danes vstopilo, gotovo podeljuje Girardovi razlagi religije popolnoma drugačno radikalnost od tiste, ki je zaznamovala Bultmanov program demitologizacije. Deritualizacija in ne demitologizacija je zahteva trenutka in to pomeni tudi, da apokaliptične pasaje evangelija ne smejo več postati žrtev demitologizirajoče razlage.

2. Toda tudi v bolj subjektivnem pogledu je v Girardovem mišljenju prevladujoč apokaliptični tenor, ki pa tako rekoč zbledi ob njegovi spoznavno teoretični poziciji. V tem je tudi iritirajoče tega mišljenja, ki neutrudno poudarja čisto znanstveni značaj njegovih izsledkov in vendar nastopa s pretenzijo, da je odkrilo ključ vse vednosti, vednosti, h kateri je mlačnim, to se pravi tistim, ki se takim zelo napetim pretenzijam izogibajo, vstop zaprt. Od svojega bralca Girard zahteva totalno spreobrnitev mišljenja in srca: »Vednost, o kateri govorimo celo, kadar se ne more brez vprašanj odpo-vedati označbi »znanstvena«, bo dostopna le v izkustvu, ki se lahko primerja s tistim, kar je človek od nekdaj imenoval religiozno spreobrnjenje.«⁶³ Kdor kljub vsej simpatiji do Girardovih želja takega obrata ni zmožen ali zanj ni pripravljen, temu bo morda v tolažbo rek Aristotela, velikega empirika, kateremu je na vseh področjih bilo do »rešitve fenomena«: »Fikcijo (plazma)«, pravi Aristotel v *Metafiziki*, »imenujem nasilje, ki ga človek stori resnici, da bi zadostil neki hipotezi.«⁶⁴

⁶² DCOM 248. R. Kearney v svojem sestavku: »Terrorisme et sacrifice. Le cas de l'Irlande du Nord«, zanimivo nakazuje možnost aplikacije Girardove teorije na fenomen terorizma v Severni Irski. V: *Esprit* 4 (1979) 29–45.

⁶³ DCOM 424.

⁶⁴ Metaf. 1082 b 3.

Diskusija

Predloga:

Jean Greisch: *Homo mimeticus. Kritični razmisleki k antropološkim predpostavkam o pojmu žrtve Renéja Girarda*

Moderacija: Theo Kobusch

Povzetek: Michael Rudolphi

Za začetek diskusije je Spaemann opozoril na za Girardovo teorijo bistveno diferenciacijo med »saint« in »sacré«, ki v nemškem prevodu skozi pojem »heilig« ne pride do izraza. Da bi njegovo teorijo žrtve adekvatno razumeli, moramo nemško besedo »heilig« uporabljati v pomenu »sacré«.

Bürkle je ugovarjal, da Girard ni ponazoril, kako pride do opisane redukcije fenomena na čisto metodološki nastavek. Kajti vsebin, ki tvorijo žrtev, zaradi redukcije na antropocentrično in sociološko področje, katero je izvedel v svoji teoriji žrtve, ni več mogoče zajeti. Tako na primer *unio mystica*, v kateri se prestavi žrtev oziroma kozmična integracija, s pomočjo žrtve znotraj čisto antropoloških ali socioloških kategorij nista opisljivi. Zato predstavlja Girardova teorija žrtve izraz in izsledek spoznavnega položaja, ki za žrtev nujnega metafizičnega ozadja ne pozna več.

Po mnenju Greischa gre pri Girardu za zanimivega nasprotnika fenomenologov, katerim gre za rešitev fenomenov, saj z njim lahko demonstriramo, kakšne težave ima fenomenolog s čisto pojasnjevalno teoretičnim modelom. Vendar se ne bi smeli enostavno omejiti na prikazano alternativo fenomenološkega in pojasnjevalno teoretičnega modela, temveč bi morali poskusiti obe strani napeljati na pogovor. Kajti končno se diskusija okoli Girarda odloča ob vprašanju, ali so njegove pojasnitve izboljšale razumevanje fenomenov ali pa so jim storile silo. Greisch pri tem zastopa mnenje, da Girardovi modeli fenomene v bistvenem napačno zaznavajo. Teologiji Greisch očita, da svojo recepcijo Girarda vedno začenja na napačnem koncu. Na poseben način naj bo pozorna na biblično kritiko institucij žrtve, ne

da bi se kakor koli ukvarjala z antropološkimi predpostavkami Girardove teorije. Kritika Girarda bi morala temeljiti na tej centralni točki njegove teorije, na kritiki želje kot antropološke konstante.

O odnosu med Freudom in Girardom se je razgovoril Emrich; Girarda bi morali glede na Freuda ponovno videti kot rešitelja fenomenov, ker na zelo visokem nivoju kritizira Freudov *Totem in tabu*. Prav njegova enostranska in preveč poantirana reduktivna predstavitev je pripomogla k temu, da se na določen način znova dopušča vpogled v posamezne bistvene poglede. Kljub mnogokrat upravičeni kritiki je Girard ponazoril, da mimesis predstavlja bistveni moment razvoja.

Greisch je imel za prednost Girardovega modela to, da lahko služi pojasnitvi določenih procesov nasilnosti. Tako njegov opis nasilja na nogometnih stadionih in v čarovniških procesih popolnoma ustreza fenomenu, saj je tu v rabi mehanizem grešnega kozla, pa čeprav v maskirani obliki. Po mnenju Greischa pa se vseh oblik nasilja ne da pojasniti z Girardovim modelom.

150 Kaufmann je opozoril, da Girardov uspeh ni razložljiv, spričo dejstva namreč, da je njegovo spraševanje spraševanje 19. stoletja. Ker smo danes pripravljeni priznati, da veliko reči ne moremo vedeti, se njegove spekulacije o izvoru nasilja drži pridih neresnosti.

Kot enega izmed možnih psiholoških temeljev Girardovega rezultata je Greisch navedel travmatizacijo zaradi holokavsta. Znanstveno teoretično je njegov uspeh razložljiv s tem, da v religiologiji ali antropologiji od Freuda naprej ni nihče nastopil kot čisti empirik in s pretenzijo, da lahko ves red človeškega izpelje iz enega osnovnega faktorja.

V svojem prispevku k diskusiji je Wagner pojasnjeval, da Girardov model ne predstavlja nobene teorije splošnega kulturnega fundiranja, vendar njegova teorija odpira zelo plavzibilen vpogled, ker je prav v krščanski tradiciji povezava med žrtvijo in nasiljem pogosto odrinjena. Pod vtisom trajnosti in sublimiranja, ki ju je opisal Spaemann, se postavlja vprašanje, zakaj je prav zgodovina krščanstva v svetu religij sprostila tako visok potencial trajnega nasilja. V tem kontekstu je potrebno pojasnjevati tudi vprašanje, ki ga Girard

ni tematiziral, kako je prepletenost žrtve in nasilja povezana z razumevanjem Boga, ki stoji za tem, saj ta povezava tvori bistveno dimenzijo žrtve.

V svojem odgovoru Wagnerju je Spaemann poskušal razložiti, da se da za nasilnost v zgodovini krščanstva navesti vrsto vzrokov, vendar ne ideje žrtve, ki obstaja v centru krščanstva. Kajti v trenutku, ko je bilo nasilje nad Jezusom prefunkcionirano v samožrtvovanje, kar tisti, ki so ga pokončali, niso predvideli, potencial nasilja ne pride več do veljave. Celo Girard je spregledal, da mehanizem grešnega kozla za Jezusovo smrt ne funkcioniira več, kajti z Jezusovo smrtjo je nasilje prišlo do konca, če dojamemo, da je on sam zahteval, da umre za tiste, ki so ga pokončali. Po mnenju Spaemann aje klasična kritika žrtvovanja s strani prerokov nezadosten poskus, da bi dosegli zahtevano, kajti bog je hotel srca. 50. psalm združuje misel o spreobrnitvi srca z vizijo prave žrtve. Kristusova žrtev je mišljena kot misel popolne predanosti, ki predstavlja izpolnitev žrtvovanjske intencije. Girard se na nedopusten način uvršča v to tradicijo kritike žrtvovanja, ker ima njegova teorija drugačno poanto kot klasična kritika žrtvovanja.

Greisch je kritiziral, da pri Girardovi teoriji ni vidno, kaj preostane od pojma krščanstva kot razodetvene religije, ker zanj razodetje ne pomeni ničesar drugega kot ozaveščenje pravega bistva žrtvovanjske institucije. Kritika žrtvovanjske institucije sugerira v religiozno zgodovinskem oziru primerjavo z budizmom in njegovo rešitvijo problema nasilja, kajti tudi tu igra odrešitev od želje osrednjo vlogo.

Girardov prispevek k teologiji je videl Schenk v tem, da ponudi model, s katerim je možno žrtev opisati kot negativ. Potrebno pa bi bilo ugovarjati, da paradigma žrtve ne obstoji v grešnem kozlu, temveč v predanosti. Toda tudi predanost ne sme biti prehitro razlagana le pozitivno, kajti tudi v predanosti lahko pride na dan moment negativnega, uničevalnega. Veljalo bi izpostaviti to dvoumnost žrtve, saj spada k samemu pojmu žrtve. Girardova teorija ponuja pomoč, da to ambivalenco žrtve spregledamo. Ambivalenco pojma žrtve, ki jo je opisal on, je vsekakor potrebno gledati v analogiji z Adornovim in Horkheimerjevim pojmom dialektike razsvetljenstva.

Koslowski je polemiziral, da se potencial nasilja kultur, zaznamovanih s krščanstvom, nanaša na močno izoblikovano sposobnost samožrtvovanja. Navzven obrnjena pripravljenost k nasilju je skoraj v vseh kulturah enako izrazita, toda njena učinkovitost je večja, ko je samožrtvovanje videno kot posebno izjemna oblika življenja. Pri Girardu je iritirajoč njegov razsvetljenski patos, ki se v taki meri izvaja *ad absurdum*, da se moramo vprašati, kaj potem stopi na mesto rituala, katerega funkcija ni zanikana, ko je družba popolnoma deritualizirana in demitologizirana. Koslowski je izrazil dvom, da bi ozaveščanje funkcije rituala samo že lahko prevzelo funkcijo, ki jo je ritual imel prej, ker ozaveščanje samo ne bi moglo zaceliti ran, ki bi jih odprlo. V Girardovi teoriji vidi moment gnoze, to je odrešitev skozi gnozo v ozaveščanju samem. Zmotno je predpostavljati, da lahko ozaveščanje odstrani to, kar obstaja v psihičnih energijah. Protirazsvetljenstvo, za katerega igra žrtev centralno vlogo, je razločno videlo, da je ta točka popolnoma nepojasnjena. Za Koslowskega je vprašljivo, zakaj lahko ozaveščanje prevzame vse tiste funkcije, ki jih je sicer imelo tisto, kar kritizira.

Tine Hribar

NIETZSCHE, GIRARD IN TEOLOGI

152 Za konec diskusije je Greisch pritrdil, da je prikazana ambivalenca najbolj zanimiva pri Girardovi teoriji žrtve. Tudi po njegovem bi morali žrtev kot predanost kritično pregledati, ker v določenih primerih vsekakor dopušča razlago mehanizma grešnega kozla, če se npr. nekdo ponudi kot grešni kozel namesto celotne družbe. Greisch se je strinjal s Koslowski, da tvori gnostični aspekt bistveni moment Girardove teorije. Če spregledamo pravo bistvo želje in žrtvenega rituala, se mu zlomi vrh, tako da ga bomo še vedno lahko prakticirali. Na tej točki je Greisch opozoril na analogijo med Girardom in Heglom, po kateri za Girarda ne predstavlja nobenega problema, da se žrtveni ritual še naprej prakticira, čeprav je bil uradno odpravljen s Kristusovo smrtjo na križu, kot se pri Heglu zgodovina odvija naprej, čeprav smo že spoznali njen filozofski pomen.

Prevedla Tina Kozin

Iz: Richard Schenk (izdajatelj): *K teoriji žrtve. Interdisciplinarni pogovor*, v: Collegium Philosophicum, zv. 1.

René Girard sprejema dve temeljni Nietzschejevi tezi. Prvič, tezo, da Bog ni umrl, marveč smo ga, kolikor je mrtev, ubili prav mi, največji morilci vseh časov. Drugič, tezo, da je pogled na Jezusa kot spravno žrtev, grešnega kozla oz. jagnje božje, pogled, ki ga je prvi fiksiral Pavel, ne samo zgrešen, ampak tudi nekrščanski. Obenem pa zavrača tretjo ključno Nietzschejevo tezo, tisto, po kateri Jezus, kolikor se že vnaprej umika pred voljo do moči in večnim vračanjem enakega, ni na ravni dobe po smrti Boga. Dobe, ko človek v postavi nadčloveka usodo vzame v svoje roke, s tem pa tudi odločanje o življenju in smrti, se pravi, o upravičenosti ali neupravičenosti ubijanja.

Od Nietzscheja naprej grešnih kozlov ni več; poslednji grešni kozel, Bog sam kot Grešni kozel, je mrtev, ubili smo ga, torej je odpravljena tudi obstoj žrtve kot žrtve. To ugotavlja pravzaprav tudi Girard, le da je bil po njegovem poslednji Grešni kozel, namreč v podobi Jagnjeta Božjega, že Jezus. A ni bil samo to, z vidika najgloblje resnice sploh ni bil to, marveč je bil in je nekaj povsem drugega. Grešni kozel je bil z vidika preganjalcev, ki so mu pač naprtili njim ustrezajočo količino grehov. Sam Jezus pa je kot Kristus

153

prevzel nase vse zločine sveta; ne samo, da se kljub nedolžnosti ni uprl, ampak se tako rekoč sam ponudi za pravno žrtev. Namreč v svojem sinovskem odnosu do (Boga) Očeta ter s svojo dvojno naravo Boga in človeka. Toda ali nimamo v tem primeru oprava z obračanjem znotraj istega, lustracijsko pravičnega pogleda? Ne gre zgolj za menjavo »sadistične« z »mazo-histično« varianto?

Zdi se, da se na tej točki razcepi tudi Girard sam. Po eni plati sprejema predstavo o Jezusu kot poslednji pravni žrtvi, po drugi plati pa se postavi povsem na stališče žrtve kot žrtve, žrtve v polnem pomenu nedolžne žrtve in zanika upravičenost žrtvovanja, četudi bi imelo morda pravni učinek: spravi bodisi v smislu lustracijske sprave bodisi v pomenu resnično pravne sprave. Razlogi, zakaj se vse skupaj zakomplicira do te mere, so naslednji:

1. Po Girardu je obredna žrtev načeloma nedolžna in le kot taka lahko nastopi kot pravna, se pravi, sveta (sakralna) žrtev.

2. Toda v primitivnih družbah se svoje nedolžnosti deloma zaveda le žrtev sama, njeni preganjalci pa jo imajo v resnici za krivo.

3. Po odpravi žrtvovanja ljudi, ki je postopoma dobilo ponavljalno obredno naravo, je vloga obredne žrtve dodeljena določenim živalim, ki jih bodisi še zmerom krvavo žrtvujejo (na primer velikonočno jagnje) bodisi samo izženejo (na primer kozla – od tod naziv grešni kozel v dobesednem pomenu); obenem pa na zunajreligioznem, političnem področju sporadično prihaja do obnavljanja krvavega žrtvovanja lustracijsko izbranega človeka, le da se zdaj sprožilci tega procesa, običajno je to oblastniška elita, zavedajo nedolžnosti izbrane žrtve, a jo zaradi višjih interesov kljub temu (tako kot judovska cerkveno-politična oblast Jezusa) vržejo v krvoločno žrelo množice, ki terja uboj pravkar izobčenega posebneža (izločenca), ker ga ima za dejansko krivega.

4. Opirajoč se na evangelije, ki da spregledajo perversnost takšnega dogajanja in ga obsodijo, Girard vztraja pri načelni, obenem pa tudi pri neposredni nedolžnosti izbrane žrtve, postavi se povsem v njen položaj, docela

zavrne upravičenost sklicevanja na višje, recimo, človekoljubne interese kot opravičilo za uboj ter zahteva popolno odpravo pravne žrtve proizvajajočega žrtvovanja: pravna daritev, vključujoča smrt žrtve, je absolutno nesprejemljiva.

In tu, ko je pod vprašaj nenadoma postavljeno vse splošno znano o lustraciji in celo spravi, se Girard približa polju, na meji katerega se začne njegov konflikt s teologi, natančneje, črti, s katere ga začnejo teologi napadati. Saj se Girardova kritika ne nanaša le na Nietzscheja in velikega judovskega duhovnika Kajfo, ampak bolj ali manj eksplicitno tudi na razmerje Boga Očeta do Jezusa, kakršnega nam od Pavla, zlasti od njegovega *Pisma Hebrejcem* naprej prikazuje obstoječe krščanstvo.

Ker pri svoji kritiki Pavla Girard povzame marsikatero Nietzschejevo tezo glede tega apostola, si, preden se lotimo njegovega spora s krščanskimi teologi, oglejmo Nietzschejevo pozicijo glede povezave Pavlovega antikristovstva z našim dandanašnjim ubojem, tj. umorom krščanskega Boga.

1. Kristus in Antikrist(us)

Je stari Bog umrl, bil umorjen, ker je tudi sam moril (starozavezni Jahve je človeka kaznoval s smrtjo že na tem svetu, novozavezni Pavlov Bog pa grozi s tako imenovano drugo smrtjo, z večno smrtno kaznijo na drugem svetu)? Ker je bil žrtev ubijalskega sovraštva? Ali pa je umrl, kakor trdi Nietzsche v *Tako je govoril Zaratustra*, ker »ga je zadušilo sočutje«, ¹ se pravi, ljubezen do človeka, zlasti pa do »današnjega človeka«? Ali pa sploh ni bil umorjen in ni umrl, marveč se je ob koncu metafizike le umaknil, na njegovo mesto pa bo prišel, tokrat kot čisti ideal, Kristus? Z njim pa ljubezen za nič in odpuščajoče dopuščanje v biti in za bit. Toda ali konec metafizike kot njena dovršitev ne pomeni, če izhajamo iz Heideggrovega mišljenja biti in njenih zgodovinskih epoh, zmago volje do moči, še več, volje do volje, postavlja kot bistva tehnike? Ne pa ljubezni za nič, odpuščajočega dopu-

¹ Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, SM, Ljubljana 1984, str. 297.

ščanja? Ni Nietzsche, hkrati z razglasitvijo smrti (starega) Boga, namesto Kristusa, boga-človeka postavil človeka-boga, se pravi, nadčloveka?

Odgovor je odvisen od tega, kako razumemo Nietzscheja. Običajno ga imamo za filozofa volje do moči in večnega vračanja enakega, ob čemer večno vračanje enakega razumemo kot način bivanja volje do moči. Toda Nietzsche ne govori samo o volji do moči, ampak tudi o ljubezni. Kako razumeti Nietzschejevo ljubezen? Ljubezen, ki je nenavadno blizu ljubezni, o kateri govori Dostojevski? In o kateri se strinjata siceršnja glavna nasprotnika iz romana o bratih Karamazovih, Ivan in Aljoša? Gre za čudovito misel o ljubezni, ki jo izreče Ivan, a je tudi Aljoša ne more zavrniti: *Ljubezen bo zadovoljevala samo trenutek življenja, toda ŽE SAMA ZAVEST NJENE TRENUTNOSTI BO OKREPILA NJEN OGENJ za toliko, kolikor se je prej raztapljala v upih o neskončni ljubezni v večnosti onkraj groba*. Govor je o ljubezni za nič, ljubezni, ki ne terja povračila, krila pa bo dobila, ko se človek ne bo več zatekal k fantazmam o posmrtnem, večnem življenju, katerega garant naj bi bil nič manj fantazmagorični Bog. Ljubezen za nič je ljubezen do življenja kot takega, ne glede na njegov smisel in zavest o njem. Kot takšna ne pozna sovraštva, kajti sovraštvo izvira ravno iz nezadovoljstva z življenjem, iz sence, ki ga na življenje meče Smisel življenja. Smisel, pod obnebjem katerega bivanju, ki ga ne dosega, ki se ne ujema s Smislom kot vnaprej postavljenim bistvom, manjka prav tisto, za kar bi ga bilo vredno ljubiti.

Sovraštvo do življenja, izvirajoče iz nedoseženega Smisla, po smrti Boga pa iz obupa nad tem, da tega smisla sploh več ni, da zanj sploh ne vemo, lega na človeka kot »duh teže«. Glavna težava Nietzschejevega Zaratustre je prav ta, kako se rešiti tega duha teže: kako se znebiti sovraštva.² Kajti tudi sovraštvo do sovraštva je še zmerom sovraštvo. Kaj šele sovraštvo, ki ga v

² »To je doumel globoki fiziolog Buda. Učinkovitost njegove 'vere', ki bi ji rajši rekel higiena, da je ne bi mešal s tako usmiljenja vrednimi rečmi, kakor je krščanstvo, je odvisna od zmage nad resentimentom: dušo rešiti tega – prvi korak k ozdravljenju. 'Sovraštva ne končaš s sovraštvom, s prijateljstvom končaš sovraštvo'; to piše v začetku Budovega nauka ...« (Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, v *Somrak malikov* ..., Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 169.)

imenu večnega življenja do zdaj in tu živetega življenja pridiga evangelist Janez: »Kdor ima rad svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa sovraži svoje življenje na tem svetu, ga bo ohranil za večno življenje.« (Jn 12,25) Nietzsche to stališče komentira, ne da bi ga neposredno citiral, takole: »Če težišča ne položimo v življenje, marveč v 'onstranstvo' – v nič –, smo življenju težišče sploh vzeli. Velika laž o osebni nesmrtnosti razkroji vsak um, vsakršni naravni instinkt, – vse, kar je v instinktih dobrodejnega, življenje spodbujajočega, v prihodnost usmerjenega, zbujajočega, nezaupanja. 'Smisel' življenja postane zdaj takšno življenje, ki v življenju ne vidi nobenega smisla več.«³ Življenje torej ima smisel, je smiselno, toda ta smisel ni Smisel, ni vnaprej dani in zadani smisel in zato nasproti življenju kot bivanju ne nastopa, ne more in ne sme nastopati kot bistvo ali ideja.

Nietzsche se v spisu *Ecce homo* (1888), v katerem povzema glavne misli svojih besedil, nedvoumno odpoveduje vsakemu sovraštvu in se izreče za ljubezen za nič: »Moj obrazec za veličino v človeku je *amor fati*: da nočemo imeti ničesar drugače, ne naprej, ne nazaj, ne na vse veke. Nujno ne samo prenašati, še manj pa prikrivati – ves idealizem je zlaganost pred nujnim – temveč (ga) ljubiti ...«⁴ To je Nietzschejevo veselo oznanilo. Po njem se ima za novega evangelista, medtem ko ima svetopisemske evangeliste, zlasti pa Pavla, za dysangeliste. Za oznanjevalce mračnega in žalostnega, ne pa veselega in svetlega sporočila.

2. Jezus kot Odrešenik: Kristus

Zelo drugačno pa je Nietzschejevo razmerje do Jezusa kot takega. Ni mogoče prezreti zanosa, s katerim govori o njem v Antikristu, zanosa, ki ga tudi na tej točki povezuje z Dostojevskim. Kar pa ni presenetljivo, saj se na Dostojevskega izrecno sklicuje. Tudi ni mogoče spregledati, da Nietzsche gleda na Jezusa s pogledom, ki ga je dobil, ko je prebral Idiota (1868). Ko si Nietzsche za naslov svojega krščanstvo obsojajočega teksta izbere ime Anti-

³ Friedrich Nietzsche: *Antikrist*, prav tam, str. 318.

⁴ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, prav tam, str. 194.

krist, nima v mislih Kristusa, marveč Pavla kot utemeljitelja pokristovskega, za Nietzscheja antikristusovega krščanstva: »do sedaj še ne preseženega sovraštva do realnosti«. Za dokaz te trditve zadošča naslednji stavek iz Antikrista: »po bistvu je bil kristjan samo Eden in ta je umrl na križu« (313). Ta eden je bil Kristus kot kristjan v pravem pomenu besede.

Nietzsche se nima za Antikrista, narobe, ima se za edino pravega razlagalca življenja (ne nauka), »kakršnega je živel ta, ki je umrl na križu«. Kljub temu se tudi za kristjana nima. Zato moramo njegov tekst brati kar se da skrbno, sicer se nam bo zgodilo, da bomo povsem zgrešili pomen zapisanega oz. povedanega. Problem je v tem, da pred seboj nimamo samo dveh, ampak štiri ravni: dve prekrivajoči se in dve navzkrižni. Nietzscheju gre za prevrednotenje vrednot, a ne v tem smislu, da bi jih le obrnil in na mesto dobrega postavil zlo, recimo, na mesto Boga Satana, marveč gre tudi njemu za dobro, le da tistega, kar krščanstvo pridiga za dobro, nima za dobro, marveč za zlo, tako da nazadnje nastopi s svojim razumevanjem dobrega. To dobro je onstran dobrega in zla, toda onstran dobrega in zla v platonističnem oz. krščanskem pomenu. Isto velja za ljubezen, resnico in tako naprej. Od tod potem navidezna protislovnost, ko zavrača evangelije, obenem pa se ima prav za evangelista, se pravi, veselega oznanjevalca oz. oznanjevalca veselja (nad življenjem, do življenja).

Svoje razmerje do Kristusa je Nietzsche zgostil v osrednjih desetih sentencah⁵ *Antikrista*, označenih s števili od 27 do 36.

Nietzsche začne s precejšnjo distanco. »Jezusa iz Nazareta« ima sprva za nekakšnega Aljošo, kakršnega je Dostojevski nameraval predstaviti v nadaljevanju nedokončanega romana o Karamazovih, se pravi, za revolucionarnega anarhista oz. političnega zločinca: »Ta sveti anarhist, ki je v imenu

⁵ Raje kot o aforizmih, kar je sicer v navadi, govorim v zvezi z Nietzschejevimi teksti o sentencah, sentencah kot zgoščenih mislih; fragment je namreč vselej del celote, čeprav nekdanje, se pravi razlomljene, Nietzschejeva misel pa ni in noče biti celota (sistem). Obravnavanih sentenc Nietzsche, kakor je razvidno iz *Komentarja* (KSA 14,739 in naprej), ni pisal zaporedoma; večinoma jih je le povezal, pisal pa jih je že od začetka 1888 naprej, ob branju Dostojevskega, Renana in Tolstaja (glej tudi Chronik, KSA 15,170).

najnižjih plasti ljudstva, *čandale*, v okviru izobčencev in 'grešnikov', oporečniško nastopil proti vladajočemu redu – z besedami, ki bi, če naj verjamemo evangeliju, še danes vodile v Sibirijo, je bil politični zločinec, kolikor je v skupnosti, *nepolitični do absurda*, politični zločinec sploh mogoč. To ga je prignalo na križ: dokaz tega je napis na križu. Umrl je po *svoji* krivdi – nikakršnega razloga ni bilo, da bi umrl, četudi se ta trditev nenehno ponavlja, zaradi krivde drugih.« (300) Tu Nietzsche torej še ne dela razlike med Jezusom, kakršnega prikazujejo evangeliji in Jezusom, kakršen je v resnici bil.

V naslednji sentenci Nietzsche nadaljuje s »psihologijo odrešenika«, obenem pa poglobi svojo skepso do evangelijev: »Priznam, da le malo knjig berem s tolikšnimi težavami kakor evangelije.« Zdaj se Nietzscheju že zastavi vprašanje, ali se je Jezus nasprotstva med seboj in državo res zavedal ali pa je bil le občuten, namreč od drugih, kot to nasprotstvo. Če bi držalo to drugo, potem prejšnja trditev, da je Jezus umrl po svoji krivdi, seveda pade.

V 29. sentenci Nietzsche dilemo zaostri do te mere, da že išče tisto, kar evangeliji vsebujejo kljub evangelijem, se pravi, kljub temu, da niso evangeliji. Da torej skrivoma, palimpsestno poročajo o veselem oznanilu, čeprav sami niso veselo, marveč neveselo oznanilo: mračno oznanjanje in s sovraštvom prežeto opozarjanje. Ker Nietzsche zavrne, da faktični evangeliji pomenijo veselo oznanilo, nasproti njim postavi svoje, glede na faktične evangelije kontrafaktično razumevanje veselega oznanila. In si na svoje vprašanje, kaj (zares) pomeni »veselo oznanilo«, sam tudi odgovori: »Našli smo pravo življenje, večno življenje – ni samo obljuba, marveč je tu, *med vami*: kot življenje v ljubezni, v ljubezni brez odtegnitev in izključitve, brez distance.« (301) Veselo oznanilo ni nič drugega kot ljubezen za nič, ljubezen, ki ne terja povračila. Če je ta ljubezen že med nami, potem je med nami že tudi večno življenje, se pravi, raj veselja in sreče.

V tej zvezi Nietzscheja ne zanima več faktični ali historični Jezus, temveč Jezus kot tip. »Ne gre za resnico o tem, kaj je delal, rekel, kako je pravzaprav umrl, marveč za vprašanje, *ali* si tip njega sploh še lahko predstavimo, ali je nekaj, kar se da 'izročiti'?« Beseda »tip« nastopa tu kot sinonim za možnost.

Vprašanje pa je, ali je ta možnost realna možnost, se pravi, ali lahko kot zgolj (mišljeno) bistvo lahko tudi (dejansko) biva. Pa četudi le kot ideal, kot ideja, ki še ni realizirana in kot taka bržkone tudi nikoli ne bo, pa ji mi sami, namreč prav kot dejansko bivajoča bitja, vendarle sledimo.

Tip Jezusa ni niti tip junaka, niti tip genija, niti – naj dodamo – sokratovski, filozofski tip. Jezusov tip je, ne bodimo presenečeni, tip idiota. Tu intervenira Dostojevski, namreč s svojo predstavo o Kristusu kot idealu, ki ga zastopa idealni kristjan, ta pa je idiot, se pravi, božji otrok. Odtod Nietzschejeva trditev: »Vsakdo je božji otrok – Jezus si ni prav ničesar rezerviral zase – kot božji otrok je vsakdo enak drugemu ...« Vsi smo, kolikor smo povezani z ljubeznijo za nič, božji otroci. Smo, kajpada z vidika zdrave pameti, idioti: prijazni, toda nekoliko smešni, predvsem pa nori tipi. Nori v tem smislu, da ne vidimo realnosti.

160 Nietzsche, ki je tako rekoč že prestopil na stran ljubezni za nič, se ob tem spet zdrzne. V idiotu, vsaj kot liku, ki ga je zarisal Dostojevski v romanu *Idiot*, ga odbija prevelika, že kar bolezenska preobčutljivost: »Poznamo stanje bolezenske občutljivosti čutil za *tipanje*, iz česar izhaja strah pred vsakršnim dotikom, pred tem, da bi trdno zgrabili kak predmet. Prevedimo si takšen fiziološki habitus v njegovo skrajno logiko – kot instinktivno sovražstvo do vsakršne realnosti, kot beg v 'nedojemljivo', 'nezapopadljivo', kot nasprotovanje vsaki formuli, vsakemu pojmu časa in prostora, vsemu, kar je trdno, običajem, instituciji, Cerkvi: kot domačnost v nekem svetu, ki ga ne zadeva nikakršna realnost več, v zgolj 'notranjem' svetu, v 'resničnem' svetu ...« (302) Manjkata upornišтво in bojevitost. To je »blaženost v miru, v krotosti«; iz »nesposobnosti biti sovražnik« pa naj bi izhajalo sovražstvo do realnosti, v kateri vlada boj, vladajo trda in ostra nasprotja.

Tip Jezusa je do te mere kontrafaktičen, da realnosti sploh ne nasprotuje več, marveč se ji le izmika, umika v nek drug in drugačen, skratka, irealen svet. Ali tedaj sploh lahko govorimo o sovražstvu do realnosti? Ni nenadno uzrtje sovražstva, namreč ob že zagledani ljubezni za nič, oziralne narave, posledica vzvratne projekcije Pavlovega zavajajočega tolmačenja Jezusa?

Nietzsche za zdaj te možnosti še ne vidi. Zato tudi v 30. sentenci še zmerom govori o »instinktivnem sovražstvu do realnosti« in o instinktivnem izključevanju »vsega gnusnega, vsega sovražnega«, se pravi, pripoveduje o sovražstvu do sovražnosti, ki se na drugi, ne višji, a nadaljnji stopnji razvije v sovražstvo do sovražstva, v tisto, čemur Nietzsche pravi resentment. Resentiment je šovinizem; toda ne aktivni, temveč pasivni, zagrenjeni in sprenevedavi šovinizem. To je šovinizem manjvrednostnega kompleksa, ki se izživlja v visokostnem zgražanju nad tistimi, ki da se gibljejo le v zunanjem svetu in ne vidijo lepote notranjega, resničnega sveta; in ki se tako po ovinku in brez realnega tveganja dokoplje do občutka večvrednosti. Češ, kdaj bodo, ti sinovi teme in laži, spregledali Resnico, kdaj jih bo osvetlila Božja Milost, kdaj bodo prepoznali svojo grešnost in podobno.⁶

Nietzsche skuša pokazati, da za takšno držo tičita »dve fiziološki realiteti«: *prvič*, ekstremna sposobnost »za trpljenje in občutljivost, ki vsakršno nasprotovanje, zahtevo po nasprotovanju že občuti kot neznosno *neugodje* (se pravi kot škodljivo, kot nepriporočljivo z vidika samoohranitvenega instinkta) in pozna blaženost (slast) edinole v tem, da se ničemur, nikomur več ne upira, niti hudemu niti zlemu«, *drugič*, »ljubezen kot edina, kot poslednja življenjska možnost«. Oboje skupaj ima Nietzsche na tej točki svojega razumetja Jezusa, namreč Jezusa kot tipa iz »psihološke tipike odrešenika«, za »sublimno razvitje hedonizma na popolnoma morbidni podlagi« (303). Njegova povzemajoča trditev se na tem mestu glasi: »Strah pred bolečino, celo pred neskončno majhno bolečino – ne more se končati z ničemer drugim kot z *religijo ljubezni* ...« Religija ljubezni oz. ljubezen sama je tu razumljena kot sredstvo preživetja, kot posebna oblika volje do življenja oz. moči.

Do premika v Nietzschejevem stališču pride v 31. sentenci. Zdaj Nietzsche poudari, da »se nam je tip odrešenika ohranil v močno izmaličeni obliki«. Kateri tip? Tip iz religije ljubezni? Ali tip iz faktičnih evangelijev? Kolikor

⁶ Ta resentment, ta prikriti šovinizem se lahko pojavi in izrazi tudi na zelo visoki, sofistikirani ravni: »Domisljam 'družboslovnim' doktorjem za vse in nič, ki v medijih razkladajo, kaj se sme in kaj ne, ne da bi slutili (ali kdaj bodo?), da so v svoji razsvetljenosti le zabiti ministranti neke kolektivne nevroze?« (Gorazd Kocijančič: *O zmuzljivosti blasfemije*, Delo, Ljubljana 23. marca 1998.)

ti sami ne propagirajo religije ljubezni? In na čem sploh je poudarek, na religiji ali ljubezni?

Za odgovor se ni lahko odločiti. Razlagalni stavki, ki sledijo, nam pomagajo le deloma. Domnevno oz. prepoznano izmaličenost Jezusovega lika kot odrešeniškega tipa pojasnjujejo takole: »Ta čudni in bolester svet, v katerega nas vpeljejo evangeliji – svet kakor iz kakega ruskega romana, v katerem se je kot na sestanek zbral izmeček družbe, živčni bolniki in 'otročji' idiotje – je glede na vse okoliščine moral ta tip napraviti za *bolj grobega*: zlasti prvi učenci so to v simbolih in v nedojemljivostih plavajočo bit morali prevesti najprej v lastno surovost, da bi sploh kaj razumeli o vsem tem – zanje je ta tip postal nekaj *navzočega* šele prek transformiranja v bolj znane forme ... Prerok, mesija, prihodnostni sodnik, učitelj morale, čudodelec, Janez Krstnik – vse to so bile priložnosti za zgrešitev tega tipa ...« Ne samo priložnosti, evangeliji ga prikazujejo prav kot preroka, mesijo itn. Torej so zgrešili pravi, resnični tip Jezusa. Niso se mogli sprijazniti z idiotom.

162 A čemu potem Nietzsche trdi, da nas ravno evangeliji zapeljujejo z Jezusom kot idiotom in nas vpeljujejo v svet, kakršen je svet romana *Idiot*? Obenem pa potoži, kako škoda je, da »v bližini tega najbolj zanimivega dekadenta ni živel Dostojevski« (304), ki bi zmoget »docela občutiti takšno zmes sublimnega, bolezenskega in otročjega«, kakršna je pričujoča v Jezusu? Je tedaj podoba Jezusa, kakršno nam podajajo evangeliji, res izmaličena in zgrešena ali pa samo premalo razčlenjena in izrazita? Če pa v evangelijih sploh ni podobe Jezusa kot idiota, od kod tedaj Nietzsche sploh ve za to podobo? In zakaj mu je navsezadnje, kljub zavračanju, Jezus kot idiot, kot zmes sublimnega, bolezenskega in otročjega, vseeno bliže od Jezusa kot preroka, mesije, učitelja morale, sodnika?

V Jezusu kot idiotu Nietzsche prepozna »Budo na neindijskih tleh«, se pravi, evropskega Budo, podoba mesije pa se mu v hipu izostri v karikaturu, v podobo »napadalnega fanatika«, smrtnega sovražnika teologov in klerikov. Tokrat pod vplivom branja Renana, njegove knjige *Vie de Jésus* (Paris 1883), Jezusovo življenje. Renan nastopi kot Antidostojevski. Iz tega kontradiktornega nasprotstva pa Nietzsche nato po vzvratni poti razbere proti-

slovnost evangelijev. Protislovnost, ki naj bi bila proizvod krščanskih sektašev, ki so apologijo samih sebe razvijali prek opravičevanja z učiteljem, se pravi, z maličenjem resničnega, »budističnega« Jezusa: »Ko je za prvotno občestvo postal pravičniški, prepirljivi, jezljivi, zlobno sitni teolog nuja, *zoper* teologe, si je po svoji potrebi ustvarilo svojega 'Boga': kakor mu je brez pomisleka položilo v usta tudi tiste povsem neevangeljske pojme, kot so 'ponovni prihod', 'poslednja sodba', vse vrste časovnega pričakovanja in obljub, ki bi se jim zdaj ne moglo več odpovedati.« To se je torej zgodilo že znotraj prvotnega krščanstva. S tega vidika kakega prvotnega, izvirnega Kristusa ni. Že ta je izmaličen, popačen. Tako zaradi potreb avtoapologije apostolov kot zaradi potreb apologije krščanstva pred teologi, kakršni so bili farizeji: na čelu s Pavlom, dokler je bil še Savel, preganjalec kristjanov.

A s katerega položaja, v kateri perspektivi se Nietzscheju na obzorju njegovega pogleda pokaže neevangeljskost evangelijev? Kateri so evangeljski pojmi? Evangeljski v katerem pomenu? V pomenu »budističnega« oziroma sublimnega Jezusa, Jezusa idiota, Jezusa kot ideala Aljoše ali pa v pomenu Nietzschejevega veselega oznanila, drugače rečeno, evangelija po Nietzscheju? Vsekakor nimamo opravka z enim, temveč s tremi, če ne celo s štirimi pojmi evangeljskosti: 1. z evangeljskostjo faktičnih evangelijev, 2. z evangeljskostjo evangelijev na njihovi sublimni, (budistični, idiotski) ravni, 3. z evangeljskostjo Nietzschejevega veselega oznanila in (morda) 4. s še ne identificirano evangeljskostjo.

Iz 32. sentence izhaja, da se 2. in 4. točka prekrivata: »Kajti 'veselo oznanilo' pomeni prav to, da ni nikakršnega nasprotja več; nebeško kraljestvo pripada *otrokom*; vera, ki tu prihaja do izraza, ni nikakršna militantna vera, – je tu, od začetka je tu, hkrati je v duhovno sestopajočem otroštvu.« (305) Takšna vera, navaja Nietzsche, se ne jezi, ne kritizira, se ne upira in se ne dokazuje, niti s čudeži niti s plačilom ali obljubami: »sama je vsak trenutek lastni čudež, lastno plačilo, lastni dokaz«, lastno »kraljestvo božje«. Tudi formula se ne. Izključuje formule. Ta vera evangelijev kot sestavine novoza veznega teksta ne potrebuje. Evangeliji kot besedila niso bili predvideni. Kar v njih piše in kakor piše, zato po Nietzscheju ni nič drugega kot semiotika, znakovna govorica, odvisna od kulturnega okolja. Nobena beseda ni

dobesedna, vsaka je prispodoba; pomeni nekaj drugega, kot je njen neposredni, »realni« ali »konkretni« pomen. Zato bi v drugih kulturnih okoljih ne imeli opravka s temi, v faktičnih evangelijih nahajanimi prispodobami, temveč z drugimi, na primer s prispodobami, ustrežajočimi Indijcem ali Kitajcem.

Namesto o sovraštvu do realnosti govori Nietzsche zdaj o anti-realističnosti. Jezusu pa pravi, »z nekoliko tolerance« v izražanju, »svobodni duh«. Nič mu ni za kaj trdnega: »beseda *ubija, ubija* vse, kar je trdno«. Ni formul, ni dogem, ni zakonov, torej tudi vere v pomenu religije ne. Njegove besede so »življenje« ali »resnica« ali »luč«, besede, ki se nanašajo na tisto najnotrajnejše: »vse drugo, celotna realnost, celotna narava, sam jezik, ima zanj le vrednost znaka, prispodobe« (306). Reči so torej obrnjene: po Jezusu ni beseda znak oz. označevalec stvari, marveč je stvar označevalec oz. znak besede, njenega pomena. Simbolno je pred imaginarnim, imaginarno pa pred realnim. A ne v tem pomenu, da bi bilo imaginarno fantazmagorično, narobe, realnost je, kolikor nima vrednosti prispodobe, zgolj in samo fantazma.

Od tod naprej se začne Nietzsche nekako istovetiti z Jezusom, spušča se vse globlje vanj. Na tem mestu, nadaljuje, se nikakor ne smemo zmotiti in se pustiti »zapeljati krščanskemu« (v tej sintagmi beseda »krščanstvo« nima istega pomena kot v pravkar navedeni sintagmi »izvorno krščanstvo«), se pravi, »cerkvenemu predsodku«. Jezusova simbolika, ki je »simbolika par excellence«, je zunaj vsakršne cerkvenosti, zunaj vsakega krščanstva kot ustanove ali organizacije, zunaj vsakršnih kulturnih pojmov, skratka, »zunaj vsakršne religije«. Obenem pa tudi zunaj vsakršne umetnosti in vsakršne znanosti, zunaj vsakršnega svetnega izkustva sploh, zunaj politične in zunaj civilne družbe, zunaj države in kulture. Knjig ne pozna; njegova vednost ni nič drugega kot »čista nevednost« glede tega, da kaj takega sploh obstaja. Ne pozna ne boja ne dela. Ker ne čuti potrebe po dokazih ali potrjevanju samega sebe z razlogi, sta zanj tudi odklanjanje in zanikanje, recimo drugih naukov in sodb, nekaj povsem nemogočega. »Kjer nanje zadene, se z najgloblji sočutjem žalosti zaradi njihove 'slepote' – kajti sam vidi 'luč' – a protiugovorov nima ...« Za Jezusa so »dokazi«, Jezusovi »dokazi« njegove

»vere« ali »resnice« notranja »luč«, notranji občutek slasti in samopotrjevanja. Jezusove »dogme« so dogme, ki so dogmatičnejše od dogmatizma. Niso izrazi potrebe po zaščiti, marveč čisti »dokazi silnosti«, dokaz iz moči kot take.

V 33. sentenci se Nietzschejeva naklonjenost do Jezusa stopnjuje, prerašča v zanos. Jezus ne pozna pojma krivde in kazni, greha in plačila. Torej je odstranjeno »vsakršno distančno razmerje med bogom in človekom – *prav to je 'veselo oznanilo'* ...« (307). Pot do Boga *ni* v »pokori«, *ni* v »molitvi za odpuščanje: »do Boga vodi *edinole evangeljska praksa*«, še več, prav ona je »Bog«. Bog kot Bog, kot realnost je le prispodoba »Boga« kot delovanja na evangeljski, se pravi, Jezusov način. Kaj spada v to delovanje, v to povsem drugačno delovanje, povsem novo, evangeljsko prakso? V delovanje, v katerem in po katerem se čutimo »božji«, »blaženi«, v vsakem trenutku »božji otroci«? Nietzsche našteje naslednje gradnike dejavnosti, ki nas dela blažene:

da se tistemu, ki je hudoben, ne upiramo niti z besedo niti v srcu;
da ne delamo razlik med tujci in domačimi (svojimi, bližnjimi);
da se na nikogar ne jezimo in nikogar ne žalimo;
da nikogar ne pošiljamo na sodišče in
da se, če smo moški, tudi od žene, ki nam ni zvesta, ne ločimo.

Če delujemo tako, blaženost ni več nekje v prihodnosti, ni več obluba, marveč je dejstvo: »blaženost je *edina* realnost – ostalo so znamenja, da bi pripovedovali o njej«. Tako je, čez nekaj desetletij, pisal samo še Kafka. Preselili smo se v nov, drug in drugačen svet. Svet, v katerem realnost ni realnost, pač pa je realnost tisto, kar se je poprej, v prejšnjem svetu kazalo kot anti-realnost. Kot tista anti-realnost, s katero je Nietzsche še ravnokar označeval kristjane. Jezusa samega pa je imel za anti-realista kot takega.

Zdaj pa so kristjani, kristjani v svojem izvornem pomenu, za Nietzscheja edini realisti; ljudje, ki se, namreč po svojem delovanju, po svojem sledenju Jezusu, ne »veri«, raz-ločujejo od vseh drugih. Ne da bi hoteli, s svojo evangeljsko dejavnostjo, s svojo dejavno ljubeznijo zanikajo, če so res to, kar naj bi po »veselem oznanilu« bili, celotni (židovski) cerkveni nauk,

vsakršen katekizem in vsakršno katehezo. To, ali smo ali nismo kristjani, Jezusovi nasledniki in pričevalci, ni odvisno od naše *vero-izpovedi*, marveč od tega, *kako živimo*; od tega, ali smo zmožni ali ne dejavne ljubezni, ljubezni za nič. Nietzsche govori o globokem instinktu, »kako bi morali živeti«, da bi se čutili »na nebu«. Da bi se čutili »večne«, živeče v »nebeškem kraljestvu«, popolne.

»Nebeško kraljestvo«, poudari Nietzsche v 34. sentenci, je »stanje srca«; ni nekaj, kar je »nad zemljo« ali kar naj bi prišlo »po smrti«, ni nekaj, kar bi pričakovali, nima nikakršnega včeraj in nikakršnega pojutrišnjem, tudi zadeva »tisočih let« ni: »je izkustvo v nekem srcu; je povsod tu, ni nikjer tu ...« (309). Jezus za Nietzscheja zdaj ni niti »sveti anarhist« niti »najbolj zanimivi dekadent«, marveč »veliki simbolist«. Simbolist zaradi tega, ker je »sprejemal za realnost samo *notranjo* realnost«, realnost srca. Vso zunanjo realnost, vse naravno, prostorsko, časovno, zgodovinsko pa je razumel le kot sredstvo prispodob, kot znamenje. Kot nekaj, kar je samo na sebi brez realnosti. Jezus je veliki simbolist, ker in kolikor je po njem vse bivajoče simbol njegove lastne biti. Simbol kot odlikovano znamenje: prispodoba. Ne prispodoba kot metafora, marveč kot sym-bolos v dobesednem pomenu. Svet je to, kar je, zgolj in samo kot drugi, meni manjkajoči ali dopolnjujoči del celote. V tej celoti sem, gledano od zunaj, le delček, gledano od znotraj, iz mene samega, pa tako rekoč vse.

Jezus, o katerem je doslej govoril Nietzsche, je sicer psihološki tip, individualizacija nečesa občega, a hkrati je tudi realna, konkretna zgodovinska oseba. Oseba, ki ima povsem določen, se pravi, simboličen odnos do realnosti. To je Jezus kot veliki simbolist, kot simbolist, ki mu Nietzsche pravi tudi »tipični simbolist«. Nietzschejeva formulacija, pred katero se bomo znašli zdajle, pa transformira v simbol Jezusa samega: »Sin človekov«, pravi, »ni konkretna oseba, ki bi spadala v zgodovino, nekaj posamičnega, enkratnega, marveč je to 'večno' dejstvo, psihološki simbol, odrešen pojma časa« (308). Odslej je pred nami torej simbol; Jezus kot tip spada v tipologijo simbolov, ki pa je Nietzsche ne razčleni in ne razdela, tako da nam njena strukturna in morda hierarhična ureditev ni prezentna. Vsekakor pa gre za obstoj strukture kot zunajčasovnega, nadčasovnega ustroja in za

Jezusa kot element v tej strukturi. Tudi če je zgodovinska oseba, oseba s svojo genezo, rojstvom in tako naprej, se kot takšna lahko »pojavi« zgolj in samo v okviru že dane strukture, danega sestava tipov. Tipov kot simbolov. Simbolov česa?

To, kar velja za Jezusa samega, drži po Nietzscheju tudi za njegovega Boga. »Nič ni bolj daleč od krščanstva, kot so *cerkvene grobosti* o Bogu kot *Osebi*, o 'kraljestvu božjem', ki *pride*, o 'nebeškem kraljestvu' *onstran*, o 'Božjem Sinu', 'drugi osebi *Svete Trojice*. Vse to je – oproščam se zaradi izraza – udarec v oko, oh in v kakšno oko! evangelija; svetovno zgodovinski cinizem v zasramovanju simbola ...« Cerkveno krščanstvo je torej cinično in blasfemično. Blasfemija je imeti Jezusa kot simbol za nekaj realnega, v zunanjo, konkretno realnost spadajočega. Isto velja za njegovega Boga. »Sin človekov« kot simbol, ne kot konkretno zgodovinska oseba, in Božji Sin se izključujeta, saj Bog in Sin iz sintagme »Božji Sin« predpostavljata realni osebi, osebi iz realne »Svete Trojice«. Kaj pomeni vse to? Nič drugega, kakor da je Jezus kot konkretna zgodovinska oseba, katere realni obstoj ni postavljen pod vprašaj, prispodoba: človeški sin »sina človeškega« kot takega. Jezus je konkretna upodobitev simbolične realnosti »sina človekovega« kot tipa.

S tega vidika sta tudi naziva »oče« in »sin« simbola. Beseda »sin« pomeni ali izraža, se pravi, simbolizira »vstop v občutje popolnega poveljanja vseh stvari (blaženost)«, beseda »oče« pa »to občutje samo, občutje večnosti in popolnosti«. Blaženost kot občutje večnosti in popolnosti je »večno« stanje srca, izvirajoče iz ljubezni za nič kot dejavne ljubezni, ki ne terja povračila. Občutje, ki nas prevzame vselej (prav v tem je njegova »večnost«), kadar živimo pod obnebjem te ljubezni. Kadar sledimo svojemu »globokemu instinktu, kako bi morali živeti«, da bi bili popolnoma srečni, blaženi. Da bi bilo naše življenje čisti užitek, slast vseh slasti.

Na obzorju življenja iz ljubezni za nič, blaženega življenja, tudi smrt, kakor prikazuje Nietzsche v 35. sentenci, zasiže na nov, drugačen način. Jezus, ta »veseli oznanjevalec« (s to oznako se Nietzsche že kar poistoveti z Jezusom, vzvratno gledano, Jezusa poistoveti s seboj) »je umrl, kakor je živel, kakor

je učil – ne da bi 'odrešil ljudi', marveč da bi pokazal, kako se živi« (309). Realnost in simbolnost sta spet spremešani, pa tudi življenje in učenje. Kakor da bi simbol lahko realno deloval in učil. Pomembna novost pa je v zdajšnjem Nietzschejevem zagotovitvi: kakršno življenje, takšna smrt. O izhodiščni trditvi, da je bil Jezus kot »sveti anarhist« sam kriv svoje smrti, ni več sledi.

V tem je tudi razlog, zakaj je bilo treba pri pojmih evangeljskosti razlikovati med evangeljskostjo evangelijev v njihovi sublimni (budistični, idiotski) ravni in še ne identificirano evangeljskostjo. Vsebinske razlike med njima ni, je pa razvojno formalna. Sublimno je skozi ta razvoj postalo simbolno. Jezus ni mogel biti kriv, ker je kot simbol tako rekoč moral delovati tako, kakor je. Tako življenje kot njegova smrt tega »tipičnega simbolista« sta simbolna, vzvratno gledano, tipizirana. Paradoks pa je v tem, da si Jezus kot »veliki simbolist« svoje simbolno, svoje tipično življenje in tipično smrt sam določi, se zanju odloči sam. Izbere, kar je s simboličnega ali tipološkega vidika že vnaprej zbrano in izbrano.

168

Jezus ni kriv svoje smrti, kljub temu pa jo je izzval. »Ni se upiral, ni zahteval svoje pravice, ni storil niti koraka, da bi odvrnil od sebe najhujše, še več, izzval ga je ... In molil, trpel, ljubil je s tistimi, v tistih, ki so mu storili hudo ...« Nietzsche se čedalje bolj prepruša Jezusu. Le nekaj stavkov nazaj je še trdil, da Jezus za občevarje z Bogom ni potreboval molitve, zdaj pa govori prav o njej. Ni že njegovo obnašanje kot tako, istovetno z njegovim »Bogom«, njegova molitev? Vključno z obnašanjem na križu? In kaj pomeni zaporedje: moliti, trpeti, ljubiti?

Nietzsche citira besede razbojnika na križu, desno od Jezusa: »To je bil zares božji človek, 'otrok Božji' ...« In nato Jezusov odgovor oz. nagovor: »Če tako čutiš, si v raju, si tudi ti otrok Božji ...« Ta odgovor, te Jezusove besede⁷ vsebujejo po Nietzscheju »ves evangelij«, se pravi veselo oznanilo

⁷ Nietzsche tu citira napačni kontekst; besede, ki jih navaja so v resnici stotnikove besede po smrti Jezusa in po potresu, ki da je sledil: »Ko so stotnik in ti, ki so z njim stražili Jezusa, videli potres in kar se je zgodilo, so se silno prestrašili in govorili: Resnično, ta je bil Božji Sin!« (Mt 27, 54)

kot tako in v celoti. Njegovo sporočilo je: »Ne se braniti, ne – se jeziti, ne kriviti ... Se seveda tudi zlemu ne upirati – ga ljubiti ...« Toda če je že to ves evangelij, ali tedaj Nietzsche svojega, lastnega veselega oznanila sploh nima?

Videli smo, da imamo po Nietzscheju z malce rezerve, z nekoliko tolerance, kakor pravi in zaradi česar oznako postavi v narekovaja, Jezusa lahko za »svobodnega duha«; zdaj, v 36. sentenci, pa o sebi, s čimer to oznako deloma že tudi razloži, pravi: »Šele mi, *svobodni duhovi*, razpolagamo s predpostavko, da razumemo to, kar je bilo nerazumljeno devetnajst stoletij – poštenost, ki je postala instinkt in strast ter je 'sveti laži' napovedala hujši boj kot katerikoli drugi laži ...« (310) Sveta laž je cerkvena laž, laž pavlovskega krščanstva kot antikrščanstva. Jezus je razumljen vzvratno, z gledišča svobodnih duhov, pravzaprav s stališča enega samega svobodnega duha, edinega Svobodnega Duha, saj gre za slovnično obliko samovikanja.

Jezus kot »svobodni duh« je Svobodni Duh, je Nietzsche pred Nietzschejem. Je resnica v dveh pomenih: kot veliki simbol in kot strastna poštenost. V svoji poštenosti, resnico-ljubnosti Jezus ne samo odkriva resnico, ampak tudi je resnica in je simbol, veliki simbol prav kot ta resnica. Je torej Resnica, ki govori. Zenit, pod katerim se veronauk cerkvenega krščanstva razkrije kot antievangelijski, kot skrajno nasprotstvo veselega oznanila. S tega vidika se Nietzscheju svetovnozagodovinski cinizem cerkvenega krščanstva pokaže kot svetovnozagodovinska ironija: »Da je človeštvo na kolenih pred nasprotjem tega, kar so bili izvir, smisel, *pravičnost* evangelija, da v pojmu 'Cerkev' časti kot sveto ravno to, kar je 'veseli oznanjevalec' občutil kot nekaj *pod* in *za seboj* – težko bi našli še kako višjo obliko svetovnozagodovinske ironije –« Ni bil Jezus »le grand maître en ironie«, kakor je napačno menil Renan, tudi Cerkev ni velika mojstrica ironije, narobe, zadržati dogmatik je, pač pa je ironija v tem, da je ravno krščanstvo največje antikrščanstvo. Da obstoječe krščanstvo Jezusa in njegovega »Boga«, se pravi njegov način življenja ali obnašanja, ne povečuje, temveč ga skrni. Z vidika Jezusa in njegove ljubezni za nič je krščanska etika svetohlinska in zato skruniteljska.

169

Tudi zaradi tega, ker ta etika nima ontološke podlage. V 39. sentenci, v kateri povzema vsebino »prave zgodovine krščanstva«, ki smo ji sledili, Nietzsche Jezusov način življenja strne v naslednje: »Takšno življenje je mogoče še tudi danes, za nekatere ljudi celo nujno: pravo, izvirno krščanstvo je mogoče v vseh časih ... *Ne vera*, marveč delovanje, predvsem pa nedelanje-mnogočesa, neka drugačna bit ...« (313) *Ein anderes Sein*, neka drugačna bit je Jezusovo življenje, delovanje ali obnašanje. Čeprav Nietzsche govori o psihologiji odrešenika, zato te psihologije ne smemo jemati v običajnem, »psihološkem« pomenu. Kajti gre za psihologijo, ki je zavzela mesto, ki ga je znotraj metafizike kot onto-teo-logije imela teologija; v celoti vzeto gre torej za onto-psiho-logijo. Za onto-psiho-logijo kot radikalizacijo onto-antropo-logije, novoveške onto-teo-logije.

Nietzsche se glede na metafizično trojico um – duša – telo sklicuje sicer na telo, toda telo razume iz duše. Ne iz duše v krščanskem pomenu, iz duše kot nečesa ne-telesnega, marveč v tistem grškem pomenu, po katerem je duša bivanjska bitnost življenja, s tem pa tudi telesa. Sestavni, za Nietzscheja bistveni in glavni del duše je volja. Najbolj razvita duša je zato čista volja, hotenje kot tako, se pravi, volja do moči. Kajti nekaj hoteti pomeni hoteti nekaj, hoteti zavladati nad njim; ga imeti v svoji moči in imeti oblast nad njim. Tega je najbolj zmožna, sposobna, v najvišji meri umna, se pravi, človeška volja. Po svoji umni volji je človek gospodar vsega; načeloma, na ravni bistva se mu ne more ničesar upreti. Vse, bivajoče v celoti obvladuje s svojo voljo, to pa pomeni, da je volja kot človekovo bistvo, kot bivajočnost bivajočega, ki se imenuje človek, posredno, namreč ravno po človeku, tudi bivajočnost vsega drugega bivajočega, človek pa po volji (svoji duši) ni samo v položaju bivajočega kot takega, ampak tudi v vlogi vrhovnega bivajočega. Vse bivajoče, ves svet je, tu Nietzsche sledi Schopenhauerju, človekova volja in predstava. Svet sam na sebi ni nič, drugače rečeno, stvari na sebi ni; svet je to, kar je, po človeku in za človeka. Dokler ga človek ne osvetli in uredi s svojimi predstavami, dokler si ga ne pred-stavi in ne pred-stavlja kot nekaj urejenega, kot kozmos, ni nič drugega kot kaos. In takšen kaos je sam v sebi, v svoji duši tudi človek; vse dokler se, sledeč svoji volji do življenja, tj. do moči, ne izoblikuje v subjekt samega sebe, obenem pa tudi vsega drugega. Od Descartesa naprej je z vidika in stališča subjekta vse drugo

objekt človekovega predstavljanja in delovanja. Objekt je navsezadnje le drugo ime za tisto, kar si človek kot subjekt s svojo pred-stavo pred-stavlja: postavlja predse.

Prav zato ima Nietzschejeva psiho-logija, veda o človekovi bitnosti vselej že tudi pomen onto-logije, vede o biti vsega bivajočega. Ko Nietzsche govori o tipu človeka, govori o izbranem človekovem odnosu do sveta; in ko navaja, da gre pri Jezusu za neko drugačno bit, ne pa samo za nauk, nima v mislih samo bit tega tipičnega človeka, ampak tudi bit vsega drugega bivajočega. Gre mu za bit bivajočega kot takega in v celoti. Kakršen je človek, takšno je njegovo razmerje do sveta in takšen je v vzratnem pogledu svet sam. Če sem v ljubeznivem razmerju do sveta, se mi kot ljubezniv kaže tudi svet. Če pa svet sovražim, se mi bo zdel sovražen tudi svet. Bom imel svet, vse okoli sebe za nekaj sovražnega. Za nekaj, kar mi streže po življenju in s čemer se moram zato spopadati in boriti. Kolikor sem intelektuallec, na primer s polemiko; in seveda z apologijo samega sebe in svojih.

Jezus ni tak borec, ni ne polemik ne apologet. Kako da se tedaj Nietzsche, sicer z vsem srcem predan polemičnosti, nenadoma spremeni v apologeta Jezusa oz. Kristusa? Se na neki ravni celo enači z Jezusom?

3. Jezus in Pavel: Križani

Ker je na ravni biti, na onto-psiho-loški ravni Jezusovo etiko zmožen po lastnem prepričanju razumeti samo on sam, ker samo on sam ve, kaj se pravi biti in živeti na povsem drug, Kristusov način, se ima Nietzsche na tej ravni za edinega pravega kristjana, za kristjana v izvorno izvirnem pomenu,⁸ se pravi, za ponovitev in obnovitev Jezusa kot veselega oznanjevalca, kot glasnika veselja do življenja. Ne življenja onstran, po smrti, marveč življenja zdaj in tu, v dejavni ljubezni za nič. V tej neaktivistični in nepolemični

⁸ »Biti kristjan, reducirati krščanstvo zgolj na imeti-za-resnično, na golo fenomenalnost zavesti, pomeni negirati krščanstvo. *Dejansko sploh ni kristjanov*. 'Kristjan', to kar se že dva tisoč let imenuje kristjan, je zgolj psihološki samo-nesporazum.« (Friedrich Nietzsche: *Antikrist*, prav tam, str. 313.)

dejavnosti, ki pa je kljub temu, natančneje, prav zaradi te svoje lastnosti učinkovitejša od vsakršnega aktivističnega učinkovanja. Čeprav dejavna ljubezen za nič ni akcija, sploh pa ne re-akcija, ni trpeča trpnost, trpeča do nestrpnosti, temveč je strpna in spravna: odpuščajoče dopuščajoča. Vznemirljiva le v odklanjanju vsakršne agresivnosti, tudi agresivnosti, surovosti nad samim seboj. In na tej točki se Nietzsche sooči z evangelisti, predvsem pa s Pavlom. Njegov glavni očitek je očitek glede žrtvovanja; »zgodovina krščanstva – in sicer od smrti na križu naprej – je zgodovina postopnega vse surovejšega ponarejanja *izvirnega* simbolizma« (310), se pravi, Jezusa kot simbola drugačne biti; predvsem zaradi tega, ker je bila ta smrt zelo hitro razumljena in razložena kot žrtev in žrtvovanje. Kot surovo, do brezumnosti sprevrnjeno žrtvovanje Jezusa, ki naj bi ga, prav kot svojega sina, Bog žrtvoval samemu sebi: v lastno zadostitev in zadoščenje:

172 »Bog je dal svojega Sina za odkupitev grehov, kot *žrtev*. Kako je bilo naenkrat konec evangelija! *Odkupninsko žrtvovanje* in to v njegovi divjaški, najbolj barbarski obliki, žrtvovanje *nedolžnega* zaradi grehov krivih! Kakšno grozljivo poganstvo! – Saj je Jezus vendarle odpravil sam pojem 'krivde', – zavrnil je vsakršen prepad med bogom in človekom, *živel* je to enotnost boga in človeka kot *svoje* 'veselo oznanilo' ... In ne kot privilegij! – Odslej so v tip odrešenika polagoma pronicali: nauk o sodbi in ponovnem prihodu, nauk o smrti kot žrtveni smrti, nauk o *vstajenju*, s čimer je bila – na ljubo stanja *po* smrti – eskamotirana vsa in edina realnost evangelija, celoten pojem 'blaženosti' ... Pavel je to dojetje, to *vulgarno* dojetje logiziral s tisto rabinovsko aroganco, ki ga je opredeljevala v vsem: 'če Kristus ni vstal od mrtvih, je naša vera prazna': – In naenkrat je postal evangelij od vseh neizpolnjenih najbolj prezira vredna obljuba, *nesramni* nauk o osebni nesmrtnosti ... Pavel jo je razglašal celo kot *nagrado*! ...« (41)

Poganstvo in barbarstvo. Toda logizirano, sofistificirano. A v obliki popolnega prazno-verja, katerega priznanje se zareče Pavlu. Vera je prazna, če Kristus ni vstal od mrtvih. Njegov način življenja, njegova drugačna bit, dejavna ljubezen za nič, vse to je prazno, brez pomena, če ne pomeni nekaj drugega. Če ne pošilja čez sebe. Sama Jezusova smrt je brez pomena, je prazna, če ne pomeni prehoda v nesmrtnost. Se pravi, zadošča, da posu-

mimo v možnost nesmrtnosti, osebnega večnega življenja po smrti in že je mrtva tudi Jezusova misel. Jezus je ponovno ubit, tokrat tudi kot simbol. Ne samo Bog, zdaj je mrtev tudi Jezus, tisti, ki je živel enotnost boga in človeka. Ubita je prav ta enotnost, ubit je evangelij kot veselo oznanilo, da je človek sam zmožen živeti svoje življenje: srečno in brez nadzorujočega Pogleda od zgoraj.

Nietzschejeva obsodba Pavla je zato skrajno ostra: »Pavel je utelešenje 'veselemu oznanilu' povsem nasprotnega tipa, genija v sovraštvu, v viziji sovraštva, v neizprosnosti logiki sovraštva. Kaj vse je ta dysangelist žrtvoval sovraštvu! Predvsem odrešenika: pribil ga je na *svoj* križ. Življenje, vzor, nauk, smrt, smisel in upravičenost evangelija – ničesar več ni bilo, ko je ta ponarejevalec dojel, da je edino sovražstvo tisto, kar potrebuje. *Ne* realnost, *ne* historična resnica! ...« (42) Medtem ko so Judje pred Pavlom s pomočjo Rimljanov Jezusa pribili na križ realno, ga Pavel pribije simbolno; tudi simbolno. Na križ pribije Jezusa kot simbol. Ubije evangelij, veselo oznanilo o možnosti srečnega življenja zdaj in tu. Umori Jezusov način življenja in iz tega življenja izvirajoči nauk. Onemogoči, namreč kristjanom, ki so sledili njemu, ne pa Kristusu, vselej možno drugačno bit: bivanje pod obnebjem ljubezni, ne pa sovraštva. Sovraštva, se pravi, obtoževanja in maščevanja, sojenja in kaznovanja in tako naprej. Hujših očitkov, bolj ostrih obtožb ni mogoče sestaviti. Pokristovsko, Pavlovo krščanstvo ni krščanstvo, temveč barbarsko poganstvo. Je antikrščansko na ključni točki, na točki življenja in smrti.

Tisti, ki so šli za Pavlom, to pa so naredile vse krščanske cerkve, torej niso šli za Kristusom, marveč za Antikristom. Ne učijo evangelija, marveč dysangelij. Širijo, čeprav logizirano in sofistificirano, celo z navidezno ljubeznijo zamaskirano, sovražstvo. Namesto resnicoljubnosti in poštenosti se širi hipokrizija, se bohoti hinavstvo, se plodi dvoličnost. Pa vendar, vztraja Nietzsche, je možno biti drugače; obstaja drugačno bivanje, življenje ljubezni za nič, brez pričakovanja nagrade, brez njenega terjanja, ne na tem ne na onem svetu. To življenje, to bivanje je možno že danes, zdaj in tukaj. A stvari so se razvijale drugače, v nasprotno smer: »Usoda krščanstva je povezana z nujnostjo, da je morala njegova vera sama postati prav tako bolna,

nizkotna in vulgarna, kot so bile bolne, nizkotne in vulgarne potrebe, ki naj bi jih zadovoljilo. Končno se je, kot Cerkev, to *bolno barbarsvo* samo sumiralo v moč – cerkev, ta oblika smrtnega sovražstva do vsakršne poštenosti, do vsakršne *visokosti* duše, do vsakršne vzgoje duha, do vsake odkritosrčne in dobrotljive človeškosti. – Krščanske – *odlične* vrednote: šele mi, *osvobojeni* duhovi, smo znova vzpostavili to doslej najvišje nasprotstvo vrednot! –« (311) Odlične vrednote so Nietzschejeve vrednote, njihovo nasprotstvo so krščanske vrednote, vrednote Pavlova krščanstva.

A katere so Nietzschejeve, se pravi, odlične, odlikovane, grško rečeno, aristokratske vrednote? Elitne vrednote za elito? Ob njih se srečamo ne samo z dvoumnostjo, ampak tudi z dvoznačnostjo. Ali te vrednote izhajajo iz Kristusovega evangelija, iz njegove drugačne biti, iz dejavne ljubezni za nič? Vsekakor so to vrednote, ki so povsem nasprotnega tipa od tistih, ki jih je zasnoval in širil Pavel, ta – po Nietzscheju – prvi in največji antikrist. Toda ali so te drugačne, Pavlovim antikirščanskim vrednotam nasprotne vrednote, vrednote, ki pomenijo prevrednotenje krščanskih vrednot v Pavlovem pomenu, zares Kristusove vrednote, vrednote tega prvega in edinega, obenem pa popolnega kristjana?

Ne. Nietzsche mimogrede, brez opozorila preide, preskoči od dejavne ljubezni za nič k volji do moči in k vrednotam, ki jih ta postavlja in zahteva. Potem ko se je že zenačil s Kristusom, se zdaj odvrne od njega in se obrne k Dionizu. Ta korak naredi tako rekoč nezavedno. To pa ne pomeni, da se ne zaveda razlike med Kristusom in Dionizem. Zelo dobro se je zaveda, saj svoj tekst *Ecce homo*, ki ga je napisal takoj za *Antikristom* (30. sept. 1888), v dveh tednih (15. okt. 1888) sklene z vzklikom: »– Ste me razumeli? – *Dioniz proti Križanemu ...*« (Zakaj sem usoda 9) Ali ni Nietzsche pravkar, namreč s pozicije Jezusa, Kristusa, za svojega glavnega, ekstremnega nasprotnika razglasil Pavla? Zdaj pa je, s pozicije Dioniza, postal to Križani? Kaj pomeni ta menjava pozicij? Je sploh upravičena? Ali morda Jezus kot pravi in edini evangelist ter Križani nista ena in ista oseba? In kaj je tedaj s Kristusom, z Jezusom kot Odrešenikom? In seveda z Nietzschejem samim?

Očitno je Nietzsche zašel v nevzdržno, brezizhodno situacijo. Po srcu je na

Jezusovi strani, želi biti veseli oznanjevalec, glasnik dejavne ljubezni za nič. Po umski presoji, ki mu sporoča, da življenje ni nič drugega kot volja do moči, kot boj za preživetje, pa se ima za Dionizovega učenca in pričevalca. A biti oboje, čeprav tako Jezus kot Dioniz izhajata iz živetege življenja, ni mogoče. To se izključuje. Tipično Jezusovo življenje je povsem drugačno od tipično Dionizovega, njuna načina biti se ne le razlikujeta, ampak sta si tudi nasprotna. Jezusa in Dioniza ni mogoče spremešati. V tej nemogoči situaciji se Nietzsche odloči za Dioniza. Toda ali se res? Ali se mu ni zmešalo prav zaradi tega, ker je spoznal, da ne more biti oboje hkrati? Da se mora odreči bodisi Križanemu bodisi Dionizu?

Ta stiska, ta razcep se kaže tudi v tem, da Nietzsche Pavla oz. Pavlovo krščanstvo z vidika Dioniza, volje do moči, vidi in kritizira drugače kot pa z vidika Jezusa, ljubezni za nič. Zaznamo pa lahko še komaj zaznavni tretji vidik, tisti, ki narekuje naslednje branje Kristusovega krščanstva: »Vidimo, česa je bilo konec s smrtjo na križu: nove, povsem izvirne pobude za budiistično mirovno gibanje, za dejansko, *ne* zgolj obljublano *srečo na zemlji*. Kajti to – o tem sem že govoril – ostaja temeljna razlika med obema dekadencijskima religijama: budizem ne obljublja, marveč daje, krščanstvo obljublja vse, a *ne daje ničesar*.« (42) Namreč Pavlovo krščanstvo. Jezusovo krščanstvo pa je s tega vidika – a katerega? – drugi budizem, gibanje, ki ne samo obljublja, ampak na svoj način tudi udejanja srečo na zemlji. To je Nietzschejev poskus sprave med Jezusom (drugim Budo) in Dionizom, poskus kompromisa, ki pa je moral neogibno spodleteti. Toliko prej, ker Nietzsche nasprotja med Jezusom in Dionizom ne razdela. Saj o Jezusu na način, ki smo mu priča v *Antikristu*, v drugih besedilih sploh ne govori. Samo tu ga zanese zanos, ki ga ima sicer potlačenega nekje globoko v sebi.

4. Jezusova smrt ali konec svetega kot sakralnega

Girard tako kot Nietzsche zavrne Pavlovo sakralizacijo Jezusa v Križanega oz. glorifikacijo njegovega trpljenja in njegove nasilne smrti. S prikazom Jezusove prostovoljne smrti in obsodbo vsake nasilne smrti, zlasti pa obrednega ubijanja, se pravi, arhaično-barbarske povezave med svetim in

nasiljem, nastopi po Girardu z evangeliji zgodovinski trenutek konca sakralnega kot takega in v celoti. Evangeliji namreč niso več na strani preganjalcev in ubijalcev, marveč na strani preganjanega in ubitega; na celoten lustracijski mehanizem (ritualnega, političnega) žrtvovanja gledajo z vidika žrtve in njene temeljne nedolžnosti. Na načelni ravni vrnitev v predkristusovske čase ni več mogoča, konec je »ciklične zgodovine«, drugače rečeno, večnega vračanja enakega.

Toda »historično krščanstvo«, na čelu katerega so Pavlova pisma, to spregleda in tudi Jezusovo smrt uveljavlja kot »utemeljitveni umor pravne žrtve«, ⁹ se pravi, »sveto nasilje« ¹⁰ uporablja kot svoj lastni žeton v igri moči sveta. Girard navaja naslednje mesto, »mesto kontinuitete in identitete z žrtvovanjem«, ¹¹ iz Pavlovega *Pisma Hebrejcem*:

176 »Nato pa je prišel Kristus kot véliki duhovnik dobrih stvari, ki so se zgodile. Skozi večji in popolnejši šotor, ki ni narejen z rokami, se pravi, ki ni od tega stvarstva, in je stopil v svetišče enkrat za vselej, ne s krvjo kozlov in juncev, temveč s svojo krvjo, in dosegel večno odkupljenje. Kajti če škropljenje s krvjo kozlov in volov in junečjim pepelom omadeževane posvečuje, da se jim očisti meso, koliko bolj bo kri Kristusa, ki je po večnem Duhu sam sebe brezmadežnega daroval Bogu, očistila našo vest mrtvih del, da bomo služili živemu Bogu.

Zato je srednik nove zaveze, da bi po smrti, ki jo je pretrpel za odkupitev od prestopkov v prvi zavezi, tisti, ki so poklicani, prejeli obljubljeno večno dediščino. Kjer namreč gre za oporoko, mora biti dokazana oporočnikova smrt. Oporoka je namreč veljavna po smrti, saj nima moči, dokler oporočnik živi. Zato tudi prva zaveza ni stopila v veljavo brez krvi. Ko je namreč Mojzes oznanil vsemu ljudstvu vse zapovedi, kakor so v postavi, je vzel kri juncev in kozlov z vodo, s škrlatno rdečo volno in s hizipom, pokropil knjigo in vse ljudstvo in rekel: To je kri zaveze, ki vam jo je Bog zapovedal. Prav

⁹ René Girard: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, str. 326.

¹⁰ Prav tam, str. 327.

¹¹ Prav tam, str. 330.

tako je s krvjo pokropil tudi šotor in vse bogoslužno orodje. In po postavi se skoraj vse očiščuje s krvjo in brez krvi ni odpuščanja.

Že podobe nebeških reči morajo torej biti očiščene s takimi žrtvami, nebeške reči same pa z žrtvami, ki so od teh boljše. Kristus namreč ni stopil v svetišče, ki bi ga naredila roka in ni bilo le odtis resničnega, ampak v sama nebesa, da se je zdaj za nas pojavil pred Božjim obličjem, tudi ne, da bi sebe večkrat daroval, kakor véliki duhovnik hodi v svetišče vsako leto s tujo krvjo. Ko bi bilo tako, bi moral od začetka sveta večkrat trpeti. Tako pa se je razodel enkrat ob koncu vekov, da je prek svoje žrtve odpravil greh. Kakor je ljudem določeno enkrat umreti, nato pa pride sodba, tako se je tudi Kristus enkrat daroval, da je odvzel grehe mnogih.« (Heb 9, 11–28)

Girard opozarja, da smo tu zajeti v celotni mehanizem daritvenega, pravnega žrtvovanja. Da se ni nič spremenilo, kvečjemu obnovilo in poglobilo. Gre, v tem »žrtvovanjskem krščanstvu«, tako rekoč za konkurenco med Novo in Staro zavezo, med Kristusom in Mojzesom:

177 »Vsak duhovnik dan za dnem stoje opravlja bogoslužje in večkrat daruje iste žrtve, ki nikoli ne morejo odvzeti grehov. Ta pa je za grehe daroval eno samo žrtev in za vekomaj sédel na Božjo desnico. Odtlej pa čaka, da bodo njegovi sovražniki položeni k njegovim nogam za podnožje. Z eno samo daritvijo je torej za vselej naredil popolne tiste, ki so posvečeni.« (Heb 10, 11–17)

Tisto, kar je od te konkurenčne rivalskosti, ki obuja mehanizem mimetične želje oziroma zavisti, še hujše in česar Girard neposredno ne obravnava, pa je logika maščevalne kaznovanosti, ki izhaja iz prikazanega – tako rekoč dobesedno – potlačenega sovraštva:

»Če kdo Mojzesovo postavo zavrže, ga po pričevanju dveh ali treh prič brez usmiljenja doleti smrt. Kaj mislite, koliko hujšo kazen bo zaslužil še le tisti, ki potepta Božjega Sina, tisti, ki ima za navadno tisto kri zaveze, s katero je bil posvečen, tisti, ki zasramuje Duha milosti? Saj vendar vemo, kdo je rekel:

Moje je maščevanje, jaz bom povrnil,

in spet:

Gospod bo sodil svoje ljudstvo.

Strašno je pasti v roke živega Boga.« (Heb 10, 28–31)

Spet smo pri talijonskem načelu: zob za zob, glavo za glavo. Le da je zdaj negativno sankcioniranje podaljšano, raztegnjeno onkraj življenja. Za grešnega kozla, ki ga takšna naravnost slej ko prej mora najti, da se znese nad njim, je, vsaj v obliki grožnje, ovekovečeno. Peta božja zapoved, ki prepo-veduje ubijanje, za Boga samega ne velja. Svoje sovražnike lahko ljubimo, ker jih namesto nas veliko bolj učinkovito sovraži Bog. Nepopustljivi Bog, ob katerem se lahko zanesemo, da naše začasno zadržanje ne bo brez ustreznega poplačila. Gre za princip psihološke kompenzacije: kolikor bolj se ponižujemo zdaj, toliko bolj bomo povišani potem oz. kolikor bolje gre našim sovražnikom zdaj, toliko slabše jim bo šlo potem, na drugem svetu. Nenadkriljivi mojster pri širitvi te sladostno krvoločne plati krščanstva je čez poldrugo stoletje postal Tertulijan; ne zadovolji se samo z izobčenjem in (drugo) smrtjo, ampak poteši svoje sadistične strasti šele ob predstavah o strašnih posmrtnih mukah grešnika, se pravi, obsojenca na poslednji (božji) sodbi.

Danes je sicer močno uveljavljeno spoznanje, da *Pismo Hebrejcem* ni avtentično Pavlovo pismo. A to ne spremeni dejstva, da je kot takšno veljalo stoletja in stoletja in da je še danes kanonizirano. Še več. V nasprotju s protestantizmom katolicizem izrecno izhaja prav iz tega pisma in ga ob prehodu v militantno »katoliško akcijo« še posebej izpostavi: »Katoliška Cerkev pa se je opirala na izročilo in zagovarjala Pavla kot pisca pisma. Med razpravami na začetku 20. stol. je Biblična komisija katoličanom prepovedala tajiti Pavlovo avtorstvo pisma ...«¹² S tem pa tudi lustracijske grožnje, izhajajoče iz njega.

¹² *Uvod v Pismo Hebrejcem: Sveto pismo*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, str. 1793.

Girard nastopi prav zoper te grožnje, drugače rečeno, zoper celoten lustracijski mehanizem, v katerega je zaradi Pavla že na svojem začetku zapadlo tudi historično krščanstvo. Kolikor spet, čeprav šele skoz predstavo o poslednji sodbi, uveljavi perspektivo izobčevalcev in preganjalcev ter tako znova izrine perspektivo tistega, ki je preganjan in nazadnje ubit, na katero nas spominjajo evangeliji. Pri svojem zavračanju Pavlovega krščanstva se Girard opre tako na Staro kot Novo zavezo, pa tudi na grško tragedijo, zlasti na Sofoklejevo *Antigono*. Tu so besede Boga, kakor jih podaja prerok Ozej: »Da, dobroto hočem in ne daritve ...« (Oz 6,6; primerjaj 1 Sam 15,22), ob čemer nekateri prevodi ne uporabijo besede »dobrota«, marveč besedo »ljubezen« oz. »usmiljenje«. Vsekakor gre za besede, ki jih nato ponavlja Jezus (Mt 9, 13; Mt 12,7). In kakor se Antigona upre »mitološki laži«, po kateri v medsebojnem spopadu padla brata še po smrti nista enaka, zaradi česar naj bi ljubili le enega, drugega pa sovražili in pustili brez pokopa, tako se laži in sovraštvu upre tudi Jezus. Razkrije temelj sovraštva v svetu, pokaže na izvir medsebojnega sovraštva, da bi ga zavrnil in da bi se ga sramovali tudi mi. Prav zaradi tega na nasilje ne odgovori z nasiljem; tako kot Antigona umre nasilne smrti, ne da bi se upiral.

Še izrazitejša predhodna »figura christi«, kot je bila Antigona, je po Girardu mati iz zgodbe o Salomonovi sodbi. Salomon naj bi razsodil, kateri od žensk pripada preživel otrok; ponoči po porodu je ena od njiju svojega sina namreč poležala, tako da je umrl, a je to zanikala in svoje dejanje očitala drugi. »Tedaj je kralj rekel: 'Ena pravi: *Moj sin je ta, ki živi; mrtvi pa je tvoj*. Druga pa pravi: *Ne, mrtvi je tvoj sin, živi pa je moj*.' In kralj je rekel: 'Prinesite mi meč!' Ko so prinesli pred kralja meč, je kralj rekel: 'Presekajte živega otroka na dvoje in dajte polovico eni, polovico pa drugi!' A žena, katere sin je bil živ, je rekla kralju – kajti zaradi sina se ji je trgalo srce: *O, moj gospod, dajte njej živega otročička in nikar ga ne umorite!* Druga pa je rekla: *Ne bo ne moj ne tvoj, presekajte ga!* Tedaj je kralj odgovoril in rekel: 'Prvi dajte živega otročička in nikar ga ne umorite: ona je njegova mati!' Ves Izrael je slišal o razsodbi, ki jo je izrekel kralj. Navdal jih je strah pred kraljem, ker so videli, da je Božja modrost v njem za izrekanje razsodbe.« (1 Kr 3, 23–28) Kot je izpostavljen svojim nasprotnikom Jezus, tako je izpostavljena svoji nasprotnici in posledicam njenega rivalskega sovraštva tudi prava mati iz zgodbe o Salomonovi razsodbi.

Medtem ko lažno mater vodi le sovraštva polna fasciniranost in rivalstvo z vzornico, resentment, ki terja, naj, če se že ne more dvigniti nad njo, pade, ko bo vpotegnila vzornico v lastni propad, tudi ona, ima prava mati pred očmi predvsem otrokovo življenje in dobro. Ob tem pa se, kot Jezus, sama izpostavlja smrtni nevarnosti, saj zaradi njenega umika lahko sodniku pride na misel tudi to, da je otrok, za katerega se je potegovala, ni njen, da ga je ukradla drugi. V resnici prava mati vse, kar dela, dela iz ljubezni do svojega otroka, v želji, da bi ga ohranila pri življenju; lažna mati pa je otroka pripravljena žrtvovati, ga kot grešnega kozla uporabiti za izravnavo z vzornico, saj bi njegovo uničenje elemeniralo tudi posledice njenega doslejšnjega ravnanja in njenih laži.

Ob tej primerjavi prave in lažne matere je pomembno videti, da prava mati svojega otroka nikakor ni pripravljena »žrtvovati«, še bolj pomembno pa je, da ne podležemo žrtvovanjskemu besedišču; da torej uvidimo, kako poudarek celotne zgodbe ni na odpovedi in tveganju prave matere, temveč na tem, da je zanjo najpomembnejše otrokovo življenje. To, da otrok, njen sin, ostane živ. Potemtakem »njenega ravnanja, četudi nimamo primernih besed in kategorij zanj, ne smemo označiti kot žrtvovanje«, ¹³ kajti v tem primeru poudarek ni na življenju, marveč na smrti, freudovsko rečeno, na nagonu smrti, ki da je v temelju ali ozadju obnašanja prave matere oz. Jezusa ali Antigone. Prava mati nima nikakršne (vnaprejšnje) želje, da bi se žrtvovala. Njeno samožrtvovanje ni razlog, marveč posledica, še natančneje, strogo vzeto sploh ne gre za samo-žrtvovanje, marveč za žrtvovanje za drugega. Že samo govorjenje o žrtvi in žrtvovanju prenese poudarek na odpoved, trpljenje in smrt; prava mati je pripravljena umreti, da bi rešila smrti svojega otroka, toda v ospredju ni njena *smrt*, temveč otrokovo *življenje*: *ljubezen* do otroka. Isto je z Jezusom. Niti Matere niti Jezusa oz. njegovega Očeta ne žene »mračna volja do žrtvovanja, morbidna težnja po smrti, marveč ljubezen do resničnega življenja, do zmagoslavja življenja«. ¹⁴ Umreti iz ljubezni do drugega, biti raje ubit kot ubijati pomeni vzpostavljati načelo življenja, ne smrti.

¹³ René Girard: *Des choses* ..., prav tam, str. 346.

¹⁴ Prav tam, str. 348.

Prav zato krščanstvo kljub besedilom, kakršno je Pavlovo *Pismo Hebrejcem*, po Girardu ni žrtvovanjska religija svetega nasilja in posvečenih žrtev, temveč religija življenja in ljubezni (do življenja). V tej luči interpretira Girard celo tisto misel iz *Matejevega evangelija* (8,22), po kateri naj mrtvi pokopljejo mrtve. Živi naj skrbijo za žive. S tem hoče Girard utemeljiti prednost »bibličnega besedila« pred »tragiškim besedilom«, izjemnost Jezusa celo z vidika Antigone, ki da je umrla za že mrtva brata, ne pa za žive. Tu Girard spregleda, vzrok tega pa je njegovo nerazločevanje med svetim in sakralnim, da svetosti življenja ni brez posvečenosti mrtvih: človeško živeti, biti na človeški način ni samo biti k smrti, ampak tudi biti z mrtvimi.

Teologi kajpada niso reagirali na Girardov spodrslaj glede razmerja med živimi in mrtvimi, temveč jih je zmotilo njegovo zavračanje razlage krščanstva kot žrtvovanjske religije, kot religije, ki naj bi kot vse druge temeljila na sakralnem nasilju, na skupinskem nasilnem uboju, na mehanizmu pravnega darovanja kot žrtvovanja grešnega kozla: naše jagnje božje je postalo pravna žrtev, ker je postalo grešni kozel drugih. Njegovo knjigo *Nasilje in sveto* (1972) so skušali katoliški teologi uporabiti celo v svojo korist.

Tako je Raymund Schwager, profesor dogmatike iz Innsbrucka, objavil knjigo *Ali potrebujemo grešnega kozla?* (1978). Povsem v skladu s Pavlovim *Pismom Hebrejcem* izpostavi Schwager Jezusovo smrt kot veliko, človeštvo odrešujočo Žrtev. Nasilno Jezusovo smrt so povzročili seveda drugi. Že Stara zaveza naj bi nasilje obsodila kot največji greh. Četudi govori o nasilju Boga nad ljudmi, moramo to govorjenje razumeti na podlagi tedanjih predstav in tedanjega načina mišljenja, sporočilo pa razlagati tako, da Bog pred nasilnim človekom zakrije svoje obličje in ga prepusti posledicam njegovih zlih dejanj. Vseeno pa je biblično besedilo vselej na strani preganjanih, ne na strani preganjalcev. Oznanjanje mesijanskega božjega kraljestva kot kraljevstva miru priča o temeljni tendenci, o težnji po premaganju nasilja.

V poglavju *Jezus kot grešni kozel sveta* Schwager izhaja iz tega, da Nova zaveza ravno tako obsoja nasilje, obenem pa tudi hinavstvo oz. laž, ki zdaj nastopita zaradi tega, ker ljudje svojo slo po nasilju in svojo pripravljenost na nasilje skušajo prikriti tako pred drugimi kot pred samim seboj. Za-

slepljenost in zakrknjenost sta temeljni kolektivni značilnosti Izraela v času Jezusa. Zato je moral Jezus, ki je nastopil kot glasnik miru in oznanjevalec ljubečega in odpuščajočega Boga, vzbuditi odpor in jezo. Saj je s svojim sporočilom razkril v ljudeh ravno njihovo podtalno pripravljenost na nasilje, njihovo lažnivost in hinavstvo. S tem pa je pognal v tek že tudi mehanizem grešnega kozla, kakršnega po sproženih silah nasilja svet še ni videl:

»Pri običajnem mehanizmu grešnega kozla se prenos vselej dogaja le deloma. Zato nasilje v temelju ni nikoli povsem speljano navzven, torej lahko izbruhne zmerom znova. Vsi evangeliji pa nasprotno kažejo na to, da sta Jezusovo oznanilo o nepojmljivi Božji ljubezni in njegova zahteva biti povsem eno z Bogom celo pri pobožnih in izobraženih farizejih spravila na svetlo najbolj podtalni srd in zakrito voljo do ubijanja. V zvezi zoper njega so se razodele najtemnejše sile človeške srca. Kolektivni prenos je dobil zato povsem nov pomen. Bil je realnejši in univerzalnejši kot pri zbiranju množice zoper naključne grešne kozle. Zoper njega so se povezale vse Bogu sovražne moči in zgrnile svoje zle volje na njegovo telo. Tako je 'na svojem telesu ponesel naše grehe na križ' (1 Petr 2,24).«¹⁵

Po Schwagerju ljudje ne potrebujejo le občasnih grešnih kozlov, na katere lahko preusmerijo svojo nasilnost in napadalnost, marveč potrebujejo, namreč kot človeštvo, tudi absolutno svetega, brezgrešnega, Boga dobrote, ki je postal človek, da bi se jim tisto, kar so od izvora svoje družbenega učlovečenja naprej iskali na lovu za grešnimi kozli, se pravi, preložitev svoje globoke krivde na žrtev brez krivde, dokončno posrečilo in bi mir po odreagirani agresivnosti končno postal večni. Odslej, z Jezusovo smrtjo na križu, delovanje mehanizma žrtvovanja ni več potrebno. Produkcija posvečenih žrtev skozi spravno daritev je dosegla vrh in bila s tem do končana. Jezusovo žrtev je zato treba vzeti kot nekaj pozitivnega: kot pozitivno žrtev. Vendar njegovo samo-žrtvovanje ne pomeni agresije zoper samega sebe in samouničenja. Ali kot v skladu s *Pismom Hebrejcem* Schwager trdi v knjigi *Jezus v odrešenjski drami* (1990), ki pomeni njegov odgovor na Girardovo

kritiko, Jezus je brezmadežna žrtev; aktivna poteza njegovega samožrtvovanja izhaja iz tega, da se identificira z vsemi žrtvami človeške zgodovine, med katere deloma spadajo tudi njegovi rablji. Prav s tem se je izpostavil moči, »ki dejansko ubija: grehu«¹⁶ ter tako postal grešni kozel oz. žrtevno jagnje.

Girard še naprej zavrača pozitiven pojem žrtve in žrtvovanja. Mehanizem grešnega kozla, ki se sproži na vrhuncu krize in kaosa, čez vse mere naraslega difuznega nasilja in se kanalizira na nedolžno žrtev, deluje dejansko kot mašina, stroj. Odvija se nezavedno: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!« Grešni kozel je pravi grešni kozel zgolj in samo tedaj, ko ljudje ne vedo, da gre za »grešnega« kozla, se pravi, za žrtev, ki sama na sebi ni nič kriva. Zastiranje tega mehanizma izvorno zato ne pomeni namernega zakrivanja. Vsaj do evangelijev ne. Po njih, ki izrecno razkrijejo mehanizem nasilnega žrtvovanja in njegov pogon, saj žrtev prikažejo z njenega vidika, pa se iluzija preganjalcev razkroji. Če preganjalci še naprej vztrajajo, da je njihovo početje pravično in zaslužno, se odrečejo resnici in iluzijo spremenijo v laž. Namenoma zakrivajo polno in čisto resnico Jezusove drame kot *povzetka* (tudi v pasijonu gre za pravno žrtev), hkrati pa *zbrisa* (postulirana krivda žrtve je zavrnjena) nosilne drame vseh drugih mitologij sveta. S tem pa mitov kot mitov sploh.

Že iz *Stare zaveze*, na primer iz *Psalmov*, poznamo stavke, kot je tale: »Sovražili so me brez vzroka.« (Ps 35, 19) Gre za stavek, ki ga spet navaja *Janezov evangelij* (Jn 15,25). Girard ugotavlja, da gre za zgrešeno vzratno projekcijo. Janez se na stavek sklicuje kot na preroško napoved, obenem pa še stereotipno doda, da Jezusova usoda v skladu z zapisanim pomeni izpolnitev napovedi: torej je Jezusovo življenje funkcija, instrument nečesa že fiksiranega. Takšen evangelistov odnos do Jezusa kot žrtve ne pomeni odstritja, marveč neko – glede na Kajfa – svojevrstno, a ponovljeno zastrtje resničnega dogajanja. Janezu tako kot Pavlu ne uspe izpostaviti »resnične edinstvenosti zgodbe o pasijonu« in s tem krščanstva. Bistvo ni v dopolnitvi zgodbe o grešnih kozlih, v Jezusu kot poslednjem in največjem grešnem

¹⁵Raymund Schwager: *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Kösel, München 1978, str. 214.

¹⁶Raymond Schwager: *Jesus im Heilsdrama*, Innsbruck – Wien 1990, str. 237.

kozlu/žrtvenem jagnjetu, marveč v izpostavitvi in razkritju v mehanizmu kolektivnega žrtvovanja prisotne brutalnosti. V razkritju tega, da je pravna žrtev prav zaradi nezavednosti tega mehanizma v temelju vedno nedolžna. Množica, ki je navsezadnje vpotegnila tudi Pilata in apostole, je Jezusa pretvorila v grešnega kozla, toda od evangelijev naprej, ki z vidika žrtve razkrinkajo postopek pretvorbe, Jezusa ni več mogoče imeti za grešnega kozla. In tudi nikogar drugega ne.

Kljub vsem tem ugotovitvam pa se Girard sredi devetdesetih let vendarle umakne in do določene mere popusti teologom. Kakor da bi nad njegovo raziskovalno znanstvenostjo prevladala potreba po apologetiki krščanstva, tistega, ki ga je spremljalo od otroštva. Pred nami sta dva teksta iz tega obdobja: *Mimetična teorija in teologija* (uvodni tekst v zborniku ob 60-letnici Schwagerja) in *Ko se bo začelo goditi ...* (knjižna objava obsežnega intervjuja Michela Treguerja z Girardom).

V prvem tekstu se spet vrne k zgodbi o Salomonovi razsodbi, jo primerja z zgodbo o Jezusu in povzame: »Kakor je Jezus umrl, da bi človeštvo izstopilo iz krvavih žrtvovanj, tako žrtvuje tudi dobra prostitutka (prava mati) svojo lastno materinskost, da bi otrok ostal pri življenju.«¹⁷ Namesto poprejšnje radikalne ločitve materinskega ravnanja od žrtvovanja, se pravi, zavrnitve pozitivnega pojma o žrtvovanju, govori Girard zdaj o dveh različnih tipih žrtve in žrtvovanja. Pri obeh tipih, »obeh ekstremih« pa gre za religiozno držo; in v tem je »paradoksalna enotnost vse religioznosti v celotni zgodovini človeštva«. Kolikor večje je brezno med ekstremoma, toliko bolj označitev obeh z isto besedo napotuje na tisto »onkraj« obeh nasprotstev. Izbrišana pa je tudi možnost, zasnovana na iluzorni predstavi o držbi nad nasiljem, nevtralne pozicije. Položaj nevtralnega, v neprizadetost umaknjene opazovalca ne obstaja. Do resnice ni mogoče priti brez tveganja in žrtve.

Obstaja torej žrtvovanje drugega in žrtvovanje samega sebe, samožrtvovanje. In kako je z Jezusom? Gre za njegovo samožrtvovanje, za Jahvejevo

¹⁷ René Girard: *Mimetische Theorie und Theologie*; v J. Niewiadomski/W. Palaver: *Vom Fluch und Segen der Sündböcke*, Thaur 1995, str. 26.

žrtvovanje Jezusa ali za oboje skupaj? Girardu je šlo vseskozi za to, da bi iz zgodbe o Jezusu, ki sicer pomeni polno ponovitev žrtvovanjskega mehanizma grešnega kozla, torej je nedolžna žrtev drugih, izključil vlogo Boga Očeta. Zdaj pa se mu ta poskus zalomi, tako da prelomi s svojo izhodiščno pozicijo in skupaj s *Pismom Hebrejcem* in teologi navaja: »Sam Bog znova vpelje shemo grešnega kozla, a tokrat vsekakor na svoj račun in zaradi tega, da bi jo zrušil.«¹⁸ To je seveda izjava vernega človeka, človeka, ki se boji, da bi izgubil svojo vero v kodificiranega Boga v treh osebah in se zato odpove ne samo polemiki, ampak tudi kritičnosti. V svojih zadnjih spisih postane Girard apologet in skupaj s Schwagerjem, tako rekoč za njim, ponavlja: »Nasproti lokalnim, zemeljskim, časovnim in nepravilnim grešnim kozlom zemeljskih religij je bilo treba – kakor pravi Schwager – postaviti popolnega grešnega kozla, ki je obenem pravi človek in pravi Bog. Nasproti nepopolnim žrtvam, katerih učinkovitost ostaja časovna in limitirana, se postavlja popolna žrtev, ki dokončuje vse druge.«¹⁹ Čeprav je to skrajno boleče, je v tako izjemnem primeru pojav pravne žrtve kot grešnega kozla ne samo sprejemljiv, ampak tudi opravičljiv. Še več, treba ga je zagovarjati. Vse za lepšo prihodnost, marksistično-komunistično rečeno, vse za večno življenje, krščansko-katoliško rečeno.

Ko se Girard odpove fenomenološkemu pristopu, ko se stvari sami odreče v imenu naše stvari, začne, kot je v takšnih primerih običajno, s svojo apologetičnostjo prekašati celo teologe. Tu ne gre samo za njegove formalne izjave, da »nikakor noče polemizirati s pravovernimi teološkimi pozicijami«, da se Cerkev načeloma ne moti in da sam »spet vzpostavlja vse velike dogme«,²⁰ ampak za apologetsko razlago ključnih zgodb oz. prilik iz Nove in Stare zaveze: o Abrahamu, o Jožefu v Egiptu, o Jobu ali o hoji za Jezusom in Jezusu na križu. Kakor po pravilu se v nasprotju s samim seboj v teh zgodbah/prilikah ne postavi na stališče pravih žrtv. Ne postavi se na stališče Izaka,²¹ ne postavi se na stališče žrtvovanih Jobovih otrok, ne postavi se na stališče Jezusa, ko toži zaradi tega, ker ga je Oče zapustil, se pravi, žrtvoval.

¹⁸ Prav tam, str. 28.

¹⁹ Prav tam, str. 29.

²⁰ René Girard: *Quand ces choses commenceront ...*, Arléa, Paris 1996, str. 62.

²¹ Na stališče Izaka se v knjigi *Žrtvovati sina?* povsem v skladu z judovsko tradicijo inter-

5. Desakralizirani sacrificium

Girard se zdaj v resnici ne postavlja v Jezusov položaj, v položaj žrtve, marveč v položaj Jezusa kot vloge, kot Kristusa. »Kristus ni diviziran kakor grešni kozel.«²² Posmrtna rehabilitacija grešnega kozla kot pravne žrtve, njegova sakralizacija oz. devinizacija Jezusa kot Kristusa ne zadeva.²³ Zakaj ne? Ker po veri že je Božji Sin in/ali Bog. Torej bi bila naknadna oz. dodatna divinizacija ne samo odveč, ampak tudi blasfemična. Kajti »tema Kristusove božanskosti onemogoča, da bi se iztekla v sakralizacijo grešnega kozla«; ta tema torej, ne samo to, da evangeliji izrecno razkrivajo Jezusovo nedolžnost, medtem ko sakralizacija terja verjetje v krivdo grešnega kozla. Ujet v ta splet, da ne rečem lastno spletko, je Girard prisiljen zapisovati protislovne

pretacije postavi Michael Krupp, ko pove naslednjo zgodbo: »V Jeruzalemu me je nekega dne obiskal mladenič, v pobožnost katerega nisem mogel dvomiti: nosil je črno obleko ultrortodoksnežev. 'Ste kdaj razmišljali-o tem,' me je vprašal, 'zakaj je Bog sam govoril z Abrahamom, ko mu je ukazal žrtvovati Izaka, poslal pa je angela, da bi odstopil od tega?' Dejal sem, da o tem nisem razmišljal. 'Bog je bil jezen nanj,' je nadaljeval. 'Abraham ni prestal perizkušnje. Padel je. Ko mu je Bg ukazal, naj žrtvuje Izaka, si je želel Abrahovega upiranja. Ne DA, hotel je NE.« (Micael Krupp: *Den Sohn opfern? – Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Kaiser, Gütersloch 1995, str. 9)

²² Prav tam, str. 57.

²³ Zadeva pa na primer Janeza Krstnika, ki ga sakralizira njegov krvnik Herod. »Herod divinizira svojo žrtev kot grešnega kozla, kot tisetga, ki ga je ubil ...« (Prav tam, str. 56.) *Matejev evangelij* namreč poroča takole: »Ob tisti priložnosti je četrtni oblastnik Herod slišal, kar so govorili o Jezusu. Rekel je svojim dvorjanom: 'To je Janez Krstnik! Vstal je od mrtvih in zato delujejo v njem čudežne moči.' Herod je namreč dal Janeza prijeti, ga vkleniti in vreči v ječo zaradi Herodiade, žene svojega brata Filipa, ker mu je Janez rekel: 'Ni ti je dovoljeno imeti.' Hotel ga je umoriti, a se je ustrašil ljudstva, ker je imelo Janeza za preroka. (Mt 14, 1–5) Nazadnje ga po znamenitem plesu vendarle obglavi, zdaj pa ga povratno sakralizira. Kaže, da je njegov načrt glede Jezusa podoben: »Ko je Herod zagledal Jezusa, se je zelo razveselil. Že zdavnaj ga je želel videti, ker je slišal o njem. Pričakoval je, da ga bo videl narediti kak čudež. Zastavil pa mu je veliko vprašanj. Jezus pa mu ni nič odgovoril. Veliki duhovniki in pismouki, ki so stali zraven, so ga hudo tožili. Herod ga je s svojimi vojaki vred zasramoval, ga v posmeh ogrnil z belo haljo in poslal nazaj k Pilatu. Tisti dan sta Herod in Pilat postala prijatelja, prej sta se namreč sovražila.« (Lk 23, 8–12) Namreč kot predstavnika Judov in Rimljanov. Jezus kot grešni kozel, deloma spregledan v svoji nedolžnosti deloma ne, je torej doprinesel k spravi med njima. Ga bosta po njegovi smrti divinizirala oz. sakralizirala? In če ne, kaj ju bo oviralo oz. prehitelo? To, da imata cinično distanco ne le do »grešnega« kozla, ampak tudi do vstajenja. od mrtvih? Ali pa to, da so ga z Jezusovo divinizacijo prehiteli apostoli, s Pavlom na čelu?

izjave o Jezusu: »Ne izroča se kot žrtev (sacrificium) zaradi tega, da bi igral žrtvovanjsko (sacrificielno) igro. To dela, da bi tej igri naredil konec.« Torej Jezus vendarle igra vlogo grešnega kozla, toda tako dobro, kakor se Girardu posmehuje Georg Baudler,²⁴ katoliški teolog iz Aachna, da v prihodnje takšne igre in vloge ne bodo več potrebne. V tem kontekstu se Baudler upravičeno vpraša: »Ali Jezus kot nesakralizirani grešni kozel sploh še je grešni kozel v smislu žrtvovanjskega procesa? Žrtev je vendarle *sacri-ficium* in *sacrum*, 'sveto' vzpostavlja žrtvovanje: *sacri-ficium* izhaja iz *sacrum facere*. Ubijanje, ki nima opravka s *sacrum* in *sacrificium*, že po definiciji ni žrtvovanje.«²⁵ Ko Girard poudarja, da Kristusova žrtev desakralizira oz. da evangeliji dovršujejo proces desakralizacije pravega žrtvovanja, se pravi, demistifikacije mehanizma grešnega kozla, to po Baudlerju lahko počne samo pod obnebjem neizmerne, neprimerljivo večje moči, ki jo ima, v primerjavi z vsemi poprejšnjimi žrtvami, Jezusova žrtev.

To pa pomeni, sarkastično povzame Baudler, da je mnogo žrtev zamenjala ena sama velika žrtev, drugače rečeno, da je Belcebub pregnal Hudiča. Belcebub je seveda Girardov »Bog«, ki namerno (cilj posvečuje sredstva) uporabi mehanizem grešnega kozla, da bi ta mehanizem odpravil enkrat za vselej. Baudlerjeva sklepna misel je, da so prvotni Girardovi argumenti prepričljivejši, obenem pa dodaja, da samo razkritje mehanizma žrtvovanja, temelječega na koncentriranem sovraštvu in kanaliziranem nasilju, tega ne more preprečiti in odpraviti: to se lahko zgodi le na povsem novem temelju: na ljubezni kot izviru nenasilnosti. Človek ni predvsem »homo necans«, ubijalec, marveč – tako po Stari kot Novi zavezi – podoba Boga (Jezusa) kot Ljubezni. Antropološki pesimizem z bibličnega vidika zato ni upravičen. Biblija pa tudi nima »monopola na resnico«, ki ga zagovarja Girard; kajti že v času kritike s strani prerokov zoper žrtvovanje nastopijo tudi Buda, Zaratustra, Konfucij in za njimi Platon.

S tega vidika se Girard v svoji zadnji fazi izkaže ne samo kot apologet,

²⁴ Georg Baudler: *Jezus – der vollkommene Sündenbock? (Zur René Girard Revision seines Opferbegriffs)*, v: *Lebendiges Zeunis* 52 (1997) 3, str. 212–223.

²⁵ Prav tam, str. 220.

ampak tudi kot krščansko-katoliški dogmatik in ekskluzivist. In z vidika filozofije kot anti-filozof: »Princip, cilj filozofije, humanizma je zakriti utemeljitveni umor. Biti kristjan pa pomeni razkriti ga.«²⁶ Ali res? Ali ne predstavlja prav umor Jezusa po Bogu samem sproženi največji, čeprav poslednji utemeljitveni umor, krščanstvo utemeljujoče žrtvovanje? Gledano od zunaj, zakritje in prekritje tega umora kot umora z domnevnimi božjimi razlogi? Kaj sklicevanje na domnevne starozavezne preroške napovedi tega umora pomeni drugega kot poskus vzvratne obrazložitve in utemeljitve? Čeprav Girard na nekaterih mestih zavije tudi v drugo, kritičnejšo smer,²⁷ navsezadnje vendarle konča kot skrajni apologet. Kot apologet, ki skuša, da bi jih lahko spravil v svoj okvir podobe o nenasilnem krščanstvu, nasilnim stavkom iz evangelijev dati drug pomen, kot ga v resnici imajo. Takšni stavki so na primer naslednji (Lk 12,49–53):

»Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo, in kako želim, da bi se že razplamtel. Moram pa prejeti krst in v kakšni stiski sem, dokler se to ne dopolni. Mislite, da sem prišel prinašat mir na zemljo? Ne, vam rečem, ampak razdeljenost. Odslej bo namreč v eni hiši pet razdeljenih: trije proti dvema in dva proti trem; razdelili se bodo:

Oče proti sinu
in sin proti očetu;
mati proti hčeri
in hči proti materi
tašča proti svoji snahi
in snaha proti tašči.«

Ti stavki so bili stoletja podlaga »bojevite Cerkve«, na primer militantnega gibanja *Katoliška akcija*, delovanja Kristusovih vojščakov prve polovice 20. stoletja. V teh stavkih ni pravne misli in ljubezni, preveča njih nestrpnost, enoumnost bojevitost in zato že od vsega začetka utemeljujejo napadalnost

²⁶ R. Girard: *Quand ...*, prav tam, str. 50.

²⁷ »Postati kristjan pomeni v temelju zaznati, da grešnih kozlov nimajo samo drugi. In vedeti, da sta bila tudi največja kristjana, utemeljitelja Cerkve, Peter in Pavel, sprebrnena preganjalca. Pred svojo spreobrnitvijo sta tudi ta dva verjela, da ni grešnih kozlov.« (Prav tam, str. 15.)

vseh vrst. Značilno je, da je zdajšnji prevod omiljen, milejši v izbranih besedah. Prejšnji prevodi so veliko ostrejši; prevod iz leta 1984 namesto besede »razdeljenost« uporablja besedo »razdor«, namesto besede »razdeljeni« besedo »sprti«. Prejšnji prevodi pač sledijo duhu izključujoče »delitve duhov«, ki je bila tako priljubljena gorečim katolikom (na Slovenskem Mahnič, Ušeničnik), nekaterim pa je še danes (Stresu, Rodetu, Juhantu, Ocvirku). Girard zgodovinske posledice navedenega odlomka iz *Lukovega evangelija* pozna. Zato mu z vidika svoje vizije krščanstva kot nenasilne religije skuša odvzeti ostrino.

6. Teror univerzalizma

Nisem prišel, da bi prinesel mir na zemljo, marveč delitev, ločitev očeta od sina in sina od očeta, mater od hčere in hčere od matere, to ne pomeni, zatrjuje Girard, »prišel sem, da bi prinesel nasilje«. Ne, pač pa gre za tole: »prišel sem, da bi prinesel takšen mir, mir tako povsem brez žrtv, da presega vaše spodobnosti razumetja.«²⁸ Sposobnosti razumetja vernih, kaj šele nevernih. Nastopilo bo stanje brez vsakršnega nasilja, stanje miru in ljubezni, a vmes je pač prehodno obdobje nujno potrebne nestrpnosti, razbititve in izostitve duhov. Na podlagi takšnega prepomenjenja obravnavanega odlomka, sprebrnitve njegovega smisla Girard njegovo besedilo na naslednji stopnji postavi celo za zgled vseh drugih odlomkov, evangelijev v celoti in življenja v sodobnem svetu sploh: »To so religiozni teksti modernega sveta. Ne pripadajo samo Zahodu, nikomur ne pripadajo, univerzalni so.' Veljajo, morajo veljati za vse. Kdor jih ne sprejema, se ni povzpел na raven univerzalnosti, temveč ostaja na ravni partikularnosti, omejenosti in ozkosrčnosti.

Girardovo apologetičnost obstoječega krščanstva v novjšem času prekaša – bržkone nehote – še samo Alain Badiou s knjižico *Sveti Pavel* (prva izdaja oktobra 1997, druga izdaja januarja 1998), katere podnaslov se glasi *Utemeljitev univerzalizma*. Ta levičar v Pavlu, tem prvem anti-filozofu velikega

²⁸ Prav tam, str. 59.

formata odkrije ne samo sorodno dušo, ampak tudi Teoretika za naš čas, teoretika univerzalizma v dobi globalizacije oz. »kapitalistične homogenizacije«: »Pavel je, kolikor je prvi od teoretikov univerzalizma, njegov utemeljitelj.«²⁹ Kot toliko psevdoteoretikov, se pravi, ideologov v teoretski preobleki, tudi Badiou nepremišljeno (včasih sicer reflektirano, pa vseeno nedomišljeno) uporablja termine, kot so kategorije »kapital«, »univerzalni ekvivalent«, »resnica«, »dogodek« in druge. Ne zaveda se, da na primer za Marxovo kategorijo »kapital« stoji kompletna teorija razrednega boja in delovna teorija vrednosti, metafizična razlika med konkretnim in abstraktnim delom in tako naprej.

Badiou se sicer ne sklicuje več na dialektični materializem, celo o Pavlovi antidialektičnosti in »de-dialektizaciji Kristusovega dogodka« govori, toda obenem se zateka k tipičnim dialektičnim povezavam pojmov, kot je povezava singularnosti in univerzalnosti v sintagmo »singularna univerzalnost«.³⁰ Ta naj bi se kot tretja pot uveljavila tako zoper hegemonizirajočo in abstraktno kapitalsko poenotenje kot zoper komunitarizem in partikularizem.

Gre seveda za fantazmo o neposrednem državljanu sveta, ki smo jo pri nas spoznali tako v Kardeljevi varianti kot v varianti jugoslovanskih propagandistov načela »en človek – en glas«, ki je vodila v pretvorbo Jugoslavije v Srboslavijo. V ozadju vseh teh teorij tiči nestrpnost do posebnosti oz. do posredovanj, za njo pa težnja po neposrednem nadzoru dogajanj in njihovih nosilcev. Vse je treba doseči, beri, obvladati takoj in neposredno. Od tod, na politični ravni, odpor do parlamentarne, predstavniške oz. formalne demokracije, ki je skupen tako komunizmu kot katolicizmu. V tem pa je tudi razlog, zakaj zagrizeni katoliki tako zlahka konvertirajo v enako zagrizene komuniste in po potrebi iz komunistov spet nazaj v katolike.

Badiou izhaja iz zelo znanega mesta iz Pavlovega *Pisma Galačanom*: »Ni ne Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske ...« (Gal 3, 28) Nato navaja še odlomek iz *Pisma Rimljanom*: »Slava,

²⁹ Alain Badiou: *Saint Paul (La fondation de l'universalisme)*, PUF, Paris 1998, str. 116.

³⁰ Prav tam, str. 14.

čast in mir nad vsakogar, ki dela dobro, najprej nad Juda, potem nad Grka. Kajti Bog ne gleda na osebo.« (Rim 2, 10–11) Navedeni stavki iz obeh pisem naj bi bili utemeljitveni stavki krščanskega univerzalizma, prvega pravega univerzalizma na svetu. Izhajali naj bi iz »univerzalne singularnosti«, tj. iz vere v edinstveni Dogodek, Kristusovo vstajenje od mrtvih.

Že na tej točki eksplikacije lahko ugotovimo, da izjave v stilu »ni ne tega ne onega« niso splošne, iz nič ali na nič nanašajoče se posplošitve, marveč so izrečene glede na nekaj, z nekega vidika, namreč z vidika vernih, natančneje, pravo-vernih. Navedene razlike so irelevantne, nepomembne z vidika edino pomembne Resnice in iz nje izhajajočega ireduktibilnega, absolutnega razločka med vernimi in nevernimi. Za navideznim univerzalizmom tiči ekskluzivni partikularizem, oprt na Singularnost edinstvenega pomena. Neposredna zveza med singularnostjo in univerzalnostjo je povsem navidezna, saj je univerzalnost: prvič, kot taka samo razglašena (velja, kolikor pristanemo na kriterij tega razglasa) in drugič, uveljavljena je šele s posredovanjem apostolskega partikularizma. Ne gre samo za posredovanje Jezusa kot Kristusa, kot Srednika med Bogom in ljudmi, ampak tudi za posredovanje apostolov med Kristusom in občestvom po Kristusu, tj. krščansko eklezijo (cerkvijo). Vse to Badiou spregleda.

Spregleda le v prenesenem pomenu, saj dejstva, ki prikazano razkrivajo, zavestno izpušča. To se vidi že na ravni citiranja. Badiou ravna apologetsko ne samo v odnosu do Pavla oz. njegovega krščanstva, ampak tudi v odnosu do samega sebe. Pri tem je avtoapologetičnost manj poudarjena, a je ključna, saj ideal neposredne oblasti izbrancev/izvoljencev določa naravnost celotne knjižice, s tem pa tudi branje Pavlovih pisem in evangelijev.

Vrnimo se k citiranim stavkom. Stavek iz *Pisma Galačanom* Badiou prekine na sredi, prav tam, kjer spregovori druga, temna plat krščanskega univerzalizma: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu.« Ne samo »eno«, kakor beremo v prevodu iz leta 1984, ampak »eden«. Ne gre torej za univerzalno singularnost, marveč za singularno univerzalnost. Temelj krščanskega univerzalizma je skupni imenovalec, prav tisti imenovalec, po katerem se ime-

nuje »krščanski«. Razložki ne štejejo, ker in kolikor so speljani na Kristusa kot skupni Imenovalec. Prve posledice so razvidne iz besed, ki jih Badiou izpusti iz drugega citata: »*Stiska in bridkost naj se zgrneta nad dušo vsakega človeka, ki dela zlo, najprej na Juda, potem nad Grka*; slava, čast in mir pa nad vsakogar, ki dela dobro, najprej na Juda, potem nad Grka. Kajti Bog ne gleda na osebo.« Vsakega bo, ne glede na to, kaj in kdo je, nagradil oz. kaznoval po njegovih delih (vprašanje opravičenja po veri je v tem kontekstu potisnjeno v ozadje).

Za zapovedano univerzalnostjo tiči torej grožnja. Grožnja, ki je povsem razvidna iz stavka, ki ga nahajamo tik pred podčrtanim: »On *bo vsakomur povrnil po njegovih delih*, in sicer z večnim življenjem tistim, ki z vztrajanjem v dobrih delih iščejo slavo, čast in nesmrtnost; z jezo in srdom pa tistim, ki so sebični in ne sledijo resnici, ampak se pokoravajo krivici.« (Rim 2,6–8) Kot v večini primerov tudi tu Pavel ne izhaja iz Jezusa, marveč Jezusa uporabi le kot sredstvo, da s pomočjo njegove avtoritete znova uveljavi »z jezo in srdom« zaznamovanega starozaveznega Boga. Jezus gleda na osebo, ta Bog, kakor smo videli, pa ne gleda na osebo, natančneje, na osebo gleda skozi Postavo. Skozi Postavo, ki jo Pavel pod obnebjem Milosti sicer degradira, jo pa na ravni univerzalnosti, kamor spada vprašanje takšnih ali drugačnih del, brezpogojno uveljavlja in zagovarja. Ljubezen je tu odri-njena, kajti tu gospodari Resnica kot Pravica. Če je v tem kontekstu govor o ljubezni, potem ni mišljena ljubezen kot taka, marveč ljubezen (od tod uveljavitev grškega izraza *agape* zanjo) kot dobro-delnost, se pravi, kot kvalificirana, partikularna ljubezen. Pavlovo *Pismo Rimljanom* ima za Je-zusa malo besed, večino jih posveča starozaveznemu Bogu in v skladu z zgoraj prikazanim nadaljuje:

»Če je Bog za nas, kdo bo zoper nas? On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim podaril tudi vsega drugega? Kdo bo obtoževal božje izvoljence? Bog opravičuje! Kdo bo ob-sojal? Kristus *Jezus*, ki je umrl, še več, je vstal od mrtvih in sedi na božji desnici ter prosi za nas? Kdo nas bo ločil od ljubezni, s katero nas ljubi Kritis? Mar stiska in nadloga, preganjanje ali lakota, nagota ali nevarnost ali meč? Prav kakor je pisano:

*'Zaradi tebe nas ves dan pobijajo,
imajo nas za klavne ovce.'*

Toda v vseh teh preskušnjah zmagujemo po njem, ki nas je vzljubil. Zakaj prepričan sem: ne poglavarstva, ne sedanost, ne prihodnost, ne oblasti, ne visokost, ne globokost, ne kakršnakoli druga stvar nas ne bo mogla ločiti od ljubezni, s katero nas ljubi Bog v Jezusu Kristusu, našem Gospodu.« (Rim 8, 31–38)

Jezus je funkcija Boga (Očeta), ki ga je brez milosti – zaradi zaobljube človeštvu – žrtvoval za nas, za spravo z nami oz. svetom. Ta Bog nas ljubi, kolikor smo njegovi, v nasprotnem primeru pa ga prevzameta jeza in srd in tedaj nikomur ne prizanese.³¹ Ti, ki smo njegovi, smo izvoljenci: izbranci. Vsi drugi so ne-izvoljeni, se pravi, izključeni.

Univerzalnosti je konec, vse razločnejše pa se zarisuje ne le partikularizem, marveč sektaški ekskluzivizem. In kdo bo zoper nas, če imamo, izvoljenci, na svoji strani tako mogočnega, vsemogočnega Boga? Kdo se upa!? In ker nam obljublja oz. zagotavlja posmrtno, večno življenje, če bomo to, kar zahteva od nas Bog, nas niti smrtna nevarnost ne more zaustaviti. Kajti v luči večnega življenja postane nepomembno ne samo to, ali sem Jud ali Grk, ampak tudi naše tukajšnje preživetje: živi razloček med tukašnjim življenjem in tukajšnjo smrtjo. Pripravljen sem na boj na življenje in smrt; odklanjam – vsaj v prvi fazi – sicer fizičen boj, sprejemam in celo vsiljujem pa duhovni boj, se pravi, ločitev duhov. Pred tem bojem me ne morejo zaustaviti ne moje judovstvo ne moje grštvo, ne moja mati ne moj oče. Ne moji bratje ne moje sestre po krvi, kajti zdaj velja le bratovska/sestrska

³¹ Gre seveda za Pavlovo podobo Boga, na kateri prepoznamo močne sledove njegove farizejske vzgoje in dejavnosti, kar zdaj priznavajo oz. ugotavljajo tudi nekateri katoliški teologi, npr. Meinrad Limbeck, profesor biblicistike na katoliški fakulteti v Tübingnu, v knjigi *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997), v kateri med drugim navaja: »Samo – ob pobližnji preučitvi se pokaže, da je pavlinsko razumevanje zakona/postave bolj kot z vero v Jezusa Kristusa določeno z njegovo lastno podobo Boga ... Vse te negativne izjave o zakonu/postavi sovpadajo navsezadnje s tem, da si Pavel kot 'prvo' reakcijo Boga na človekovo obnašanje lahko predstavlja le kot jezo in prekletje, kot sodbo in obsodbo« (str. 124).

ljubezen pod obnebjem Kristusa, *Božjega Sina*, po katerem smo vsi eno in isto.

Vsi drugi niso samo drugi, ampak tudi drugačni: niso eno z nami, skratka, niso Eden. Niso božji otroci. Ti so, čeprav so sicer del nas, zavrženi, odpisani. »Saj niso Izraelci vsi, ki so se rodili iz Izraela.« (Rim 9, 6) Pravi Slovenec ni tisti, ki se je rodil kot Slovenec, marveč tisti, ki je Kristusov. Slovenec, ki ni kristjan, ni Slovenec. V tem se končuje krščanski univerzalizem, kakršnega je zasnoval Pavel. Ta univerzalizem dopušča univerzalnost le pod okriljem krščanstva; onkraj njegovih meja so ne-kristjani, ne-izvoljenci. Zunaj (ta zunaj obstaja, kakor smo videli, tudi znotraj Slovencev) pa obstaja dvoje tipov: tisti, ki sprejemajo pokristjanjenje in torej niso zoper nas, in tisti, ki ga ne sprejemajo in so torej – kajpada z našega vidika – zoper nas. Ti so naši sovražniki. »Zato se ne prepuščaj domišljavosti, ampak se boj! Če namreč Bog ni prizanesel naravnim vejam, tudi tebi ne bo prizanesel. Poglej torej, kako je Bog dober in strog: strog do tistih, ki so padli, dober pa do tebe, če ostaneš zvest božji dobroti, sicer boš tudi ti odsekan.« (Rim 11, 21–22) Sovražnik, s tem pa obsojen na to, da bo odsekan (lustriran, izobčen), postane torej vsakdo, kdor ne pristane na krščansko univerzalizacijo, z vidika planeta, globalizacijo in homogenizacijo. Samooznačitev kristjanov za katolike pomeni prav to. Saj gre le za grški duplikat latinske oznake.

Badiou potemtakem ne počne nič drugega, kakor da brez refleksije propagira krščanstvo kot edini katolicizem, tj. univerzalizem.³² Povsem pa spregleda, natančneje, zamolči eno-umnost, ki preveva ta navidezni univerzalizem: »Bog, vir potrpežljivosti in tolažbe, pa vam daj, da bi bili med seboj istih misli, kakor hoče Jezus Kristus, in da bi z enim srcem in kakor iz enih ust slavili Boga in Očeta našega Gospoda Jezusa Kristusa.« (Rim 15, 5–6) Kristjan torej nima nič zoper eno-umje, narobe, je kar se da zanj, toda biti mora njegovo. To ni univerzalizem, marveč partikularistični ekskluzivizem,

³² S svojo tezo o »univerzalni singularnosti« krščanstva se Badiou povsem podpira naslednjo Girardovo trditev: »Krščanstvo ima dovolj dobrih razlogov, da se ima za absolutno singularnega.« (Prav tam, str. 139.)

ki znotraj neke skupnosti lahko pomeni zgolj in samo (pavlovsko ali leninsko, krščansko ali komunistično) sektaštvo.

Ni naključje, da tako Girard kot Badiou še sredi devetdesetih let govorita o komunizmu z nekakšnim globokim spoštovanjem. Kajti oba imata komunizem povsem opravičeno za dediča krščanstva oz. katolicizma. Medtem ko Girard ostro obsodi nacizem in Nietzscheja kot njegovega domnevnega filozofskega utemeljitelja, o komunizmu trdi, da na radikalen način uteleša krščansko upanje, o samem marksizmu pa pravi: »V nasprotju z nacizmom pomeni marksizem super-krščansko inspiracijo!«³³ Badiou pa gre še dalj in Pavlov način razmišljanja in delovanja ponazarja neposredno z Leninom in narobe. V takšno apologetsko razmerje tako do pavlovskega krščanstva kot do leninističnega komunizma zapadeta, brž ko zapustita fenomenološko držo do stvari same in se začneta zavzemati za našo stvar; to ju neogibno potisne v območje anti-filozofije, se pravi, teo-ologije in/kot ideo-logije.³⁴

Kaj pravzaprav pomeni apologija? Na vprašanje lahko odgovorimo, če jo razmejimo od polemike in kritike.

7. Apologija, polemika in kritika

Za izhodišče apologetskega, polemičnega in kritičnega odnosa do zadeve vzemimo razmerje do *Stare zaveze*, konkretno, razmerje do talijanskega načela: oko za oko, zob za zob, glavo za glavo.

Apologetski pristop do formulacij talijanskega načela v *Stari zavezi* skuša to načelo kot tako bodisi zaobiti bodisi z raznimi premiki spraviti v sklad s prepovedjo ubijanja in zapovedjo ljubezni do bližnjega, v *Novi zavezi* celo do tujca oz. sovražnika. Ob tem apologetik bolj ali manj namerno prekriva, da je prepoved ubijanja v *Stari zavezi*, pač z vidika talijanskega načela, zelo

³³ Rene Girard: *Quand ...*, prav tam, str. 20.

³⁴ Alain Badiou mejo fenomenološke poštenosti dokončno prestopi že z besedilom *Etika*, v kateri se opre na fantazmo o nesmrtnosti in si tako odpre pot tudi za apologetski sprejem Pavla, svetega Pavla.

omejenega dometa. Pomeni predvsem: Ne ubijaj, da te ne bomo ubili oz. da ne boš ubit. Izrecno pa je dovoljeno ubiti sovražnika, pobiti tuje pleme, zapovedano je ubiti brezbožca oz. bogokletnika in tako naprej.

Polemični pristop, bodisi s striktno novozaveznega stališča bodisi z vidika razsvetljenstva, talijonsko načelo napade. Napade ga kot mračnjaško, povsem neustrezno pravi krščanski ljubezni in podobno. Ima ga torej za svojega neposrednega nasprotnika, bojuje se z njim kot takim.

Kritično-kritiški pristop najprej upošteva mesto in vlogo tega načela, predvsem njegovo zgodovinsko vlogo v teku časa in njegov pomen v primerjavi s sočasnimi pravnimi oz. brezpravnimi redom. Če se ozremo na nastajanje prava in vzamemo v roke na primer *Zgodovino prava* Uwa Wesela,³⁵ se izkaže, da uvedba talijonskega načela v Hamurabijevem zakoniku, na katerega se navezuje biblična postava, pomeni določeno stopnjo v razvoju prava, pravzaprav njegovo prvo stopnjo. Poprej je bilo treba povzročeno škodo namreč dvojno ali večkratno povrniti; po načelu, ki deloma med ljudmi še danes velja, ko gre za aro: če prelomim obljubo, da bom nekaj kupil, za potrditev katere sem prodajalcu izročil določeno količino denarja, moram ob prelomu obljube, ko se premislim glede kupčije, vrniti dvojno vsoto. Ta logika na poseben način odmeva še tudi v zgodbi o Jobu: »In GOSPOD JE DVAKRATNO POVRNIL Jobu vse, kar je imel prej.« (Job 42,10) Talijonsko načelo pa izravna pogoje, odpravi »krivico«, dvakratno (pozitivno ali negativno) diskriminacijo, ki je veljala doslej. Vpelje izravnalno povračilno pravo, ki ga, zagovarjajoč smrtno kazen, še danes nekateri tako vneto branijo. Evangeliji in moderno pravo gredo v imenu ljubezni in odpuščenja, opirajoč se na zmožnost kesanja pri krivcu naprej in izstopijo iz območja povračilnosti (maščevalnosti).

Na tej točki apologija, kakor smo videli, skuša zabrisati premik oz. nekdanji obstoj talijonskega načela za vsako ceno vzvratno opravičiti. Polemika ga napada, kakor da gre za še zmeraj veljavno načelo. Kritika ga ne napada vnaprej, ugotavlja, kot rečeno, celo velik zgodovinski pomen njegove po-

³⁵ Uwe Wesel: *Geschichte des Rechts*, Beck, München 1997.

stavitve. Izpostavi razliko med načeli pred talijonsko postavo in načeli po njej. In postane polemična šele tedaj, ko kdo skuša talijonsko načelo vzpostaviti danes. Ne polemizira torej neposredno z njim, marveč z njegovimi sodobnimi apologeti. Apologija in polemika sta torej dvojčici. Kritično-kritiški odnos do talijonskega načela pa načeloma ni ne apologetski ne polemičen; polemičen postane šele v soočenju z apologetiko.

Podobno je s podobo Boga. Apologetika čez meje razsodnosti zatiska oči pred genocidnostjo Jahveja, se pravi, starozaveznega Boga z vsemi njegovimi nasilniškimi potezami vriva v ustroj Jezusovega Boga, njegovega Očeta oz. »očka«.³⁶ Polemika napada bodisi podobo Jahveja kot takega ali pa napada, kot Nietzsche, podobo Jezusovega Boga, ki v svoji miroljubnosti ni več sposoben nastopati kot Postava volje do moči. Kritika najprej natančno opiše podobo Boga iz knjig *Stare zaveze*, nastalih v različnih dobah, ravno tako natančno opiše podobo Boga v Jezusovih očeh in v očeh apostolov in vse te podobe potem primerja med seboj: izriše tako istovetnostne poteze kot poteze različnosti. Ta kritika se kot taka spremeni v kritiško naravnost:

prvič, glede na apologetsko brisanje vseh razlik in vztrajanje pri Identiteti starozavezne in novozavezne pa tudi Jezusove in Pavlove podobe Boga;

drugič, glede na apriorno in/ali nezgodovinsko zavračanje enih ali drugih podob Boga oz. Boga kot takega;

tretjič, glede na premislek boštvenosti Boga in bogov sploh ter na razliko med božjim in svetim, ob kateri teologi sveto kajpada podrejajo božjemu.

Tretja raven kritičnosti pravzaprav ne spada več v območje kritike, saj kri-

³⁶ »Pa tudi nekaj elementarnega vedenja o bistvu krščanstva bi človek pričakoval od kulturnika Hribarjevega kova. Toda kako naj ne bi Hribar vedel, da krščanstvo nikakor ni samo Nova zaveza, ampak prav tako Stara, ki jo je v celoti in neločljivo sprejelo. Kako ne bi vedel, da prav tisti Jezus Kristus, na katerega se sklicuje, šestkrat v evangeliju imenuje za svojega Očeta, celo 'očka', prav 'genocidnega' Boga iz Stare zaveze.« (Alojz Rebula: *Zazidavanje Doline šentflorjanske*, Družina, Ljubljana, 1. nov. 1998.)

tiko v celoti, se pravi, sposobnost razlikovanja ne le med različnimi boštvenostmi oz. božanstvi, ampak tudi med svetim in božjim šele omogoča. Ne gre torej niti za popolno sprejemanje niti za počezno zavračanje³⁷ *Stare in/ali Nove zaveze*, marveč za kritično-kritiško razločitev dobrega od slabega, še danes sprejemljivega oz. nesprejemljivega. Vprašljiv, utemeljitve potreben je seveda kriterij tega razločevanja.

To, kaj misleca potisne v apologijo, nam nehote zelo dobro razkrije prav Girard. Na vztrajanje vpraševalca, ali se ima zares za vernika, ali zares veruje v Boga in ali se ima tudi za pravega katolika, vse do dogem v njihovi neposrednosti in ne morda metaforičnosti, Girard odgovori pritrdilno. Treguer, »angnostični« spravevalec oz. sogovornik, povzame: »Verujem v bistveno, torej verujem v vse!« Girard spet pritrdi z naslednjo izjavo: »Bilo bi čudno, če bi bila vera sestavljena iz vrste med seboj neodvisnih stavkov, ki bi jih bilo potem treba seštevati. Je pomenska totaliteta.«³⁸ Verniki morajo biti, saj v veri ne more iti za kako mnogopomenskost ali večznačnost, torej – kakor je zahteval že Pavel – ene misli in enega srca. Kot pomenska celota, zedinjujoča celoto pomenov, vera ne more biti nič drugega kot eno-umje: dogmatično, enoznačno obvezna za vse vernike. Da bi bil še jasnejši, Girard poudari: »Ni mogoče reči, da sprejemamo te in te zakone Republike, drugih pa ne.« Sprejemati moramo vse. S tem pa je izrečena že tudi zadnja resnica o apologetičnosti. Tiste naravnosti, ki ne razločuje med sprejemanjem in pokoravanjem, ki pokoravanje enači že kar s sprejemanjem oz. terja, da ga pravzaprav ne jemljemo kot pokoravanja, temveč kot sprejetje z vsem, polnim srcem. Le tako bomo tisto, kar izhaja iz enoumja, sprejeli tudi enodušno.

Toda to, da se kot državljani neke države pokoravam njenim zakonom, ne pomeni, da jih v celoti oz. brez zadržka tudi sprejemam. Da nisem do neka-

³⁷ Prvi, ki je prepoznal veliko razliko med obema zavezama, je bil Marcion in je zato *Staro zavezo* polemično zavrnil; tako Girard (glej str. 144) kot Badiou (glej str. 37) se vztrajno branita priključitve k njemu in prav ta obramba ju nato potiska v apologijo, se pravi, v prikrivanje dejanskih razlik med obema zavezama.

³⁸ Prav tam, str. 152.

terih tudi kritičen. Ne na praktični ravni vsakdanjega ravnanja, marveč na ravni razmisleka. Če ugotovim, da so v nasprotju z osnovnimi izhodišči moje etike (z vidika etike oz. naravnega prava ilegitalni, čeprav legalni, izglasovani v parlamentu z demokratično večino), jih bom skušal spremeniti oz. odpraviti po ustavni poti ali pa se bom sam odpravil iz države, v kateri z etičnega, naravnopravnega vidika vlada brezpravje.

Apologet oz. dogmatik tega ne zmore, saj zaradi apriornega prepričanja v celovitost vere – recimo starozaveznega in novozaveznega veronauka – načeloma ne more priznati razlike med sprejemljivimi in nesprejemljivimi trditvami. Vse trditve so resnične, ker pač izhajajo iz Resnice. Ker je vse treba spraviti pod okrilje pomenske celote, spoštovati verske resnice kot dogme po analogiji pokoravanja zakonom države, sicer sledi kazen (če ne na tem, pa na onem svetu), bom storil vse, da zakrparam morebitne razpoke, ki so se mi pokazale pri branju svetopisemskih besedil. Kako se to faktično odvija, si oglejmo skozi Girardovo obravnavo starozavezne zgodbe o Jobu.

8. Job

Za Girarda je zgodba o Jobu paradigmatična. Zato ji je posvetil posebno knjigo z naslovom *Starodavna pot zlobnih ljudi*.³⁹ Job je »grešni kozel vseh grešnih kozlov«, tako rekoč Jezus pred Jezusom, torej *figura christi*.

Da bi Girard zgodbo o Jobu lahko spravi povsem v okvir zamisli o mehanizmu produciranja grešnega kozla/spravne žrtve, se pravi, o mimetičnem rivalstvu in krizi, o razpršenem kolektivnem sovraštvu in nasilju, ki se preusmeri na izbranca (na najšibkejšega ali najmočnejšega člana, na dosedanjega idola skupine), o preganjanju tega izvorno nedolžnega »izvoljenca«, o razelektritvi nasilja in razrešitvi krize s pregonom ali ubojem »krivca«, o njegovi naknadni sakralizaciji/divinizaciji in končno o vzvratni projekciji nasilja ljudi na neko kaznujoče božanstvo (*vox populi – vox dei*), jo mora najprej »očistiti«. Paradokso poseže torej po istem lustracijskem postopku,

³⁹ René Girard: *La route antique des hommes pervers*, Grasset & Fasquelle, Paris 1985.

ki ga ima za predmet svoje analize in kritike. Lustracijo opravi z odstranitvijo, črtanjem prologa in epiloga, češ da sta pripisana kasneje zaradi zakritja prave vsebine zgodbe.

Job, dosedanji idol rodu, je nenadoma obtožen za vse težave občestva. Postopoma ga krivde začno obtoževati celo njegovi najbližji prijatelji, toda Job kljub vsemu trpljenju, ki se zgrinja nadenj, ne popusti. Ni kriv, nima se za krivega. Čeprav je v zgodbi izrecno rečeno, da je Bog sprožil Jobovo trpljenje, ko je stavil s Satanom, da bo Job prestal preizkušnjo, Girard vztraja, da je vzrok njegove nesreče »izključno človeški«. Job ni žrtev Boga, temveč svojega ljudstva, ki si ga je zaradi zavisti in stisk izbralo za svojega grešnega kozla/spravno žrtev. Zanika, da bi šlo v zgodbi za splošen, metafizičen problem zla, kakor že stoletja počne eksegeza. Kot teodiceja (»poganska teologija«) se je razvila le zato, da bi uspešno zakrila pravo dimenzijo: mehanizem grešnega kozla. V resnici pa sploh ne gre za »božjo epifanijo«, temveč za pojav kristalizacije in fokuzacije medčloveškega nasilja, ki ga ljudje prenesejo na neko nadnaravno bitje, boga, zaradi česar njihova podoba boštva dobi povsem določeno naravo: bog ljudi, ki jih giblje mehanizem grešnega kozla, mehanizem, ki je do evangelijev obvladoval vso zgodovino in jo na ravni tega sveta obvladuje še danes, se kaže kot »bog preganjalcev«. Kot preganjalec domnevnega Krivca, v resnici pa nedolžne žrtve, zaradi česar po Girardu to ni nikakršen bog, pač pa proti-»bog«: Satan.

Pravi Bog je »Bog žrtve«, Bog, ki ni na strani preganjalcev, rabljev, marveč na strani preganjanca. Bog, ki v zgodbi o Jobu zasije, zares zasveti in razodene pa se šele z Jezusom Kristusom: »Logosom Boga žrtve«. ⁴⁰ Kako Girard pride do teh navedb, ko pa je iz teksta vendarle povsem jasno, da je tisti, ki Joba od vsega začetka preganja, prav njegov Bog? Kar tik pred koncem samemu sebi prizna tudi Job sam, saj navsezadnje »brezpogojno kapitulira«: ⁴¹

⁴⁰ Prav tam, str. 179.

⁴¹ Arnold Künzli: *Gotteskrise – Fragen zu Hiob Lob des Agnostizismus*, Rowohlt, Hamburg 1998, str. 33.

»Zdaj vem, da vse premoreš
in ni ovire za noben tvoj sklep.

Z ušesom sem slišal o tebi,
a zdaj te je videlo moje oko.

Zato odstopam in se kesam
v prahu in pepelu.« (Job 42, 2 in 5–6)

Toda po Girardu naj bi ta del besedila spadal že v naknadno pripisani tekst: poleg tega pa v tem Jobovem umiku ne gre za priznanje v smislu stalinističnih procesov. Ključna naj bi bila izodiščna izjava Boga, »pravega Boga« iz pogovora s Satanom: »Ni mu enakega na zemlji, mož je pošten in pravičen ...« (Job 1,8) Tako naj bi šlo v celotni zgodbi pravzaprav za spopad med dvema podobama Boga, po Girardu kar med dvema bogovima, natančneje med »bogom preganjalcev«, »bogom lova na človeka« in »resničnim Bogom žrtve«, »Bogom evangelijev«, med pravim in nepravim bogom; razliko med njima označuje s tem, da pravega boga piše z veliko začetnico, nepravega pa z malo.

Prvi bog vlada v vseh mitologijah oz. teogonijah, v vseh predkrščanskih religijah, tudi v grški. »Kot vsi grški bogovi je tudi Zevs bog maščevanja in nasilja.« ⁴² In Jahve? Čeprav Girard govori o »dozorevanju« podobe Boga in kot Boga žrtev izrecno izpostavlja le Kristusa, se neposredni obsodbi maščevalnega in nasilnega Jahveja, kakršnega poznamo iz knjig o Mojzesu, izogiba. Kakor da bi se v knjigi o Jobu Jahve razdelil na Boga in Satana, ob čemer Bogu pripadajo ljubezen, nenasilje in nemaščevalnost, Satan kot proti-»bog« pa je (še naprej, a tokrat izključno) zaznamovan s sovraštvom, maščevalnostjo in nasiljem.

Razcep, ne da bi bil preganjajoči bog že izrecno zenačen s Satanom, saj ga še zmerom razume kot Boga (kot eno plat Boga?), se zgodi že pri Jobu samem. V 19. poglavju Job svoje »prijatelje« sprašuje: »Zakaj me preganjate kakor Bog in niste siti mojega mesa?« (Job 19,22) Takoj za tem pa izjavi:

⁴² R. Girard: *La route ...*, prav tam, str. 166.

»Jaz vem, da je moj Odkupitelj živ
in se bo poslednji vzdignil nad prah.
Tedaj se bo moja koža otresla uljes,
odet v svoje meso bom gledal Boga!« (Job 19, 25–26)

Girard temu zaobratu pravi »religiozni prevrat«. Hebrejske besede »goel« ne prevaja z »Odkupitelj«, temveč z »Défenseur«: »Zagovornik«, »Branilec«; meni, da gre za isti pomen kot v grški besedi »Paraklet«, imenu Svetega Duha. Prav zato vidi v citiranih besedah iz *Jobove knjige* napoved evangelijev, določneje, *Janezovega evangelija*: »Obstaja eksplicitni kandidat za vlogo Boga žrtve, Bog evangelijev. Oče pošlje svojega Sina na svet, da bi branil žrtve, uboge in ponižane. V Janezovem evangeliju imenuje Jezus Svetega Duha in samega sebe Paraklet. Beseda pomeni advokata obrambe pred sodiščem.«⁴³ Jezus je prav tako nedolžen, celo bolj kot Job, pa je vendarle obsojen.

202 Toda to ne pomeni, da je premagan: »Bog ne vlada, a bo vladal.«⁴⁴ Zagovornik, branilec, ki ni le tolažnik, bo premagal tožnika. Za tiste, ki so ga že sprejeli, se pravi, za resnične kristjane pa že vlada; po njih in za njih je »božje kraljestvo že med nami«. Na družbeno-politični ravni se pretvorba Kristusovega poraza v zmago kaže kot »zlom marks-freudo-nietzschejanske kulture pa tudi kot akutna kriza vseh vrednot, o katerih je postkrščanska doba menila, da jih je zmagovito postavila nasproti krščanstvu.«⁴⁵ Girardov pogled na zgodovino je potemtakem v bistvu manihejski, zgodovino vidi kot veliki boj med močmi Boga/Kristusa in močmi Satana: »Job napoveduje Kristusa v svojem boju z bogom preganjalcev.«⁴⁶ Drugače rečeno: »Resnica se bori z mitom.«⁴⁷ Proti bogovom preganjanja oz. »bogu nasilja, ki ni niti *Jahve* prerokov niti *Oče* Jezusa«. Te izjave približujejo Girarda tistemu bojnemu stavku iz *Matejevega evangelija*, ki se glasi: »Kdor ni z menoj, je proti meni; in kdor z menoj ne zbira, raztresa.« (Mt 12,30) Obenem pa se z

⁴³ Prav tam, str. 174.

⁴⁴ Prav tam, str. 178.

⁴⁵ Prav tam, str. 186.

⁴⁶ Prav tam, str. 187.

⁴⁷ René Girard: *Quand ...*, str. 53.

njimi postavlja pod obnebo, pod zahtevo in pod zaščito *Katekizma katoliške Cerkve*, ki trdi: »Z vsemi besedami Svetega pisma izreka Bog eno samo besedo, svojo edino Besedo, v kateri izreka sebe v celoti.«⁴⁸ Katekizemska trditev je podprta z naslednjim Avguštinovim opozorilom: »Spomnite se, da je ena in ista božja beseda, ki se razteza v celotnem Svetem pismu, da je to ena in ista Beseda, ki zveni na ustnicah vseh svetih pisateljev; tista Beseda, ki zaradi tega, ker je bila v začetku Bog pri Bogu, ne potrebuje zlogov, ker ni podložna času.« To vztrajanje pri celoti, ki ji Girard pravi »pomenska totaliteta« ter je kot taka nezapopadljiva in neizrekljiva, onemogoča dosledno kritično-kritiško branje *Biblije*, saj je navsezadnje vse izjave in podobe treba zgladiti, apologetsko uskladiti. Če ne drugače, a zmerom z rezervo (za morebitne druge, nasprotne, bojovite potrebe), s trditvijo, da Bog s svojo podobo maščevalnega in nasilnega, srditega in krvoločnega Boga skuša človeka na določeni stopnji njegovega razvoja le vzgojiti, ga glede na izvirni greh (za Girarda je to prav »sveto nasilje«, ki izvira iz mimetične želje) postopoma prevzgojiti. Smo pred tipično zmuzljivostjo, s katero se pri teologih, zlasti katoliških, neprestano srečujemo.

203 Zaradi te zmuzljivosti, povezani z več kot zgolj psihološko dvoličnostjo, saj gre za dvo(obl)ičnost samega staro-novo-zaveznega Boga, smo potem priča zgodovinskim negativnim obratom, ki se iztečejo v naslednji paradoks: prav tedaj, ko Kristus zmaga, ga porazijo njegovi najbližji. Iz Boga preganjancev in žrtve ga tako rekoč v hipu pretvorijo v preganjajočega in rabeljskega Boga. Z vso silo začne veljati satanovsko geslo: Kdor ni z nami, je proti nam! Kakor smo videli, zametki takšne konverzije in perverzije tičijo že v Pavlovih pismih in evangelijih, dokončno pa ju je ovekovečil pravkar citirani Avgustin. Ko je postal škof in je začel utrjevati cerkveno oblast, oblast že vladajočega Kristusa, se tudi pred krvjo, ubijanjem ni ustavil. O tem priča *Epistola ad Vincentium*, njegovo pismo zoper tolerantnost do drugače mislečih/verujočih. Da bo razvidna vsa njegova sprenevedava zvijačnost in spretnost v pervertiranju, si oglejmo nekoliko daljši odlomek iz sklepnega, povzemajočega dela pisma:

⁴⁸ *Katekizem katoliške Cerkve*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana 1993, str. 44.

»Če bi bilo prenašati preganjanje vselej hvalevredno, bi bilo dovolj, če bi Gospod rekel: 'Blagor tistim, ki so preganjani' (Mt 5,10) in mu ne bi bilo treba dodati: 'zaradi pravičnosti'. Če bi bilo preganjati vselej greh, v Svetem pismu ne bi pisalo: 'Tistega, ki na skrivnem obrekuje svojega bližnjega, njega bom preganjal (v slovenskem prevodu: utišal).' (Ps 100,5) Včasih je torej preganjati nepravilno, drugač pravilno. Vselej pa so zli preganjali dobre in dobri zle; oni, ko so z nepravilnostjo delali škodo, ti, ko so z zdravilno vzgojo priganjali k dobremu: oni na nečloveški način, ti s pravo mero; oni v službi zlih poželenj, ti v službi ljubezni. Tisti, ki hoče moriti, mu je vseeno, ali bo mesaril; tisti, ki hoče zdraviti, ta pa vsekakor pazi, kako bo zarezal v meso. Oni hoče uničiti zdravje, ta hudobnost. Brezbožci so ubijali preroke in preroki so ubijali brezbožce. Judje so bičali Kristusa in Kristus je bičal Jude. Ljudje so apostole izročali človeški oblasti in apostoli so ljudi izročali Satanovi oblasti: 'Vi pa se še bahate, namesto da bi bili žalostni in bi tistega, ki to počenja, pognali iz svoje srede. Res sem telesno odsoten, toda v duhu sem navzoč. Zato sem – kakor če bi bil med vami – v imenu našega Gospoda Jezusa že sklenil: ko bomo zbrani vi in moj duh, bom tega, ki to počne, v moči našega Gospoda Jezusa izročil satanu v pogubo mesa, da bi se njegov duh rešil na Gospodov dan.' (1 Kor 5,3–5) Pri vsem tem gre zgolj in samo za to, kdo deluje za resnico in kdo za nepravilnost, kdo z namero škoditi in kdo z namero izboljšati.«⁴⁹

To Avguštinovo pismo z citati iz različnih delov *Stare* in *Nove zaveze* je eden najrazvidnejših dokumentov, kako se da po načelu »Cilj posvečuje sredstva« z usmerjeno spretnostjo s *Svetim pismom* zagovarjati, »dokazati« karkoli: tudi povsem nasprotno, izključujoče se stvari. Jezuitstva ne utemelji šele Ignacij Lojolski, inkvizicijsko institucionalizira ga že Pavel, legitimira in perfekcionira pa Avguštin. Brž ko ljubezen spodrine pravica, četudi samo glede vrstnega reda, imamo že pravilno in nepravilno preganjanje, pravilno in nepravilno vojno, pravilno in nepravilno, kakor nas seznanja *Katekizem katoliške cerkve*, usmrnitev; namesto z občo prepovedjo ubijanja dobimo pravno upravičeni uboj, uboj, ki bojda ni umor.

⁴⁹ Aurelius Augustinus: *Epistola ad Vincentium/Brief an Vincentius* I 1–III 9; v: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung – Mittelalter* (izdal Kurt Flasch), Reclam, Stuttgart 1994, str. 105.

Avguštinovo pismo nestrpnosti, upravičbe in opravičbe preganjanja nepravovernih, tudi krščanskih desidentov, ki ga RKC na nekrvav način prakticira še danes, ko vsake toliko časa med teologi odkrije grešnega kozla, je vzorčni primer apologetičnosti. Apologetičnosti, ki ji podleže tudi Girard, ko zamolči očitne primere vzpostavljanja mehanizma grešnega kozla/spravne žrtve, kakršnega nahajamo v po Avguštinu navedenem in uporabljenem (ne zlorabljenem) prvem Pavlovem *Pismu Korinčanom*. Primeri, kakršen je ta, pač ne spadajo v »pomensko celoto« *Svetega pisma*, kakršno vidi in kakršno želi prikazati Girard. Celoto, ki da s *Staro zavezo* postopoma, z *Novo Zavezo* pa naenkrat in za vselej demistificira in destruiira vsakršno preganjanje in žrtvovanje. Pa naj gre še za tako lep ali vzvišen Cilj.

Girard je doslej najbolje preučil logiko produciranja grešnega kozla, najbolj natančno opisal sistem žrtvovanja in proces sakralizacije oz. divinizacije spravne žrtve, toda to, da je prav Jezus, sakraliziran v Kristusa, najbolj sublimno divinizirana, poveljučana Žrtev, skuša na vsak način – na ravni teorije za vsako ceno – zakriti; pravzaprav ovreči, tako da išče (»dokazuje«) mehanizem grešnega kozla/žrtvenega jagnjeta presegajoči oz. zanikujoči element. Zelo precizen je pri razkrivanju tega, da ravno ljudje (tipa Jobovih prijateljev) oz. gibanja (komunističnega tipa), ki težijo k uresničitvi absolutne pravičnosti, popolne družbe, najhitreje in nazadnje, ko svoj ideal realizirajo, neogibno zaidejo v obnavljanje arhaičnega modela razreševanja kolektivnih kriz s preganjanjem brez krivde krivih oz. obtoženih; obtoženih za najhujši zločin: za rušenje božjega oz. družbenega reda, klerijsko sakralne oz. partijsko revolucionarne oblasti. Priznava, da je znotraj »historičnega krščanstva« prihajalo do podobnih pojavov. Nikakor pa (si) ne prizna, da sakralizirano nasilje tiči tudi za žrtvovanjem Jezusa. Ne toliko za judovskim oblastniškim, bržkone zgodovinsko realnim žrtvovanjem Jezusa z obtožbami pred rimskimi oblastmi, kolikor s simbolnim žrtvovanjem Jezusa kot Kristusa s strani njegovega imaginarnega Očeta.

Jezus kot žrtev Drugega je sakralna žrtev, žrtev preseka in stičišča nasilja in svetega. Pavel in evangelisti Jezusa divinizirajo v Kristusa kot Božjega Sina in sakralizirajo s tem ne samo nasilje nad njim, se pravi, pasijon, ampak tudi sveto kot sveto. Demitizacija in demistifikacija bi se zgodili samo, če

bi prišlo do razločitve tako med nasiljem in svetim kot med svetim in (božansko) sakralnim.

9. Ljubezen do duha in/kot sovraštvo do telesa

Tisto, kar se Girardu povsem izmakne, je to, da krščanstvo res zavrže zunanji mehanizem grešnega kozla, a ga obenem ponotranji. Zahteva: bodite popolni kakor vaš Oče (»Oče naš, ki si v nebesih ...«), se pravi kakor Bog, terja nekaj, kar je za človeka nedosegljivo. Torej hotena nedosegljiva popolnost sproži znotraj človeka isti mehanizem, kot ga na ravni družbe sproži ideal popolne družbe. Ker popolne družbe ni, je tega nekdo kriv: bodisi zunanji bodisi notranji sovražnik. Ker nisem popoln, bi pa moral biti, je tega krivo nekaj v meni samem oz. nekaj meni pripadajočega: telo oz. telesno (meseno) po-želenje:

206 »Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim. Če pa počenjam to, česar nočem, priznavam, da je postava dobra. Potemtakem tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni. Vem namreč, da v meni, hočem reči v mojem mesu, ni nič dobrega; kajti dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ne. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, marveč greh, ki prebiva v meni.« (Rim 7, 14–21)

Kot jaz se ne obvladam, kajti proti moji, jazni volji in v nasprotju z mojim jaznim razumom me obvladuje greh, telo, meso, freudovsko rečeno, Ono. Če pa sem na ravni lastnega jaza, lastne volje nemočen, kako naj tedaj greh (telo), ki je – po Postavi, freudovsko rečeno, po Nadjazu kot uniji Zakonodajalca in Zakona – nekaj zlega, sploh obvladam? Iz lastnih moči nikakor ne. Potrebujem torej pomoč. V pomoč pa mi je lahko le tisto, kar je močnejše od moči telesa, mesenega poželenja, skratka, greha. Močnejši je zakonodajni Bog sam, toda ne neposredno, kajti njegova Postava se je izkazala kot ne-močna, marveč posredno; ne v svoji prvi, marveč v svoji drugi osebi:

»Kar je bilo namreč nemogoče postavi, ker je bila zaradi mesa brez moči, je uresničil Bog s tem, da je poslal svojega Sina v podobi grešnega mesa; da bi zmagal greh, je obsodil greh v mesu. Zapovedi postave naj bi se tako izpolnile v nas, ki ne živimo po mesu, ampak po Duhu. Kajti tisti, ki so po mesu, mislijo na to, kar je meseno; tisti pa, ki so po Duhu, mislijo to, kar je duhovno. Toda meseno mišljenje je smrt, duhovno mišljenje pa življenje in mir. Kajti meseno mišljenje je sovraštvo do Boga, ker se ne podreja Božji postavi in se podrejata tudi ne more. Tisti, ki živijo po mesu, ne morejo biti všeč Bogu. Vi pa niste v mesu, ampak v Duhu, če le prebiva v vas Božji Duh. In če kdo nima Kristusovega Duha, ni njegov. Če pa je v vas Kristus, je telo sicer mrtvo zaradi greha, duh pa je življenje zaradi pravičnosti. In če prebiva v vas Duh njega, ki je obudil od mrtvih Jezusa, bo on, ki je obudil Kristusa od mrtvih, po svojem Duhu, ki prebiva v vas, priklical v življenje tudi vaša umrljiva telesa.« (Rim 8, 3–11)

Duh, božji ali sveti duh, ki se v človeka naseli po Kristusu kot Kristusov duh, tu še ni mišljen kot tretja oseba. Razumljen je kot tista Moč, ki je v odnosu do telesnosti od vsega začetka v premoči, tako da z njo, če se naseli v njem, če torej postane pravi kristjan, če zares stopi na pot za Kristusom oz. njegovim duhom, tudi človek dobi premoč nad svojim telesom, tako da ga zdaj lahko obvladuje, z njo pa tudi »postavijo poželenja«, skratka, svoje strasti: tudi zavist, sovraštvo in slo po maščevanju in preganjanju. Toda:

207 »Potemtakem, bratje, nismo dolžniki mesu, da bi živeli po mesu. Če namreč živite po mesu, boste umrli, če pa z Duhom morite dela telesa, boste živeli.« (Rim 8, 12–13)

Smo pred obratom, s katerim se spet vrne vse zavrnjeno. Ne bomo sovražili, preganjali in morili drugih, bomo pa morili, preganjali in sovražili svoje telo. Nismo več sužnji greha, zle Moči telesa, postali smo gospodarji; a nad samim seboj, tako da je naše telo kot naš poprejšnji gospodar zdaj postalo naš suženj oz. hlapec. Postava nas ne ubija več, a zdaj mi ubijamo tisto, kar je obsojeno tako po stari Božji Postavi kot po novem Božjem Duhu, to pa je naše telo: je naša telesnost, predvsem spolnost. Ker se Pavel zaveda, da se tako spet vrača neke vrste suženjstvo, povrh pa še naša nevednost in od-

visnost od Duha,⁵⁰ uporabi – bržkone povsem dobronamerno ali celo neza-vedno – naslednji zvijačni premik:

»Če namreč živite po mesu, boste umrli, če pa z Duhom morite dela telesa, boste živeli. Kajti vsi, ki se dajo voditi Božjemu Duhu, so Božji sinovi. Saj niste prejeli duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kličemo: 'Aba, Oče!' Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo Božji otroci. In če smo otroci, smo tudi dediči: dediči pri Bogu, sodediči s Kristusom, če le trpimo z njim, da bomo z njim pove-ličani.« (Rim 8, 13–17)

Kje tiči zvijača, ki ji med vsemi drugimi prostodušno nasleda tudi Girard in Badiou, Nietzsche, kot bomo videli, pa ne? Pavel nas zenači z Jezusom kot Kristusom, to pa pomeni, da razmerje med Bogom Očetom, ki daruje, se pravi, žrtvuje svojega Sina, prenese oz. preslika na razmerje našega jaza do našega telesa:

»Ker je torej Bog tako usmiljen (po Pavlu žrtvuje svojega Sina iz ljubezni oz. usmiljenja do nas), vas rotim, bratje: darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno daritev; to je vaše smiselno bogoslužje.« (Rim 12, 1)

To je bogoslužje v bistvenem in temeljnem, najbolj zapolnjenem pomenu, ne pa evharistija kot taka. Bogoslužje, ki je, izvirno gledano, vselej isto-vetno z žrtvovanjem in ki zato tudi zdaj, pri Pavlu, ne more biti brez svete daritve. Le da ta sveta daritev, sakralna žrtev zdaj ni grešni kozel/žrtveno jagnje iz območja družbe, marveč je to naše telo in skozenj mi sami. Mi, ki bijemo boj s svojim telesom, s »postavo poželenja«, boj, ki ga lahko dobimo le, kolikor smo pokorni Duhu, poslušni Besedi. Kolikor v svoji telesnosti sprejmemo, prepričani – kot vsi pravi, svoje vloge ne zavedajoči se grešni kozli – v svojo krivdo in svojo grešnost, vlogo pravne žrtve. Ko bomo žrtvovali svoje telo, bomo odrešeni, se pravi sakralizirani oz. divinizirani: postali bomo Božji sinovi.

⁵⁰ »Prav tako tudi Duh prihaja na pomoč naši slabosti. Saj niti ne vemo, kako je treba za kaj moliti, toda sam Duh posreduje za nas z neizrekljivimi vzdihmi.« (Rim 8, 26) Ta misel je za Pavla sicer nekoliko nenavadna, tako da bi šlo lahko tudi za kasnejšo predelavo, če ne celo vrinek.

Ne gre torej samo za sakralizacijo in divinizacijo Jezusa kot Kristusa, ampak tudi za divinizacijo in sakralizacijo nas kot kristjanov, drugače rečeno, nas kot žrtev krščanske vere.

To je nekaj, česar v svojem preučevanju krščanstva tudi Freud ni premislil; zato se njegovega koncepta Nadjaza drži določena omejenost, ki jo skuša nato razpreti z uvedbo nasprotstva med spolno-življenjskim nagonom in nagonom smrti.

Pavlov Bog Oče ni več arhaični Praoče oz. judovski Očak, družinski Tiran, je pa rimski *pater familias*, ki kot tak še zmerom odloča o življenju, v posebnih okoliščinah tudi o smrti svojih otrok.⁵¹ Tako da ob tem dejstvu in spominu na pradačno žrtvovanje prvorojencev, ki se mu – ne po svoji zaslugi – izogne šele Abraham, predstava o žrtvovanem/darovanem sinu ni bila povsem tuja tedanji običajni zavesti. Posinovljenje v Pavlovem času v odnosu do Očeta torej ne pomeni nikakršnega pobratenja z Njim; pomeni pobratenje med sinovi in osvoboditev na horizontalni ravni, na vertikalni pa ne: Bog Oče je Gospod(ar), po obuditvi od mrtvih pa kot Kristus to postane tudi Jezus. Zato se Pavel ne pomišlja govoriti o ljudeh tudi kot o »Kristu-sovih sužnjih« (1 Kor 7, 22).

Iz tega konteksta moramo razumeti tudi ljubezen, na katero se sklicuje Pavel. Ta, po njem izklicana ljubezen, *agape*, predvsem nima nič skupnega z *erosom*, spolno ljubeznijo; pa tudi z *erosom* v Platonovem, filozofsko sublimiranim pomenu ne. Za Pavla ljubezen neogibno vključuje skrb, neko odpoved, žrtev v najširšem pomenu: ni je torej brez trpljenja (bolečine). Pa naj gre za ljubezen Očeta do otrok, ljubezen otrok do očeta ali ljubezen med otroci; materinska ljubezen ali ljubezen do matere je kot preveč čutno-čustvena iz tega območja izključena, potisnjena na drugotno raven. Lju-bezen očeta, ki živi kot *pater familias*, se ne izraža v ljubeznivosti, toplini in

⁵¹ Glej: Ante Romac: *Izvori rimskog prava*, Informator, Zagreb 1973, str. 181; kakor navaja Gunnar Heinsohn (*Die Erschaffung der Götter*, Rowohlt Hamburg 1997, str. 136 in naprej), so se rimski (in grški) poročevalci zelo čudili nad tem, da imajo Judje uboj (ali izpostavitve) nezaželenega otroka za smrtni greh; rimska zakonodaja je ubijanje novorojenčkov izrecno prepovedala šele leta 318 našega štetja.

upoštevanju želja ali volje podrejenih, temveč v skrbi na eni, v samovolji (tudi pri nagrajevanju ali kaznovanju) na drugi strani, oboje pa se povezuje v usmiljenju in v tistem, čemur Pavel pravi milost:

»Zato naj v vašem umrljivem telesu ne kraljuje greh, tako da bi se vdajali njegovim poželenjem. Ne izročajte svojih udov grehu, da bi ti postali orodje krivičnosti, ampak izročite sebe Bogu kot ljudje, ki so prešli od smrti v življenje, svoje ude pa izročite Bogu, da postanejo orodje (prevod iz leta 1984 govori v skladu z bojevitim katolicizmom še o orožju) pravičnosti. Kajti greh ne bo več gospodoval nad vami, saj niste pod postavo, ampak pod milostjo.« (Rim 6, 12–15)

Ljubezen do Boga kot milostnega Očeta, torej do Bitja, katerega Volji (samo-volji) smo izročeni na milost in nemilost, je zato treba izpričevati na dveh ravneh: na ravni odnosa do postave, se pravi, na ravni dobrih (pravičnih) del in na ravni do Božje volje, ki je obstajala pred postavo in obstaja nad njo. Do tiste Volje, ki je človeku naložila tisto prvo postavo, Praprepoved, naj ne je z drevesa spoznanja in ga nato zaradi prestopa (izvirnega greha) kaznovala s smrtjo, zdaj pa je poslala v spravno smrt Jezusa, a ga že tudi obudila od mrtvih, namreč prav kot Boga in človeka hkrati, tako da odslej tudi ljudje, če bodo Boga ljubili brezpogojno, lahko računajo na vstajenje od mrtvih, se pravi, na večno življenje.

Ljubezen do Boga torej ni brez računa; v svojem bistvu je globoko egoistična: samo-ljubna v najbolj dobesednem pomenu.⁵² Ne računa na tukajšnje, za-časno, toliko bolj pa na tamkajšnje, večno plačilo oz. povračilo. In od tod njena prava moč: moč nad močmi. Tista moč, ki uspešno nadomesti nemoč postave, natančneje, postavi spet povrne njeno nekdanjo učinko-

⁵² Sedanji vrhovni ideolog/teolog Vatikana Joseph Ratzinger pravi: »Predmet (krščanskega) upanja ni prihodnji boljši svet, ampak večno življenje. Pričakovanje boljšega sveta ne drži pokonci nikogar, saj ta boljši svet ni naš svet, in vsakdo mora shajati s svojim svetom, s svojo sedanostjo. Svetu prihodnjih rodov bistveno daje pečat svoboda teh rodov in ga mi moremo določati vnaprej le zelo omejeno. Toda večno življenje je vendar moja prihodnost in zato moč, ki oblikuje zgodovino.« (*Kardinal je kristjan v službi evangelija*, Družina, 18. X. 1998, str. 8.) Na tej ravni je komunizem spopad s krščanstvom, ki zagotavlja izpolnitev najpomembnejšega ego-interesa, zgubil potemtakem zaradi svojega prevelikega altruizma.

vitost, toda tokrat pod obnebjem neke druge, »Kristusove postave«. Postave, ki narekuje najprej ljubezen do Boga, potem pa tudi ljubezen do bližnjega. In ljubezen do Boga vključuje tudi ljubezen do njegove Postave. »Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev postave.« (Rim 13, 10) Izpolnitev, kolikor namreč že *Stara zaveza* narekuje: »Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« (3 Mz 19, 18; Gal 5, 14; 1 Kor 13, 4–7) Zato naj človek zdaj Postave ne bi več doživljal in sprejemal kot zunanjo prisilo, marveč kot izraz Božje ljubezni in sredstvo, s pomočjo katerega bo kljub smrti navsezadnje dosegel nesmrtnost. Ne po veri, marveč iz vere. Ne po črki, marveč iz duha. Iz Božjega, Kristusovega duha, ki ga čuti v sebi, odkar ga je obsijala milost vere v Kristusovo vstajenje od mrtvih in s tem v moč Boga, njegovega Očeta, da obuja od mrtvih.

Brez upanja v večno življenje, izhajajoče iz vere v Boga in zaupanja v njegovo Obljubo, bi bila ljubezen torej brez moči: »Če pa Kristus ni bil obujen (v prevodu 1984: ni vstal), je tudi naše oznanilo prazno in tudi vaša vera prazna.« (1 Kor 15, 14)

Kriterij vernosti je verjetje v posmrtno, večno življenje. Če danes celo veliko kristjanov ne verjame v človekovo nesmrtnost, prav to pomeni, da je krščanstvo postalo prazna vera. Da je krščanski Bog torej mrtev.

Tu naletimo na bistveno Girardovo zmoto, na zmoto, zaradi katere je Nietzsche bolj vero-dostojen od njega. Boga nismo ubili s tem, da smo znova revitalizirali mehanizem grešnega kozla, produkcije sovraštva in preganjanja, marveč z izgubo vere v nesmrtnost. Zato je tudi znanost zgubila status Znanosti, svetnega Božanstva, brž ko smo zgubili vero v to, da nam ona lahko priskrbi in zagotovi nesmrtno, večno življenje. Vprašanje je-le, če večno življenje pod masko *večnega vračanja enakega* in Bog pod masko topološkega *Nadjaza* (Freud) oz. ne-eksistirajočega *Drugega* (Lacan) kljub vsemu ne bivata naprej. Ubija, ne pa tudi pokopana.

Kako se lahko zgodi, da Pavel govori o ljubezni in moritvi telesa hkrati, se pravi, o ljubezni do duha, vsega duhovnega in o sovraštvu do telesa oz. telesnih poželenj in užitkov?

Z iz-postavitvijo Božje Postave kot Duha, kot Božjega oz. Kristusovega Duha, sonavzočega z našim, človekovim duhom, postava preneha biti zgolj črka, svetopisemsko zapisani in sporočeni ukaz in se preseli v nas: živi, kolikor živi, v našem duhu, iz našega duha. Šele v tem trenutku Postava postane sestavina dela naše lastne osebe, tistega dela, ki je del nas kot celote, a tako, da je znotraj te celote nad nekim drugim delom, se pravi, nad jazom; šele odslej nastopa kot Nad-jaz. Kot tisti nadjazni del »jaza«, katerega glas je glas vesti. Kakor po Pavlu zasnovani vero-izpovedi obstaja en sam Bog in tri osebe: Oče, Sin in Sveti Duh, tako tudi po Freudovi shemi obstaja psihoanalitična Sveta Trojica: Nadjaz, Jaz in Ono. Princip tro-edinosti je tisti, ki z Jezusom kot Kristusom vstopi v zgodovino in nas tako ali drugače opredeljuje še danes. Tudi pri razdelitvi zgodovine, ki je po Pavlu naslednja:

1. stanje nedolžnosti pred prvim, Adamovim prestopom Postave/Prepovedi;
2. Adamovo prestopništvo človeka/človeštva ni zaznamovalo samo s stanjem grešnosti, ampak tudi s smrtnostjo;
3. Jezusova spravna žrtev, ki nas opraviči pred Bogom in s katero se Bog spravi z nami, spet zbriše prestoppek in nam, če sledimo Kristusovemu duhu, že na tem svetu omogoča doseči stanje, ki je tako nad stanjem nedolžnosti kot nad stanjem grešnosti, namreč stanje svetosti: čistosti kot očiščenosti.

A kako in koliko nas, če se ne oziram na heglovsko in marksovsko zgodovinsko tridobnost, še zmerom zares opredeljuje pavlovska oz. freudovska tro-edinost?

Že Jezus nastopi v času razsula judovskega občestva. Razsula na vseh ravneh: sesipa se družba na sociološki in politološki ravni (organi judovske skupnosti so podrejeni rimski nadoblasti), sesipa se družina (Jezus bi se rodil kot nezakonski otrok, če ne bi bilo »dobrega« Jožefa, nato zapusti družino, tako kot njegovi prijatelji in se skupaj z njimi požvižga na oblikovanje lastne družine in s tem na nadaljevanje judovskega rodu) in sesipajo se posamezniki (Savlov verski zlom, prelom in odločitev za novo, drugačno vero pa tudi za drugo ime, Pavel). In vse kaže, da je tista prelomna točka, ki

je predstavljala ne samo radikalno, ampak tudi absolutno drugačnost, zdaj vzbujeno nezaustavljivo upanje v vstajenje/obuditev mrtvih, se pravi, v osebno – tako duhovno kot telesno – nesmrtnost.

Zapoved ljubezni je pomembna, toda to zapoved dobro pozna že *Stara zaveza*; tisto, česar v bistvu nista poznala ne dosedanji Jud (po večini svetopisemskih knjig obstaja le »nesmrtnost« rodu, ohranjanje Rodu iz roda v rod – ravno zato je tako pomembna rodovno-družinska pripadnost, za katero se Jezus in njegovi ne zmenijo več) ne dosedanji Grk (grška vera in misel pozna nesmrtnost duše, ne pa celega človeka), je zamisel in iz nje izvirajoča obljuba o večnem življenju mene osebno, kot takega in v celoti.⁵³ Odslej je ljubezen do Boga, je vera Vanj neločljiva od samo-ljubnega upanja v mojo posmrtno oživitev in s tem v mojo celovito in popolno nesmrtnost; kljub umrljivosti, kajti smrt naj bi bila navsezadnje Rojstvo, rojstvo v večno, neumrljivo življenje. Če ni tega za-upanja, je vera prazna in ljubezen do Boga umre: Bog je mrtev. Enako in dokončno mrtev, kot je bila na začetku krščanstva mrtva Postava kot Črka, čeprav svetopisemska.

Moritev telesa, v prvi vrsti kajpada spolnega uda (po analogiji Pavel ves postopek preslika tudi na »Kristusovo telo« in njegove ude, na cerkev kot občestvo kristjanov: grešnika zoper Duha je treba izročiti Satanu, posvetni oblasti in njenemu razpolaganju s smrtno kaznijo), mrtvičenje telesnosti/spolnosti, ki vznikne na ozadju nasprotja med mesom/telesom in duhom, je

⁵³ Ta pomen je pri Judih še danes zelo očiten, na primer pri Levinasu, še posebno v tekstu *Čas in drugi* (Družina – Tretji dan, Ljubljana 1998). Sicer lahko že v drugi knjigi Makabejcev preberemo: »Ti, nizkotež, nam jemlješ sedanje življenje, toda kralj sveta nas bo obudil in nas oživil za večno oživetje življenja, ker umiramo za njegove postave.« (2 Mkb 7,9) Toda ta knjiga, ki je že izvirno napisana v grščini in v marsičem izraža duha helenizma, je bila v sedanji obliki napisana šele nekaj desetletij pred Jezusom (bržkone, kakor navaja *Uvod*, šele leta 30 pr. Kr.), tako da je izraziti primer križanca judovske in grške misli: v njej nahajamo npr. tudi prvi zasutek predstave stvarjenja iz nič. Obenem pa misel o obuditvi k večnemu življenju še ni dodelana v predstavo o telesnem vstajenju mrtvih in nikakor ni bila sprejemljiva za vse. Saduceji so jo striktno zavračali, sprejemali pa so jo farizeji (glej *Katekizem katoliške Cerkve*, prav tam, str. 271), torej Jezusovi sogovorniki ter Savlovi učitelji in sodrugi. Niti Jezus niti Pavel si torej obuditve/vstajenja (od mrtvih nista izmislila sama, sta pa misel o njem utrdila, Pavel jo, sklicujoč se na Jezusovo obuditev, postavi na nove temelje, na Kristusa kot Temelj, arche in telos ljubezni, upanja in vere.

ob tem drugotnega pomena; saj ga je moč izvajati samo pod obnebjem vere v Boga kot poroka upravičenosti upanja v posmrtno, večno življenje. Ravno tako drugotna je predstava o nagradah oz. kaznih na drugem svetu, se pravi, predstava o drugem svetu kot nebesih oz. peklu. Mehanizem potlačitve kot ponotranjenje mehanizma žrtvovanja, produkcija nezavednega – formiranje Onega na eni strani, Nadjaza na drugi strani jaza – funkcionira zgolj in samo, kolikor vera ni prazna. Kolikor je trojica vera, upanje in ljubezen trdna, neomajna v svoji nerazvezni tro-edinosti. Če razpade ta trojica, razpade vse.

Vse to pa seveda pomeni, da je krščansko občestvo kot tako v principu normalno le tedaj, kadar je nenormalno. Skoraj nedvomni Jezusov, Pavlov pa povsem nedvomni celibat ni nikakršna aleatorična kontigenca, nikakršna poljubna naključnost ali naključna poljubnost. Zahtevati od katoliške cerkve kot Cerkve (Kristusove glave), da se odreče celibatu, zato ne pomeni nič drugega kot zahtevati, da se odreče sami sebi, se pravi, posebni vlogi klera: duhovniki, ki se kot nosilci duha ne odrečejo telesnosti/spolnosti, niso duhovniki v čistem in polnem pomenu.

To velja tudi za pravoslavne Duhovnike, za vodstveno strukturo, za katero so vključitveni kriteriji celo ostrejši od katoliških. Kot so kljub zunanemu videzu ostrejši tudi kriteriji protestantskega duhovništva; ker gre tu za popolnoma ponotranjeno vero, katere sekularizirani zastopnik je Kantov kategorični imperativ, je zaničevanje do telesa tako globoko (rojstvo Nietzscheja iz duha protestantizma v obliki anti-protestantizma!), da ga je moč zanemariti: niti toliko ni vredno, da bi se, na primer skozi celibat, ozirali nanj: tako je dosežena skrajna stopnja potlačitve telesnosti/spolnosti, večja od stopnje tistih pripadnikov znotraj zgodnjih kristjanov, ki so v skrajnem odporu do telesa posegli po kastriranju samega sebe.

10. Vera, upanje in ljubezen

Na prvi pogled se zdi, da čez obzorje tako zasnovanega krščanstva sega znamenito Pavlovo sporočilo o ljubezni (Rim 13, 1–13):

»Ko bi govoril človeške in angelske jezike, ljubezni pa ne bi imel, sem postal brneč bron ali zveneče cimbele. In ko bi imel dar preroštva in ko bi poznal vse skrivnosti in imel vse spoznanje in ko bi imel vso vero, da bi gore prestavljal, ljubezni pa bi ne imel, nisem nič. In ko bi razdal vse svoje imetje, da bi nahranil lačne, in ko bi izročil svoje telo, da bi zgorel, ljubezni pa bi ne imel, mi nič ne koristi.

Ljubezen je potrpežljiva, dobrotljiva je ljubezen, ni nevoščljiva, ni brezobzirna, ne išče svojega, ne da se razdražiti, ne misli hudega. Ne veseli se krivice, veseli pa se resnice. Vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestane.

Ljubezen nikoli ne mine. Preroštva bodo prenehala, jeziki bodo umolknili, spoznanje bo prešlo, kajti le delno spoznavamo in delno prerokujemo. Ko pa pride popolno, bo to, kar je delno, prenehalo. Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sklepal kakor otrok. Ko pa sem postal mož, sem prenehal s tem, kar je otroškega. Zdaj gledamo z ogleдалom, v uganki, takrat pa iz obličja v obličje. Zdaj spoznavam deloma, takrat pa bom spoznal, kakor sem bil spoznan.

Za zdaj pa ostanejo vera, upanje, ljubezen, to troje. In največja od teh je ljubezen.«

Ljubezen je v razmerju do upanja in vere izjemna že po tem, da kot taka ne more biti prazna. Ljubezen, ki utegne biti prazna, ni ljubezen, temveč hrepenenje. Hrepenenje, o katerem govori tudi Pavel, vključuje pa ga pravzaprav v upanje. Ljubim jaz in to, da ljubim, izvira, čeprav je razlog moje ljubezni zunaj mene, iz mene. To čustvo, četudi sem lahko zmeden glede njene stopnje in celo prepletenosti s sovraštvom, zame ni nikoli vprašljivo. Nanaša se na nekaj navzočega. Upanje in vera pa se nanašata na nekaj nenavzočega. Upam v tisto, kar je prisotno v svoji odsotnosti, zato je upanje naravnano naprej, v prihodnost. Verujem, kolikor verujem, v tisto, česar nimam pred očmi, česar ne vidim in je torej v tem pomenu nenavzoče oz. odsotno. Upam in verujem v Kristusovo paruzijo, Kristusovega Duha pa lahko ljubim neposredno, v svojem duhu in z njim. In prav za to ljubezen Pavlu navsezadnje, se pravi, prvenstveno gre.

216 Že na ravni fenomena ljubezen ni nevoščljiva, ne pozna zavisti, izključuje mimetično željo, kakor bi dejal Girard; zato že kot taka onemogoča, vnaprej spodnaša mehanizem grešnega kozla kot mehanizem žrtvovanja osovraženega, a nedolžnega drugega. Je močna, toda njena moč ni moč iz volje do moči, marveč moč iz preobilja izvirajoče radoživosti, nato pa tudi rado-darnosti. Rado-darnosti, ki je ne gre enačiti s samo-žrtvovanjem. Darovati svoje življenje za drugega, iz ljubezni do njega umreti zanj (ne namesto njega, to je nemogoče), kar je skrajna oblika ljubezni za nič (zastonjske, onkraj-povračilne ljubezni), ne moremo reducirati ne na odpoved samemu sebi ne na žrtvovanje samega sebe. S svojo presežno, moč presegajočo močjo sega onkraj načela ugodja, prenese torej vsakršno neugodje, saj tudi bolečino in trpljenje povzema v ugodje presegajoči užitek, torej – v tem pomenu – v presežni užitek. To je ljubezen, ki ji Nietzsche pravi *amor fati* in z njo – s to ljubeznijo iz presežka moči, ne pa iz manka izhajajočo voljo do moči – razpira najvišjo, hkrati pa najglobljo resnico svoje misli o večnem vračanju enakega. Večno vračanje enakega ni edinstveni način bivanja volje do moči, kakor meni Heidegger, ob njem ali za njim pa tudi Girard in drugi, marveč zaris bivanja usodnostne ljubezni do večnosti: »Tebe ljubim, o, večnost!«

Toda ta večnost, časovna neskončnost je za človeka kot končno, smrtno bitje ne samo ne-dosegljiva, ampak v bistvu tudi ne-zamisljiva. Vsa metafizika je meta-fizika predvsem zato, ker sega onkraj zamisljivega, rečeno s Platonom, onkraj resnice.

In s tega vidika je metafizičen tudi zadnji odstavek iz navedene Pavlove »hvalnice ljubezni«. Ljubezen vse prenese in vse opraviči, vse upa in vse veruje, je brez zavisti, ne pa tudi brez ljubo-sumnosti. Ljubeči vselej želi biti tudi ljubljen. Zato se veseli, obenem pa, kadar podvomi, tudi boji resnice. Morda je ljubezen, ki nikoli ne podvomi, ker se sploh ne odvija na tej ravni, le – »slepa« – materinska ljubezen. Vsekakor ljubezen, ki jo enostransko prikazuje in opisuje, če se ne oziramo na transfenomenološke teološke primesi, Pavel, pomeni *amor fati*, veliki DA k biti bivajočega, ki brez privida večnosti, brez fantazme o večnem življenju oz. človekovi nesmrtnosti ni mogoča. Ljubezen, ki nikoli ne mine, ni popolna ljubezen, ni naj-

višja popolnost, ki je lastna človeku, tudi ni hrepenjska »ljubezen« do večnosti/nesmrtnosti, temveč je, naj bi bila že kar večna ljubezen sama, tj. Ljubezen. Pri tem človeka presegajočem poveličanju ljubezni ne gre samo za meta-foro, ampak za metafiziko v njeni onto-*teo*-loški sestavi.

Poveličana ljubezen, trans-formirana v Boga kot Ljubezen, ni samo sublimna oz. sublimirana ljubezen. Takšna je na primer ljubezen do umetnosti. Sublimna ljubezen je slej ko prej človeška ljubezen. Takšna je tudi ljubezen do Boga, mistična ljubezen kake Terezije Avilske. Ljubezen kot večna ljubezen, kot Ljubezen pa ni človeška ljubezen; ni človeku kot smrtnemu bitju dosegljiva ljubezen. Terjati od človeka človeku nedosegljivo ljubezen, bi bilo nečloveško. Kaj pa tako ljubezen človeku obljubljeni ? Za zdaj je ni, v potem brez potem pa bo zagotovo?!

Kot vsak metafizik se Pavel na koncu odpove rado-vednosti in razglasi Vednost. Vednost, *gnosis* onkraj vednosti, ki bo prešla, vednost kot uzrtje Boga iz obličja v obličje; vednost, ki ni samo onkraj minljive vednosti človeka, ampak tudi onkraj človekove vere in človekovega upanja. Kajti vera in upanje pripadata le človeku, Bogu, ki mu je že zdaj vse navzoče in ki zato že zdaj vse ve, pa ne. Kako pa je z ljubeznijo? Sprva se zdi, da ima ljubezen glede na vero in upanje poseben položaj. In da obstaja še tudi v večnosti, ob neposredno uzrtem Bogu. Toda tudi ljubezen kot človeška ljubezen, z bitjo-k-smrti in zato z željo, da ljubljen/ljubljeni ne bi umrla/umrl, prežeta ljubezen, potopljena v Ljubezen, v po-polno, torej nasičeno ljubezen, ni več ljubezen. Ljubezen brez žive in živete želje ni ljubezen.

Pavel pa trdi ne samo, da je »Ljubezen« najbolj popolna ljubezen, ampak tudi to, da ve zanjo; skratka, da že razpolaga z Vednostjo, namreč z vednostjo o Vednosti, ki naj bi bila dostopna šele na onem svetu, pod obnebjem večnega življenja. S tem začne prestopati mejo resničnosti tudi na ravni opisov in podob, ne samo želja in obljub. Začenja drseti v fantazmagorijo. Očitno tudi sam ni povsem verjel v neposredno telesno vstajenje (od mrtvih; o tem ne pričajo samo njegove zarotitve (če Kristus ni bil obujen, potem tudi mi ne bomo, upajmo torej), ampak tudi transformacija človekovega telesno telesnega vstajenja v vstajenje človekovega telesa kot duhovnega telesa: »Kar se seje v slabosti, vstaja v moči. Seje se duševno telo,

vstaja duhovno telo.« (1 Kor 15, 43–44) Prevod 1984 govori še o zemeljskem in duhovnem telesu, upravičeno, kolikor Pavel v mislih nima duševnega v današnjem, temveč v grškem pomenu besede. Po tem pomenu je duša najpoprej počelo življenja kot takega – od življenja rastlin in živali do življenja ljudi: človek umre, ko ga zapusti duša kot življenjskost življenja.

Duhovno telo kot nasprotje duševnega telesa potemtakem ni telesno telo, ni življenje živeče telo, marveč nadtelesno, nadživljenjsko telo. Vstajenje telesa torej ne obudi kot takega, marveč ga transformira in to tako zelo, da bi morali govoriti pravzaprav o trans-substanciaciji. O pojavu, ki da se sicer dogodi v evharistiji. Vsekakor duhovno telo ni telesno telo, skratka, ni telo v polnem pomenu besede, telo s telesnostjo/spolnostjo, (telesnim) poženjem in tako naprej. To pa že pomeni, da se je v upanje in vero zataknil trn, da je misel začela begati sem in tja. In posledica? Od hvalnice in hvaležnosti smo zdrseli v razpravo, predvsem z grško filozofijo, s katero smo se s prestopom od telesnega k duhovnemu telesu spet srečali, se tako rekoč zaobrnili k njej. Odslej vse terja interpretacijo in komentar. Pot k Avguštinu in teološki hermenevtiki je odprta.

Avguštin s tekstom *Duh in črka* Postavo, z vklesanimi črkami zapisano na kamnite table, dokočno preoblikuje v Zakonik srca, v zapis, ki ga sicer še zmerom piše prst božji, toda ta zapis kot tak ne govori: govori vest kot neposredno glasilo božjega glasu. Bog kot porok Postave se na paradoksen način vse bolj oddaljuje, s tem da se zлива z vestjo; toda kot Poroka ga vseeno potrebuje, vsaj na ravni regulativnosti, še tudi novoveški antropocentrizem. Obenem z idejo nesmrtnosti. Še po smrti Boga, katerega umiranje oz. postopno ubijanje v *Somraku malikov* skicira Nietzsche v sinopsisu *Kako je »resnični svet« nazadnje postal bajka*, pa se ohranja pavlovska struktura. Ne samo pri piscih, kakršen je Girard, ko se postavi na stran žrtve in ne rabljev/preganjancev, ampak tudi s Freudom, ko se – na precej dvoumen način sicer – postavi na stran telesnosti/spolnosti nasproti duhovnosti (ne zoper njo), ko ljubezen do Boga Očeta in strah pred njim razloži s spletom ljubezni in sovraštva do dejanskega očeta. Iz te strukture tudi z Lacanovo razdelitvijo očeta na realnega, simbolnega in imaginarnega očeta ne izstopimo; slej ko prej smo pri imenu Očeta oz. očetovskem imenu.

Ko se je z dozoritvijo novega veka, s francosko revolucijo vera pretvorila v vero v svobodo in se je upanje pretvorilo v upanje na enakost, ljubezen pa je ostala pri izpolnitvi postave (Rim 13,8: tu Pavel iz izpolnitve postave prve tri božje zapovedi, nanašajoče se na Boga, izpusti), se pravi, pri bratstvu kot ljubezni do bližnjega, se na strukturni ravni ni nič spremenilo. Sanje o »resničnem svetu«, perverzno pretirane s komunizmom, se niso le ohranile, temveč so dobile nov zagon. Šele zavest o svetosti življenja kot takega, iz katere izhaja zavestno samo-omejevanje človeka, s tem pa tudi človekovih pravic, nasilje in sovraštvo desakralizira oz. dedivinizira do te mere, da se ljubezen lahko poslovi od sublimacij in poveljčanj: *amor fati* postane *rad biti* in *rad imeti*, preprosto to in nič drugega. Ostaja sled črke, kamnitih tabel na gori in ostaja sled duha, božjega prsta v srcu človeka, toda bit kot bit ni niti črka niti duh. Glas vesti ni božji glas, marveč se v vesti oglašajo moja skrb za lastno bit (bodi to, kar si); skrb, ki je Bog kot Bitje večnega življenja, četudi bi obstajal, ne bi mogel poznati. Rad imeti, ljubiti pomeni pustiti biti. Rad biti pa pomeni ljubezen pred ljubeznijo, kantovsko rečeno, pomeni pogoj možnosti ljubezni, tiste ljubezni (do drugega), katere korelat je sovraštvo. Sovraštvo, za katerim ne tiči samo zavist, ampak tudi radosti biti antipodna groza zgolj niča.

Toliko ima Lacan prav, ko za stanje po smrti Boga ugotavlja, da v njem nista možna ne teizem ne ateizem: »Ne da se več sovražiti Boga, če ta sam ničesar ne ve, namreč o tem, kar se dogaja. Ko so ga lahko sovražili, so lahko verjeli, da nas ljubi, saj nam tega sovraštva ni vračal.«⁵⁴ Ker ga pač nikoli ni bilo. A tega ni vedel, ker o tem tudi mi nismo bili prepričani. Kajti tudi sovraštvo do Boga je Boga še zmerom prej potrjevalo, kakor pa zanikalo.

Absolutizacija Kajnovega kompleksa, kakor Jean Greish poimenuje struk-

⁵⁴ Jacques Lacan. *Še*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 81; glede svojega ravnanja s krščanskim Bogom pa Lacan v tem seminarju pravi tole: »Kar se mene tiče, se mi zdi očitno, da je pomenil Drugi, ki sem ga v času *Instance črke* vpeljal kot mesto govora, način kako – ne bi mogel reči, da laicizirati, marveč – izgnati (exorciser) dobrega starega Boga. Konec koncev je precej ljudi, ki mi čestitajo, ker sem v enem svojih zadnjih seminarjev znal postaviti trditev, da Bog ne eksistira.« (Prav tam, str. 56.)

turo mimetičnega nasilja, kompleksa, s katerim utemeljuje oz. spodkopava, ko ga podgrajuje, Girard tudi Freudov Ojdipov kompleks, nedvomno podleže »hermenevtičnemu reverzibilnemu procesu«, po katerem to, kar se najprej kaže kot en (religiozni) fenomen med nešteto drugimi, postane Fenomen, princip razumevanja vseh fenomenov. Tako Ojdipov kot Kajnov kompleks sta redukcioniistična, toda oba sta, ko sta bila izpostavljena, vseeno razkrila tisto, kar je bilo zakrito od začetka sveta. Veliko pa je bilo hrati potisnjene strani. Durkheim, Mauss, Lévi-Strauss, Cassirer, Caillois, Eliade, Mary Douglas, Green, Winnicott, Dumézil, Vernant, Burckert, Heinsch, Geertz in drugi so evidentirali vrsto ireduktibilnih, a do njih ne izpostavljenih momentov sakralnega oz. religioznega. Nietzsche, Heidegger, Levinas, Lacan in Derrida pa na novo osvetlijo pomensko celoto religioznosti, zlasti fenomen svetega kot svetega.

Smo pa pred novimi izzivi, kakršne po de-mitologizaciji in de-ritualizaciji, se pravi, po razločitvi nasilja in svetega ter odcepitvi svetega od sakralnega predstavljajo samo-pohabljenja: bodisi pod okriljem umetnosti bodisi v območju vsakdanjega življenja. Ob teh izzivih se nam religiozno, ritualno nasilje, vključno z mitološkimi utemeljitvami mrtvičenja lastnega telesa, s kakršnim smo se soočili pri Pavlu, pokaže v novi luči. Svet brez kolektivnih mitov in ritualov, razen tistih na športnih, lepotnih in drugih prestižnih tekmovanjih, ne poraja le osebnih mitologij, ampak tudi osebne rituale, med katerimi nekateri niso nič manj krvavi, kot so bili nekdanji religiozni. Tudi religiozna obleka želje po odpovedi in predaji, po samo-darovanju oz. samozrtvovanju je samo to, kar je, začasna preobleka.

Po obdobju krščanstva in božje Previdnosti, ko smo verjeli v vsepreračunost (Leibniz: cum Deus calculat, fit mundus), se spet srečujemo z nepreračunljivo usodo in z njo povezano srečo: tako v grškem pomenu, ki ga označuje beseda *eu-daimonia*, kot v latinskem pomenu, ki ga označuje beseda *fortuna*. Ko Heidegger govori o razliki med grškim bogovi in krščanskim Bogom, najprej poudari, da Grki niso antropomorfizirali bogov in ljudi ne teomorfizirali, saj grški bogovi niso osebe, kajti Grki te besede sploh poznali niso, potem pa grške bogove izpostavi kot ekstatična bitja jasnine biti, kar se izpričuje skozi tisto, čemur so Grki rekli *to daimonion*; sreča, *eu-*

daimonia je izraz demoničnosti, dobre demoničnosti kot ekstaze iz radosti biti, tiste radosti, ki nas greje ne glede na dia-boličnost sveta, ne glede na razliko med bitjo in bivajočim, natančneje, ki žari prav skozi to razliko.

Usoda, kateri so bili podrejeni tudi grški bogovi, vključno z vrhovnim bogom Zevsom, je usoda biti. Brez biti ni nobenega bivajočega, tudi Boga kot vrhovnega Bivajočega ne. Po smrti tega »dobrega starega Boga« pa se seveda ne vračamo k grškim bogovom, igrajočimi se z ljudmi, marveč mimo božjega/sakralnega vstopamo v prostranstvo svetega kot svetega: v sveto igro sveta kot usodni prostor prostosti, v kateri smo glavni igralci, a – žal, kolikor vemo doslej – brez soigralcev.

HERMENEVTIKA

HERMENEVTIKA

223

HERMENEVTIKA

Pripravil Dean Komel

**Friedrich
Schleiermacher**

HERMENEVTIKA IN KRITIKA S POSEBNIM OZIROM NA NOVO ZAVEZO

(Iz Schleiermacherjeve rokopisne zapuščine in njegovih zapisov predavanj izdal Friedrich Lücke)

{3} Splošni uvod¹

225

1. Hermenevtika in kritika, obe filološki disciplini, obe veščini [Kunst-lehren], spadata skupaj, ker izvajanje ene predpostavlja drugo. Na splošno je prva veščina pravilnega razumevanja govora, predvsem zapisanega govora nekoga drugega, druga pa veščina pravilnega presojanja in ugotavljanja pristnosti spisov ter posameznih odlomkov iz zadostnih [genügend] pričevanj in podatkov. Ker kritika teži pričevanj v njihovem razmerju do spodbijanih pisnih del ali do spodbijanih odlomkov lahko spozna le po zadovoljivem, pravilnem razumetju odlomkov, kritika hermenevtiko predpostavlja. In ker je razlaga lahko trdna le, če razišče smisel, če lahko predpostavi pristnost spisa ali odlomka, tudi kritika predpostavlja hermenevtiko.

Hermenevtiko upravičeno postavljamo na začetek, saj je nujna tudi tam, kjer kritike skorajda ni, še zlasti, če naj bi s kritiko prenehali, s hermenevtiko pa seveda ne.

¹ Sestavljen na kratko iz Schleiermacherjevih robnih opomb v njegovem zvezku iz 1828. leta in iz več zapisov predavanj iz različnih let.

{4} 2. Kot si pripadata hermenevtika in kritika, tako k obema spada tudi gramatika. Vse tri sta, kot filološke discipline, postavila skupaj že Friedrich August Wolf* in Ast,[†] prvi kot filološke pripravljalne znanosti, drugi pa kot dodatek k filozofiji. Oba sta jih dojemala preveč specialno, le v odnosu do obeh klasičnih jezikov antike. Razmerje teh treh disciplin pa je bržkone stalno veljavno, v pogojujočem se vzajemnem odnosu so tudi tam, kjer govorica še ni izumrla in še ne potrebuje literarne zgodovine. Zaradi njihovega medsebojnega odnosa je začetek vsake od njih vsekakor težak; tudi otroci se vseh treh disciplin uče skupaj v živem govorjenju. Hermenevtiko in kritiko je mogoče izvajati le s pomočjo gramatike. Na njej temeljita. Vendar, gramatiko je mogoče vzpostaviti le s pomočjo hermenevtike in kritike, če ne želi pomešati najslabše jezikovne rabe s klasično in običnih jezikovnih pravil z individualnimi jezikovnimi posebnostmi. Popolna rešitev te trojne naloge je aproksimativno mogoča le v medsebojni povezavi, v dobi filologije, ob popolnih filologih.*

* F. A. Wolf (15. 2. 1759–8. 8. 1824), klasični filolog, raziskovalec antike; profesor v Halleju (1783), 1807. leta merodajno udeležen pri osnovanju berlinske univerze, kjer 1810. leta prične predavati; prijatelj v. Humboldta, Schillerja in Goetheja, uvaja grštvo kot idealni vzor harmonične vzgoje človeka, potrdi vlogo klasičnih jezikov za šolski pouk. Nekaj del: *Prolegomena ad Homerum* (1795), *Vorlesungen über die Althertumswissenschaft* (1831–1839), *Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache* (1869). [Vse biografske opombe povzemamo po: Brockhaus Enzyklopädie, Mannheim, 1984–1994, Meyers enzyklopädisches Lexikon, Mannheim, Wien, Zürich, 1980, Meyers grosses Personenlexikon, Mannheim, 1968.]

[†] Georg Anton Friedrich Ast (29. 12. 1778–31. 10. 1841), klasični filolog, filozof, neohumanist; prof. v Landshutu (1805) in Münchnu (1826), sicer učenec Schellinga in Schlegla, preučevalec Platona. V letih 1808–1810 s Savignyjem izdaja »Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst«, 1807. leta *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 1808. *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, v letih 1834–39 *Lexikon Platonikum*.

* »Die vollkommene Lösung dieser dreifachen Aufgabe ist nur in Verbindung mitenader approximativ möglich in einem philologischem Zeitalter, durch vollkommene Philologen.«

Hermenevtika

{7} Uvod

1. *Hermenevtika kot obča veščina*[†] [Kunst] razumevanja še ne obstaja, obstaja več specialnih hermenevtik.

1. [Je] zgolj veščina razumevanja, ne pa tudi obrazložitev razumetja.² To bi bil zgolj poseben del veščine, če bi o veščini tako govorili in pisali. Odvisen bi bil samo od splošnih principov.

Hermenevtika³ lahko obstaja, če sledimo znani etimologiji, kot znanstveno še ne natančno fiksirano ime: a) veščina pravičnega podajanja misli, b) veščina pravičnega sporočanja govora nekoga drugega nekemu tretjemu, c) veščina pravičnega razumevanja govora nekoga drugega {8}. Znanstveni pojem se navezuje na to tretje, kot srednje med prvim in drugim.

2. Ni le [veščina razumevanja] težavnih odlomkov v tujem jeziku. Seznanjenost s predmetom in jezikom bržkone predpostavljamo. Če oboje posedujemo, potem so ti odlomki težavni le zato, ker tudi lažjih nismo razumeli. Le večje [kunstmäßigkeit][†] razumevanje nenehno spremlja govor in zapis.

[†] Besede veščina in njenih izpeljank ne smemo razumeti preveč ozko, temveč v smislu latinske *ars*. Prim: F. Wiesthaller, *Latinsko-slovenski slovar*, Ljubljana, 1993, F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, New York, 1989.

² Pripomba izdajatelja, Fr. Lückeja: Proti vladujoči definiciji, ki velja že od Ernestija[†] *Instit. interpret. N.T.* ed. Ammon, p. 7 et 8: Est autem interpretatio facultas *docendi*, quae cujusque orationi sententia subjecta sit, seu, efficiendi, ut alter cogitet eadem cum scriptore quoque. – Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur, sententiarum (idearum) verbis subjectarum intellectu, earumque idonea *explicatione*. Unde in bono interprete esse debet, subtilitas intelligendi et subtilitas explicandi. Predtem je J. Jac. Rambach** v *Institutiones herm. sacrae*, p. 2., dodal še tretje, sapienter applicare, kar so novi na žalost spet poudarili.

[†] Johann August Ernesti (1707–1781), filolog, pedagog, teolog, od 1742. leta profesor teologije in retorike v Leipzigu, sodeluje pri izdajah klasikov.

** Johann Jakob Rambach (1693–1735), ev. teolog, profesor v Halleju (1726. leta) in Gießnu (od 1731. leta), sestavlja verske spise, katehetske priročnike in cerkvene pesmi.

³ Iz predavanj v letu 1826. Da bi bralec lahko ločil dopolnila, povzeta iz zapisov predavanj, od Schleiermacherjeve rokopisne zapuščine, smo jih stavili v petitu. (M. F.)

3. Običajno verjamemo, da se zaradi splošnih principov lahko zanesemo na zdravi človeški razum. Potem se lahko tudi glede posebnih [principov] zanašamo na zdravi občutek.⁴

2. Obči hermenevtiki je težko odrediti njeno mesto.

1. Nekaj časa so jo resda obravnavali kot dodatek k logiki. Ko pa so se v logiki odpovedali vsem aplikacijam, je tega moralo biti konec. Filozofu samemu po sebi sploh ni do tega, da bi postavil tako teorijo, ker le redko {9} hoče razumeti, sam pa verjame, da ga nujno moramo razumeti.

2. Filologija je v naši zgodovini postala nekaj pozitivnega. Zato hermenevtiko obravnava le kot agregat observacij.

228 *Dodatek.*⁵ Specialna hermenevtika je tako po [svoji] zvrsti kot tudi po jeziku vedno le agregat observacij in ne zadosti nobeni od znanstvenih zahtev. Če se gremo razumevanje brez premisleka (pravil) in se k pravilom zatečemo le v posamičnih primerih, gre tudi za neizenačen postopek. Obe stališči moramo med seboj povezati, če se že nobenemu ne moremo odpovedati. Vse to se godi prek dvojne izkušnje: 1) Tudi tam, kjer verjamemo, da lahko postopamo do skrajnosti nevešče, pogosto nastanejo nepričakovane težave. Razlogi razrešitve težav morajo biti v tem, kar smo počeli prej. Torej moramo povsod paziti na to, kaj lahko postane razlog te razrešitve. 2) Če povsod postopamo v skladu z veščino, na koncu vendarle pridemo do neza-

⁴ *Opomba izdajatelja (Lücke):* V predavanjih o hermenevtiki, nazadnje pozimi leta 1832/1833, je Schleiermacher, in sicer v predavanju o prikazu znanosti o starem veku, poskušal pojem in nujnost *obče hermenevtike* dobiti dialektično, s kritiko delno nasprotujočih si nazorov F. A. Wolfa, omejenih na področje klasike (*d. Museum der Altertumswissenschaft*, 1. zv. str. 1–145, in tudi Fr. Ast, *Grundriß der Philologie*, Landshut, 1808).

Ker pa vse to, kar je o tem povedal, lahko preberemo veliko bolje razdelano v obeh akademskih razpravah *O pojmu hermenevtike z ozirom na namige F. A. Wolfa in Astov učbenik Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, v *Govorih in razpravah Kraljeve akademije znanosti*, (Zbrana dela, tretji razdelek, *O filozofiji*, 3. del. str. 344–380, itd. ...) se nam je, razen redkih izjem, zdelo upravičeno, da tukaj navedemo zapiske [omenjenega] nepopolnega predavanja.

⁵ Robna opomba iz leta 1828.

vedne uporabe pravil, ne da bi lahko zapustili to, kar je v skladu z veščino.*

3. *Ker sta si veščina govorjenja in razumevanja (korespondirajoč si) zoperstavljeni, govorjenje pa je le zunanja plat mišljenja, je hermenevtika torej v sovisju z veščino mišljenja in je potemtakem filozofska.*

Vendarle na ta način, da je veščina razlage odvisna od kompozicije in jo predpostavlja. Paralelizem je v tem, da tam, kjer je govorjenje brez veščine, te tudi razumevanje ne potrebuje.

4. *Govorjenje je posredovanje za občost [Gemeinschaftlichkeit] mišljenja. Iz tega lahko pojasnimo sopripadnost {10} retorike in hermenevtike in njuno skupno razmerje do dialektike.***

1. Govorjenje je seveda tudi posredovanje mišljenja za posameznika. Mišljenje dokončamo z notranjim govorom in toliko je govor le nastala misel sama [der gewordene Gedanke selbst]. Toda tam, kjer se mislečemu zdi nujno, da samemu sebi misel fiksira, tam nastane veščina govora, sprejemba izvirnega govora. In odtlej potrebujemo tudi razlago.

2. Sopripadnost hermenevtike in retorike je v tem, da je vsak akt razumevanja obrat akta govorjenja, tako da mora priti v zavest, katero mišljenje govor utemeljuje.

3. Odvisnost obeh od dialektike je v tem, da je nastajanje védenja odvisno od obeh (govorjenja in razumevanja).

*Dodatek.*⁶ Obča hermenevtika spada skupaj, tako kot s kritiko, tudi z gra-

* »Wenn wir überall kunstmäßig verfahren, so kommen wir doch am Ende zu einer bewußtlosen Anwendung der Regeln, ohne daß wir das Kunstmäßige verlassen hätten.«

** »Das Reden ist die Vermittlung für die Gemeinschaftlichkeit des Denkens, und hieraus erklärt sich die Zu-/sammengehörigkeit von Rhetorik und Hermeneutik und ihr gemeinsames Verhältnis zur Dialektik.«

⁶ Robna opomba iz leta 1828.

matiko.⁷ Ker pa ni nikakršnega sporočanja védenja, pa tudi nobenega obdržanja védenja brez teh treh, obenem pa se vse pravilno mišljenje konča v pravilnem govorjenju, je treba vse tri natančno povezati z dialektiko.

Ta sopripadnost⁸ gramatike in hermenevtike temelji {11} na tem, da vsak govor dojamemo le s predpostavko razumetja govorice. – Obe imata opravlja z jezikom. To privede do enotnosti govorjenja in mišljenja. Jezik je način, da misel dejansko je. Misli brez govora ni.⁹ Izgovarjanje besed se navezuje zgolj na vpričnost nekoga drugega in je toliko slučajno. Nihče pa ne zmore misliti brez besed. Brez besed misel še ni dokončna [fertig] in jasna. Ker naj bi torej hermenevtika vodila k razumevanju miselne vsebine, miselna vsebina pa je dejanska le skozi govorico, počiva hermenevtika na gramatiki kot poznavanju jezika. Če opazujemo mišljenje v aktu sporočanja skozi govorico, ki je posredovanje za občost mišljenja, potem mišljenje nima nobene druge tendence, kot da proizvede védenje kot eno, ki je vsem skupno. Tako se skupno razmerje gramatike in hermenevtike izide v dialektiko kot znanost o enotnosti védenja. – Vsak govor lahko razumemo le prek poznavanja zgodovinskega celostnega življenja, h kateremu spada, ali prek poznavanja zgodovine, ki se ga tiče.⁴ Znanost zgodovine pa je etika. Jezik ima tudi svojo naravno plat; difference človeškega duha pogojuje fizičnost človeka in zemeljnega telesa. In tako hermenevtika ne temelji zgolj v etiki, temveč tudi v fiziki. Etika in fizika pa spet napeljujeta nazaj na dialektiko kot znanost o enotnosti védenja.

230 5. Kakor ima govor dvojni odnošaj, do celotnosti jezika in do celotnega mišljenja svojega tvorca, tako se tudi vse razumevanje sestoji iz dveh momentov, razumeti govor kot izvzet iz jezika, in razumeti ga kot dejstvo v mislečem.

{12} 1. Vsak govor predpostavlja neki dani jezik. To sicer lahko tudi obrnemo, ne le za absolutno prvi govor, temveč za celotni potek, saj tudi govorica

⁷ *Opomba izdajatelja (Lücke):* Odkar je Schleiermacher ta predmet obravnaval s posebnim ozirom na Wolfovo razpravo, je namesto retorike uporabljal gramatiko. To lahko pojasnimo iz tega, da je gramatiko jemal v višjem smislu, kot večje obravnavanje jezika nasploh, tako da je pod tem razumel tudi retorično kompozicijo. Glej razpravo *O pojmu hermenevtike Über den Begriff der Hermeneutik* str. 357, id. [Tu gre seveda za Lückejevo nerazumevanje, Schleiermacher razlikuje retoriko in gramatiko, in sicer strogo funkcionalno, [prva je] disciplina izrečene besede in [druga] jezika kot sistema (M.F.).]

⁸ *Opomba izdajatelja (Lücke):* iz predavanja v letu 1832. Od zdaj naprej bomo letnico predavanja navajali le, če *ne gre* za to zadnje predavanje.

⁹ »Dies führt auf die Einheit von Sprechen und Denken, die Sprache ist die Art und Weise des Gedankens, wirklich zu sein. Denn es gibt keine Gedanken ohne Rede.«

⁴ »Jede Rede kann ferner nur verstanden werden durch die Kenntnis des geschichtlichen Gesamtlebens, wozu sie gehört, oder durch die Kenntnis der sie angehenden Geschichte.«

nastaja [wird] z govorjenjem; toda sporočanje v vsakem primeru predpostavlja občost jezika, torej neko določeno poznavanje jezika. Ko nekaj stopi med neposredni govor in sporočilo, takrat se začne večšina govora: ta deloma temelji v zaskrbljenosti, da je poslušalcu nekaj v naši jezikovni rabi lahko tuje.

2. Vsak govor temelji na predhodnem [früheren] mišljenju. Tudi to lahko obrnemo, toda z ozirom na sporočilo ostaja resnično, saj večšina razumevanja napreduje le pri že razvitem [fortgeschrittenem] mišljenju.

3. Potemtakem je vsak človek po eni strani kraj, v katerem se dani jezik na svojevrsten način oblikuje. Njegov govor lahko razumemo le iz totalitete jezika. Je pa tudi stalno razvijajoči se duh, in njegov govor je le kot eno dejanje⁹ tega duha v sovisju z drugimi.

Posameznika v njegovem mišljenju opredeljuje (skupen) jezik. Misli lahko le tiste misli, ki v njegovem jeziku že imajo svoje označenje. Druge, nove misli ne bi mogli sporočiti, če ne bi bila že vezana na v jeziku obstoječe odnošaje [označenja?]. To temelji na tem, da je mišljenje notranje govorjenje. Iz tega pa se pozitivno zjasni, da jezik pogojuje napredovanje posameznika v mišljenju. Kajti jezik ni le *complexus* posameznih predstav, temveč tudi sistem sorodnosti predstav. Te so povezane prek forme besed. Vsaka sestavljena beseda je neka sorodnost, pri čemer ima vsaka predpona in končnica svojevrsten pomen (modifikacijo). {13} A sistem modifikacij je v vsakem jeziku drugačen. Če si jezik objektiviramo, ugotovimo, da so vsi akti govorjenja le en način, kako jezik prihaja na plan v svoji svojevrstni naravi. Vsak posameznik je kraj, na katerem se govorica prikaže: tako kot pri pomembnih pisateljih našo pozornost usmerjamo na njihov jezik in pri njih opažamo različnost stila. – Prav tako je treba vsak govor razumeti iz celotnega življenja, kateremu pripada, in to pomeni: ker je vsak govor mogoče prepoznati kot življenjski moment govorečega v pogojenosti vseh njegovih življenjskih momentov, in to le iz celote njegovih okolij, s čimer je določen njegov razvoj in nadaljnje obstajanje, je vsak govorec razumljiv le prek svoje nacionalnosti in svoje dobe.

6. Razumevanje je le eno¹⁰ zlivanje [Inenandersein] obeh momentov (gramatičnega in psihološkega).

⁹ Kar pomeni: kot stvar dejanja, »als eine Sache der Tat«. Občasno »dejstvo«, »Tatsache« v Schleiermacherjevem besedilu ohrani ta aktivistični pomen. (M. F.)

¹⁰ Kimmerle bere »im«, torej: Razumevanje je le v zlivanju ... (M. F.)

1. Govora tudi ne razumemo kot dejstva duha, če ga ne razumemo kot jezikovno označenost, saj prirojenost jezika modificira duha.

2. Kot modifikacijo jezika ga tudi ne razumemo, če ga ne razumemo kot dejstvo duha, saj je v tem razlog vsega vpliva posameznika na jezik, ki nastane le prek govorjenja.

7. *Obe sta popolnoma izenačeni, nepravilno bi bilo gramatično interpretacijo imenovati nižjo in psihološko višjo.*

1. Psihološka je višja, če jezik motrimo le kot sredstvo, prek katerega posamezni človek sporoča svoje misli; gramatična je potemtakem le odstranjevanje začasnih težav.

2. Gramatična je višja, če jezik motrimo v tej smeri, kot pogojuje mišljenje posameznika {14}, vendar le kot kraj za jezik in njegov govor, le kot to, v katerem se ta razodene. Potemtakem je psihološka popolnoma podrejena, kot tudi bivanje posameznega človeka sploh.

3. Iz te duplicitete sama po sebi izhaja popolna enakost.

V jezikovni rabi najdemo v odnosu do kritike višjo in nižjo kritiko. Ali se ta razlika godi na hermenevitičnem področju? Katera od obeh plati naj bi bila subordinirana? Opravilo, da razumemo govor v odnosu do jezika, lahko do neke mere mehaniziramo, torej zvedemo na *calculus*. Ko pride do težav, jih lahko obravnavamo kot neznane veličine. Zadeva postane matematična, torej jo mehaniziram, saj sem jo zvedel na *calculus*. Naj bi potemtakem ta mehanična večšina bila nižja interpretacija, druga plat, iz nazora živih bitij, pa višja, saj se individualitet ne da stlačiti v števila? Ker pa se z gramatične plati posameznik kaže kot kraj, kjer se govorica živo kaže, se zdi psihologija podrejena; njegovo mišljenje pogojuje govorica, on je pogojen s svojim mišljenjem. Naloga, da razumemo njegov govor, torej v sebi vključuje oboje, vendar se razumevanje govorice kaže kot nadrejeno. Če na jezik gledamo, kot da je nastal iz vselejšnjih aktov govorjenja, potem ga tudi ne moremo, ko se vračamo na individualno, podvreči kalkulu; [jezik] sam je individuum proti drugim in razumevanje govorice, pod vrstnim duhom govorečega, je večšina, kot je to tudi tista druga plat, ki torej ni mehanična, torej sta si obe plati enaki. – Vendar je treba to enakost spet omejiti pri posamezni nalogi. Obe plati pri vsaki posamezni nalogi nista enaki, ne v odnosu do tega, kar v vsaki dosežemo, ne glede na to, kaj zahtevamo. Obstajajo spisi, pri katerih prevladuje ena plat, en interes, in drugi {15}, kjer je ravno obratno. Pri kakem spisu bomo eno plat naloge lahko rešili zelo popolno,

druge pa nikakor ne. Na primer: najdemo fragment neznanega pisca. Iz jezika lahko prepoznamo dobo, lociramo spis. Šele ko smo prek jezika postali gotovi glede pisca, se lahko začne druga, psihološka naloga.

8. *Absolutna rešitev naloge je, ko je vsaka plat zase obravnavana tako, da obravnava druge plati ne prinese nobene spremembe v rezultatu, ali, če vsaka plat, obravnavana zase, drugo popolnoma nadomesti, vseeno pa jo zase moramo obravnavati.*

1. Ta dupliciteta je nujna zaradi 6. §, tudi če vsaka plat nadomesti drugo.

2. Vsaka pa je popolna le, če napravi drugo za odvečno in prispeva k njemu konstruiranju, saj se jezika lahko nalučimo le s tem, da razumemo govore, in notranji kontekst človeka lahko – ob načinu, kako ga spodbuja kaj zunanjega – razumemo le prek njegovih govorov.

9. *Razlaganje je večšina.**

1. Vsaka plat zase. Povsod gre za konstruiranje končnega določenega iz neskončnega nedoločenega. Jezik je nekaj neskončnega, vsak element je na določen način določljiv prek drugih [übrigen]. Prav tako pa tudi psihološka plat. Vsak nazor individualnega je namreč neskončen. In učinki na človeka od zunaj so nekaj, kar pojenjuje vse do neskončne oddaljenosti. Take konstrukcije ne moremo podati s pravili, ki bi v sebi nosila gotovost [Sicherheit] svoje rabe.

2. Če naj bi gramatično plat dovršili zgolj zase, potem bi nam moralo biti dano popolno poznavanje jezika {16}, po drugi plati pa popolno poznavanje človeka. Ker oboje nikoli ne more biti dano, moramo prehajati od enega k drugemu. Temu, kako naj bi se to godilo, ne moremo postavljati nobenih pravil.

Na dovršeno opravilo hermenevtike moramo gledati kot na umetnino, vendar ne tako, kakor da bi se izvajanje končalo v umetniškem delu, temveč tako, da dejavnost nosi na sebi *karakter* umetnosti, ker s pravili ni dana tudi raba, tj. je ne moremo mehanizirati.

* »Das Auslegen ist Kunst.«

10. *Posrečeno izvajanje te veščine temelji na jezikovnem talentu in talentu poznavanja posamičnih ljudi.*

1. Pod prvim ne razumemo, na primer, lahkosti učenja tujih jezikov, razlika med materinščino in tujim jezikom tu začasno ne pride v poštev – temveč to, da imamo jezik pred očmi, smisel za analogije in difference, etc. Kdo bi lahko menil, da bi tako morali biti retorika (gramatika)¹¹ in hermenevtika vedno skupaj. Vendar, kakor hermenevtika zahteva še neki drugi talent, je z njo, po eni strani, edina tudi retorika (gramatika),¹¹ obe pa nista eno in isto. Vsekakor je govorni talent skupen, toda hermenevtična smer ga drugače izoblikuje kot retorična (gramatična).¹¹

2. Poznavanje ljudi je tu v prvi vrsti poznavanje subjektivnega elementa v kombiniranju misli. Prav zato hermenevtika ne gre venomer skupaj z umetniškim prikazovanjem ljudi. Velika večina hermenevtičnih napak je utemeljena v manku tega talenta (umetniškega prikazovanja ljudi) ali njegove uporabe.

3. Kolikor so ti trije talenti (do določene točke) splošni naravni dar, je tudi hermenevtika obče opravilo. Če pa komu manjka ena plat {17}, tudi če je hrom, mu druga lahko služi le, da pravilno izbere, kaj mu drugi dajejo s prvo [platjo].

*Dodatek.*¹² *Prevladujoči talent ni zaželen le zaradi težavnih primerov, temveč tudi zato, da nikjer ne obstanemo pri neposrednem namenu (posameznega talenta), ampak da povsod zasledujemo cilj obeh glavnih smeri. Prim. 8. in 9. §.*

Talent, ki ga potrebujemo za hermenevtično veščino, je dvojen. Njegove dvojnosti še nismo mogli zajeti v enem pojmu. Če bi vsak jezik lahko popolnoma rekonstruirali v njegovi svojevrstni edinstvenosti in bi zmogli posameznika razumeti iz jezika in jezik iz posameznika, bi lahko to zvedli na en talent. Ker pa raziskovanje jezika in dojetje individualnega tega še ne

¹¹ Dodatka »gramatika« in »gramatično« sta Lückejeva. Ta se je tu lotil konjektur, ki temelji na nesporazumu. (M.F.)

¹² Robna opomba iz 1828. leta.

zmoreta, moramo predpostavljati [annehmen] dva talenta kot različna. – Jezikovni talent pa je spet dvojen. Občevanje ljudi izvira iz materinščine, lahko se razširi tudi na kakšen drug jezik. V tem je dupliciteta jezikovnega talenta. Komparativno dojetje jezikov v njihovih differenceh, ekstenzivni govorni talent, se razlikuje od prodiranja v notranjost jezika v odnošaju do mišljenja, od intenzivnega jezikovnega talenta. To je talent pravega raziskovalca jezika. Oba sta nujna, nista pa skoraj nikdar združena v enem in istem subjektu, torej se morata medsebojno dopolnjevati v različnih subjektih. Talent poznavanja ljudi spet razpade na dva talenta. Mnogo ljudi lahko zlahka komparativno dojame podrobnosti drugih v njihovih različnostih. Ta (ekstenzivni) talent zmora način ravnanja drugih hitro konstruirati *naknadno*, še več, tudi *vnaprej*. Drugi talent je razumevanje svojevrstnega pomena enega človeka in njegovih posebnosti v razmerju do pojma človeka. {18} Ta (intenzivni talent)¹³ sega v globino. Oba sta nujna, a redko povezana, torej se morata medsebojno dopolnjevati.

11. *Ni vse govorjenje v enaki meri predmet veščine razlage. Nekateri govori imajo zanjo ničelno vrednost, drugi pa absolutno; večina [govorov] je med obema točkama.*

1. Ničelno vrednost ima, kar za jezik ni zanimivo ne kot dejanje ne kot pomen. Govori se, ker se jezik ohranja le v kontinuiteti ponavljanja. Kar ponavlja že kaj navzočega bivšega, ni na sebi prav nič. Pogovori o vremenu. Ta nič pa ni absolutni nič, temveč le minimum. Na njem se razvije to, kar je pomembno.

Minimum je splošni govor v poslovnem in v običajnem pogovoru vsakdanjega življenja.*

2. Na vsaki strani obstaja neki maksimum, namreč, na gramatični tisto, kar je najbolj produktivno in najmanj ponavljajoče, *klasično*, na psihološki pa to, kar je najbolj svojevrstno in najmanj splošno, *originalno*. Absolutna pa je le identiteta obeh, tisto, kar je v produkciji misli za [für] jezik *genialno* ali paradigmatično [Urbildliche].**

¹³ Lückejev dodatek. (M. F.)

* »Das Minimum ist die gemeine Rede im Geschäftlichen und in dem gewöhnlichen Gespräch im gemeinen Leben.«

** »Absolut ist aber nur die Identität von beiden, das *Genialische* oder Urbildliche für die Sprache in der Gedankenproduktion.«

3. Klasično ne sme biti zgolj prehodno, temveč mora določati produkcije, ki mu sledijo. Enako velja za originalno. Pa tudi absolutno (maksimum)¹³ ne sme biti oproščeno tega, da ga lahko določimo z zgodnejšim in občejšim.

*Dodatek.*¹⁴ Kar je med minimumom in maksimumom, se bliža enemu od obeh; a) splošnemu [das Gemeine] relativna vsebinska ničnost in prijeten prikaz, b) genialnemu klasičnost jezika, {19} ni torej treba, da je originalno, in originalnost navezovanja (misli),¹⁵ za to torej ni treba, da je klasična.

Cicero je klasičen, ni pa originalen; nemški Hamann[†] je originalen, ni pa klasičen. – Je treba obe plati hermenevtičnega postopka povsod uporabljati v enaki meri? Če gre za klasičnega pisca brez originalnosti, je psihološki postopek nemikaven, tudi ga ne moremo zahtevati; opazovati moramo le njegove jezikovne posebnosti. Neklasični pisec uporablja bolj ali manj drzne jezikovne kombinacije, tu se moramo lotiti psihološke plati razumevanja izrazov, vendar ne z govorne strani.

12. Če obe plati (interpretacijo, gramatično in psihološko) lahko uporabimo povsod, ju je treba vedno uporabljati v različnem razmerju.

1. To sledi že iz tega, da ni nujno, da je gramatično nepomembno nepomembno tudi psihološko in narobe, iz vsakega nepomembnega se pomembno ne razvije v enaki meri, po obeh plateh.

¹³ Lückejev dodatek. (M. F.)

¹⁴ Robna opomba iz 1828. leta.

¹⁵ Dodatki v okroglih oklepajih so skorajda brez izjeme Lückejevi. Od zdaj naprej nanje ne bomo več opozarjali. (M. F.)

[†] JOHANN GEORG HAMANN (27.8.1730–21.6.1788), filozof, pisec, v Königsbergu študiral teologijo, pravo, filozofijo, naravoslovje; nato učitelj (1752), v Londonu se uči za trgovca (1756–1758), doživi spreobrnitev [Bekehrungskrise], se vrne v Königsberg, študira literaturo in orientalske jezike (1759–1763), menja različne zaposlitve, 1764. leta urednik Königsberškega časnika, 1767. tajnik vodstva carine [Akziseregije], 1777–1787 vodja nakladalnice [Packhof-verwalter]. Sicer prijatelj JACOBija, MENDELSONA, pozna KANTA, HERDERja. Nasprotnik razsvetljenstva, poudarja iracionalnost, dvosmiselnost konkretnega življenja, ki ga interpretira iz religije, pripravi pot viharništvu, vpliva še na romantiko, GOETHEja. Uzre pomen govorice, govora, poezija mu je »materinščina človeškega rodu«. Nekaj del: *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759), *Wolken* (1760), *Kreuzzüge des Philologen, Aestetica in nuce* (1762), *Golgatha und Scheblimini* (1784), *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (1784).

2. Minimum psihološke interpretacije uporabljamo ob prevladujoči objektivnosti predmeta. (Sem spada) čista zgodba, predvsem v [svojih] posebnostih, celoten nazor je namreč vedno subjektivno aficiran. Ep. Poslovna razpravljanja, ki pa vendarle hočejo postati zgodba. Didaktičnost stroge forme na vsakem področju. Subjektivnega ne moremo povsod uporabiti kot moment razlage, temveč postane rezultat razlage. Minimum gramatične razlage ob maksimumu psihološke razlage v pismih, v pristnih namreč. V njih prehajanje didaktičnega in historičnega v prejšnje. Lirika. Polemika.

*Dodatek.*¹⁶ Hermenevtična pravila morajo, da se ognejo težavam, bržkone biti metoda {20}, kako težave prehiteti, ne pa observacije, ki težave lahko razblinijo.

(V posameznem) moramo opazovati hermenevtične dosežke posrečenih izvajalcev [Arbeiter]. Toda teoretiški postopek se ne loteva podrobnosti, temveč motri nahajanje identitete jezika in mišljenja.* – Naloga hermenevtike je *preprečevati* težave kasnejšega konstruiranja govora in miselne poti. Vendar v tej občosti naloge ni mogoče rešiti. Produkcije tujega jezika so za nas vedno fragmentarne. Obseg tega, kar imamo pred seboj, je v različnih jezikih različen. Vendar, kar nam bolj ali manj manjka, je totalna produkcija jezika, npr. v grščini in hebrejšini. Noben jezik je ne najde pred seboj v celoti, tudi lastna materinščina ne. Zato moramo načela hermenevtične teorije konstruirati tako, da ne rešujejo le posamičnih težav, ampak da so napredujoča navodila postopanja in da imajo vedno opraviti z nalogo v splošnem. Na težave tako lahko gledamo kot na izjeme in zato zanje potrebujemo drug postopek. Pri tem sprašujemo po dopolnitvah manka, iz katerega težave nastanejo, ne pa po (splošnem) tipu. Ta bo v obeh smereh (gramatični in psihološki) enak.

13. V metodi razlage ne poznamo nobene [druge] mnogovrstnosti razen gornje (12. §).

1. Na primer, nenavaden nazor, ki se je porodil iz spora o historični razlagi Nove zaveze, češ da obstaja več vrst interpretacije. Trditev historične interpretacije je pravilna trditev le glede sovisnosti [Zusammenhang] piscev Nove zaveze z njihovo dobo. (Zavajajoč izraz *pojmi dobe* [Zeitbegriffe]). Trditev postane napačna, ko želi tajiti novo pojmovno silo krščanstva

¹⁶ Robna opomba iz 1832. leta.

* »Die hermeneutischen Leistungen glücklicher Arbeiter (im Einzelnen) müssen betrachtet werden. Aber das theoretische Verfahren geht nicht auf die Einzelheiten ein, sondern betrachtet die

{21} in vse razlagati iz že navzočega. Zanikanje historične interpretacije je pravilno, če se upira tej enostranskosti, napačno pa, če hoče biti obče. Celotna zadeva se osredini na razmerje gramatične in psihološke interpretacije, saj novi pojmi izhajajo iz svojevrstnih vzgibov čustev.

2. Prav tako (mnogovrstnost ne nastane), če historično interpretacijo razumemo iz upoštevanja danosti. To je namreč nekaj, kar izvajamo pred interpretacijo, saj s tem zgolj ponovno vzpostavljamo razmerje med govorcem in izvirnim poslušalcem, kar pa je vedno treba upravičiti že pred tem.

3. *Alegorična interpretacija.* Ne interpretacija alegorije, kjer je nepravi smisel edini, ne glede na to, ali ga utemeljuje resnično, kot v paraboli o morjeplovcu, ali fikcija, kot v paraboli o bogatinu. Temveč alegorična interpretacija, kjer pravi smisel v neposrednem kontekstu manjka ali pa se poleg tega navzame še nepravilnega smisla. Ne moremo je odpraviti z občim načelom, da ima vsak govor lahko le en smisel, kot ga običajno gramatično razumemo. Vsak namig je drugi smisel, in kdor ga ne dojame, lahko sledi kontekstu v celoti, vseeno pa mu manjka smisel, ki bil v govor položen. Nasprotno pa tisti, ki najde kak namig, ki ga v govoru ni, govora ni pravilno razložil. Namig je, če je v glavno verigo misli vtkana ena od spremljevalnih predstav, za katere verjamemo, da jih prav tako zlahka vzbudimo v drugih ljudeh. Toda spremljevalne predstave niso le posamične in drobne, temveč so, kot cel svet, v človeku postavljene idealno, zato namig vedno mislimo dejansko, četudi kot temno senco. Obstaja še paralelizem različnih {22} vrst, na veliko in na drobno, torej lahko vsakomur pade v glavo nekaj iz ene ali iz druge vrste: paralelizem fizičnega in etičnega, muzikalnega in slikarskega, etc. Pozornost pa smemo usmeriti nanj le, če nas nanj usmerjajo nepristni izrazi. To se je dogajalo brez teh posebnih naznak [Anzeichen], še zlasti pri Homerju in v Bibliji, za kar obstaja poseben razlog. Ta je pri Homerju in pri Stari zavezi edinstvenost (Homerja) kot splošnega učbenika, Stare zaveze pa kot literature sploh. Iz njiju je bilo treba jemati vse. In še: pri obeh mitična vsebina, ki se po eni strani steče v gnostično filozofijo, po drugi pa v zgodovino. Za mit ni nobene tehnične interpretacije, saj mit ne more izvirati iz posameznika. Nihanje splošnega razumetja – med samolastnim in nesamolastnim smislom – tu najverjetneje tvori to dupliciteto. –

Pri Novi zavezi je drugače. Tu postopek pojasnjujemo iz dveh razlogov. Prvič, iz konteksta s Staro zavezo, pri katerem so ta način pojasnjevanja sproducirali in ga prenesli na začetek učene razlage. In nato, v Stari zavezi še bolj izoblikovana predstava, da Svetega Duha gledamo kot avtorja. Svetega Duha ne moremo misliti kot časovno menjavajočo se posamično zaveš. Zato tu tudi nagnjenje, da bi v njem našli vse. Splošne resnice ali posamični, določeni predpisi ga zadovoljijo sami po sebi, draži pa jih največkrat kaj posebnega ali na sebi nepomembnega.

4. Tu se nam mimogrede vsili vprašanje, ali bi zaradi Svetega Duha morali svete knjige obravnavati drugače. Ne smemo pričakovati dogmatične odločitve o navdahnjenju. Ta mora sama temeljiti na razlagi. Prvič, ni nam treba postaviti razlike med govorjenjem in pisanjem apostolov. {23} Prihodnjo cerkev bi šele morali izgraditi na njih. Drugič, prav zato ne smemo verjeti, da imamo v teh spisih za neposredni predmet celotno krščanstvo, spisi so v celoti usmerjeni na določene ljudi in jih zato tudi v prihodnosti ne bomo mogli pravilno razumeti, če jih oni niso pravilno razumeli. Ti pa niso mogli drugega, kakor da so želeli v njih iskati določeno posamezno, ker je za njih totaliteta morala rezultirati iz množice podrobnosti. Torej jih moramo mi razlagati prav tako in zato domnevati, da – četudi so bili pisci mrtva orodja – bi Sveti Duh lahko govoril skozi njega, kot bi lahko govorili sami.

5. Najhujše odstopanje v to smer je kabalistična razlaga, ki se na posamične elemente in njihove znake obrača s stremenjem, da bi v vsakem našla vse. – Razumemo, ne glede na stremenje, kaj še lahko imenujemo razlaga, da v tem ni nobene druge mnogovrstnosti kot mnogovrstnost različnih razmerij obeh strani, ki smo ju mi vzpostavili.

*Dodatek.*¹⁷ Dogmatična in alegorična interpretacija imata kot lov na vsebinskost in pomenskost skupno osnovo, da naj bi bil plen za krščanski nauk kar se da bogat in da naj ne bi bilo v svetih knjigah nič minljivega in malenkostnega.

* »Der heilige Geist kann nicht gedacht werden als ein zeitlich wechselndes einzelnes Bewußtsein.«

¹⁷ Robna opomba iz 1828. leta.

S te točke pridemo do navdahnjenja. Pri veliki mnogovrstnosti predstav o njem je najbolje, da najprej preizkusimo, do kakšnih posledic privede najstrožja predstava. Torej razširimo delujočnost [Wirksamkeit] Svetega Duha vse od nastanka misli pa do akta pisanja. To učinkovanje nam prav nič več ne pomaga zaradi svojih različic. Te so bile gotovo že navzoče, preden so spise zbrali {24}. Torej tu že zahtevamo kritiko. Ampak že prvi bralci apostolskih pisem so morali abstrahirati od misli na pisca in od uporabe svojega znanja in zato so se potopili v najglobljo zmedo. Če pa poleg tega še vprašamo, zakaj spis ni nastal popolnoma čudežno, brez uporabe človeka, moramo reči, da je božji Duh to metodo (namreč skozi človeka) moral izbrati, če je hotel, da vse lahko zvedemo na navedenega pisca. Zato je ta razlaga lahko tudi edino pravilna. Isto velja za gramatično plat. Potem pa moramo tudi vse posamezno obravnavati kot povsem človeško in delujočnost ostaja le notranji impulz. – Druge predstave, ki Duhu pripisujejo marsikaj posameznega, npr. obvarovanje pred napakami, [vsega] drugega pa ne, so nevzdržne. Pri tem pa moramo napredek misliti kot oviran, tisto, kar je pravilno, tisto, kar stopi na to mesto, pa kot to, kar pripada piscu. Ali se potem takem, zaradi vsega omenjenega, navdahnjenje mora navezovati na vso cerkev? Ne. Neposredni sprejemniki bi potem vedno morali razlagati nepravilno in Sveti Duh bi potem ravnal mnogo bolj pravilno, če sveti spisi ne bi bili priložnostni spisi. Torej: gramatično in psihološko vse ostaja pri običajnih pravilih. Koliko pa v nadaljnjem pride do neke specialne hermenevtike svetih spisov, bomo lahko raziskali šele kasneje.

[V predavanju iz 1832. leta Schleiermacher to točko obdela takoj in sploh natančneje določi mejo med občo in specialno hermenevtiko, glede na posebno uporabo v Novi zavezi.¹⁸ Schleiermacher pravi:] Če se vrnemo k hermenevtični nalogi v njeni izvornosti, namreč na govor kot način mišljenja v danem jeziku, pridemo do stavka {25}: v taisti meri, v kateri je mišljenje eno, obstaja tudi identiteta jezikov. To področje mora vsebovati obča pravila jezika. Kolikor pa obstaja posebnost mišljenja skozi jezik, nastane specialno, hermenevtično področje. Pri natančnejšem določanju meja med občim in specialnim se najprej vprašamo po gramatični plati: Od kod je mogoče iz jezika zasledovati govor kot Eno (kot enotnost)? Govor mora biti stavek. Šele prek tega je na področju jezika nekaj Eno. Stavek pa je medsebojno nanašanje samostalnika in glagola, *ónoma* in *rhema*. Kolikor razumevanje govora rezultira iz narave stavka sploh, toliko je obča hermenevtika na trdih tleh. Toda čeprav je narava stavka kot načina mišljenja v vseh jezikih ista, pa je obravnava tega stavka v različnih jezikih različna. Bolj ko je

¹⁸ Gre za izvleček.

v jezikih obravnava stavka različna, toliko bolj se krči področje obče hermenevtike in toliko več diferenc vstopi na območje obče hermenevtike.

Prav tako po psihološki plati. Do te mere, kakor je človeško življenje eno in isto, je vsak govor kot življenjski akt v običajnih hermenevtičnih pravilih potrjen posameznemu. Vendar pa je do te mere, kakor se človeško življenje individualizira, tudi vsak življenjski akt in s tem tudi vsak govorni akt,¹⁹ v katerem se življenjski akt predstavi, pri drugih drugače ustvarjen in v drugem sovisju z drugimi življenjskimi momenti. Tu nastopi področje specialnega. Če predpostavimo, da se vse difference človekove narave predstavijo v svojih življenjskih funkcijah tudi v jeziku, potem sledi, da je tudi konstitucija stavka sovisna s konstitucijo življenjskega akta. To velja tako za obče kot za posamezno. Razmerje med občim in specialnim je mnogovrstno razslojeno. Kajti {26} neenakost in mnogovrstnost pri obravnavi stavka sta pri različnih jezikovnih družinah lahko enaki, tako da prihaja do grupacij. Tako lahko za vsako jezikovno družino spet obstaja skupna hermenevtika. Nadalje, različne načine obravnave govornice prepoznamo kot različne načine mišljenja. Tako lahko v istem jeziku nastanejo jezikovne difference, npr. med prozo in poezijo. Te difference pa so spet lahko v različnih jezikih iste. Pri prozi hočem strogo določitev mišljenja po biti, poezija pa je mišljenje v svoji svobodni igri. Tako imam po tej plati mnogo več psihološkega, medtem ko pri prozi subjekt bolj stopa v ozadje. Tu se razvijeta dve različni področji specialnega, eno, ki se navezuje na različnost konstrukcije jezika, drugo, ki se navezuje na različnost načina mišljenja. – Kar se tiče tega drugega, se obče in posamično ob razlaganju posamičnega pisatelja obnašata takole: kolikor miselni akti posameznika povsem na enak način izražajo celotno življenjsko določenost ali življenjsko funkcijo posameznika, so tudi zakoni psihološke interpretacije isti. Takoj ko mislim na neko neenakost in v miselnem aktu samem ne najdem ključa, ampak se moram pri tem ozirati še na kaj drugega, se to tiče področja specialnega. Takó področje občega seveda ni zelo veliko. Zato je hermenevtika vedno tudi začenjala pri specialnem in je pri tem tudi obstala. Če zdaj izhajamo iz tega, da je govor življenjski moment, moram poiskati celotno sovisje in vprašati, kako je vzgiban individuum, da mora vzpostaviti govor (povod), in na kateri naslednji moment je bil govor usmerjen (namen). Ker je govor nekaj mnogovrstnega, je zato lahko, tudi ob istem povodu in namenu, vseeno nekaj različnega. Moramo ga razčleniti in povedati, da obče sega le tako daleč, do kolikor so zakoni napredovanja v mišljenju isti. Kjer {27} najdemo difference, se začenja specialno. Ob didaktičnem spoprijemu, npr. ob liričnem pesništvu, so – kljub temu, da sta obe razporejenosti [Aneinanderreihungen] misli – zakoni napredovanja različni. Tako so z ozirom nanju različna tudi hermenevtična pravila, in že smo na področju specialne hermenevtike.

Na vprašanje, ali je in koliko je hermenevtika Nove zaveze specialna hermenevtika, bomo odgovorili takole: z jezikovne plati se ne zdi specialna, to je treba sprva navezovati na grški jezik, s psihološke plati pa se Nova zaveza ne kaže kot Eno, temveč moramo razlikovati didaktične in historične spise. To sta različni zvrsti, ki vsekakor terjata različna hermenevtična pravila.

¹⁹ Kolikor mi je znano, je termin Sprechart Schleiermacherjev. (M. F.)

* »Bei der Prosa will ich die strenge Bestimmung des Denkens durch das Sein, die Poesie ist aber das Denken in seinem freien Spiel.«

Toda iz tega ne bo nastala prav nobena specialna hermenevtika. Obenem pa je hermenevtika Nove zaveze specialna, vendar, le v odnosu do sestavljenega jezikovnega področja ali glede na hebreizirajoči jezikovni karakter – pisce Nove zaveze niso bili navajeni misliti v grščini, vsaj ne o religioznih zadevah. Ta omejitev velja tudi za Luko, ki je morda bil po rodu Grk. Vendar tudi Grki so postali kristjani na področju hebreizma. V vsakem jeziku obstaja množica različnosti – krajevnih, različni dialekti v najširšem smislu, časovnih – različne jezikovne periode. V vsaki je jezik neki drug. To zahteva specialna pravila, ki se navezujejo na specialno gramatiko različnih časov in krajev. Vendar to lahko uporabimo še bolj obče. Ko v narodu prednjači duhovni razvoj, nastaja tudi nov jezikovni razvoj. Kot je vsak nov jezikovni princip jezikovtoren, je tak tudi krščanski duh. Vendar, iz tega sicer še ne nastane prav nobena specialna hermenevtika. Ko narod prične filozofirati, kaže velik jezikovni razvoj, a specialne hermenevtike vseeno ne potrebuje. Nov, krščanski duh v Novi zavezi izstopi v jezikovni mešanici. V njej je koren hebrejščina [das Hebräische], novo {28} je sprva mišljeno v njej, grščina [das Griechische] je nanjo cepljena. Zato je treba hermenevtiko Nove zaveze obravnavati kot specialno. Ker je taka jezikovna mešanica izjema, nenaravno stanje, tudi hermenevtika Nove zaveze kot specialna hermenevtika nepravilno izhaja iz obče hermenevtike. – Sploh pa naravna različnost jezikov ne utemeljuje kake pozitivne specialne hermenevtike, saj ta različnost pripada gramatiki, ki jo hermenevtika predpostavlja in prav zato tudi uporablja, tudi ne razlika med prozo in poezijo v enem in istem jeziku in v različnih jezikih, saj v hermenevtični teoriji predpostavljamo poznavanje te različnosti. Prav tako specialna hermenevtika kot taka ni nujna zaradi psiholoških različnosti, kolikor do njih pride praviloma, zaradi relativnega nasprotja med običnim in specialnim.

14. Razlika med večšim in neveščim v razlagi ne temelji na razliki med domačim in tujim ne na razliki med govorom in pisavo, temveč vedno na tem, da hočemo nekaj natančno razumeti, kaj drugega pa ne.

1. Če bi šlo le za tuj in star spis, ki bi to večšino potreboval, potem je izvorni bralci verjetno niso potrebovali, večšina je temeljila verjetno le na razliki med njimi in nami. To razliko pa moramo spraviti s poti s pomočjo poznavanja jezika in zgodovine; razlaga se začne šele po izenačenju. Razlika med tujim, starim [spisom] in domačim spisom je torej v tem, da operacija enakosti [Gleichsein] ne more popolnoma prednjačiti, temveč jo izvršimo šele z razlago in med njo, in to je pri razlaganju vedno treba upoštevati.

{29} 2. Ne gre pa le za spis. Drugače bi večšina morala postati nujna zaradi razlike med pisavo in govorom, tj. zaradi umanjkanja živega glasu in manka drugih osebnih učinkovanj. Ta pa sama potrebujejo razlago, ki vedno ostaja negotova. Živahni glas seveda zelo olajša razumetje; piščiči mora upoštevati

(da ne govori). Kolikor to stori, bi morala biti večšina razlage odveč, kar pa ni res. Torej njena nujnost ne temelji, tudi če prejšnjega ni storil, le na tej razliki.

Dodatek.²⁰ Da se večšina razlage res bolj navezuje na pisavo kot na govor, izhaja odtod, da ustnemu govoru praviloma pripomore marsikaj [tistega], s čimer je dano neposredno razumetje, kar pa spisu uhaja, in ker – pri minljivem govoru – še zlasti ne moremo uporabiti posamičnih pravil, ki jih že tako ali tako ne obdržimo v spominu.

3. Če se govor in zapis obnašata tako, nam ne preostane nobena druga razlika kot označena, in iz tega sledi, da tudi po večšini upravičena razlaga nima drugega cilja kot tega, ki ga imamo pri poslušanju vsakega splošnega govora.

15. Ohlapnejša praksa te večšine izhaja iz tega, da do razumevanja pride kar samo od sebe. Svoj cilj izrazi negativno: »Ognimo se nesporazumu.«

1. Njena predpostavka temelji na tem, da se ubada predvsem z nepomembnim ali pa hoče razumeti vsaj zavoljo nekega določnega interesa in si zato postavlja lahko izvedljive meje.

2. Tudi ona se mora v težavnih primerih zateči k večšini {30}. Zato je hermenevtika nastala iz nevešče prakse. Ker je vedno imela pred očmi le težke primere, je postala agregat observacij in iz istega razloga vedno tudi specialna hermenevtika, ker se težke primere da lažje ugotoviti na posebnem področju. Tako je nastala teološka in juristična hermenevtika, tudi filologi so imeli pred očmi le specialne namene.

3. Razlog za tak nazor je identiteta jezika in načina kombinacij v govorcu in poslušalcu.

16. Strožja praksa izhaja iz tega, da nesporazum nastane sam od sebe in da moramo razumevanje hoteti, iskati na vsaki točki.

²⁰ Iz robne opombe in predavanja iz 1828. leta.

1. Temelji na tem, da razumevanje jemlje zelo natančno. Govor naj bi se, če ga opazujemo z obeh strani, z njim popolnoma zlił.*

Dodatek. Temeljna izkušnja je, da med večšim in neveščim v razumevanju ne opazimo razlike, vse dokler ne pride do nesporazuma.

2. Izhaja torej iz difference jezika in načina kombinacij, ki pa seveda mora temeljiti na identiteti (14.š), in to, bolj podrobno [das Geringere], uide nevešči praksi.

17. *To, čemur se moramo ogniti, je dvoje: kvalitativno nerazumevanje vsebine in nerazumevanje tona ali kvantitativno [nerazumevanje].*

Dodatek. Nalogo lahko določimo tudi negativno, tako da se moramo ogniti materialnemu (kvalitativnemu) in formalnemu (kvantitativnemu) nesporazumu.

244 1. Če gledamo objektivno, je [omenjeno] kvalitativno zamenjava kraja nekega dela govora v jeziku z nekim drugim {31} delom govora v jeziku, npr. zamenjava pomena ene besede s pomenom kake druge. Subjektivno je kvalitativni nesporazum zamenjava odnošaja kakega izraza, tako da istemu [izrazu] podelimo kak drug odnošaj, kakor mu ga je dal govorec v svojem krogu.²¹

2. Kvantitativno nerazumevanje se subjektivno nanaša na razvojno silo dela govora, na vrednost (poudarek), ki mu ga predloži govorec, – analogno objektivno, na tistem mestu, ki ga zavzame govorni del pri stopnjevanju, npr. superlativ.

3. Iz kvantitativnega [nesporazuma], ki ga običajno manj upoštevajo, se vedno razvije kvalitativni.

* »Beruhend darauf, daß sie es mit dem Verstehen genau nimmt und die Rede, von beiden Seiten betrachtet, ganz darein aufgehen soll.«

²¹ Tu smo jasnejši izraz s predavanja takoj povzeli v besedilo.

4. V tem negativnem izrazu so vsebovane vse naloge. Toda zaradi njihove negativitete pravil iz njih ne moremo razviti, ampak moramo izhajati iz nečesa pozitivnega in se stalno orientirati po negativnem.

5. Razlikovati moramo še pozitivni in aktivni nesporazum. Zadnji je spodletelost, posledica ujetosti, v odnosu do nje se ne more zgoditi nič določnejšega, kolikor se ne pojavi kot maksimum, pri čemer ima za osnovo napačne predpostavke.

Nerazumevanje²² je bodisi posledica prehitvevanja bodisi ujetosti. Prvo je posamični moment. Druga je globlja napaka. Gre za enostransko zavzemanje za to, kar je blizu posamičnemu idejnemu krogu, in odrivanje tega, kar je zunaj njega. Tako pojasnujemo ali razlagamo nekaj, česar pri pisatelju ni.

18. *Veščina lahko svoja pravila razvije le iz pozitivne formule in ta je »zgodovinsko {32} in divinatorično²³ (profetsko) objektivno in subjektivno nakladno rekonstruiranje danega govora.«*

1. *Objektivno zgodovinsko* pomeni ugledati, kako se govor obnaša v celoti govorice in kako se v njo vključeno vedenje obnaša kot proizvod jezika. *Objektivno divinatorično* pomeni grajati, kako govor sam hoče postati razvojna točka jezika. Brez obojega se ni mogoče ogniti kvalitativnemu in kvantitativnemu nesporazumu.

2. *Subjektivno zgodovinsko* pomeni vedeti, kako je govor dan kot dejstvo v čudi [Gemüt], *subjektivno divinatorično* pomeni grajati, kako bodo misli, ki so v govoru vsebovane, še naprej učinkovale v govorcu in nanj. Brez obeh je nesporazum prav tako neizogiben.

3. Nalogo je treba izraziti takole: »Govor najprej prav tako dobro in nato bolje razumeti kot njegov tvorec.«* Ker nimamo nobenega neposrednega znanja o tem, kaj je v njem, moramo veliko tega, kar v njem lahko ostane

²² Iz predavanja 1826. leta.

²³ »Divinatorično« je ob korekturi napisal nad »profetsko«. (M. F.)

* »Die Rede zuerst ebensogut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber.«

nezavedno, poskušati spraviti v zavest, razen če je sam [tvorec] postal razmišljujoč bralec sebe samega. Po objektivni plati nima nobenih drugih podatkov kot mi.

4. Tako postavljena naloga je neskončna, ker je neskončnost preteklosti in prihodnosti to, kar želimo videti v momentu govora. Zato je tudi ta večšina prav tako sposobna navdušenja kot vsaka druga. V tej meri, da je spis, ki tega navdušenja ne vzbudi, nepomemben. – Kako daleč in na katero stran naj bi s takim približevanjem šli, to moramo prav tako odločiti praktično in spada edinole v specialno hermenevtiko, ne v občo.

19. Uporabi večšine mora predhoditi to, da se lahko po objektivni in subjektivni plati izenačimo s tvorcem.

{33} 1. Po objektivni plati: prek znanja jezika, kakor ga je imel [tvorec], kar pa je še bolj določno, kakor izenačiti se z izvornimi bralci, ki so se z njim šele morali izenačiti. Po subjektivni pa: po poznavanju njegovega notranjega in zunanjega življenja.

2. Oboje lahko popolnoma osvojimo šele prek razlage same. Kajti šele iz spisov vsakogar lahko spoznamo njegov jezikovni zaklad, značaj in okoliščine.

20. Jezikovni zaklad in zgodovina dobe kakega pisca se obnašata kot celota, iz katere moramo njegove spise razumeti kot posamezno, in to spet iz celote.

1. Popolno védenje je povsod v tem navideznem krogu, da je mogoče vsako posamezno razumeti le iz občega, čigar del je, in obratno. Vsako védenje je znanstveno le, če je tvorjeno tako.

2. V imenovanem tiči izenačenje s piscem, tako torej sledi, prvič, da smo za razlaganje toliko bolj opremljeni, kolikor bolj se tega zavedamo, drugič pa tudi, da ničesar, kar je treba razložiti, ne moremo razumeti naenkrat, temveč nas vsako branje šele usposablja za boljše razumevanje, s tem ko obogati predznanja. Le pri nepomembnem se zadovoljimo s tem, kar sprva razumemo.

21. Če naj poznavanje določenega jezikovnega zaklada s pomočjo slovarjev in posamičnih opomb skrpamo skupaj šele med razlago, samostojna razlaga ne more nastati.

1. Od razlage neodvisnejši vir poznavanja jezikovnega zaklada daje le neposredno posredovanje [Überlieferung] iz dejanskega življenja jezika. Nekaj podobnega {34} pri grškem in latinskem jeziku posedujemo le nepopolno. Zato prva leksikalna dela izvirajo iz takih, ki so predelala celotno literaturo, da bi bila poznavanju jezika v pomoč. Zato pa ta dela potrebujejo stalne popravke [Berichtigung] prek razlage same, in vsaka večša razlaga mora k temu po svoje pripomoči.

2. Z določenim jezikovnim zakladom razumem dialekt, obdobje in jezikovno področje posebne zvrsti, zadnje, kakor izhaja iz razlike med poezijo in prozo.

3. Začetnik mora napraviti prve korake ob takšnih pomožnih sredstvih, samostojna interpretacija lahko temelji le na razmeroma samostojnem pridobivanju teh predznanj. Vse opredelitve v slovarjih in opažanja o jeziku izhajajo iz posebne in pogosto negotove razlage.

4. Za področje Nove zaveze lahko rečemo, da negotovost in samovoja razlaga v največji meri temeljita na tem manku. Kajti iz posameznih observacij je mogoče največkrat razviti nasprotujoče si analogije. – Pot do jezikovnega zaklada Nove zaveze vodi iz klasičnega starega veka prek makedonske gracioznosti do judovskih profanih piscev, Jožefa in Filona, deseterih kanihičnih spisov in LXX kot najmočnejšega približanja hebrejščini.

(...)

{36} 22. *Če smo zgodovinska znanja, ki jih potrebujemo, pobrali le iz prolegomen, samostojna razlaga ne more nastati.*

1. Take prolegomena so, poleg kritične pomoči, obveznost vsakega izdajatelja, ki hoče biti posrednik. Same lahko temelje le na poznavanju celote

kakega spisa, ki pripada določenemu literarnemu krogu, in vsega tega, kar se na kasnejših področjih pojavi o piscu kakega spisa. Torej so same odvisne od razlage. Preračunane so za tistega, ki mu izvirno prisvajanje nikakor ne bi bilo njegov namen. Natančni razlagalec pa mora postopoma vse črpati iz virov samih, in prav zato lahko njegov posel napreduje v tem pogledu od lažjega k težjemu. Najbolj škodljiva je odvisnost, če v prolegomena prinesemo take zapise, ki bi jih lahko črpali le iz samega dela, ki ga moramo razložiti.

2. Z ozirom na Novo zavezo so iz teh predznanj naredili samostojno disciplino, uvod. Ta ni nikakršen organski sestavni del teološke znanosti, praktično pa ustreza namenu, tako za začetnike kot za mojstre, ker je lažje vse raziskovanje spraviti *skupaj* v eno točko. Razlagalec pa mora vedno pripomoči k temu, da pomnoži in obogati to množico rezultatov.

Dodatek. Iz različnih načinov, kako ta predznanja fragmentarno zasnujemo in uporabljamo, nastanejo različne, tudi enostranske šole interpretacije, ki jih zlahka grajamo kot mani-ro [Manier].

23. Tudi znotraj posameznega spisa lahko posamezno razumemo le iz celote. Zato {37} mora natančnejši razlagi predhoditi diagonalno branje, da dobimo pregled celote.

1. Zdi se, da gre za krog, vendar za predhodno razumevanje zadostuje tako poznavanje posameznega, ki izhaja iz splošnega poznavanja govornice.

2. Vsebinska kazala, ki jih daje sam avtor, so preveč prazna, da bi dosegla namen tudi glede tehnične interpretacije, in pri pregledih, ki jih izdajatelj prolegomen radi dodajajo, zapademo sili njihove interpretacije.

3. Namera je, da najdemo vodilne ideje, po katerih je treba meriti druge [ideje], pa tudi po tehnični plati je treba najti glavno pot, na kateri je posamezno mogoče lažje najti. Po tehnični kot tudi po gramatični plati je to nepogrešljivo, kar zlahka dokažemo iz različnih vrst nespoznanj.

4. Pri nepomembnem lahko posamezno prej izpustimo, in pri težavnem se

zdi, da manj pomaga, je pa toliko bolj neizogibno. To, da manj pomagajo splošnemu pregledu, je karakteristična značilnost težkih pisateljev.

Dodatek. Splošno metodološko pravilo: a) začetek s splošnim pregledom; b) hkratno dojetje v obeh smereh, gramatični in psihološki; c) le če se obe srečata na istem mestu, lahko napredujemo; d) nujnost vračanja, če se ne ujemata, dokler nismo našli napake v kalkulu.

Če naj bi to zadevalo razlogo v posameznem, moramo pri izvajanju obe plati interpretacije vedno povezovati med seboj, toda v teoriji ju moramo ločiti in z vsako ravnati posebej, pri vsaki pa stremeti k temu, da jo privedemo tako daleč, da druga postane nepotrebna {38} ali da se njen rezultat pokaže v prvi. Gramatična interpretacija prednjači.

[V predavanju iz 1832. leta Schleiermacher sam na kratko povzame 12. do 23. § takole:]

Pred začetkom hermenevitičnega postopka moramo vedeti, v katerem razmerju moramo uporabljati obe plati (12. §). Potem moramo med seboj in avtorjem vzpostaviti isto razmerje kot med njim in njegovim izvirnim naslovljencem. Torej: poznavanje celotnega življenjskega kroga in razmerja obeh delov do njega. Če se to ni dogodilo v popolnosti, nastanejo težave, ki bi se jim radi ognili. Komentarji to napovedujejo vnaprej in žele težave rešiti. Kdor jih uporablja, se preda avtoriteti in obdrži samostojno razumevanje le, če to avtoriteto podvrže lastni sodbi. – Če govor meri neposredno name, potem moramo predpostavljati, da me govorec misli tako, kot sem si v svesti, da sem.* Ker pa splošni pogovor pogosto kaže, da temu ni tako, moramo postopati skeptično. Kanon je: potrditi razumetje, do katerega pride na začetku, kar lahko pričakujemo šele od tega, kar sledi. Iz tega izhaja, da začetka ne razumemo prej kot na koncu, torej tudi, da začetek moramo imeti še ob koncu, in to pomeni, ob vsakem *complexusu*, ki prekoračuje običajno mero spomina, tako da mora govor postati spis.²⁴

Kanon zadobi to obliko: da prvo natančno razumemo, smo morali že sprejeti celoto.* Seveda ne toliko, kolikor je enaka celotnosti posameznosti, temveč

* »Ist die Rede an mich unmittelbar gerichtet, so muß auch vorgesetzt werden, daß der Redende mich so denkt, wie ich mir bewußt bin.«

²⁴ V predavanju samem to postane bolj jasno s tem, ko vidimo, kako hermenevitično nalogo vodimo od ustnega govora, pogovora – kot izvirnega kraja razumevanja – k razumevanju spisa.

* »Um das erste genau zu verstehen, muß man schon das Ganze aufgenommen haben.«

kot skelet, osnutek, kako ga lahko dojamemo {39} s preskakovanjem posameznega. Ta kanon sicer obdržimo, če izhajamo iz dojetanja, tako da naknadno konstruiramo proces avtorja. Pri vsakem velikem *complexu* je tudi avtor prej videl celoto, preden je napredoval k posameznemu.²⁵

Da pridemo v kar se da neprekinjen tek, moramo to, kar naj bi preprečili, nesporazum, podrobneje opazovati. Stavek lahko kvantitativno narobe razumemo, če celota ni natančneje (pravilno) dojeta, npr. če imam za glavno misel misel, ki je stranska, – kvalitativno, če npr. ironijo vzamem zares in obratno. Stavek kot enotnost je za razumevanje in nerazumevanje najmanjša enota. Nesporazum je zamenjava enega kraja v jezikovni vrednosti kake besede ali forme z drugo. Nasprotje kvalitativnega in kvantitativnega prežema ves jezik, če pogledamo natančneje, mu je podvržen tudi pojem Boga (primerjaj politeistični in krščanski pojem Boga) in tako formalne kot tudi materialne elemente jezika.

250 Geneza nesporazuma je dvojna, (zavestno) *nerazumevanje* ali pa gre za *neposredno* [nerazumevanje]. Za prvo je prej kriv pisec (odmik od običajne jezikovne rabe ali raba brez analogije), drugo pa je očitno vedno lastna krivda razlagalca (§ 17).

Celotno nalogo lahko izrazimo tudi negativno: – na vsaki točki se moramo ogibati nesporazumu. Nihče ne more obstati pri golem nerazumevanju, {40} torej mora nastati popolno razumevanje, če je naloga pravilno rešena.

Če naj se zdaj, če je naloga dojeta in so predpogoji izpolnjeni, opravilo začne, moramo med obema platema interpretacije določiti neko prioriteto. Ta pade na gramatično plat, deloma zato, ker je ta najbolj predelana, deloma pa zato, ker pri tem najlaže lahko računamo na predvajo [Vorübung], ki že obstaja.

Prevedel Aleš Košar

²⁵ V predavanju Schleiermacher ta kanon natančneje določi glede njegove uporabe tako, da je predhodno razumevanje celote toliko bolj nujno, kolikor bolj ima dani kompleks misli samostojno sovisje. Kanon popolnega razumevanja je dan le prek celote, ta pa je posredovana prek popolnega razumetja posameznega.

Wilhelm Dilthey

NASTANEK HERMENEVTIKE* (1900)

V neki prejšnji razpravi sem razpravljal o prikazu individuacije v človeškem svetu, kakor jo ustvarja umetnost, še zlasti pa poezija.¹ Zdaj pa stopamo naproti vprašanju *znanstvenega* spoznanja posameznikov, velikih form singularnih človeških bivanj sploh. Je tako spoznanje možno, kakšna sredstva imamo, da ga dosežemo?

* Zaradi gotovosti, s katero Dilthey navaja še zlasti t. i. »obrobnejše« avtorje iz zgodovine hermenevtike in brez zadrege predpostavlja, da so prav tako dobro znani tudi nam, se zdi smiselno današnjemu bralcu priskočiti na pomoč in na kratko, četudi večinoma zgolj biografsko, dopolniti Diltheyeva izvajanja, tako da imena, ki nam danes niso več pred očmi – upravičeno ali pa tudi ne – morda hitreje ožive. Vsekakor pa skopi, skrčeni *podatki* ne morejo in tudi nimajo namena nadomestiti podrobnejšega študija zgodovinskega razvoja hermenevtike. Viri: Brockhaus Enzyklopädie, Mannheim, 1984–1994; Meyers enzyklopädisches Lexikon, Mannheim, Wien, Zürich, 1980; Meyers grosses Personenlexikon, Mannheim, 1968; Der kleine Pauly, DTV, München, 1979; Der neue Pauly, Metzler, Stuttgart, Weimar, 1996; Theologische Realenzyklopädie, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1971, –; The Encyclopedia of religion, Macmillan, New York, 1987.

¹ Dilthey misli spis [Über vergleichende Psychologie] Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96), še zlasti IV. poglavje, *Die Kunst als erste Darstellung der menschlich-geschichtlichen Individuation*.

Gre za vprašanje največjega pomena. Naše ravnanje povsod predpostavlja razumevanje drugih oseb; velik del človeške sreče izvira iz podoživljanja [Nachfühlen] tujih duševnih stanj; celotna filologija in zgodovina sta utemeljeni na predpostavki, da je to kasnejše razumetje [Nachverständniss] singularnega mogoče povzdigniti do objektivitete. Historična zavest, zgrajena prav na tem, omogoča modernemu človeku, da ima celotno preteklost človeštva pričujočo v sebi: moderni človek zre čez vse zapreke lastnega časa v preteklo kulturo; njihovo silnost sprejema vase in ponovno uživa [genießt ... nach] njihov čar: iz tega zanj izvira velik porast sreče. In če sistematično duhoslovje [Geisteswissenschaften] iz tega objektivnega dojetja singularnega izvaja obče, zakonite odnose in obsežna sovisja, so ti postopki razumetja in razlage osnova tudi zanj. Zato so te znanosti, kot tudi zgodovina, v svoji gotovosti odvisne od tega, ali je razumetje singularnega mogoče povzdigniti do *občeveljavnosti*. Tako nam ob vходу v duhoslovne znanosti zakorači naproti problem, ki jim je lasten, v razliki do vsega spoznavanja narave.

252 Bržkone imajo duhoslovne znanosti pred spoznavanjem narave to prednost, da njihov predmet ni v čutih dan pojav, goli refleks dejanskega v zavesti, temveč sama neposredna notranja dejanskost, in sicer kot notranje doživeto sovisje. Vendar pri njegovem objektivnem dojetju nastanejo velike težave že zaradi načina, kako je v *notranjem izkustvu* ta dejanskost dana. Tu jih ne bomo obravnavali. Nadalje, moje notranje izkustvo, v katerem ponotranjim [werde ... inne] moja lastna stanja, mi samo po sebi nikoli ne more privedi v zavest moje lastne individualnosti. Šele ob primerjanju mene samega z drugimi izkusim individualno v sebi; tedaj se ovem tega, kar v mojem lastnem bivanju odstopa od drugih, in Goethe ima popolnoma prav, ta izkušnja, najpomembnejša med vsemi našimi izkušnjami, postane zelo težka, naš vpogled v mero, naravo in meje naših moči pa vedno zelo nepopoln. Tuje bivanje nam je sprva dano zgolj zunanje, v čutnih dejstvih, gibih, glasu in ravnanjih. Šele prek postopka oblikovanja [Nachbildung] tega, kar na ta način v posameznih znamenjih pade v čute, dopolnimo njegovo notranjost. Vse, snov, strukturo, najindividualnejše poteze tega dopolnjevanja, moramo prenašati iz lastne živosti. Kako naj torej individualno oblikovana zavest s takim naknadnim oblikovanjem spravi do objektivnega spoznanja tujo in

popolnoma drugačno individualnost? Kakšen je ta postopek, ki na videz tako tuje stopa med druge procese spoznanja?

Ta postopek, v katerem iz znamenj, ki so od zunaj čutno dana, spoznamo notranjost, imenujemo *razumevanje*.² To je naša jezikovna raba; trdna psihološka terminologija, ki jo tako zelo potrebujemo, se lahko vzpostavi le, če se vsak pisec v enaki meri čvrsto drži že trdno izoblikovanega, jasnega in rabno omejenega izraza. Razumevanje narave – *interpretatio naturae* – je metaforični izraz. Toda tudi dojemanje lastnih stanj označujemo zgolj v nepravem smislu kot razumevanje. Zato tudi pravim: ne razumem, kako sem mogel tako ravnati, da, samega sebe ne razumem več. S tem hočem povedati, da mi kot tuje stoji nasproti neko povnanjenje [Äußerung] mojega bistva, ki je stopilo v čutni svet in ga kot takega ne zmorem interpretirati, ali v drugem primeru, da me je zaneslo v stanje, ki se mu čudim kot tujemu. Potemtakem imenujemo razumevanje postopek, v katerem iz čutno danih znamenj spoznamo psihično, znamenja so povnanjenja psihičnega.³

To razumevanje sega od dojemanja otroškega čebljanja do dojemanja Hamleta ali umne kritike. Iz kamna, marmorja, glasbeno oblikovanih tonov, gibov, besed in pisave, ravnanj, gospodarskih uredb, spisov nam govori taisti človeški duh in potrebuje razlago. In sicer, postopek razumevanja mora imeti povsod, kolikor je določen prek skupnih pogojev in sredstev tega načina spoznavanja, skupne značilnosti. V teh temeljnih potezah je en in isti. Če hočem, na primer, razumeti Leonarda, potem tu součinkuje interpretacija ravnanj, slik, podob in spisov, in sicer v enotnem homogenem postopku.

Razumevanje kaže različne stopnje. Te najprej pogojuje interes. Če je interes omejen, je omejeno tudi razumetje. Kako z nestrpnostjo poslušamo prenekateri spor; v njem najdemo le eno samo praktično pomembno točko, notranje življenje govorca nas ne zanima. Nasprotno pa, v drugem primeru,

² »Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: Verstehen.«

³ »Sonach nennen wir Verstehen den Vorgang, in welchem wir aus sinnlich gegebenen Zeichen ein Psychisches, dessen Äußerung sie sind, erkennen.«

napeti poskušamo prek vsake podobe obraza, vsake besede, prodreti v notranjost govorca. A tudi najostrejša pozornost lahko postane večji postopek, v katerem je dosežena stopnja objektivnosti, ki jo je mogoče kontrolirati le takrat, ko je povnanjenje življenja fiksirano in se k njemu lahko venomer nemudoma vrnemo. Tako *veščče razumevanje trajno fiksiranih povnanjenj življenja imenujemo razlaga ali interpretacija*.⁴ V tem smislu obstaja tudi večšina razlage, njeni predmeti so skulpture ali slike, in že Friedrich August Wolf⁵ je zahteval arheološko hermenevtiko in kritiko. Welcker⁶ se je zavzemal zanjo in Preller⁷ jo je poskušal uvesti. Vendar že Preller poudarja, da je taka interpretacija nemih del povsod vezana na pojasnjevanje iz spisov [Literatur].

V tem je neizmeren pomen spisov [Literatur] za razumetje duhovnega življenja in zgodovine, saj človeška notranjost le v govorici najde svoj popoln, izčrpen in objektivno razumljiv izraz. Zato ima večšina [Kunst] razumevanja svoje središče v razlaganju ali *interpretaciji preostankov človeškega bivanja, ohranjenih v spisu*.

Razlaga in z njo neločljivo povezana kritična obravnava teh preostankov sta potemtakem izhodišče *filologije*. Ta pa je po svojem jedru *osebna veščina in virtuoznost take obravnave pisno ohranjenega*. Zgolj v sovisju s to veščino in njenimi rezultati lahko uspeva vsaka interpretacija spomenikov ali zgodovinsko izpričanih ravnanj. O motivih delujočih oseb v zgodovini se

⁴ »Solches kunstmäßige Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung oder Interpretation.«

⁵ F. A. Wolf (15.2.1759–8.8.1824), klasični filolog, raziskovalec antike; profesor v Halleju (1783), 1807. leta merodajno udeležen pri osnovanju berlinske univerze, na kateri prične predavati 1810. leta; prijatelj v. Humboldta, Schillerja in Goetheja, uvaja grštvo kot idealni vzor harmonične vzgoje človeka, potrdi vlogo klasičnih jezikov pri šolskem pouku. Nekaj del: *Prolegomena ad Homerum* (1795), *Vorlesungen über die Althertumswissenschaft* (1831–1839), *Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache* (1869).

⁶ Friedrich Gottlieb Welcker (4. 11. 1784–17. 12. 1868), klasični filolog, arheolog, prof. v Gießnu (1809), Göttingenu (1816), Bonnu (1819), pod vplivom v. Humboldta, ukvarjal se je z grško poezijo, tragedijo, mitologijo, kiparstvom. *Griechische Götterlehre* (1857–1863), *Alte Denkmäler erklärt* (1849–1864).

⁷ Ludwig Preller (1809–1861), klasični filolog, prof. v Dorpatu in Jeni. *Griechische Mythologie*.

lahko motimo, delujoče osebe lahko same širijo motečo luč nanje. Vendar je delo vélikega pesnika ali izumitelja, religioznega genija ali pravega filozofa je vedno lahko le resnični izraz njegovega duševnega življenja; v tej, z lažjo izpolnjeni človeški družbi je tako delo vedno resnično, v nasprotju z vsakim drugim povnanjenjem v fiksiranih znamenjih je samo zase sposobno popolne in objektivne interpretacije, da, svojo luč šele meče na druge umetniške pomnike nekega časa in na zgodovinska ravnanja sodobnikov.

Ta večšina interpretacije se je tako postopoma scela zakonito in počasi razvila, kot se je razvilo, na primer, prevpraševanje narave v eksperimentu. Nastala je in se vzdržuje v osebni, genialni virtuoznosti filologa. Tako se jo, čisto naravno, tudi prenaša na druge: v osebni stiku z vélikim virtuoziem razlage ali z njegovim delom. Obenem pa vsaka večšina postopa po *pravilih*. Ta nas uče premagati težave. Prinašajo dosežke osebne veščine. Zato se je iz veščine razlaganja zgodaj izoblikoval *prikaz* njenih *pravil* in iz nasprotovanja tem pravilom, iz boja različnih smeri glede razlage življenjsko pomembnih del in iz tako pogojene potrebe, da pravila utemeljimo, je nastala hermenevtična znanost. Je *veščina [Kunstlehre] razlage pisnih pomnikov*.⁸

S tem ko je možnost občeveljavne razlage določena iz analize razumevanja, dokončno izsili razrešitev *čisto splošnega problema*, ki je začel našo obravnavo; poleg analize notranjega izkustva nastopi še analiza razumevanja, obe skupaj pa duhoslovnim znanostim pokažeta *možnost* in *meje* občeveljavnega spoznanja v duhoslovnih znanostih, kolikor so te pogojene z načinom, v katerem so izvorno dana tudi psihična dejstva.

Zdaj bi to zakonito pot rad pokazal v zgodovini hermenevtike, kako je iz potrebe globokega in občeveljavnega razumevanja nastala filološka virtuoznost, iz nje postavljanje pravil, nato razporeditev pravil, podrejenih enemu cilju, поблиže določenem s položajem znanosti v danem času, dokler končno niso našli gotovega izhodišča za postavljanje pravil v analizi razumevanja.

⁸ »Sie ist die Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmälen.«

Vešča razlaga (*hermeneia*) pesnikov se je razvila v Grčiji zaradi potreb pouka. Duhovita igra tolmačenja in kritike Homerja in drugih pesnikov je bila v dobi grškega razsvetljevanja priljubljena povsod, kjer so govorili grško. Solidnejša osnova je nastala, ko je pri sofistih in v šolah retorike razlaganje prišlo v stik z retoriko. V njej je tičal občejši nauk o pisateljski kompoziciji, uporabljan pri zgovornosti [Beredsamkeit]. Aristotel, veliki klasifikator in razčlenjevalec organskega sveta, držav in literarnih produktov, je v svoji retoriki učil, kako celoto literarnega produkta razčlenimo na dele, kako razlikujemo stilne forme, spoznamo učinek ritma, stopic, metafor. V Aleksandrovi retoriki so drugo poleg drugega pojmovna določila elementov učinka govora, tako glede primerov, rekov, ironije, metafore, antiteze. Aristotelova poetika je popolnoma izrecno naredila za svoj predmet notranjo in zunanjo formo poezije, ki jo je mogoče izvesti iz določitve bistva in namena poezije ter njenih vrst in elementov njihovega učinka.

256 Drug pomemben korak sta večšina interpretacije in njeno postavljanje pravil napravila v aleksandrijski filologiji. Literarno zapuščino Grčije so zbrali v knjižnice, sestavili so tekstne recenzije in z umetelnim sistemom kritičnih znamenj na njih zabeleževali rezultate kritičnega dela. Nepristne spise so izločili, sestavili so stvarne kataloge celotnega fonda. Filologija se je zdaj pojavila kot večšina tekstne recenzije, višje kritike, razlage in določitve vrednosti, utemeljena na intimnem razumevanju govorice. Bila je ena od poslednjih in najlastnejših stvaritev grškega duha; v tem je bil že od Homerja naprej najsilnejši zagon veselja do človeške govorice. Veliki aleksandrijski filologi so se že pričeli zavedati pravil, ki jih je vsebovala njihova genialna tehnika. Aristarh⁹ se je že zavestno ravnal po principu, da mora Homerjevo jezikovno rabo strogo in obširno zakoličiti in na tem utemeljiti pojasnjevanje in določanje teksta. Hiparh¹⁰ je stvarno interpretacijo popolnoma zavestno

⁹ Aristarh iz Samotrake (216–144 pr.n.š.), vrh aleksandrijske filologije, vodja aleksandrijske knjižnice, vzgojitelj na dvoru Ptolemejev; komentira starejša literarna dela, predvsem Homerja, razvija tekstno kritiko, poudari princip analogije, pripisujejo mu rek 'Razlagajmo Homerja iz Homerja', a ta najverjetneje ni neavtentičen.

¹⁰ Hiparh (190–125 pr.n.š.), astronom, geograf, zasnuje geocentrični sistem, izdela prvi katalog

utemeljil na literarnozgodovinskem raziskovanju, s tem ko je pokazal na vire Aratosovih¹¹ *Fenomenov* in iz njih interpretiral to pesnitev. In ko so med ohranjenimi Heziodovimi pesnitvami spoznali nepristne, iz Homerjevih epov izločili veliko število verzov ter razglasili, da je zadnji spev *Iliade*, še bolj enoglasno pa del predzadnjega in celotni zadnji spev *Odiseje*, po izvoru mlajši, se je to zgodilo zaradi virtuozne rabe principa analogije, po njem so obenem določili kanon jezikovne rabe, predstavniki krog, notranje ujemanje in estetsko vrednost pesnitve in izločili vse, kar mu je bilo nasprotno. Uporaba takega kanona npravstveno-estetskega pri Zenonu¹² in Aristarhu popolnoma jasno izhaja iz naslednjega načina utemeljevanja antiteze: 'dià to aprepés', tj. 'quid heroum vel deorum gravitatem minus decere videbatur'. Tudi Aristarh se je skliceval na Aristotela.

Metodološko zavest o pravilnem postopku interpretacije je v aleksandrijski šoli še okrepilo nasprotje do pergamonske filologije – nasprotje hermenevtičnih smeri, ki je imelo svetovnozgodovinski pomen! V krščanski teologiji se je v novem položaju spet pojavilo in pogojevalo dve veliki zgodovinski smeri naziranj o pesnikih in religioznih piscih.

257

Iz stoiške šole je Krates z Malosa¹³ v pergamonsko filologijo uvedel princip alegorične interpretacije. Dolgotrajna vladavina tega postopka razlage je bila sprva utemeljena v tem, da izravna protislovje med religioznimi listinami in izdelanim pogledom na svet. Zaradi tega so ga v enaki meri nujno potrebovali tako razlagalci Ved in Homerja kot tudi Biblije in Korana: nepogrešljiva a tudi neuporabna večšina torej. Vseeno je ta postopek utemeljeval

zvezd (okoli 1000), s pomočjo trigonometrije dokaj natančno izmeri oddaljenost Lune, Sonca, opazi različne dolžine letnih časov, izpopolni teorijo epiciklov.

¹¹ ARATOS (315–277 pr.n.š.) pesnik, v Atenah študira stoiško filozofijo, dela na makedonskem, kasneje antiohijskem dvoru, napiše poučno pesnitev *Phainomena* (zvezde stalnice, planeti, miti o nastanku sveta). Astronomska spoznanja najverjetneje prevzame od Evdoksa. V latinščino delo prevedel in kometiral Cicero.

¹² ZENON iz Kitija (okoli 336–264 pr.n.š.), osnuje stoo, ukvarja se z dialektiko in praktično filozofijo; filozofija zanj zadeva celotno življenje, ni le skupek različnih predavanj.

¹³ KRATES z Malosa (180–145 pr.n.š.), stoiški filozof, gramatik, vodja pergamonske šole. Ukvarja se z vprašanji tekstne kritike, pristaš alegorične razlage, komentira Hezioda, Aristofana in Homerja. Jezikovno anomalijo ima za temeljni princip zgradbe jezika.

globlji pogled na pesniško in religiozno produktivnost. Homer je videc, in nasprotje pri njem – med globljimi uvidi in čutno grobimi predstavami – je mogoče pojasniti le, če zadnje dojamemo zgolj kot pesniško sredstvo prikazovanja. S tem ko so to razmerje razumeli kot hoteno ogrnjenje pnevmatičnega smisla v podobe, je nastala alegorična interpretacija.

2.

Če se ne motim, se to nasprotje povrne, le v spremenjenih okoliščinah, v boju *aleksandrijske* in *antiohijske* teološke šole. Njuna skupna podlaga je bilo seveda to, da prerokbe in izpolnitev [prerokb] Stare in Nove zaveze povezuje notranje sovisje, da to celo zahteva rabo prerokb in vzorov Stare v Novi zavezi. S tem ko je krščanska cerkev izhajala iz te predpostavke, je zanj prišlo do kompliciranega položaja, še zlasti glede na njene nasprotnike in z ozirom na razlago njenih svetih spisov: za Jude je potrebovala alegorično tolmačenje, da je v Staro zavezo vnesla teologijo Logosa; nasprotno pa se je morala zaradi gnostikov braniti preširoke rabe alegorične metode. Justin¹⁴ in Irenaios¹⁵ sta, po sledeh Filona, poskušala postaviti pravila omejevanja in uporabe alegorične metode. Tudi Tertulian, v istem boju z Judi in gnostiki, sprejme postopke Justina in Irenaios, po drugi strani pa razvije plodna pravila boljše večšine razlaganja, ki pa jim seveda ne ostane zmeraj zvest. V grški cerkvi je prišlo do principielnega dojetja tega nasprotja. Antiohijska šola je svoje tekste razlagala le po gramatično-historičnih načelih. Antiohijec Teodoros¹⁶ je v Visoki pesmi videl le poročno pesnitev, v Jobu le pesniško oblikovanje zgodovinskega izročila. Zavrgel je naslove psalmov in ovrge – pri tem se je oprl na večji del mesijanskih prerokb –

¹⁴ Justin (okoli 105–166), filozof, mučenec, prizadeva si za sintezo grške filozofije in krščanstva (*logos spermatikos*, bog kot oče veselja) *Apologija zoper pogane* (155), *Dialog z Judom Trifonom* (155–160).

¹⁵ IRENAIOS, gramatik iz Aleksandrije (1. stol. n. š.); bolj znan Irenaios iz 2. st. n. š. (doma iz Male Azije), ki vztraja pri istovetnosti boga Stare in Nove zaveze.

¹⁶ Teodoros iz Mopsuestije (350–428), ekseget, teolog, kasneje tudi škof, bolj zaupa osebnemu razumevanju kot avtoriteti tradicionalne hermenevtike, s kritično, filološko, historično metodo zavrača alegorično interpretacijo.

njihovo direktno navezavo na Kristusa. Ni sprejel dvojnega pomena tekstov, temveč le višje sovisje med dogodki. Nasprotno pa so Filon, Klemen¹⁷ in Eriugena v tekstih razlikovali pnevmatski smisel od dejanskega.

To je večšina razlaganja, ki napreduje k hermenevtiki, v kateri jo povzdignemo do znanstvene zavesti, da naredi naslednji korak: iz tega boja nastanejo prve izvajane hermenevtične teorije, za katere vemo. Že po Filonu eksistirajo *kanónes* in *nómoi tes allegorías*, ki so ju rabili v Stari zavezi. Poznavanje obeh so morali utemeljiti v interpretaciji Stare zaveze. Na tem sta Eriugena, v četrti knjigi svojega spisa *Perì archon* in Avgustin, v tretji knjigi *De doctrina christiana*, osnovala sovisno predstavljeno hermenevtično teorijo. Proti njima sta nastopila dva na žalost izgubljena spisa antiohijske šole, Diodorov¹⁸ *Tís diaforà theorías kai allegorías* in Teodorov *De allegoria et historia contra Origenem*.

3.

Interpretacija in postavljanje pravil [Regelgebung] sta od renesanse naprej prešla v nov stadij. Klasični in krščanski stari vek razločujejo jezik, življenjske razmere in narodnost. Zdaj je postala interpretacija, drugače kot nekoč v Rimu, prestavljenje v tuje duhovno življenje s pomočjo gramatičnih, stvarnih in historičnih študij. In ta nova filologija, polimatija in kritika, je morala največkrat delati le z navedbami in okruški. Zato je morala biti ustvarjalna in konstruktivna na nov način. Tako so filologija, hermenevtika in kritika prišle do nove stopnje. Iz naslednjih štirih stoletij nam je na voljo obširna hermenevtična literatura. Tvori dva različna tokova: klasični in biblični teksti so namreč bili dve veliki sili, ki so si jih prizadevali prisvojiti. Klasično-filološko postavljanje pravil je samo sebe označilo za

¹⁷ Klement Aleksandrijski (140/150–215), teolog in filozof, zavzema se za sintezo grštva in krščanstva. *Prorepticus*, *Paidagogos*, *Stromates*.

¹⁸ Diodoros iz Tarza (4. stol. n.š.) v Atenah študira filozofijo in retoriko, kasneje postane škof, osnuje šolo eksegetov, piše polemična dela, npr. proti astrologiji, komentira psalme, alegorično razlago postavi v drugi plan, prednost da historični razlagi. Osebe iz Biblije gleda realno: božji plan moramo spoznati v dejanskosti.

ars critica. Taka dela, med katerimi izstopajo dela Sciopija, Klerika in nedokončana dela Valesija, so v svoj prvi del postavila hermenevtično veščino. Nešteti spisi in predgovori so obravnavali *de interpretatione*. Za končno konstitucijo hermenevtike pa se moramo zahvaliti biblični interpretaciji. Prvi pomembni in morda najgloblji izmed teh spisov je Flacijev¹⁹ *Clavis* (1567).

Šele v njem je bil sklop [Inbegriff] do tedaj najdenih pravil interpretacije povezan v učno zgradbo, in sicer s pomočjo *postulata*, da nam z večjim postopanjem po teh pravilih mora biti dosegljivo občeveljavno razumetje. To principiuelno gledišče, ki dejansko vodi hermenevtiko, so Flaciju spravili pred oči boji 16. stoletja. Flacij se je moral boriti z dvema frontama. Tako prekrščevalci kot restavrirani katolicizem sta zatrjevala, da je *Sveti spis* nejasen. S tem ko se Flacij temu upre, se uči zlasti od Kalvinove eksegeze, ki od razlage večkrat sestopi k njenim načelom. Za takratnega luteranca je bilo najnujnejše opravilo ovržba tradicije katoliškega nauka, ki so ga takrat na novo formulirali. Pravica tradicije, da (namreč) sme določati razlago [*Svetega*] *spisa*, je v sporu s protestantskim principom razlage *Spisa* lahko temeljila le na tem, da iz bibličnih spisov samih ni mogoče izvesti zadovoljive in obče veljavne interpretacije. Tridentški koncil, ki je zasedal v letih 1545–1563, je to vprašanje obravnaval od svoje četrte seje. 1564. leta je izšla prva, avtentična izdaja dekreta. Bellarmin,²⁰ zastopnik tridentskega koncila, je nekaj časa po Flacijevem delu, leta 1581, v polemičnem spisu zoper njega najbolj premeteno pobijal razumljivost Biblije in tako poskušal dokazati nujnost njenega dopolnjevanja s tradicijo. V kontekstu teh bojev je Flacij poskusil hermenevtično prikazati možnost obče veljavne interpretacije. In v boju s to nalogo se je ozavedel sredstev in pravil za njeno rešitev, kakršnih ni postavila nobena hermenevtika pred njim.

¹⁹ Matthias Flacius Iliricus / Matija Vlačić (1520–1575), protestantski teolog, cerkveni pisec in filozof, Lutrov učenec, 1594. leta profesor hebrejščine v Wittenbergu, 1557–1561 profesura v Jeni. *De voce et re fidei* (1549), *De materiis metisque scientiarum et erroibus philosophiae, in rebus divinis* (1563). Prim. *Phainomena* 21–22, str. 5–17.

²⁰ Roberto Francesco Bellarmino (4. 10. 1542–17. 9. 1621), jezuit, katoliški teolog, poučuje v Löwvnu, 1599. leta postane kardinal; *Disputationes de controversiis christiane fidei* (1586–1593), 1602–1605 nadškof v Capui, avtor popularnega in prevajanega *Malega katekizma* (1597), po smrti razglašen za svetnika.

Če razlagalec v svojem besedilu naleti na težave, ima na voljo sublimno sredstvo, da jih razreši: sovisnost spisov, dana v živi krščanski religioznosti. Če to iz dogmatičnega prevedemo v naš način mišljenja, potem je ta hermenevtična vrednost religiozne izkušnje le posamični primer principa, po katerem je v vsakem interpretacijskem postopku, kot faktor taistega, vsebovana razlaga iz konteksta zadeve.²¹ Poleg tega, religioznega principa razlage obstaja tudi razumu ustrezni princip razlage. Naslednji princip je gramatična interpretacija. Flacij poleg teh najprej zajame še pomen psihološkega ali tehničnega principa razlage, po katerem je treba posamično mesto interpretirati iz namere in kompozicije celotnega dela. In za to tehnično interpretacijo prvič metodično uporabi spoznanja retorike o notranjem sovisju literarnega produkta, njegovi kompoziciji in učinkujočih elementih. Predelavo aristotelske retorike mu je izdelal Melanchton.²² Flacij se sam zaveda, da je najprej metodično ovrednotil pomožna sredstva za enoznačno določitev odlomkov, ki jih vsebujejo kontekst, cilj, proporcji, kongruentnost posameznih delov ali členov. Njihovo hermenevtično vrednost je zvedel pod obče gledišče metodologije. »Tudi povsod drugod dobivajo posamezni deli svoje razumetje celote iz njihove odnosnosti do te celote in njenih drugih delov.« To notranjo formo dela zasleduje vse do stila in posameznih elementov učinkovanja, razvije subtilna razlikovanja med Pavlovim in Janezovim stilom. Šlo je za velik korak, seveda znotraj meja retoričnega doje-manja. Vsak spis je za Melanchtona in Flacija narejen po pravilih, kot ga tudi razumeta po pravilih. Je kot logični avtomat, oblečen v stil, podobe in govorne figure.

²¹ »Stößt der Ausleger in seinem Text auf Schwierigkeiten, so ist ein Hilfsmittel von sublimierender Art vorhanden, sie zu lösen: der in der lebendigen christlichen Religiosität gegebene Schriftzusammenhang. Übersetzen wir das aus der dogmatischen Denkweise in die unsere, so ist dieser hermenevtische Wert der religiösen Erfahrung nur ein einzelner Fall des Prinzips, nach welchem in jedem Interpretationsverfahren als ein Faktor desselben die Auslegung aus dem sachlichen Zusammenhang enthalten ist.«

²² Melanchton (16. 2. 1497–19. 4. 1560), humanist, reformator, učitelj antičnih jezikov v Tübingenu (1514), 1815. leta profesor grščine v Wittenbergu, tudi na teološki fakulteti, od 1519. leta tesen Lutrov sodelavec, z njim se v marsičem ne strinja, udeleži se religioznih razprav s katoličani v Marburgu (1529), Wormsu (1540/41), Regensburgu (1541), reformira univerzo v Wittenbergu itd.

Formalne pomanjkljivosti njegovega dela je premagala *Baumgartnova* estetika.²³ V tej se je obenem uveljavilo drugo veliko teološko-hermenevtično gibanje. S pomočjo Baumgartnovih²⁴ poročil biblioteke v Halleju so poleg nizozemskih založnikov začeli stopati v nemški horizont tudi angleški svobodomisleci in razlagalci Stare zaveze, ki so izhajali iz etnologije. Semler²⁵ in Michaelis²⁶ sta se izoblikovala v občevanju z njim in sta bila udeležena pri njegovih delih. Michaelis je sprva pri interpretaciji Stare zaveze uporabil enoten historični pogled na govor, zgodovino, naravo in pravo. Semler, predhodnik velikega Christiana Baura,²⁷ je razbil enotnost kanona Nove zaveze in zastavil pravo nalogo, da je treba vsak posamezni spis dojemati v njegovem lokalnem karakterju. Te spise je nato povezal v novo enoto. Vsebujejo namreč živo zgodovinsko dojetje predkrščanskih bojev med judovskim krščanstvom in kristjani svobodnejših redov. V svojih pripravih teološke hermenevtike je to znanost odločno zožil na dva dela: interpretacija iz jezikovne rabe in iz historičnih okoliščin. S tem je razlago osvobodil dogme. Gramatično-historična šola je bila utemeljena. Oster in previden duh Ernestija²⁸ je kasneje v [spisu] *Intrepres* ustvaril klasični zapis te nove hermenevtike. Ob branju njegove hermenevtike je Schleiermacher²⁹ razvil

²³ Izhajala v letih 1750–1758.

²⁴ Alexander Gottlieb Baumgarten (17. 6. 1714–26. 5. 1762), učenec Chr. Wollfa, od 1738. leta prof. v Halleju, 1740. leta v Frankfurtu. *Metaphysica* (1739), *Ethica philosophiae* (1740).

²⁵ Johann Salomo Semler (18. 12. 1725–14. 3. 1797), ev. teolog, od 1752. leta profesor v Halleju, želi uskladiti krščansko teologijo in um, eksegezo in hermenevtiko združi s historično interpretacijo, ki mora opisati historične okoliščine do te mere, kolikor je za neki čas pač potrebno. *Versuch einer freieren theologischen Lehrart* (1717).

²⁶ Johan David Michaelis (1717–1791), evangeličanski teolog, orientalist. Od 1746. leta prof. v Göttingenu, ukvarja se s prevodi Biblije in študijem jezikov Orienta, ki jih primerjalno pritegne v študij Stare zaveze.

²⁷ Ferdinand Christian Baur (21. 6. 1792–2. 12. 1860), ev. teolog, od 1826. leta prof. v Tübingenu, izhaja iz Hegla, se spopade s Schleiermacherjem, zgodovino krščanstva razume kritično-spekulativno, kot dialektični razvoj. *Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus* (1834), *Die christliche Lehre von der Dreienigkeit und Menschenwerdung Gottes* (1841–1843).

²⁸ Johann August Ernesti (1707–1781), filolog, pedagog, teolog, od 1742. leta profesor teologije in retorike v Leipzigu, sodeluje pri izdajah klasikov.

²⁹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (21. 11. 1768–12. 2. 1834), evangeličanski teolog in filozof, šolan v tradiciji pietizma, študira filozofijo, teologijo in klasične jezike v Halleju in Salleju, najprej hišni učitelj, pomožni pridigar, 1796. pridigar v berlinski Charité. Prijatelj Schlegla, v. Humboldta, politično aktiven, soudeležen pri ustanavljanju berlinske univerze,

svojo. Tudi ti koraki so se seveda odvijali znotraj čvrstih meja. Pod rokami teh eksegetov se kompozicija in miselna stkanost vsakega spisa kake dobe razveže v taiste niti: v lokalno in temporalno pogojeni krog predstav. Sledeč temu pragmatičnemu dojetju zgodovine, je v enaki meri religiozno in moralčno izoblikovana človekova narava omejena le od zunaj, lokalno in temporalno. Je nezgodovinska.

Do takrat sta klasična in biblična hermenevtika hodila druga poleg druge. Ali ne bi morali obeh dojeti kot rabi neke splošnejše hermenevtike? Wollfovec Meier je storil ta korak 1757. leta, v svojem poskusu o neki splošnejši veščini razlage. Pojem svoje znanosti je dejansko dojel tako splošno, kot je le mogoče: zasnavljala naj bi pravila, ki jih je mogoče opazovati ob vsaki razlagi znamenj. Toda ta knjiga ponovno kaže, da z gledišča arhitektonike in simetrije ne moremo iznajti novih znanosti. Tako nastanejo slepa okna, skozi katere nihče ne more gledati. Učinkovita hermenevtika je lahko nastala le v glavi, v kateri se je virtuoznost filološke interpretacije že povezala s pristnimi filozofskimi zmožnostmi. Tak je bil Schleiermacher.

4.

Njegovo delo so pogojevale: Winckelmannova³⁰ interpretacija umetniških del; Herderjevo³¹ kongenialno vživljanje [*Sich-Einfühlen*] v dušo dob in

njen profesor (1810), član kraljevske akademije znanosti (1811), znan predvsem kot prevajalec Platona.

³⁰ Johann Joachim Winckelmann (9. 12. 1717–8. 6. 1768), umetnostni zgodovinar, arheolog, raziskovalec antike, v Halleju študiral teologijo, naravoslovje in filozofijo v Jeni, 1755. leta potuje v Rim, od 1763. leta nadzira izkopavanja, njegova *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764) usmeri pogled na antiko in utemelji arheologijo; *Erinnerung über die Werke der Kunst* (1759).

³¹ Johann Gottfried Herder (25. 8. 1744–18. 12. 1803) filozof, teolog, pesnik. V Königsbergu študira medicino, teologijo in filozofijo. Odločilne spodbude prejme od Kanta, Hamanna, Rousseauja. 1764. leta učitelj, od 1769. leta pridigar v Rigi. 1767. leta potuje v Francijo, v Parizu spozna enciklopediste, Diderota, d'Alemberta, kasneje v Hamburgu Lessinga, M. Claudiusa, 1770. v Straßburu Goetheja. Za Dilttheya so pomembne zlasti Herderjeve spodbude za filozofijo jezika (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), pa tudi za filozofijo zgodovine (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774), *Ideen*

narodov, filolog Heyne,³² ki je delal z novim estetskim glediščem, Friedrich August Wolf in njegovi učenci, med katerimi je Heindorf s Scheleiermacherjem živel v najtesneši skupnosti študija Platona – vse to se je v njem povežalo s postopkom nemške transcendentalne filozofije: za v zavesti danim sestopiti do ustvarjalne zmožnosti, ki – ko učinkuje zedinjujoče – sama sebe neovredna v nas proizvede celotno formo sveta. Ravno iz povezave teh dveh momentov je nastala njemu lastna večina interpretacije in definitivna utemeljitev znanstvene hermenevtike.

Hermenevtika je bila do tedaj v najboljšem primeru zgradba pravil, njene dele, posamična pravila, je držal skupaj namen občeveljavne interpretacije. Funkcije, ki v postopku interpretacije učinkujejo skupaj, je ločevala kot gramatično, historično, estetsko-retorično in stvarno razlago. Iz filološke virtuoznosti mnogih stoletij se je ozavedela pravil, sledeč katerim te funkcije morajo učinkovati. Schleiermacher pa je šel tem pravilom za hrbet, k analizi razumevanja, torej k spoznanju ciljnega ravnanja samega, in iz tega spoznanja je izvajal možnost občeveljavne razlage, pomožnih sredstev zanjo, meja in pravil. Razumevanje pa je kot naknadno tvorjenje, rekonstruiranje [Nachbilden, Nachrekonstruieren] lahko analiziral le v njegovem živem odnosu do postopka literarne produkcije same. V živem zrenju ustvarjalnega postopka, v katerem nastane življenje sposobno literarno delo, je spoznal pogoj za spoznanje drugega postopka, ki iz zapisanih znakov razume celoto dela, iz te pa namero in miselnost njegovega tvorca.

Potreboval pa je nov psihološko-historični nazor, da bi lahko rešil tako zastavljen problem. Od povezave, ki je obstajala med grško interpretacijo in retoriko kot večino določenih zvrsti literarne produkcije, smo zasledovali

zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784–91) in literarno zgodovino (*Über die neuere Deutsche Literatur* (1767), *Kritische Wäldern* (1769). Zbirka *Volklieder* (1778–79) velja za začetek raziskovanja ljudske pesmi. HERDER tako predvsem vpliva na romantiko in na razvoj historičnih disciplin.

³² Christian Gottlob Heyne (25. 9. 1729–14. 7. 1812), klasični filolog, od 1763. leta prof. v Göttingenu, v pouk uvaja mitologijo, umetnostno zgodovino. Dvigne na visoko raven univerzitetno knjižnico, ki postane (1777–1787) vodilna znanstvena knjižnica, izdaja in komentira dela Pindarja (1773), Homerja (1802), Vergila.

odnosaj, za katerega tu gre. To dojetje obeh procesov je ves čas ostajalo logično-retorično. Kategorije, v katerih se je izvrševalo, so ves čas bile: delovanje [Machen], logična sovisnost, logična urejenost, nato pa opremljanje tega logičnega produkta s stilom ter govornimi figurami in podobami. Zdaj pa bomo za razumevanje literarnega produkta uporabili popolnoma nove kategorije, saj posedujemo enotno in ustvarjalno delujočo zmožnost, ki si svojega učinkovanja in tvorjenja sama ni v svesti – sprejme in izoblikuje prve spodbude za neko delo. Sprejetje in samostojno tvorjenje sta od nje neločljiva. Individualnost tu učinkuje na [in] vse podrobnosti in na vsako posamično besedo. Njen najvišji izraz [Äußerung] je zunanja in notranja forma literarnega dela. Temu se nato približa nenasitna potreba, da bi lastno individualnost izpoponila z nazori [Anschauungen] drugih. Razumevanje in interpretacija sta tako v življenju samem vedno živahna in dejavna. Doprivedita se v večji razlagi živčih del in njihovih sovisij v duhu njihovega tvorca. To je bil novi nazor v posebni obliki, kot jo je zadobil v Schleiermacherjevem duhu.

V tem pa je bil še nadaljnji pogoj za veliki met obče hermenevtike: Schleiermacherjevi sodobniki, pa tudi on sam, so nove psihološko-zgodovinske nazore preoblikovali v filološko večino interpretacije. Nemški duh se je v Schillerju, Wilhelmu von Humboldt, ³³ bratih Schlegel ravnokar odvrnil od pesniške produkcije k ponovnemu razumetju [Nachverständnis] zgodovinskega sveta. Šlo je za silno gibanje, ki je bilo pogoj za avtorje, kot so Böckh, ³⁴

³³ Wilhem von Humboldt (22. 6. 1767–8. 4. 1835), učenjak, politik; prijatelj F. H. Jacobija, F. A. Wolfa, Schillerja in Goetheja. 1794.–1797. leta sodelavec Schillerjevega časopisa »Horen«, 1802.–1808. leta pruski min. rezident v Rimu, 1809. vodja oddelka za šolstvo in pouk v pruskem notranjem ministrstvu, koncipira berlinsko univerzo in humanistično gimnazijo. 1810. državni minister, ob Hardenbergu odposlanec Prusije na dunajskem kongresu, 1817. poslanik v Londonu. 1819. zaradi nesoglasij odpuščen iz službe, poglobi se v raziskovanje jezikov (baskovski, madžarski, različni ameriški jeziki, sanskrit, kitajščina, japonsščina, tatarščina, egipčanski jezik, drugi semitski jeziki.) S spisom *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java* (1836–1840), in uvodom vanj (*Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*) seže v naše stoletje.

³⁴ August Böckh (24. 11. 1785–3. 8. 1867), klasični filolog, učenec C. F. Wolfa in Schleiermacherja, profesor v Heidelbergu (1807), Berlinu (1811), utemeljitelj nemškega raziskovanja antike, raziskuje tudi življenje, »gospodarstvo« Grkov. Nekaj del: *Corpus inscriptionum Grae-*

Dissen, Welcker, Hegel, Ranke,³⁵ Savigny.³⁶ Friedrich Schlegel³⁷ je postal Schleiermacherjev vodnik k filološki veščini. Pojmi, ki so ga vodili v njegovih briljantnih delih o grški poeziji, Goetheju, Boccacciu, so bili pojmi notranje forme dela, zgodbe razvoja pisca in pojem v sebi razčlenjene celote literature. Za takimi posamičnimi doprinosi filološke veščine, ki naknadno rekonstruira, je bil zanj načrt znanosti kritike, *ars critica*, ki naj bi bila

cam (1825), *Pindar* (1811–1821), *Ökonomie der Athener* (1817), *Enzyklopädie und Methodologie der phil. Wissenschaften* (1886²).

³⁵ Leopold von Ranke (21. 12. 1795–23. 5. 1886), študiral teologijo in filozofijo v Leipzigu, kasneje profesor zgodovine v Berlinu (1825); v letih 1832–1836 izdaja historično-politični časopis, loči se od razsvetljske zgodovine, bliže je romantični teoriji zgodovine (Goethe), terja povratek k izvornim virom, utemelji moderno kritiko virov, zgodovina naj pokaže, kako je dejansko bilo, preteklosti ne smemo soditi iz sedanjosti; *Geschichte der römischen und germanischen Völker, 1454–1535* (1824), *Preußische Geschichte* (1847/1848, 1874), *Weltgeschichte* (1881–1888).

³⁶ Friedrich Carl von Savigny (21. 2. 1779–1861), profesor prava v Marburgu (1803), Landshutu (1808), Berlinu (1810), od 1811. leta član Pruske akademije znanosti, v letih 1815–1850 soizdajatelj časopisa za zgodovino prava, višji državni svetnik, član rednega in kasacijskega sodišča (1819–1841), minister za revizijo prava (1842–1848), najvplivnejši nemški pravnik svojega časa. Pravo je zanj produkt »duha naroda«, ni ga moč dokazati iz naravnih uvidov, sicer merodajni preučevalec rimskega prava. *Das Rechts des Besitzes* (1803), *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (1815), *Geschichte der römischen Rechts* (1815–1831), *System des heutigen römischen Rechts* (1840–1849).

³⁷ Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (19. 3. 1772–12. 1. 1829) filozof kulture, pesnik; po uku za trgovca študira najprej pravo v Göttingenu, po 1791. letu še filozofijo, klasično filologijo in umetnostno zgodovino v Leipzigu. V Berlinu spozna Schleiermacherja, v Jeni Fichteja, Schellinga, Novalisa, Sodelavec časopisov »Der Teutsche Merkur« in »Berliner Monatsschrift«, z bratom izdajatelj (1798–1800) »Athenäuma«. 1801. se habilitira v Jeni, v letih 1802–1804 v Parizu študira sanskrit in orientalske jezike, predava o nemški filozofiji in književnosti. 1803–1805 izdaja časopis »Europa«. Potuje na Nizozemsko, v Francijo in Švico. Od 1809. diplomat avstrijske vlade, 1815–1818 sodeluje na dunajskem kongresu., 1819. dalj časa v Italiji, s cesarjem Francem prvim in K. W. v. Metternichom, 1820–1823 na Dunaju izdajatelj časopisa »Concordia«. Nazadnje živi v Dresdnu, kjer občasno predava. *Gespräch über die Poesie* (1800) lahko imamo za reprezentativni spis zgodnje romantike. Njegovi interesi so raznoliki in razvejani, spisi fragmentarni in razdrobljeni, zato je, če želimo imeti kaj pregleda, najbolje pogledati v kritično izdajo njegovih del (npr. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, izd. E. Behler, J. J. Anstet, H. Eichner, ki izhaja od 1958. leta, zaokrožena na 35. zvezkov), kjer so zbrani pod skupnimi naslovi, npr: 1. zv.: *Zur griechischen Literatur*, 4.: *Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst*, 9.: *Philosophie der Geschichte*, 10.: *Philosophie des Lebens, Philosophie der Sprache und des Wortes*, 11.: *Wissenschaft der Europäischen Literatur* ...

utemeljena na teoriji produktivne literarne zmožnosti. Ta načrt se je tesno stikal s Schleiermacherjevo hermenevtiko in kritiko.

Schleglov je bil tudi načrt prevajanja Platona. Ob njem se je izblikovala tehnika nove interpretacije, ki sta jo Böckh in Diessen kasneje uporabila pri Pindarju. Platona je treba razumeti kot filozofskega umetnika. Cilj interpretacije je enotnost karakterja Platonovega filozofiranja in umetniške forme Platonovih del. Filozofija je tu še življenje, zraslo s pogovorom, njen pisni prikaz je le spominsko fiksiranje. Tako mora biti dialog umetniška oblika, ta pa sili k ponovnemu proizvajanju [Nacherzeugung] živih miselnih povezav. Obenem pa mora, glede na strogo enotnost Platonovega mišljenja, vsak dialog nadaljevati predhodne, pripravljati kasnejše in razpredati niti različnih delov Platonove filozofije. Če zasledujemo odnose teh dialogov, nastane sovisje glavnih del, ki razkrene Platonovo najbolj notranjo intencijo. Po Schleiermacherju v dojetju tega večje tvorjenega sovisja šele nastane dejansko razumetje Platona. V razmerju do tega razumetje je ugotavljanje kronološkega zaporedja njegovih del manj nazorno, čeprav z njim večkrat sovpadе. Böckh je zato v svoji znani recenziji lahko zapisal, da je šele Schleiermacher filologiji razprl Platonovo mojstrstvo.

Ta filološka virtuoznost se je v Schleiermacherjevem duhu prvič povezala z genialno filozosko zmožnostjo, šolano v transcendentalni filozofiji, ki je za obče dojetje in razrešitev hermenevtičnega problema ponudila zadovoljiva sredstva: tako je nastala obča znanost in večšina razlage.

Ob branju Ernestijevega *Interpres* je Schleiermacher jeseni 1804. leta oblikoval prvi osnutek svojega, saj je v Halleju hotel z njim začeti svoj kurz eksegetskih predavanj. Tako nastala hermenevtika je neučinkovita. Učinek ji je podelil predvsem Schleiermacherjev halleški učenec Böckh, v izjemnem odlomku svojih predavanj o filozofski enciklopediji.

Iz Schleiermacherjeve hermenevtike bom navedel tiste stavke, za katere menim, da je od njih odvisen nadaljnji razvoj.

Vse razlaganje pisnih del je le večje izoblikovanje postopka razumevanja,

ki se razteza čez celotno življenje in prav tako na vsako vrsto govora in spisov. Analiza razumevanja je potemtakem osnova za postavljanje pravil razlaganja. To je mogoče le v povezavi z analizo produkcije piščevih del. V razmerju razumevanje-produkcija šele utemeljimo povezavo pravil, ki določa sredstva in meje razlage.

Možnost občeveljavne interpretacije lahko izvajamo iz narave razumevanja. V tem individualnost razlagavca in avtorja nista druga drugi zoperstavljeni kot dve neprimerljivi dejstvi: obe sta se izoblikovali na podlagi obče človeške narave in to omogoča ljudem občestvenost [Gemeinschaftlichkeit] za govor in razumetje. Tu lahko še naprej psihološko pojasnujemo formalne Schleiermacherjeve izraze. Vseh individualnih razlik končno ne pogojujejo medsebojne kvalitativne različnosti oseb, temveč stopnjevite razlike v njihovih duševnih procesih. S tem ko razlagalec lastno živost tako rekoč za pokušino prestavi v historični milje, zmore iz tega trenutno poudariti in ojačiti en duševni proces, odmakniti druge in tako v sebi izvede naknadno oblikovanje tujega življenja.³⁸

Če si ogledamo logično stran tega procesa, v njem iz relativno določenih posamičnih znamenj spoznamo sovisje, stalno pa tudi učinkuje navzoče gramatično, logično in historično znanje. Če se izrazimo v naši logični terminologiji, je logična stran razumevanja v součinkovanju indukcije, rabe občih resnic na posameznem primeru ter primerjalnega postopka. Natančnejša naloga bi bila določitev posebnih form, ki se jih tu navzamejo imenovane logične operacije in njihove povezave.

Tu stopi v veljavo osrednja težava vse večšine razlaganja. Celoto nekega dela naj bi razumeli iz posamičnih besed in njihovih zvez. Vendar to polno razumetje posameznega že predpostavlja razumetje celote. Ta krog se po-

³⁸ »Alle individuellen Unterschiede sind letztlich nicht durch qualitative Verschiedenheiten der Personen voneinander, sondern nur durch Gradunterschiede ihrer Seelenvorgänge bedingt. Indem nun aber der Ausleger seine eigene Lebendigkeit gleichsam probierend in ein historisches Milieu versetzt, vermag er von hier aus momentan die einen Seelenvorgänge zu betonen und zu verstärken, die anderen zurücktreten zu lassen und so eine Nachbildung fremden Lebens in sich herbeizuführen.«

novi v razmerju posameznega dela do miselnosti in razvoja njegovega tvorca, vrne se tudi v razmerju posamičnega dela do svoje literarne zvrsti. To težavo je Schleiermacher najlepše razrešil v uvodu v Platonovo *Državo*, pa tudi v zapiskih njegovih eksegetskih predavanj najdete druge primere istega postopka. (Začel je s pregledom razčlenitve, ki ga lahko primerjamo z bežnim branjem, tipajoč je zaobjel celoten kontekst, osvetlil težave, suvereno se je držal vseh mest, ki dovoljujejo vpogled v kompozicijo. Šele po tem se je začelo pravo interpretiranje.) Teoretično tu trčimo ob meje vsega razlaganja. Svojo nalogo izvaja vedno le do določene meje. Tako ostane vse razumevanje vedno relativno in ga nikoli ni mogoče dovršiti. *Individuum est inffabile*.

Schleiermacher zavrže razčlenjevanje postopka razlage na gramatično, historično, estetsko in stvarno interpretacijo, ob katerega je zadel. Ta razlikovanja označujejo le, da mora biti gramatično, historično, stvarno in estetsko védenje že tu, ko se razlaganje začne, biti mora zmožno učinkovati na vsak imenovani akt. Toda vsak postopek razlage je moč razčleniti le na dve plati, ki ju vsebuje spoznanje duhovne stvaritve iz jezikovnih znakov. Gramatična razlaga v tekstu gre od ene zveze k drugi, vse do najvišjih povezav v celoti dela. Psihološka razlaga izhaja iz prestavljanja v ustvarjalni notranji proces, napreduje k zunanji in notranji formi dela in naprej k zajetju enotnosti dela v miselnosti in razvoju njegovega tvorca.

S tem je dosežena točka, s katere Schleiermacher mojstrsko razvije pravila večšine razlaganja. Temeljen je njegov nauk o zunanji in notranji formi in posebno globokoumni so nastavki za občo teorijo literarne produkcije, v kateri naj bi bil organon literarne zgodovine.

Zadnji cilj hermenevtičnega postopka je, da avtorja razumemo bolje, kot se je razumel sam. Ta stavek je nujno konsekvence nauka o nezavednem ustvarjanju.

5.

Potegnimo črto. *Razumevanje* le pri jezikovnih pomnikih postane razlaga, ki doseže občeveljavnost. Če se filološka interpretacija v hermenevtiki ozave

svojega postopka in njegovih pravih temeljev, potem Friedrich August Wolf praktične koristi take discipline upravičeno ne povzdiguje prav visoko v primerjavi z živo vajo. Toda zdi se mi, da je onstran te praktične koristi za samo razlaganje v tem še neka druga, *poglavitna naloga*: zoper stalne vdore romantične samovolje in skeptične subjektivitete na področje zgodovine naj bi teoretično utemeljila občeveljavnost interpretacije. Na gotovosti le-te temelji gotovost zgodovine. Če jo sprejmemo v sovisje spoznavne teorije, logike in metodologije duhoslovja [Geisteswissenschaften], bo ta nauk interpretacije postal pomemben vezni člen med filozofijo in zgodovinskimi znanostmi, glavni sestavni del osnovanja duhoslovnih znanosti.

DODATKI IZ ROKOPISOV

I.

Razumevanje spada pod obči pojem spoznavanja, pri čemer spoznavanje dojemamo v najširšem smislu, kot postopek, v katerem stremimo za obče veljavnim védenjem.

(1. načelo) *Razumevanje imenujemo postopek, v katerem iz čutno danih povnanjenj [Äußerungen] duševnega življenja to duševno življenje spoznamo.*³⁹

(2. načelo) *Kakorkoli so že čutno dojemljiva povnanjenja duševnega življenja različna, mora imeti razumevanje le-teh – zaradi danih pogojev načina spoznavanja – dane skupne značilnosti.*

(3. načelo) *Vešče razumevanje pisno fiksiranih povnanjenj življenja imenujemo razlaga, interpretacija.*

Razlaga je delo osebne veščine in najpopolnejše rokovanje z njo je pogojeno z genialnostjo razlagalca; temelji na *sorodnosti*, stopnjevani s poglobljenim [eingehend] življenjem z avtorjem, s stalnim študijem. Tako je pri Wink-

³⁹ »Verstehen nennen wir den Vorgang, in welchem aus sinnlich gegebenen Äußerungen seelischen Lebens dieses zur Erkenntnis kommt.«

kelmanovem (Justi⁴⁰), Schleiermacherjevem Platonu. Na tem počiva *divinatoričnost* v razlagi.

Razlaga je po dani težavnosti in pomenu predmet neizmerne dela človeškega rodu. Celotna filologija in zgodovina se borita zanjo, zato ni lahko priti do predstave neizmerne grmade učenih del, zapravljenih zanjo. *Moč tega razumevanja v človeškem rodu raste* tako postopno, zakonito in stežka, kot raste moč spoznavanja in obvladovanja narave.

Ravno zato, ker je genialnost tako redka, morajo razlago vaditi in se je učiti tudi manj nadarjeni: nujno je (4. načelo), *da veščino genialnega interpreta zadržimo v pravilih, kot jih vsebuje njihova metoda, ali tudi tako, kakor se sama ozavejo sebe samih.*⁴¹ Vsaka človeška veščina ob rokovanju postane bolj prefinjena in vzvišena, če se posreči, da življenjski rezultat umetnika v katerikoli formi že izročimo naslednikom. Sredstva, da razumevanje vešče izoblikujemo, nastanejo le tam, kjer govorica zagotovi čvrsto podlago, in že imamo pred sabo velike, trajno vredne stvaritve, ki z različnimi interpretacijami burijo spore: *tu je treba spor razlag med genialnimi umetniki razrešiti z obče veljavnimi pravili.* Zagotovo je za lastno veščino razlaganja najbolj razburljiv stik z genialnim razlagalcem ali z njegovim delom. Vendar kratkost življenja zahteva skrajšanje poti z zakoličenjem najdenih metod in pravil, ki jih ti v njih izvajajo. *To veščino razumevanja pisno fiksiranih povnanjenj življenja imenujemo hermenevtika* (načelo 4b).⁴²

Tako lahko določimo bistvo hermenevtike in na neki način upravičimo njen pogon. Če pa se vendarle zdi, da ne razburja današnjih interesov do tiste

⁴⁰ Carl Justi (2. 8. 1832–9. 12. 1912), umetnostni zgodovinar, profesor filozofije v Marburgu (1867), Kielu (1872), v letih 1893–1901 prof. um. zgodovine v Bonnu. Piše biografije: *Winckelmann und seine Zeitgenossen* (1866–1872), *Velasquez und sein Jahrhundert* (1888), *Michelangelo* (1900, 1909).

⁴¹ »Aber eben weil diese Genialität so selten ist, Auslegung selber aber auch von minder Begabten geübt und gelernt sein muß: ist notwendig, daß sie Kunst der genialen Interpreten in den Regeln festgehalten wird, wie sie in ihrer Methode enthalten sind oder auch wie sie diese sich selber zum Bewußtsein gebracht haben.«

⁴² »Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik.«

stopnje, ki bi si jo zastopniki te večšine želeli, je to po mojem zaradi tega, ker ni v svoj obrat sprejela problemov, ki izvirajo iz znanstvenega položaja in bi lahko privedli do visoke stopnje interesa za hermenevtiko. Ta znanost, »hermenevtika«, je imela nenavadno usodo. Vedno si zagotovi pozornost le v velikem zgodovinskem gibanju, ki si za nujno zadevo znanosti zada razumetje singularnega zgodovinskega bivanja, da bi nato spet potonila v temo. Tako se je zgodilo prvič, ko je razlaga svetih spisov krščanstva postala življenjsko vprašanje protestantizma. Potem pa sta jo v kontekstu razvoja zgodovinske zavesti v našem stoletju za nekaj časa ponovno oživila Schleiermacher in Böckh. Doživel sem še čas, v katerem je Böckhova *Enciklopedija*, ki jo ti problemi nosijo, veljala za nujni vhod v najsvetlejšo filologije. Kasneje se je Friedrich August Wolf podcenjevalno izrazil o vrednosti hermenevtike za filologijo. Res je ta znanost odtlej imela le pičle nadaljevalce in zastopnike: njena takratna forma se je izživel. Toda danes nam problem, ki je v njej delujoč, spet stopa naproti.

(5. načelo) *Razumevanje, ki ga moramo jemati v zadanem, širokem obsegu, je utemeljujoč postopek za vse nadaljnje operacije duhoslovnih znanosti ...* Kot je v naravoslovju vse zakonitno spoznanje mogoče le prek merljivosti in števnosti v izkušnjah in v pravilih, ki so v njih vsebovana, tako je v duhoslovnih znanostih vsak abstraktni stavek končno mogoče opravičiti le prek odnošaja do njegove duhovne živosti, kot je dana v doživljanju in razumevanju.

Če razumevanje utemeljuje duhoslovje, potem je (6. načelo) *spoznavnoteoretska, logična in metodična analiza razumevanja ena od glavnih nalog duhoslovnih znanosti*. Pomen te naloge stopi do kraja na svetlo šele takrat, ko se ozavemo težav, ki jih vsebuje narava razumevanja v odnosu do izvedbe obče veljavne znanosti.

Vsak je tako rekoč zaklenjen v svojo individualno zavest. Ta je individualna in vsakemu dojetanju dodeljuje svojo subjektiviteto. Že sofist Gorgias je problem, ki se tu skriva, izrazil takole: tudi če bi obstajalo kako védenje, ga vedoči nikomur drugemu ne bi mogel sporočiti. Konča ga s problemom mišljenja. To je treba razrešiti. Možnost, da dojamemo nekaj tujega, je eden od najglobljih *spoznavnoteoretskih problemov*. Kako lahko neka indivi-

dualiteta tuje individualno povnanjenje življenja, ki ji je čutno dano, spravi do obče veljavnega objektivnega razumetja? Pogoj, na katerega je vezana ta možnost, je v tem, da v nobenem od tujih individualnih povnanjenj ne more nastopiti nekaj, kar ne bi bilo vsebovano v dojemajoči živosti. Iste funkcije in sestavni deli so v vseh individualitetah in sposobnosti različnih ljudi se razlikujejo le po stopnjah njihove jakosti. Isti zunanji svet se zrcali v njihovih predstavnihi podobah. Živost torej mora vsebovati neko zmožnost. Povezovanje itn., ojačevanje, pomanjševanje – transpozicija je transformacija.

Druga aporija. Iz posameznega celota, iz celote pa spet posamezno. In sicer terja celota nekega dela napredek k individualnosti »tvorca«, k spisu, s katerim je v sovisju. Primerjalni postopek mi končno dopušča vsako posamezno delo, posamezni stavek globlje razumeti kot sem ga razumel prej. Tako iz celote razumetje, medtem ko celota iz posameznega.

Tretja aporija. Vsako posamično stanje duše razumemo iz zunanjih dražljajev, ki so ga povzročili. Sovraštvo razumem iz škodljivega poseganja v neko življenje. Brez tega odnosa si strasti sploh ne bi mogel predstavljati. Tako je milje za razumetje neizogiben. Prignano do skrajnosti: ni razumetje tako zelo različno od pojasnjevanja, kolikor je to na tem področju mogoče. In pojasnjevanje ima za svojo predpostavko dovršitev razumevanja.

V vseh teh vprašanjih pride na dan: *spoznavnoteoretski problem* je povsod isti: obče veljavno védenje iz izkušenj. *Tu stopi med posebne pogoje narava izkušenj v duhoslovnih znanostih.* Ti so: struktura kot sovisje je v duševnem življenju tisto, kar je živo, poznano, iz česar [izvira] posameznik.

Tako je na samem vhodu duhoslovja glavni spoznavnoteoretski problem analiza razumevanja. *S tem ko hermenevtika izhaja od tega spoznavnoteoretskega problema in si za svoj zadnji cilj postavi njegovo razrešitev, stopi v notranje razmerje z velikimi vprašanji konstitucije in pravega temelja duhoslovja, ki gibljejo današnjo znanost.* Njeni problemi in načela postanejo živa sedanjost.

Razrešitev tega spoznavnoteoretskega vprašanja vodi k *logičnemu problemu hermenevtike*.

Tudi ta je seveda povsod isti. Gre seveda za iste elementarne logične operacije (Wundt⁴³ razume moje dojetanje drugače), ki nastopajo v duhoslovju in naravoslovju: indukcija, analiza, konstrukcija, primerjanje. Gre pa za to, kakšno posebno formo privzamejo znotraj izkustvenega področja duhoslovja. Indukcija, njeni podatki so čutni procesi, se tudi tu, kot povsod, vrši na podlagi védenja o sovisju. V fizikalno-kemičnih znanostih je to matematično poznavanje kvalitativnih razmerij, v bioloških znanostih ustrežanje ciljnosti življenja, v duhoslovju struktura duševne živosti. Tako ta podlaga ni logična abstrakcija, temveč realno, v življenju dano sovisje, ki pa je individualno, torej subjektivno. S tem sta določeni naloga in forma te indukcije. Natančnejšo podobo prejemajo logične operacije prek narave jezikovnega izraza. Tako se na ožjem jezikovnem področju teorija te indukcije specifikira s teorijo jezika: gramatika. Posebna narava določitve sovisja (znanega iz gramatike), v določenih mejah nedoločenih (variabilnih) besednih pomenov in sintaktičnih formalnih elementov. Dopolnitev te indukcije razumetja singularnega kot celega (sovisja) s primerjalno metodo, ki določi singularno in prek odnosov do drugega singularnega objektivizira svoje dojetanje.

Izoblikovanje pojma *notranje forme*. Nujno pa je <prodrnje> do realnosti = notranja živost, ki tiči za notranjo formo posamičnega dela in sovisjem teh del. Ta je v različnih vejah produkcije različna. Pri pesniku [je to] ustvarjajoča zmožnost, pri filozofu sovisje življenjskega in svetovnega nazora, pri velikem praktičnem človeku praktična postavitev namena realnosti [Zweckstellung der Realität], pri religioznem [človeku] (Pavel, Luter) itd.

Zato sovisje filologije z najvišjo formo zgodovinskega razumevanja. Razlaganje in historični prikaz sta le dve plati entuziazičnega poglobljanja. Neskončna naloga.

⁴³ Max Wilhelm Wundt (16. 8. 1832–31. 8. 1920), psiholog, filozof, psihologijo utemeljil na eksperimentu in raziskovanju, znan zlasti po klasifikaciji občutkov: Lust-Unlust, Spannung-Lösung, Erregung-Beruhigung, in t. i. psihofizičnem paralelizmu. Kasneje se je usmeril v filozofijo, psihologijo narodov in v splošne produkte duha: jezik, mit ... *Beiträge zur Theorie des Sinneswahrnehmens* (1862), *Vorlesungen über Menschen- und Tierseele* (1863), *Grundzüge der physiologischen Philosophie* (1873–1874), *Logik* (1880–1883), *Ethik* (1886), *System der Philosophie* (1884), *Völkerpsychologie* (1900–1920).

Tako raziskovanje součinkovanja vseh teh spoznanj skupnih procesov in njihova specifikacija, pod pogoji postopka, izroča svoj rezultat *nauku o metodi*. Njen predmet je zgodovinsko izoblikovanje metode in nato njeno specificiranje na posameznih področjih hermenevtike. Primer: razlaganje pesnikov je posebna naloga. Po pravilu: bolje razumeti, kot se je avtor razumel sam, se tudi razreši problem ideje v pesnitvi. Ni navzoča (kot abstraktna misel, zato pa) v smislu nezavednega sovisja, ki učinkuje v organiziranosti dela in iz katerega notranje forme jo razumemo: pesnik je ne potrebuje, nikoli ne bo čisto zavestna; razlagalec jo povzdigne in to je morda največji triumf hermenevtike. *Tako je treba sedanje postavljanje pravil, ki je edini postopek, da vpeljemo občevaljavnost, dopolniti s prikazom ustvarjalnih metod genialnih razlagalcev na različnih področjih*. V tem je sila, ki nas spodbudi. *To je treba izvajati pri vseh metodah duhoslovnih znanosti*. Sovisje je potemtakem: *metoda ustvarjalne genialnosti*, ki je našla *subjektivno pogojena abstraktna pravila*. Iz spoznavnoteoretske podlage izvedemo obče veljavno postavljanje pravil.

Hermenevtične metode pa so končno še v sovisju z literarno, filološko in historično kritiko in vse te nas vodijo k *pojasnjevanju* singularnih pojavov. Med razlago in pojasnjevanjem je razlika le v stopnji. Čvrste meje ni. Razumevanje je namreč neskončna naloga. V disciplinah je meja v tem, da psihologijo in znanost o sistemih uporabljajo le kot abstraktne sisteme.

Če sledimo principu neločljivosti dojetanja in vrednotenja, je s *hermenevtičnim procesom nujno povezana literarna kritika, imanentna mu je*. Razumevanja ni brez občutka vrednosti – le s primerjanjem ugotovimo objektivno in obče veljavno vrednost. To pa potrebuje zakoličenje tega, kar je v določeni zvrsti, na primer drami, normativno. Iz tega izhaja filološka kritika. V celoti ugotovimo primernost, izločimo protislovne dele. Lachmann,⁴⁴ Ribbeckov *Horacij*, itd. Ali pa [dobimo] normo iz drugih del, neustrezna dela pa izločimo: kritika Shakespeara, Platona.

⁴⁴ Karl Lachmann (4. 3. 1793–1851), klasični filolog in germanist, študiral klasično filologijo, profesor v Königsbergu (1818) in Berlinu (od 1825). Velja za utemeljitelja nemške tekstne kritike, ukvarjal se je tudi z antično in staronemško metrikjo, principe klasične filologije prenašal

Torej je <literarna> kritika predpostavka za filološko: ravno iz spodbude nerazumljivosti in nevrednosti prihaja njen elan. <Literarna> kritika ima estetski plat filološke kritike na omenjeni plati za pomožno sredstvo. *Historična kritika* je kot estetska kritika v svojem izhodišču le ena veja kritike. Povsod prihaja do razvoja, kot tam, pri literarni kritiki, estetiki itd., tako tu [pride] do pisanja zgodovine.

II.

Filologija je, kot Böckh upravičeno pravi: »Spoznavanje tega, kar je človeški duh produciral« (*Enciklopedija*, 10). Paradoksalno nadaljuje: »tj. spoznanega«. Tako ta paradoksnost počiva na napačni predpostavki, da sta spoznano in producirano isto. Dejansko pa v produkciji součinkujejo vse duhovne sile. V kaki pesmi ali Pavlovem pismu je več kot spoznanje.

Če jemljemo pojem v najširšem smislu, potem filologija ni nič drugega kot sovisje dejavnosti, s katerimi razumevamo zgodovino. Filologija je potemtakem sovisje, ki je usmerjeno na spoznanje singularnega.⁴⁵ Tudi državna uprava Atencev je taka singularnost, tudi če se v njej kaže sistem, ki ga lahko prikažemo v občin razmerjih.

Težave, ki se nahajajo v teh pojmi, se da razrešiti iz poteka razvoja disciplin filologije in zgodovine.

Vsakdo se mora strinjati s prežemajočo razliko med spoznanjem singularnega kot na sebi vrednega in spoznanjem občega sistematičnega sovisja duhoslovja. *To mejno določilo je popolnoma jasno*. Da pri tem obstajajo

na tekste iz srednje visoke nemščine, pa tudi pri Lessingu *Urprüngliche Gestalt des Gedichtes der Nibelungen North* (1826), *Über die althochdeutsche Betonung und Verskunst* (1831), tudi izdajatelj: *Dichter des 13. Jahrhunderts* (1820), *Walter von der Vogelweide* (1827), *Catull* (1829), *Wolfram von Eschenbach* (1833).

⁴⁵ »Faßt man den Begriff im weitesten Sinn, so ist Philologie nichts anderes als der Zusammenhang der Tätigkeiten, durch welche das Geschichtliche zum Verständnis gebracht wird. Sie ist dann der Zusammenhang, welcher auf Erkenntnis des Singularen gerichtet ist.«

recipročni odnosi in da tudi filologija potrebuje sistematično strokovno poznavanje politike ipd., je samo po sebi razumljivo (*contra* Wundt).

Filologija se je izoblikovala kot spoznanje v pisnih delih *danega*. Če so se temu pridružili spomeniki [Denkmäler], potem je bilo njen predmet to, kar je Schleiermacher imenoval simbolizirajoča dejavnost. Zgodovina se je po svoje začela s političnimi ravnanji, vojnami, ... ustavami. To *ločevanje po vsebinah* so prestopili, ko je filologija kot praktična disciplina na svoje področje pritegnila tudi starožitnosti države. Po drugi strani pa se je razvila razlika metodičnih dejavnosti in, nazadnje, zgodovinskega prikazovanja. Toda *praktična disciplina* je prestopila tudi to razliko, kolikor je na svoje področje pritegnila tudi antično literaturo in umetnostno zgodovino. *Tako gre med filologijo in zgodovino za postavljanje meja*. To je mogoče le, če ni v igri praktični interes fakultetne znanosti. Potem je najboljši Usener.⁴⁶

Če moramo celoten postopek spoznanja singularnega dojemati kot eno sovisje, nastane vprašanje, ali v jezikovni rabi lahko razlikujemo med *razumevanjem* in *pojasnjevanjem*. To ni mogoče, saj obči uvidi kot poznavanje stvari prek postopka, analognega dedukciji, sodelujejo pri vsakem razumevanju, le nerazvezani, pa ne le psihološki, temveč tudi ... itd. Torej imamo opravka s *stopnjevitim zaporedjem* [Stufenfolge]. Tam, kjer zavestno in *metodično uporabljamo obče uvide, da bi singularno privedli do vsestranskega spoznanja*, dobi *izraz pojasnjevanje svoje mesto kot način spoznavanja singularnega*. Upravičen pa je le, če imamo v svesti, da o popolnem razblinjenju singularnega v občest ne more biti govor.

Tu se razreši sporno vprašanje, ali je premislek o psihičnih izkušnjah tisto obče, ki utemeljuje razumevanje, ali pa je to znanost psihologije. Če se tehnika spoznavanja singularnega dovrši kot pojasnjevanje, je znanost psihologije ravno tako podlaga kot druge sistematične duhoslovne znanosti. To razmerje sem že dokazal ob zgodovini.

⁴⁶ Herrman Usener (23. 10. 1834–21. 10. 1905), klasični filolog, od leta 1866. prof. v Bonnu, ukvarjal se je zlasti z grško religijo in njeno zgodovitno. *Altgriechischer Versbau* (1887), *Epicureia* (1887), *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* (1889–99).

III.

Razmerje nauka o večščini do postopka razlage je tu popolnoma isto, kot nam ga kažeta logika ali estetika. Postopek nauk o večščini zbije na formule in te zvajamo na namensko sovisnost, v katerem postopek nastane. Prek takega nauka o večščini vsakokrat okrepimo energijo duhovnega gibanja, katerega izraz je. Nauk o večščini namreč postopek povzdigne do zavestne virtuoznosti; razvije ga do konsekvenc, ki jih omogočajo formule. S tem ko v zavest privede prave razloge taistih, stopnjuje samozavest, s katero jih izvajamo.

Globlje pa seže neki drug učinek. Če hočemo ta učinek spoznati, moramo napredovati skozi posamične hermenevtične sisteme do njihovega zgodovinskega sovisja [Zusammenhang]. Vsaka večščina je omejena na postopek, ki velja v določenem času. Razvije njegovo formulo. Tako nastane za hermenevtiko in kritiko, estetiko in retoriko, etiko in politiko, čim je zgodovinsko mišljenje za to zrelo, naloga, da iz sovisnosti namena staro utemeljitev dopolni z novo. Zgodovinska zavest se mora dvigniti nad postopek posamične časovne epohe in to lahko stori s tem, ko v sebi zbere, eno do druge pretehta in omeji vse predhodne smeri znotraj namenske sovisnosti interpretacije in kritike, poezije in zgovernosti, sama pojasni svojo vednost iz njenega razmerja do te namenske sovisnosti, določi meje, ki ustrezajo njeni človeški globini, in tako končno dojame vse te zgodovinske smeri znotraj enega namenskega sovisja kot vrsto v njem vsebovanih zmožnosti. Za to zgodovinsko delo pa je odločilnega pomena, da sme s formulami večščine računati kot z abreviaturami zgodovinskih smeri. Tako je v mišljenju o postopku, prek katerega namensko sovisje zmore razrešiti naloge, ki so v njem vsebovane, notranja dialektika, ki dopusti, da to mišljenje napreduje skozi zgodovinsko omejene smeri, skozi formule, ki odgovarjajo tem smerem, k univerzalnosti, ki je vedno in povsod vezana na zgodovinsko mišljenje. Tako postane zgodovinsko mišljenje tu, kot povsod, samo ustvarjalno, s tem ko dejavnost človeka v družbi dvigne prek meja trenutka in kraja.⁴⁷

⁴⁷ »So liegt also in dem Denken über das Verfahren, durch welches ein Zweckzusammenhang die in ihm enthaltenen Aufgaben zu lösen vermag, eine innere Dialektik, welche dies Denken durch geschichtlich begrenzte Richtungen hindurch, durch Formeln hindurch, welche diesen Richtungen entsprechen, fortschreiten läßt zu einer Universalität, die immer und überall an das

To je gledišče, v katerem je zgodovinski študij hermenevtičnega nauka povezan z razlagalnim postopkom, oba skupaj pa sta v sovisju s sistematično nalogo hermenevtike.

Prevedel Aleš Košar*

geschichtliche Denken gebunden ist. So wird hier, wie überall das geschichtliche Denken selber schöpferisch, indem es die Tätigkeit des Menschen in der Gesellschaft über die Grenzen des Momentes und Ortes erhebt.«

* Prevedeno iz: Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, V. zvezek, *Die geistige Welt*, Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte | Die Entstehung der Hermeneutik str. 317–338 in smiselno str. 426–427. B.G. Teubner Verlag, Leipzig und Berlin 1924. Izdajatelj: Georg Misch.

Sestavek je izšel v jubilejnem spisu: »Philosophische Abhandlungen, Christoph Sigwart* zu seinem 70. Geburtstage 28. März 1900 gewidmet«, Tübingen, str. 185–202. Dilthey ga je predaval v Pruski akademiji znanosti.

Sistematični uvodni del spisa je v zapuščini ohranjen v treh verzijah, ki poleg izraznih variant ponujajo tudi dopolnila. Iz njih je izdajatelj sestavil prvi, z rimsko številko označeni dodatek. – Zgodovinski prikaz se naslanja na eno najzgodnejših Diltheyevih del: na njegovo obdelavo Schleiermacherjeve hermenevtike, ki jo je razpisala in nato 1860. leta z dvojno nagrado nagradila Schleiermacherjeva fundacija [Schleiermacher Stiftung]. Nagradjeni spis je Dilthey pustil v predalu. Njegove izsledke je uprabil v prvem spisu, pa tudi še na drugih mestih, na primer, ko je izdeloval *Uvod v duhoslovne znanosti* | Einleitung in die Geisteswissenschaften |, ob prikazu staroprotestantske forme hermenevtike v svoji razpravi »Das natürliche System der Geisteswissenschaften« 1892/1893, objavljene v II. zvezku te izdaje, primerjaj str. 90 in 113.

Dodatka, označena kot II. in III., je izdajatelj sestavil iz rokopisne zapuščine. O njih natančneje na strani 427.

* Christoph Sigwart (28. 3. 1830–5. 8. 1905), filozof, od 1865. leta prof. v Tübingenu, piše teološka in filozofska zgodovinska dela (Bruno, Bacon, Spinoza, Schleiermacher), predvsem se posveča etiki in logiki, *Logik* (1873–78), *Kleine Schriften* (1881), *Vorfragen der Ethik* (1886).

KAJ JE TEKST?

Pojasniti in razumeti

Ta razprava se bo v bistvenem oziru posvečala pretresu dveh temeljnih pristopov do besedila. V dobi Wilhelma Diltheya, ob koncu prejšnjega stoletja, sta ta dva pristopa bila povzeta v izrazih »pojasniti« in »interpretirati«. Dilthey je pojasnitev razumel kot iz naravoslovja izposojen model umevanja, ki so ga pozitivistične šole prenesle na zgodovinske vede; interpretacijo pa je dojel kot izpeljano obliko dojetja, v katerem je ugledal temeljno držo duhovnih znanosti, edino, ki naj bi bila sposobna spoštovati osnovno razliko med le-temi in naravoslovnimi vedami. Tu si nadejam preučiti usodo tega nasprotja v luči razporov sodobnih šol. Pojem pojasnitve se je dejansko premestil, pravzaprav ni več dedič naravoslovja, ampak jezikovnih modelov. Pojem interpretacije pa je v moderni hermenevtiki utrpel tako globoke spremembe, da se je oddaljil od psihološkega pojma razumevanja v Diltheyevem smislu. Rad bi raziskal prav to novo – najbrž manj antinomično in plodovitejšo – zastavitev problema. Preden pristopimo k novima konceptoma pojasnitve in interpretacije, bi se vendarle rad pomudil pri predhodnem vprašanju, ki je dejansko na čelu naše celotne raziskave. To vprašanje se glasi: kaj je tekst?

1. Kaj je tekst?

Tekst imenujemo ves govor, ki ga fiksira pisanje. Po tej definiciji je fiksiranje pisave konstitutivno za sam tekst. Kaj pa je na ta način s pisanjem fiksirano? Rekli smo: ves govor. Naj to pomeni, da je bilo treba govor najprej izreči fizično ali umsko? Da je vsa pisava najprej bila – vsaj potencialno – beseda? Skratka: kaj je z razmerjem med tekstom in besedo?

Sprva bi koga lahko zaneslo k sklepu, da je vsa pisava dodatek neki predhodni besedi. Dejansko, če s Ferdinandom de Saussurom z besedo mislimo na udejanjitev jezika v govornem dogajanju, na proizvajanje posameznega govora s strani posameznega govorca, tedaj sleherni tekst v svojem razmerju do jezika učinkuje na enak način kot beseda. Poleg tega je pisava kot institucija poznejša od besede; namenjena naj bi bila temu, da z linearnim grafičnim postopkom fiksira vse artikulacije, ki so se že bile pokazale v govorjenju (*oralité*). Pozornost, ki je bila namenjena skorajda izključno fonetičnim pisavam, potrjuje – tako se zdi – da pisava ničesar ne dodaja fenomenu besede, razen fiksiranja, ki omogoča njeno ohranitev; od tod prepričanje, da je pisava fiksirana beseda, da je zapis, naj si bo grafičen ali zvočen, zapis besede, zapis, ki besedi jamči trajanje zaradi trdoživosti svojega graviranja.

Psihološka in sociološka predhodnost besede glede na pisavo ni vprašljiva. Vprašati se smemo edinole, ali ni mogoče pozna pojava pisave privedla do korenite spremembe našega razmerja do samih povedi našega govorjenja. Vrnimo se namreč k naši definiciji: tekst je s pisavo fiksiran govor. Kar je torej s pisavo fiksirano, seveda ni nekaj, kar bi nekdo mogel reči, ampak natanko to, kar je zapisano, kolikor ni izrečeno. Fiksiranje s pisavo nadomesti besedo, se pravi, pride na mesto, kjer bi se beseda lahko bila porodila. Zatorej se lahko vprašamo, ali tekst ni zares tekst le tedaj, ko se ne omejuje na prepis predhodne besede, ampak neposredno zapiše v črko to, kar govor »hoče reči«.

Tej zamisli o neposrednem razmerju med izjavnim namenom povedi in pisavo daje tehtnost funkcija branja glede na pisanje. Pisava dejansko za-

hteva branje, in to po nekem razmerju, ki nam bo ob pravem trenutku omogočilo, da uvedemo pojem interpretacije. Za zdaj povejmo, da bralec zaseda mesto sogovorca (*interlocuteur*), pisava pa simetrično zaseda mesto govora in govorca (*locuteur*). Razmerje pisati–brati namreč ni poseben primer razmerja govoriti–odgovarjati. Ni razmerje pogovora, ni primer dialoga. Ni zadosti, če rečemo, da je branje dialog z avtorjem preko njegovega dela; treba je reči, da je razmerje bralca do knjige povsem druge narave; dialog je izmenjava vprašanj; med piscem in bralcem ni tovrstne izmenjave; pisec ne odgovarja bralcu; knjiga pisanje ločuje od branja, saj ne komunicirata med seboj; bralec je odsoten ob pisanju, pisec pa je odsoten ob branju. Tekst na ta način proizvede dvojno zakritje bralca in pisca; tako nadomešča razmerje dialoga, ki neposredno povezuje glas enega s sluhom drugega.

Ta nadomestna vloga branja na samem mestu, kjer se dialog ne odvija, je tako očitna, da doživimo globok pretres tistega posebnega razmerja, ki ga do avtorja gojimo ob njegovi knjigi in zaradi nje – kadar se nam namreč pripeti, da se srečamo in pogovorimo z njim (na primer o njegovi knjigi). Ko prebiramo neko knjigo, to včasih rad povem, imamo njenega pisca že za mrtvega, knjigo samo pa za posmrtno. Le ko je pisec mrtev, postane naše razmerje do knjige dejansko popolno in nekako nedotaknjeno; pisec nam ne more več odgovoriti, ostaja samo branje njegovega dela.

Ta razlika med branjem in dialoškim dejanjem potrjuje našo hipotezo, da je pisava učinkovanje, ki se ga da primerjati z besedo, da je besedi vzporeden akt, početje, ki zaseda njeno mesto in jo nekako prestreza. Zato smo lahko rekli, da je pač to, kar pride do pisave, govor (*discours*), kolikor gre za namen po rekanju, in da je pisava neposreden zapis tega namena, četudi je v zgodovinskem in psihološkem oziru pisava nastala kot grafični prepis znakov besede. Ta osvoboditev pisave, ki le-to postavlja na mesto besede, je rojstni list teksta.

Toda kaj pride do same povedi, ko je le-ta neposredno zapisana, namesto da bi bila izgovorjena? Vselej so vztrajali pri najpresenetljivejši značilnosti te zadeve: zapisano hrani govor in naredi iz njega arhiv, ki je na razpolago posameznemu in skupnemu spominu. Dodajajo tudi, da linearizacija simbo-

lov omogoča analitično in razločevalno prevajanje vseh naslednjih potez govorice in tako povečuje njeno učinkovitost. Ali je to vse? Večja mera ohranjanja in učinkovitosti zaznamujeta še vedno le prepis ustne govorice v grafične znake. Osvoboditev teksta od ustnega govorjenja pa resnično pretese tako razmerja med govorico in svetom kot razmerja med govorico in različnima zadevnima subjektivitetama, avtorjevo in bralčevo. Nekaj značilnosti tega drugega pretresa smo že izkusili z razločevanjem branja od dialoga; treba bo še dlje. Tokrat bomo izhajali iz pretresa, ki zadeva referenčno razmerje govorice do sveta in se pojavi, kadar tekst prevzame mesto besede.

Kaj pojmuje pod referenčnim razmerjem ali funkcijo? Naslednje: nanašajoč se na drugega govorca, subjekt govora nekaj pove o nečem; to, o čemer govori, je referent njegovega govora; nosilec te referenčne funkcije je, kot je znano, stavek, ki je prva in najenostavnejša enota govora: Stavek naj bi povedal nekaj resničnega ali nekaj realnega – vsaj v izjavnem govoru. Ta referenčna funkcija je tako pomembna, da nekako kompenzira drugo značilnost govorice, to je razločevanje znakov od stvari; z referenčno funkcijo govorica »povsem zaobrbe« (*reverse á l'univers*) (izraz izvira od Gustava Guillaumea) tiste znake, ki so se s porajanjem simbolične funkcije odslovili od stvari. Ves govor je tako na neki stopnji povezan s svetom. Ko bi namreč ne govorili o svetu, o čem bi sploh govorili?

Kadar pa tekst prevzame mesto besede, se pripeti nekaj pomembnega. V izmenjavi besed sta govorca eden ob drugem, prav tako pa k njej spada tudi situacija, ozračje, okolni svet, obsvetje govora. Prav v zvezi s tem obsvetjem je govor polno pomenljiv; nanašanje na resnico je slednjič nanašanje na tisto resnico, ki se lahko pokaže »ob«, »okoli« (*autour*) govorcev, »okoli«, če smemo tako reči, same instance govora; govorica je sicer dobro pripravljena na zavarovanje tega sidrišča; kazalni zaimki, prislovi časa in kraja, osebni zaimki, glagolski časi in nasploh vsi »deiktični« in »ostenzivni« kazalci služijo zasidranju govora v okolni svet, ki zaobjema instanco govora. Tako se v živi besedi *idealni* smisel rečenega nagne v smer *reelne* reference, se pravi k tistemu, »o čemer« se govori; ta reelna referenca slednjič teži k sprepletanju z ostenzivno designacijo, kjer beseda sklone gesto kazanja, izkazovanja. Smisel zamre v referenci, ta pa v prikazu (*monstration*).

Kadar tekst nadomesti besedo, ni več tako. Gibanje reference do prikaza je prestreženo, obenem je s tekstom prekinjen tudi dialog. Pravim prestreženo in ne potlačeno; prav v tej zvezi se bom zdaj odmaknil od tega, kar bom odslej imenoval ideologija absolutnega teksta (ta se preko neupravičene hipostaze dokoplje do neutemeljenega prehoda) – in sicer na podlagi opazk, h katerim bomo zdaj prešli. Tekst, kot bomo videli, ni brez reference; kolikor je branje interpretacija, je njegova naloga prav izvesti referenco. Vsaj v suspenzu, v katerem je referenca odložena, obvisi tekst nekako »v zraku«, je izven sveta ali brez sveta; na podlagi te prekinitve razmerja do sveta je sleherni tekst prost za vstop v razmerje z vsemi drugimi teksti, ki nadomeščajo obsvetno stvarnost, prikazano z živo besedo.

To razmerje besedila do besedila v zakritju sveta, o katerem se govori, stvára kvazisvet tekstov ali *literaturo*.

To je pretres, ki zadene sam govor, ko tekst prestreže gibanje reference v smeri proti prikazu; besede se ne skrivajo več pred stvarmi; zapisane besede postanejo besede zase.

To zakritje obsvetja (*monde circonstanciel*) s kvazisvetom tekstov je lahko tako popolno, da v civilizaciji pisave sam svet neha biti tisto, kar se lahko kaže v govorjenju, in se reducira na nekakšno »avro«, ki jo razgrinjajo dela. Tako govorimo o grškem ali o bizantinskem svetu. Temu svetu lahko pravimo imaginarij, v tem smislu, da ga zapis *prezentificira* na istem mestu, kjer ga je beseda *prezentirala*; toda ta imaginarij je sam stvaritev literature, je literarni imaginarij.

Ta zaobrnitev razmerja med tekstom in njegovim svetom je ključ do druge zaobrnitve, ki smo jo že omenili: tiste, ki zadeva razmerje teksta do subjektivitete pisca in bralca. Mislimo, da vemo, kaj je pisec teksta, ker ta pojem izvajamo iz pojma besednega govorca; subjekt besede – trdi Benveniste – se kot tak sam določi s tem, da reče »jaz«. Kadar tekst prevzame mesto besede, pravzaprav ne velja več govoriti o govorcu, vsaj ne v smislu neposredne in direktne samodoločitve govorečega v instanci govora; bližino govorečega subjekta lastni besedi nasledi kompleksno razmerje avtorja do

teksta, ki omogoča trditev, da avtorja instituirajo tekst, da se sam zadržuje v pomenskem prostoru, ki ga zariše in zapiše pisava; tekst je mesto avtorjeve prigode. Mar se tu avtor prigodi drugače kot prvi bralec? Da tekst oddalji svojega avtorja, je že fenomen, ki ga velja razbrati prvega; na en mah nam zastavi množico problemov o razmerjih razlage in interpretacije, s katerimi se bomo zdaj ukvarjali. Ta razmerja se porajajo – ob branju.

II. Pojasnitev ali razumevanje?

Kmalu bomo videli, kako se pri branju dejansko soočata dva pristopa, ki smo ju na začetku postavili pod okrilje dvojnega naslova, pojasnitev in interpretacija. To dvojnost najprej zasledimo pri Diltheyu kot njenem iznajditelju. Diltheyu se sicer to razlikovanje zastavlja kot alternativa, v kateri mora en izraz izključevati drugega: ali »pojasnjuješ«, kot znanstvenik, ali pa »interpretiraš«, kot zgodovinar. Prav ta izključevalna alternativa predstavlja izhodišče izvajanja, ki bo sledilo. Nadejam se, da bom pokazal, da pojem teksta, kakršnega smo določili v prvem delu te razprave, zahteva preoblikovanje pojmov pojasnitve in interpretacije in zaradi tega preoblikovanja tudi manj antinomično pojmovanje njunega razmerja. Že takoj naj povemo, da se bo naša razprava namenoma usmerila k iskanju tesne komplementarnosti in vzajemnosti pojasnitve in interpretacije.

Pri Diltheyu začetno nasprotje pravzaprav ne zajema pojasnjevanja in interpretiranja, marveč pojasnjevanje in razumevanje, saj je interpretacija posebno področje razumevanja. Zato je treba začeti z nasprotjem med pojasnitvijo in razumevanjem. Izključevalni značaj tega nasprotja izvira iz tega, da pri Diltheyu ta dva izraza zaznamujeta dve sferi stvarnosti, ki ju morata funkcijsko razločiti. Ti dve sferi sta naravoslovje in duhovne znanosti. Področje narave je področje predmetov, ki se nudijo znanstvenemu opazovanju in so po Galileju podvrženi podvigu matematizacije, po Johnu Stuartu Millu pa kanonom induktivne logike. Področje duha pa je področje psihičnih individualitet, v katerem je vsaka psihičnost (*psychisme*) sposobna svojega samoprenašanja. Razumevanje je takšen transfer v tujo psihičnost. Če se vprašamo, ali lahko obstajajo duhovne vede, torej pomeni, vprašati se, ali je mogoče znanstveno spoznavanje posameznikov, ali je lahko to dojemanje

posameznega na svoj način objektivno, ali lahko pridobi splošno veljavnost. Dilthey odgovarja pritrdilno, saj se notranje daje v zunanjih znakih, ki se jih lahko zaznava in razume, kolikor so znaki tuje psihičnosti. »Razumevanje imenujemo,« pravi v znamenitem članku o *izvoru hermenevtike* iz leta 1900, »proces, po katerem spoznavamo nekaj psihičnega s pomočjo čutnih znakov kot njegove manifestacije« (320). Interpretacija je posebno področje tega razumevanja. Med znake tuje psihičnosti prištevamo »trajne in fiksne manifestacije«, »človeška pričevanja, ki jih hrani pisava« in »pisane spomenike«. Interpretacija je s tem umetnost razumevanja, aplicirana na takšne manifestacije, na takšna pričevanja, na takšne spomenike, ki jih določa pisava.

V paru razumeti-interpretirati je temelj razumevanje, se pravi spoznavanje tuje psihičnosti preko znakov; interpretacija prinaša stopnjo objektivacije zaradi fiksiranja in ohranjanja, ki jo pisava podeli znakom.

To razlikovanje med razlaganjem in razumevanjem se sprva zdi jasno; megiliti pa se začena, ko se vprašamo po pogojih znanstvenosti interpretacije. Interpretacija je bila izgnana s področja naravoslovja. Toda ta razpor se znova porodi prav v sami srži pojma interpretacije – med intuitivno in nepreverljivo naravo psihološko obarvanega koncepta razumevanja, kateremu je podrejena, na eni strani, in zahtevo po objektivnosti v zvezi s samim pojmom duhovne znanosti na drugi. Ta razpetost hermenevtike med težnjo po psihologiziranju in iskanjem neke interpretacijske logike naposled prizadene razmerje med razumevanjem in interpretacijo. Mar ni interpretacija vrsta razumevanja, ki razbija ta rodovni pojem? Mar ni specifična razlika, se pravi, fiksiranje pisave, pri tem pomembnejša od vsem znakom skupne poteze, to je dajanja notranjega v zunanjem? Kaj je v hermenevtiki pomembnejše, njena vključitev v sfero razumevanja ali njena različnost od razumevanja? Pred Diltheyem je bil priča te notranje razbrazdanosti hermenevtičnega načrta Schleiermacher; prerasel jo je s človeško prakso posrečenega spajanja *romantične genialnosti* in *filološke virtuoznosti*. Toda z Diltheyem pritisk epistemoloških potreb narase. Od romantičnega modreca ga ločuje več rodov, urjenih v epistemološki refleksiji; in protislovje se pri njem razjasni pri belem dnevu. Prisluhnimo Diltheyevemu komentarju Schleiermacherja: »Zadnji cilj hermenevtike je, da avtorja bolje razumemo,

kot se je sam«. Glejte, psihologija razumevanja! In zdaj še logika interpretacije: »Posel hermenevtike je, da zoper stalno vmeševanje romantične poljubnosti in skeptičnega subjektivizma v kraljestvu zgodovine teoretično določi univerzalno veljavo interpretacije, podlago vse zgodovinske gotovosti« (333). Hermenevtika nikoli ne izpolni zaobljub razumevanja, če jih ne prav s tem, da se priklene na neposredno razumevanje drugega; recimo: na dialoške vrednote; razumevanje hoče sovpadati z notranjostjo avtorja, se enačiti z njim (sich gleichsetzen), reproducirati (nachbilden) stvariteljski proces, ki je spočel delo. Znakov tega namena, tega stvarjenja pa ne gre iskati drugje kot v tistem, kar Schleiermacher imenuje »zunanjo« in »notranjo obliko« dela ali »zvezo« in »povezavo« (Zusammenhang), ki iz njega naredi organizirano celoto. V zadnjih Diltheyevih spisih (*Izgradnja zgodovinskega sveta v humanističnih vedah*) se ta napetost še stopnjuje. Po eni strani je objektivna plat dela izostrena zaradi vpliva Husserlovih *Logičnih raziskav* (kot je znano, za Husserla »smisel« povedi konstituira neko »idealnost«, ki ne obstaja niti v svetni niti v psihični stvarnosti, ampak je čista enota smisla brez realne lokalizacije). Na podoben način hermenevtika izhaja iz objektivacije stvariteljskih energij življenja v delih, ki se tako vrinjajo med avtorja in nas; sama psihičnost, njen stvariteljski dinamizem, kliče k tej mediaciji s »pomeni«, z »vrednotami« in »cilji«. Zahteva po znanstvenosti tako sili v depshologizacijo, ki je vselej bolj razvita od interpretacije, od samega razumevanja, najbrž od same introspekcije, če drži, da spomin sledi nizu pomenov, ki na sebi niso psihični fenomeni. Eksteriorizacija življenja implicira ta vselej bolj indirektni in posreden značaj interpretacije sebe in drugega. Toda interpretacija zasleduje sebe in drugega, kot sta zastavljena v psiholoških terminih; interpretacija vselej teži k neki reprodukciji, k neki *Nachbildung* doživetij.

Ta neznosna napetost, ki jo izpričuje pozni Dilthey, nas vodi k zastavitvi dveh vprašanj, ki bosta uvod v nadaljevanje razprave. Mar ni treba odločno opustiti nanašanja interpretacije na razumevanje in prenehati s tem, da interpretacijo pisnih spomenikov naredimo za poseben primer razumevanja zunanjih znakov notranje psihe? Če pa interpretacija ne išče več svoje norme razumljivosti v razumevanju drugega, mar ni treba na novo obdelati njenega razmerja do pojasnjevanja, ki je bilo izločeno iz igre?

III. Tekst in strukturalna pojasnitev

Zopet začnimo pri naši analizi teksta in avtonomnem statusu, ki smo mu ga priznali glede na besedo in izmenjavo besed. Iz tega, kar smo imenovali zakritje obsvetja s strani kvazisveta tekstov, se porajata dve možnosti. Kot bralci lahko ostanemo v suspenzu teksta, ravnamo z njim kot s tekstom brez sveta in pisca. Tedaj ga pojasnjujemo z ozirom na njegova notranja razmerja, na njegovo strukturo. Ali pa odstranimo suspenz teksta, dovršimo tekst v besedah in ga povrnemo živemu sporočanju; tedaj ga interpretiramo. Obe možnosti pripadata branju in branje je dialektika teh dveh pristopov.

Preden preučimo njuno artikulacijo, ju naredimo za nekaj ločenega. Tekst lahko najprej razberemo tako, da jemljemo na znanje – če se smemo tako izraziti – kako besedilo prestreže vsa razmerja s svetom, ki bi se ga lahko pokazalo, in s subjektivitetami, ki bi se lahko pogovarjale. Ta premestitev, ta transfer v »kraj« – v kraj, ki je ne-kraj – konstituira v razmerju do besedila poseben projekt, se pravi podaljšanje suspenza referenčnega razmerja do sveta in do govorečega subjekta. S tem posebnim načrtom se bralec odloči, da se bo zadrževal na »mestu teksta« in v »ograjnosti« tega mesta; na podlagi te izbire tekst nima zunanosti; ima samo notranjost; ne ozira se na transcendenco, kot bi se beseda, ki se nekomu namenja o nečem.

Ta načrt ni samo mogoč, ampak tudi legitimen; konstitucija teksta kot teksta in mreže tekstov kot literature avtorizira prestrego dvojne transcendence govora, do sveta in do drugega. Izhajajoč iz tega je mogoč pojasnjevalni pristop do besedila.

Ta pristop, v nasprotju z Diltheyevim mnenjem, sploh ni izposojen iz drugega spoznavnega področja in drugega epistemološkega modela, ki je izven modela same govorice. To ni naturalistični model, ki bi se nato aposteriorno razlil na duhovne vede. Opozicija narava-duh pri tem ne igra več nikakršne vloge. Kolikor gre pri tem za sposojanje, do njega pride znotraj istega področja, področja znakov. Tekste se dejansko da obravnavati s pomočjo eksplikacijskih pravil, ki jih lingvistika z uspehom aplicira na preproste sisteme znakov, ki konstituira *langue* v nasprotju s *parole*. Kot je znano, je raz-

likovanje *langue-parole* temeljno razlikovanje, ki nudi jezikoslovju homogen predmet; če *parole* pripada fiziologiji, psihologiji, sociologiji, *langue* – kot pravilo igre, katerega udejanjitev je *parole* – ne pripada nikomur drugemu kot jezikoslovju. Prav tako je dobro znano, da lingvistika pozna le pomenov proste sisteme enot, izmed katerih se vsaka določa izključno na podlagi svoje razlike do vseh drugih. Te enote, naj si bodo čisto razločevalne, kot je fonološka artikulacija, ali označevalne, kot je leksikalna artikulacija, so opozicijske enote. Igra nasprotij in njihovih kombinacij znotraj sestoja razločenih enot določa pojem strukture v lingvistiki.

Ta strukturni model nudi vrsto pojasnjevalnega pristopa, ki si ga bomo kmalu ogledali apliciranega na tekst.

Še prej pa bi najbrž lahko kdo ugovarjal, da bi se zakonov, ki so veljavni samo za *langue*, kolikor se razlikujejo od *parole*, ne smelo aplicirati na tekst. Mar ni tekst – tako bi lahko rekel – četudi ni *parole*, v razmerju do *langue* na isti strani kot *parole*? Mar ni treba nasploh nasproti *langue* postaviti sam govor kot sosledje izjav, povedi, torej v zadnji konsekvenci stavkov? Mar ni razlikovanje med *parole* in pisavo z ozirom na to razlikovanje med *langue* in govorom, drugorazredno, saj se *langue* in *parole* postavljata na isto stran, na stran govora? Te opazke so povsem legitimne. Avtorizirajo nas za to, da premislimo, kako pojasnjevalni model, ki mu pravimo strukturalni model, ne izčrpa polja možnih pristopov do nekega teksta. Preden pa določimo meje tega pojasnjevalnega pristopa, moramo preizkusiti njegovo plodnost. Delovna hipoteza celotne strukturalne analize besedil je naslednja: čeprav se glede na *langue* pisava postavlja na isto stran kot *parole*, se pravi na stran govora, sloni specifičnost pisave glede na dejansko besedo na strukturnih potezah, ki so dovzetne za to, da jih obravnavamo kot analogone *langue* v govoru. Tudi ta delovna hipoteza je povsem legitimna in izpostavlja trditev, da velike enote govorice, se pravi enote višje ravni od stavčne, pod določenimi pogoji nudijo nekakšne organizirane zveze, primerljive s tistimi, ki so navzoče v majhnih enotah govorice – v enotah na nižji stopnji, kot je stavek – torej v prav tistih enotah, za katere je pristojna lingvistika.

To hipotezo formulira Claude Lévi-Strauss v svoji *Strukturalni antropologiji* v zvezi s posebno kategorijo tekstov – z miti: »Kot vso jezikovno bit

tudi mit sestavljajo konstitutivne enote; te konstitutivne enote implicirajo navzočnost tega, kar navadno posega v strukturo jezika, se pravi fonemov, monemov in semantemov. Fonemi pa so taki zaradi razmerja s semantemi, semantemi so taki zaradi razmerja za monemi, sami monemi pa zaradi razmerja s fonemi. Vsaka oblika se razlikuje od predhodne po višji stopnji kompleksnosti. Iz tega razloga bomo imenovali elemente, ki se izpostavljajo v mitu (in ki so od vseh najkompleksnejši), velike konstitutivne enote« (233). Na podlagi te hipoteze lahko za velike enote – ki so v najslabšem primeru enako obsežne kot stavek in v lastnem sosledju tvorijo mitu lastno pripoved – uporabljamo ista pravila kot za manjše, jezikoslovcem domače enote. Da bi poudaril to analogijo, Claude Lévi-Strauss govori o mitemih, tako kot se govori o fonemih, morfemih in semantemih. Da pa bi analiza teksta ostala v mejah analogije med mitemi in jezikovnimi enotami nižjega nivoja, bo morala postopati z isto vrsto abstrakcije, kot jo uporablja fonolog; za fonologa fonem ni konkreten zvok, vzet absolutno v svoji zvočni substanci, temveč funkcija, ki jo definira komutativna metoda in ki se zvede na njeno lastno opozicijsko vrednost glede na vse druge; v tem smislu, če naj se izrazimo kot Saussure, fonem ni »substancija«, ampak »oblika«, se pravi igra relacij. Prav tako mitem ni eden izmed stavkov mita, ampak opozicijska vrednost, ki se oprime več posameznih stavkov in konstituira, če se izrazimo z Lévi-Straussovimi izrazom, neki »paket relacij«. »Samo v obliki kombinacije takšnih paketov konstitutivne enote pridobijo označevalno funkcijo« (234). To, kar Lévi-Strauss tu imenuje označevalna funkcija, sploh ni tisto, kar mit »hoče reči«, njegov filozofski ali bivanjski domet, temveč aranžma, dispozicija mitemov, skratka, struktura mita.

Tu bom na kratko predstavil analizo, ki jo Lévi-Strauss na podlagi te metode predlaga za Ojdipov mit. Stavke v mitu razdeli na štiri stolpce; v prvi stolpec postavi vse tiste, ki govorijo o precenjevanju sorodstvenega razmerja (na primer, Ojdip poroči mater Jokasto, Antigona kljub prepovedi pokoplje brata Polinejka); v drugem stolpcu je ista relacija z nasprotnim predznakom, torej podcenjevanje ali razvrednotenje sorodstvenega razmerja (Ojdip ubije očeta Laja, Eteokles brata Polinejka); tretji stolpec zadeva pošasti in njihovo uničenje; četrti zbira vsa lastna imena, katerih pomen evocira težavo v zvezi z naravno hojo (čotasti, neokretni, razbeljenih nog). Primerjava teh štirih

stolpcev kaže neko povezavo med njimi. V prvem in drugem imamo vsakič precejevana in podcenjevana sorodstvena razmerja; v tretjem in četrtem afirmacijo in negacijo človekove avtohtonosti: »Rezultat analize je, da je četrti stolpec v istem razmerju s tretjim kot prvi z drugim ...; razmerje med precejevanjem krvnega sorodstva in njegovim podcenjevanjem je enako kot razmerje med prizadevanjem, da bi se ubežalo avtohtonosti, in nemogućnostjo, da se pri tem uspe«. Mit se torej pokaže kot neka vrsta logičnega instrumenta, ki nasprotja približa, da bi jih prestopil: »Nemoč, da bi vzpostavili zvezo med skupinami relacij, je presežena (ali, točneje, nadomeščena) z afirmacijo, da sta dve medsebojno protislovni relaciji identični, kolikor je vsaka od njiju protislovna do sebe same« (239). Kmalu se bomo vrnili k temu izidu; za zdaj se omejimo na to, da ga nakažemo.

Resda lahko rečemo, da smo razložili mit, ne moremo pa reči, da smo ga interpretirali. S sredstvom strukturalne analize smo izpostavili logiko operacij, ki postavljajo pakete relacij v medsebojno razmerje; ta logika konstituira »strukturni zakon preučenega mita« (241). Pri tem ne bo odveč opazka, da je ta zakon *par excellence* predmet branja in ne celote besede v smislu pripovedovanja, v katerem bi bila moč mita reaktivirana v posebni situaciji. Tu je tekst le tekst in branje ga naseljuje samo kot tekst, v suspenziji njegovega pomena za nas, v suspenziji njegovega učinkovanja v aktualni besedi.

Primer sem si izposodil s področja mitov; lahko bi ga vzel tudi s katerega drugega njemu bližnjega področja, na primer področja folklornih pripovedi, ki so ga raziskovali ruski formalisti iz Proppove šole in francoska specialista za strukturalno analizo pripovedi, Roland Barthes in Greimas. Pri njih naletimo na iste postavke kot pri Lévi-Straussu: podstavčne enote imajo isto sestavo kot nadstavčne; smisel pripovedi je v samem aranžmaju teh elementov; smisel je torej v moči celote, ki integrira svoje podenote; nasprotno pa je smisel posameznega elementa njegova sposobnost, da stopi v razmerje z drugimi elementi in s celoto dela. Ti izreki skupaj opredeljujejo ogrodje pripovedi. Cilj strukturalne analize bo zato v tem, da preide k segmentaciji (vodoravni aspekt), nato pa določi različne ravni integracije delov v celoti (hierarhični aspekt). Kadar bo analitik izoliral enote dejanja, te zanj

ne bodo več psihološke enote, dovzetne za to, da so doživete, ali enote vedênja, ki lahko zapadejo pod behavioristično psihologijo. Robovi teh sekvenc so le točke premen pripovedi, tako da je vse nadaljevanje različno, če le spremenimo en sam element. Tu pač vidimo transpozicijo komutacijske metode s fonološke ravni na raven pripovednih enot. Logiko dejanja torej sestavlja veriga aktantskih jeder, ki skupaj konstituira strukturalno kontinuiteto pripovedi; uporaba te tehnike se pri Lévi-Straussu steka v »dekronologizacijo« pripovedi, tako da je pri njem narativna logika podvržena (*sub-jacente*) času naracije. Na koncu bo strukturalna analiza pripoved zvedla na kombinatoriko dramskih enot: obljubiti, izdati, ovirati, sovražiti itd., ki bodo paradigme dogajanja. Sekvenca je tedaj niz vozlov dogajanja, izmed katerih vsak zastira možnost, ki ga je prejšnji razklenil; v istem času, ko se uverižijo, se osnovne enote usklajujejo v širše enote; na primer srečanje zajema elementarna dejanja, kakršna so približevanje, povpraševanje, pozdravljanje itd. Razložiti pripoved pomeni občutiti to zavožanost, to fugirano strukturo usklajenih procesov dogajanja.

Tej verigi in temu skladu dejanj ustrezajo razmerja iste narave med »aktanti« pripovedi. S to besedo ne razumemo oseb kot psiholoških subjektov, ki obstajajo samostojno, ampak vloge v korelaciji z dejanji, ki so tudi sama formalizirana. Aktante definirajo čisti predikati dejanj, semantične traverze stavka in pripovedi: aktant je tisti, ki ..., kateremu ..., kar ..., s katerim ... itd. se dejanje počne; je tisti, ki obljubi, tisti, komur je obljubljeno, dajalec, prejemnik itd. Strukturalna analiza s tem hierarhijo *aktantov* kaže v korelaciji s hierarhijo *akcij*.

Ostaja torej le, da pripoved kot celoto razstavimo in jo premestimo na raven narativnega sporodjanja, tako da postane govor, ki ga pripovedovalec namenja prejemniku. Toda strukturalna analiza sogovornikov ne sme iskati drugje kot v tekstu; pripovedovalca določajo samo znaki narativnosti, ki pripadajo sami konstituciji pripovedi. Onkraj teh treh ravni (ravni dejanj, ravni aktantov in ravni pripovedi) ni več ničesar, kar bi pripadalo vedi semiologa, je samo svet uporabnikov pripovedi, za katerega so lahko eventualno pristojne druge semiološke stroke (družbeni, ekonomski, ideološki sistemi); toda te stroke niso več stroke. Ta transpozicija lingvističnega mo-

dela na teorijo pripovedi natanko dokazuje našo začetno pripombo: danes pojasnitev ni več pojem, ki bi bil izposojen iz naravoslovja in prenesen na tuje področje, na področje pisanih spomenikov; izhaja namreč s samega področja govorice, iz analoškega prenosa majhnih jezikovnih enot (fonemov in leksemov) na velike nadstavčne enote, kakršne so pripoved, folklor in mit. Od tega trenutka naprej se interpretacija – če ji je pač še mogoče podeliti kak smisel – ne bo več vzpostavljala v nasprotju z modelom, ki velja zunaj duhovnih znanosti; pretresli jo bomo skupaj z modelom razumljivosti, ki po rodu pripada – če smemo tako reči – kraljestvu humanističnih ved, in to eni izmed najbolj izrazitih ved s tega področja: jezikoslovju.

Od tega trenutka dalje bomo pojasnjevanje in interpretacijo pretresali na istem terenu, znotraj iste sfere govorice.

IV. K novemu konceptu interpretacije

294 Preučimo zdaj drugi pristop, ki ga lahko zavzamemo do teksta, tisti pristop, ki smo ga imenovali interpretacija. V nasprotju s prejšnjim ga lahko najprej uvedemo na način, ki je še podoben Diltheyevemu. Kasneje pa se bo vendarle pokazalo, da bo treba postopoma preiti k tesnejšemu komplemenarnemu in vzajemnemu odnosu med pojasnitvijo in interpretacijo.

Še enkrat začnimo pri branju. Ponujata se nam dva načina branja. Z branjem lahko podaljšamo in okrepimo suspenz, ki zadeva nanašanje teksta na okolje sveta in na občinstvo govorečih subjektov, to je razlagalno držo. Lahko pa ta suspenz tudi odstranimo in tekst dopolnimo v aktualni besedi. Ta drugi pristop je pravi namen (*destination*) branja. Razodene nam resnično naravo suspenza, ki prekinja gibanje teksta k pomenu. Drugi razbor sploh ne bi bil mogoč, če se nam ne bi prej pokazalo, da tekst, kolikor je pisan, čaka na branje in sprašuje po njem. Branje je mogoče le zato, ker tekst ne skrepeneva, ke ne sloni na samem sebi, ampak je odprt za drugo. Po tej hipotezi brati pomeni pripeti nov govor na govor teksta. To vpenjanje govora v govor razkriva sami konstituciji teksta izvorno (lastno) sposobnost reprize, njegovo odprto naravo. Interpretacija je stvarni izid tega vpenjanja in te reprize.

Najprej bomo morali eksplicirati pojem interpretacije v nasprotju s pojmom razlage, kar nas ne bo preveč oddaljilo od Diltheya, razen v tem, da je njegov protipojem, razlaga, že zadobil novo silo, saj sedaj izhaja iz lingvistike in semiologije, in ni več nekaj, kar je izposojeno iz naravoslovja.

V tem prvem pomenu interpretacija ohranja svojo naravo prisvojitve, ki so ji ga priznavali Schleiermacher, Dilthey in Bultmann. Pravzaprav se od tega pomena ne bomo oddaljevali, le posredovali ga bomo s samo razlago, namesto da bi ji ga postavljali nasproti na neposreden in nenazadnje naiven način. Z izrazom prisvojitve mislim na to, da se interpretacija teksta dovrši v samointerpretaciji subjekta, ki se po tem razumeva bolje, razumeva drugače, ali pa se sploh šele začenja razumevati. Ta dovršitev razumevanja teksta v umevanju sebe zaznamuje tisto vrsto refleksivne filozofije, ki sem jo ob različnih priložnostih poimenoval konkretna refleksija. Hermenevtika in refleksivna filozofija sta tu korelativni in vzajemni. Po eni strani tu poteka samorazumevanje po ovinku skozi razumevanje znakov kulture, v katerih se sebstvo dokumentira in formira; po drugi strani razumevanje teksta ni samo sebi cilj, marveč posreduje razmerje subjekta do sebe, subjekta, ki smisla svojega življenja ne nahaja v kratkem stiku neposredne refleksije. Tako je treba enako odločno poudariti, da refleksije brez posredovanja znakov in del ni in da je razlaga prazna, če se ne utelesi kot posrednik v procesu samorazumevanja. Skratka, v hermenevtični refleksiji – ali v refleksivni hermenevtiki – sta konstitucija *sebe* in *smisla* hkratni.

Pri izrazu *prisvojitve* velja poudariti še dve njegovi potezi; eden izmed namenov celotne hermenevtike je boj zoper kulturno oddaljenost; ta boj lahko razumemo v čisto časovnem smislu kot boj zoper svetno oddaljevanje, bolj hermenevtično pa kot boj zoper oddaljevanje od samega smisla, se pravi od ozira na sistem vrednot, v katerem se je tekst nastanil; v tem smislu interpretacija »približa«, »izenači«, naredi za »istočasno in podobno« tisto, kar je treba narediti za *svoje* in kar je bilo najprej *tuje*.

Toda ob karakterizaciji interpretacije kot prisvojitve velja predvsem poudariti »aktualno« naravo interpretacije: branje je podobno izvajanju glasbene partiture; branje zariše udejanjitev, aktualizacijo semantičnih možnosti

teksta. Ta zadnja poteza je najpomembnejša, saj je pogoj za drugi dve: za zmago nad kulturno distanco in za zlitje interpretacije teksta z interpretacijo sebe samih. Ta interpretaciji lastna narava udeležitve dejansko razgrne odločilen aspekt branja, to je, da branje govor besedila dovrši v dimenziji, ki je podobna dimenziji besede. Kar se tu navezuje na pojem besede, se ne toliko na dejstvo, da je beseda izgovorjena, pač pa na to, da je sama dogodek (*evenement*), dogodek govora, instanca govora, kot pravi Benveniste. Stavki besedila zaznamujejo *hic* in *nunc*. »Aktualizirani« tekst torej najde neko okolje in neko občinstvo; nadaljuje torej svoje gibanje nanašanja na svet in subjekte, ki je bilo prekinjeno in suspendirano. Ta svet je svet bralca; ta subjekt je bralec sam. V interpretaciji, tako bomo rekli, branje postane tako rekoč beseda. Ne pravim: postane beseda. Zakaj branje se nikdar ne enači z izmenjavo besed, z dialogom; branje se konkretno dovrši v dejanju, ki je do teksta to, kar je *parole* do *langue*, se pravi dogodek in instanca govora. Tekst je imel samo en smisel, se pravi, neke notranje relacije, neko strukturo; zdajle ima pomen, se pravi, učinkuje v govoru, ki je lasten beročemu subjektu. Po svojem smislu je tekst imel samo semiološko dimenzijo, zdaj pa ima, po svojem pomenu, semantično dimenzijo.

Naj se tu zaustavimo. Naša razprava se je dotaknila kritične točke, kjer interpretacija – še vedno doumeta kot prisvojitve – še ostaja izven pojasnitve v smislu strukturne analize. Še vedno ju postavljamo nasproti kot dva pristopa, med katerima – tako se zdi – bi bilo treba izbirati.

Zdaj bi rad prestopil to antinomično nasprotje in pokazal artikulacijo, ki bo med strukturalno analizo in hermenevtiko vzpostavila komplementarno razmerje.

Zato je pomembno pokazati, kako nas vsak izmed teh dveh pristopov, ki smo ju postavili drugega drugemu nasproti, napoteva na drugega na podlagi njemu lastnih potez.

Posezimo zopet po primerih strukturalne analize, ki smo si jih izposodili iz teorije mita in pripovedi. Tedaj smo si prizadevali oklepati nekega pojma smisla, ki se je slednjič reduciral na aranžma tekstovnih elementov, inte-

gracije akcijskih segmentov in aktantov znotraj pripovedi kot v sebi ustajene celote. Nihče se dejansko ne ustavi pri tako formalnem pojmovanju smisla pripovedi ali mita. To, kar, denimo, Lévi-Strauss imenuje mitem in je zanj konstitutivna enota mita, se izraža v stavku z lastnim pomenom: Ojdip ubije očeta, Ojdip poroči mater itd. Naj mar rečemo, da strukturalna razlaga nevtralizira stavkom lasten smisel in da jih zreducira na njihov položaj znotraj mita? Toda paket relacij, na katerega Lévi-Strauss navezuje mitem, je še vedno na ravni stavka in igra nasprotij, ki se vzpostavi na tem zelo abstraktnem nivoju, je še vedno na ravni stavka in pomena. Če se govori o »precejevanih krvnih zvezah« ali »podcejevanih krvnih zvezah« o »avtohtonosti« ali »neavtohtonosti« človeka, vse te relacije lahko še vedno zapišemo v obliki stavka; krvna zveza je najvišja, krvna zveza je nižja od družbene zveze, na primer v prepovedi incesta. Nenazadnje se po Lévi-Straussu samo protislovje, ki naj bi ga mit skušal razrešiti, oznanja v pomenskih relacijah: Lévi-Strauss je to, sebi navkljub, tudi priznal, ko je zapisal: »Razlog te izbire se pokaže, če priznamo, da izhaja mitična misel iz osveščanja o nekaterih opozicijah in teži k njihovi postopni mediaciji« (248). In še: »Mit je nekakšno logično orodje, namenjeno mediaciji med življenjem in smrtjo« (243). Na hrbtni strani mita je izredno pomenljivo vprašanje, vprašanje o življenju in smrti: »Se rodimo od enega samega ali od dveh?«. Tudi formalizirano v liku: isto se rodi iz istega ali iz drugega – to vprašanje je vprašanje tesnobe ob izvoru: od kod prihaja človek, se rodi iz zemlje, se rodi iz svojih staršev? Protislovja ne bo, tudi poskusa razrešitve protislovja ne bo, če ni bilo pomenljivih vprašanj, smiselnih izjav o izvoru in koncu človeka. Prav to funkcijo mita kot pripovedi o izvoru je strukturalna analiza hotela postaviti v oklepaj. Strukturalna analiza se ne more ogniti tej funkciji; kvečjemu jo oddalji. Mit ni samo logični operator med katerimi koli povedmi, temveč med takimi, ki merijo na skrajne situacije, na izvor in konec, na smrt, na trpljenje, na spolnost. Strukturalna analiza to radikalno vprašljivost, daleč od tega, da bi jo izčrpala, povrne na raven večje radikalnosti. Mar funkcija strukturalne analize ni prav to, da zavrne površinsko semantiko, semantiko pripovedovanja mita, in pokaže globinsko semantiko, naj si drznem reči – živo semantiko mita? Prepričan sem, da ko bi ta ne bila funkcija strukturalne analize, bi se ta analiza sama zreducirala na jalovo igro, na nepomembno kombinatoriko, mitu pa bi bila odvzeta

funkcija, ki mu jo priznava sam Lévi-Strauss, ko razglaša, da mitično mišljenje izhaja iz osveščanja o določenih nasprotjih in teži k njihovi postopni mediaciji. To osveščanje je osveščanje o bivanjskih aporijah, okoli katerih gravitira mitična misel. Odstraniti to pomensko intencijo bi pomenilo teorijo mita reducirati na nekrologijo nepomembnih govorov človeštva. Če pa imamo, nasprotno, strukturalno analizo za etapo – in sicer za nujno etapo – med naivno in kritično, med površinsko in globinsko interpretacijo, tedaj se bo pokazala kot možnost umestitve pojasnitve in interpretacije na en sam enoten *hermenevtični lok* in kot integracija nasprotujočih si pristopov, pojasnjevanja in razumevanja, v globalnem pojmovanju branja kot reprize smisla.

Še korak dlje v smer te sprave med pojasnjevanjem in interpretiranjem bomo naredili, če se bomo zdaj ozrli k drugemu terminu izhodiščnega nasprotja. Doslej smo imeli opravka s preveč subjektivnim konceptom interpretacije. Interpretirati, tako smo rekli, pomeni, *hic et nunc* si prisvojiti namen teksta. Ko smo to dejali, smo ostali znotraj ograde Diltheyevega »razumevanja«. Zdaj pa prehajamo h globinski semantiki teksta, na katero se nanaša tudi strukturalna analiza; to nas navaja k spoznanju, da prvobitna intencija ali cilj teksta ni dojemanje domnevnega avtorjevega namena, piščevega doživlja, v katerega se lahko prestavimo, ampak to, kar tekst hoče, kar »hoče reči«, to, zaradi česar se besedilo pokorava svojemu apelu. Besedilo nas hoče postaviti v svoj smisel, se pravi – glede na drug pomen besede smisel – v isto smer. Če je torej intencija intencija teksta in če je ta intencija smer, ki jo ta sam razpira za misel, je treba globinsko semantiko v temelju razumeti v dinamičnem smislu. Zato bom rekel naslednje: pojasniti pomeni sprožiti strukturo, se pravi notranje relacije sovisij, ki konstituirajo statiko teksta; interpretirati pomeni, kreniti na miselno pot, ki jo odpira tekst, narediti korak v smeri *vzhoda* teksta. Ta opazka nas navaja k temu, da popravimo naš začetni pojem interpretacije in poiščemo, tostran subjektivne operacije interpretacije kot dejanja *nad* tekstom, objektivno operacijo interpretacije, ki bo dejanje *teksta*.

Izposodil si bom primer iz svoje nedavne študije o eksegezi duhovske pripovedi stvarjenja v *Genezi* I–II, 4a: ta eksegeza v sami notranjosti teksta pokaže igro dveh pripovedi, nekega *Tatbericht*, v katerem je stvarjenje izra-

ženo kot pripoved o dejanju: »Bog je ustvaril ...« in nekega *Wortbericht*, to je pripovedi o besedah: »Bog je rekel in bilo je ...« Smeli bi reči, da prva pripoved igra vlogo izročila, druga pa vlogo interpretacije. Pri tem je zanimivo, da je interpretacija še prej kot dejanje eksegeta pravzaprav dejanje teksta. Razmerje med izročilom in interpretacijo je razmerje v notranjosti teksta; interpretirati za eksegeta pomeni postaviti se v smisel, ki ga nakaže relacija interpretacije, ki jo prinaša sam tekst.

Na tem pojmu objektivne in nekako znotrajtekstovne interpretacije ni nič nenavadnega. Pravzaprav mu je lastna nekakšna starost, vredna, da tekmuje z njim povezanim pojmom subjektivne interpretacije, če naj se spomnim na problem razumevanja drugega preko znakov, ki jih le-ta daje o življenju svoje zavesti. S svoje strani bi ta novi pojem interpretacije za zaključek navezal na Aristotelovega, tistega, ki se javlja v naslovu njegove razprave *O interpretaciji*. Aristotelova *hermeneia*, v nasprotju s hermenevtično tehniko božanstev in razlagalcev orakljev, je samo dejanje govornice nad stvarmi. Interpretirati za Aristotela ni to, kar se počne v drugi govorici glede na prvo govorico, ampak to, kar naredi že prva govorica, ko z znaki posreduje naše razmerje do stvari; interpretacija je zato, po Boecijevem komentariju, samo delovanje one »*vox significativa per se ipsam aliquid significans, sive complexa, sive incomplexa*«. Interpretirajo torej imena, glagoli, govor sam, kolikor pač nekaj pomenjajo.

Res je, da nas interpretacija v Aristotelovem smislu ne pripravlja v celoti na umevanje dinamičnega razmerja med več pomenskimi plastmi istega teksta. Dejansko predpostavlja teorijo besede, in ne teksta: »Z usti izgovorjeni zvoki so simboli duševnih stanj, pisane besede pa simboli besed, ki jih oddaja govor« (*O interpretaciji*, 1). To pa zato, ker se interpretacija pomeša s semantično ravniyo same besede: interpretacija je sam govor, je ves govor. Idejo, da je interpretacija z govorico, preden je interpretacija o govorici, kljub temu pripisujem Aristotelu.

Pojem interpretacije, bližji tistemu, ki ga eksegeza zahteva, ko interpretacijo postavlja v razmerje do izročila v notranjosti samega teksta, bom poiskal pri Charlesu Sandersu Peirceu. Po Peirceu je razmerje »znaka« do »pred-

meta« takšno, da se drugo razmerje, razmerje »interpreta« (*interprétant*) do »znaka« lahko cepi na prvo; za nas je važno, da je to razmerje znaka do interpreta odprto, v tem smislu, da vselej obstaja drug interpret, dovzeten za posredovanje prvega razmerja. To lepo pove G. G. Granger v svojem *Essay d'une philosophie du style*: »Interpret, ki je priklican z znakom v duhu, bi ne mogel biti rezultat čiste in preproste dedukcije, ki bi izluščila iz znaka nekaj, kar bi v njem že bilo vsebovano ... Interpret je komentar, je definicija, je glosa o znaku v njegovem razmerju do predmeta. Je simbolični izraz. Asociacija znak-interpretator, ne glede na to, prek katerega psihološkega procesa sploh pride do nje, ne more biti omogočena drugače kot preko skupnosti (*communauté*); ta, ki je bolj ali manj nepopolna, zadeva izkustvo med govorcem in sprejemnikom ... To izkustvo se nikoli popolnoma ne reducira na idejo ali predmet znaka, o katerem smo rekli, da je njena struktura. Od tod nedoločen značaj serije interpretov pri Peirceu« (str. 104).

300 Resda moramo biti pri apliciranju Peirceovega pojma *interpreta* na interpretacijo tekstov zelo previdni; njegov interpret je interpret znakov, naš interpret pa je interpret povedi, izjav. Toda naša raba interpreta, prenesena z majhnih na velike enote, ni nič bolj oziroma nič manj analoška od strukturalističnega prenosa zakonov organizacije podstavčnih enot na enote višje ali enake ravni, kot je stavek. V strukturalizmu fonološka struktura jezika fungira kot model kodifikacije struktur artikuliranja na višjih ravneh. V našem primeru smo potezo, značilno za leksikalne enote, prenesli na raven povedi in tekstov. Če se torej popolnoma zavedamo analoške narave prenosa, lahko rečemo naslednje: odprta serija interpretov, ki se cepi na razmerje znaka do objekta, obelodani trikotniško relacijo predmet-znak-interpret, ki lahko služi kot model za drugi trikotnik, ki se konstituira na ravni teksta: predmet je sam tekst; znak je njegova globinska semantika, ki jo razgrne strukturalna analiza; serija interpretov je veriga interpretacij, ki jih proizvede skupnost interpretov in ki ne vstopajo v dinamiko teksta kot delovanja smisla na sebe samega. V tej verigi služijo prvi interpreti kot tradicija za zadnje interprete, ki so interpretacija v pravem smislu.

Tako poučeni z Aristotelovim, zlasti pa s Peirceovim konceptom interpretacije lahko naš pojem interpretacije kolikor je le mogoče »depsihologi-

ziramo« in ga navežemo na samo delovanje, ki se odvija v tekstu. Odslej za eksegeta interpretirati pomeni – postaviti se v smisel, ki ga nakaže to interpretacijsko razmerje, oprto na tekst.

Ideja interpretacije, ki sebe dojema kot prisvojitve, s tem ni odstranjena, marveč le postavljena nazaj v območje procesa; je na robu tega, kar smo zgoraj imenovali *hermenevtični lok*; je zadnji steber mostu, sidro tega loka v tleh doživetega. Vsa teorija hermenevtike sestoji iz posredovanosti te interpretacije-prisvojitve z nizom interpretov, ki pripada delovanju teksta nad samim seboj. Prisvojitve torej izgubi svojo poljubnost, kolikor je repriza tega, kar deluje, kar je na delu, kar je v delu, kar se vrši, se pravi tega, kar je v objemu smisla v tekstu. Rekanje hermenevta je ponovno rekanje (*re-dire*), ki reaktivira rekanje teksta.

Na koncu raziskave se branje pokaže kot tisto konkretno dejanje, v katerem se dovrši usoda (*destinée*) teksta. V sami sredici branja si nedoločeno medsebojno protivita in se spravljata pojasnitev in interpretacija.

Prevedel Jan Bednarik

ODPRTE TEME

ODPRTE TEME

303

ODPRTE TEME

Pripravila Andrina Tonkli - Komel

Peter Trawny

O LJUBEZNI

Pripombe k poetični fenomenologiji pri Rainerju Marii Rilkeju

Ljubezni se ne naučimo.

I.

305

V poletnem semestru leta 1927 je Martin Heidegger v svojih predavanjih *Temeljni problemi fenomenologije* (Grundprobleme der Phänomenologie) citiral in interpretiral nekaj odlomkov iz *Zapiskov Malteja Lauridsa Brigeja* Rainerja Maria Rilkeja.¹ Heidegger je prvič predaval o pesnjenju Friedricha Hölderlina² v zimskem semestru ob prelomu let 1934/35. Po tem Heidegger v pogovor večkrat pritegne pesnjenje Hölderlina, Rilkeja, Stefana Georgeja in Georga Trakla. Sreča se s Paulom Celanom.³ Prvo predavanje o Hölderlinu je za Heideggrovo fenomenološko mišljenje odločilno: pesnjenje vstopi na področju fenomenologije. Utemeljeno. Kajti ko pesnjenje govori o svetu, svet na svojevrsten način skorajda izreče, se znajde na skupni poti z mišljenjem, ki poskuša preučiti fenomene sveta.

¹ Prim. Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, izdal Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe (HGA), Bd. 24, Frankfurt a.M., 1975, str. 244 id.

² Prim. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein'*, izd. Susanne Ziegler, HGA, Bd. 39, Frankfurt a.M., 1989.

³ Prim. Gerhart Baumann, *Erinnerungen an Paul Celan*, Frankfurt a.M., 1986, str. 58, id.

Heidegger je ta odločilni korak, ki presenetljivo privilegira Hölderlinovo pesnjenje, postavil na *zgodovinski* temelj. Torej velja: če želimo zapustiti zgodovinsko obdobje metafizične filozofije, če želimo začeti misliti na novo in drugače, potlej pomeni Hölderlinovo pesnjenje (in predsokratsko mišljenje) nujen prehod k takemu začetju.

Toda mi, nasledniki Heideggrovega filozofiranja, nismo dolžni preprosto slediti temu favoriziranju in utemeljitvi. Nedvomno pa nas Heideggrovo mišljenje obvezuje, da upoštevamo in pripoznamo skupno pot pesnjenja in fenomenologije.

Ta obveza poraja vprašanja in težave, ki jih je Heidegger obravnaval tako rekoč sam zase in komajda za nas. Kajti vprašanja, ki se postavljajo fenomenološkemu mišljenju, *najprej* nikakor ne izvirajo iz filozofije zgodovine, temveč iz *metodologije*. Kako govori, če je tu umestno govoriti o govorjenju in pogovoru, kako znanstvena misel govori s pesniško besedo? Kaj se lahko fenomenološko mišljenje, ki se določi kot znanost, nauči od pesnjenja? Morda je Heidegger prvo žrtvoval slednjemu. V smislu takšnega žrtvovanja kasnejše Heideggrovo mišljenje ni niti znanost niti pesništvo. Zdi se, da fenomenološko mišljenje, sledeč Heideggro, na takšno žrtev ni pripravljeno kar brez nadaljnega. Če to žrtev odklonimo, ne dobimo odgovora na zastavljena vprašanja. Tako rekoč še ostajamo praznih rok.⁴

Osnova omenjenih vprašanj je naslednje vprašanje: Zakaj naj fenomenologija sploh upošteva pesnjenje? Če bi fenomenologija bila na skupni poti s

⁴ Käte Hamburger je v delu *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart, 1968, str. 12, poskusila pesnjenje postaviti v sovisje s fenomenološkim mišljenjem. »Logika pesnjenja je (...) tudi fenomenologija pesnjenja. Ta pojem ni posebno obtežen niti s Heglovo niti s Husserlovo fenomenologijo. Označuje le opisovanje fenomenov samih – toda zopet ne v smislu deskriptivne, temveč v smislu simptomatične metode opisovanja, tj. po smislu nauka, po katerem po Goetheju fenomeni so.« Georg Wilhelm Friedrich Hegel je v *Vorlesungen über die Ästhetik* raziskoval odnos pesnjenja in znanosti z namenom utemeljitve. Prim. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, III, zbrana dela, zv. 14, Stuttgart, 1939 (= jubilejna izdaja), str. 232. »Samo s tem postopkom opazovanja se pojavi pesnjenje kot tista posebna umetnost, pri kateri se umetnost obenem prične sesedati. To dobi za filozofsko spoznanje mesto prehoda k religiozni predstavi kot takšni, kakor tudi k znanstvenemu mišljenju.«

pesništvom, se ji ne bi bilo nujno treba meniti za pesnjenje. Tu naj spregovori in da odgovor Rilkejevo pesništvo. Spregovori naj v zvezi s fenomenom, ki ga fenomenologija in mišljenje kratko malo ne moreta obiti; fenomenom, ki vodi naravnost do odgovorov na omenjena vprašanja. Najprej pa preverimo, ali Rilkejevo pesnjenje lahko obravnavamo fenomenološko in ali omogoča fenomenološki pogled na stvari in pojave.

II.

Da bi izvedeli, ali Rilkejevo pesnjenje odpira možnosti fenomenološkemu mišljenju, da drugače in na novo usmeri pogled na svet in pojave, ali je mogoče, da se fenomenološko mišljenje lahko kaj nauči od Rilkejevega pesnjenja, prisluhnimo pesmi, ki naj bi jasno označila bistvo pesnika. Imenuje se *Pesnik* (Der Dichter) in najdete jo v *Novih pesmih* (Neue Gedichte):

*Odmikaš se od mene, ti ura.
Tvoji udarci mi zadajajo rane.
Toda: kaj naj s svojimi usti
S svojo nočjo? S svojim dnem?*

*Ljube nimam, ne hiše,
ne kraja, kjer živim.
Vse stvari, ki se jim predajam,
obogatijo in me razdajo.»⁵*

Prvo kitico zanemarimo. Kar upoveduje – končnost izkustva sveta – se v večji meri ponovi v neki kasneje obravnavani pesmi. Tu naj bo le kot vnaprejšnja slutnja tega, kar sledi. V drugi kitici se pesnik sam opredeli [bestimmt]. Ne žene ne doma ne more in ne sme imenovati za svoja. Brezkrajen

⁵ Rainer Maria Rilke, *Neue Gedichte*, V: isti, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, izd. Rilke-Archiv, Frankfurt a.M., 1955, str. 511. V izvirniku: »DU entfernst dich von mir, du Stunde./ Wunden schlägt mir dein Flügelschlag./ Allein: was soll ich mit meinem Munde?/ mit meiner Nacht? mit meinem Tag?/// Ich habe keine Geliebte, kein Haus,/ keine Stelle auf der ich lebe./ Alle Dinge, an die ich mich gebe,/ werden reich und geben mich aus.«

je. Zadnja dva verza imenujeta ključno besedo, »stvar«, »Ding«, ki ji Rilkejevo pesnjenje vedno omogoči, da se prikaže.⁶ Pesnik se predaja stvarjem. Brez pomislekov jim je na razpolago. Ko se jim predaja, se te obogatijo in trošijo pesnika. To trošenje je sproščujoče, se pravi čisto prvo prikazanje v pesniški besedi. Tako kot se torej stvari kot takšne v pesmi najprej prikažejo, tako se prikažeta pesem in pesnik s tem ko stvari kličejo pesnika in prikljujejo pesem. Pesem in stvar sta obojestransko napotena druga na drugo. Rilke v nekem pismu iz leta 1925 piše: »Narava, stvari, ki so okoli nas in ki jih uporabljamo, so začasnosti in minljivosti; toda dokler smo tu, so naša last in naše prijateljstvo, sovedci naše stiske in veselosti, kot so že bile zaupnice naših prednikov. Vsega tukajšnjega ne smemo zapostavljati in podcenjevati, temveč moramo ravno zaradi njegove začasnosti, ki jo deli z nami, te pojave in stvari dojeti v najnotrišnjem smislu [im innigsten Verstande] in jih spremeniti.«⁷ Naravno [das Natürliche] in stvari, s katerimi ravnamo in jih uporabljamo, so celota sveta, na katerem smo začasno na poti. Na njem začasno potujemo, začasno in minljivo se ukvarjamo s stvarmi, ker smo smrtni. Ker smo mi sami začasni, smrtni, so nam stvari začasne. V takšni začasnosti bi nam celota lahko postala dvomljiva. Pred mogočnim obzorjem naše smrti bi za nas vse lahko postalo majhno in neznatno. Lahko bi, kot je narekovalo krščansko-metafizično mišljenje, zaničevali stvari sveta v korist onostranskega kraljestva, kjer ni nič več začasno, ampak večno.⁸ Celoto, kot jo poznamo in zmoremo misliti, bi lahko na en mah razvrednotili, do brezdanjosti [abgrundtief] zavoljo njene začasnosti. Toda faktičnost našega izkustva sveta pušča, kar sama od sebe, na površje drugačno razmerje do

⁶ Tako govorimo tudi o Rilkejevih 'stvarnih pesmih', »Dingdichtung«. Prim. Käte Hamburger, *Rilke. Eine Einführung*, Stuttgart 1976, str. 21 id.

⁷ »Die Natur, die Dinge unseres Umgangs und Gebrauchs, sind Vorläufigkeiten und Hinfälligkeiten; aber sie sind, solange wir hier sind, unser Besitz und unsere Freundschaft, Mitwisser unserer Not und Frohheit, wie sie schon Vertrauten unserer Vorfahren gewesen sind. So gilt es, alles Hiesige nicht nur nicht schlecht zu machen und herabzusetzen, sondern gerade, um seiner Vorläufigkeit willen, die es mit uns teilt, sollen diese Erscheinungen und Dinge von uns in einem innigsten Verstande begriffen und verwandelt werden.« Rainer Maria Rilke, *Briefe*, Bd. 2.

⁸ Prim. *Evangelij po Janezu*, 16,33: »To sem vam povedal, da bi imeli mir v meni. Na svetu imate stisko, toda bodite pogumni: jaz sem svet premagal.« – »Solches habe ich mit euch geredet, daß ihr in mir Frieden habet. In der Welt habet ihr Angst; aber seid getrost, Ich habe die Welt überwunden.«

celote in njene začasnosti. Ravno zato, ker smo mi in stvari začasni, cenimo, spoštujemo in ljubimo njih in sebe. Ne v večnosti, temveč le v končnosti se daje nežnost, ki nam in stvarjem, dovolj redko, dovoljuje, da se udomačimo.

S končnostjo vsega bivajočega le-to postane naše v posebnem smislu. Prijateljsko nam je zaupano. Stvari so nam tako domače in pripadajoče, da poznajo našo stisko in veselje. To sovednost kažejo. Kažejo nas same, naše bitje, v sledeh, ki jim jih vrisuje naše ravnanje z njimi. Stvari kažejo, kako končni in zgodovinski smo z njimi. Ta skupnost, ki je nikoli ne izkusimo le stvarno-instrumentalno in je zato tudi ne moremo misliti, kot da se poleg nas v svetu pojavljajo še stvari, je vzrok, da stvari in pojave dojamemo »v najnotrišnjem smislu«. Če stvari razumemo notrišnje, jih tudi »spreminjamo«. Okoli notrine in spreminjanja vsega bivajočega kroži Rilkejevo pesnjenje. Notrina in spreminjanje sta etična dimenzija tega pesništva.

Ko osvetlimo temno notrino in spreminjanje bivajočega, šele prav razumemo obojestransko odvisnost stvari in pesmi. Takrat lahko tudi presodimo, v kolikšni meri je Rilkejevo pesnjenje lahko začetek fenomenološkega mišljenja. V deveti *Devinski elegiji*, ki s *Soneti na Orfeja* (Sonetten an Orpheus) v slednjem določa potek razmišljanja, se glasi:

*Smo tu mogoče zato, da bi rekli: hiša,
studenec, most, vrata, vrč, okno, sadno drevo,-
kvečjemu: steber, stolp ... vendar rekli, razumi,
o rekli tako, kot same pri sebi stvari
niso nikoli verjele, da so.*⁹

Smrtno smo na svetu, da povemo stvari, to najprej pomeni, da jim dopustimo, da se prikažejo v besedi. Toda upovedovanje, ki ga Rilke misli, je posebno upovedovanje. Biti mora takšno, da postanejo stvari notrišnje. Kdor

⁹ Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, v: isti, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, n.n.m., str. 718, prev. Kajetan Kovič, Rainer Maria Rilke, *Pesmi*, Mladinska knjiga v Ljubljani 1968, *Deveta elegija*, str. 64, id. V izvirniku: »Sind wir vielleicht hier, um zu sagen: Haus/ Brücke, Brunnen, Tor, Krug, Obstbaum, Fenster, –/ höchstens: Säule, Turm ... aber zu sagen, versteht's/ oh zu sagen so, wie die Dinge niemals/ innig meinten zu sein.«

se z nami notrišnje sreča, se nam nujno posveti. Notrina pomeni naklonjenost. Stvari postanejo v posebnem upovedovanju in zaradi njega notrišnje, kar pomeni, da se nam naklonijo, postanejo z nami bolj povezane in zaupljive. Ta zgodba je spreminjanje. Posebnost upovedovanja, zaradi katerega stvari postanejo bolj notrišnje, je, da gre za spreminjajoče upovedovanje. Stvari brez tega ne morejo postati notrišnje. Upovedovanje spremeni stvari tako, da postanejo zaupnice in svojke.

Toda notrina, o kateri piše Rilke, pomeni še kaj drugega. Zadnji kitici pesmi iz leta 1914 se glasita:

*Po vseh bitjih seže en prostor:
notranjost sveta. Ptiči nas tiho
preletavajo. O jaz, ki želim rasti,
pogledam ven in v meni raste drevo.*

*V skrbem sem in v meni stoji hiša.
Varujem se in v meni je varstvo.
Ljubimec sem postal: na meni je
slika lepe stvaritve, ki se izjoka.»¹⁰*

Notrina stvari podaja kraj. Ta kraj je na videz notranji prostor jaza. Notranjost sveta se kaže kot imanenca subjekta. To je zasnitek, po katerem je Heidegger v obdobje metafizičnega mišljenja lahko umestil Rilkejevo pesnjenje.¹¹ Toda ta umestitev bi lahko privedla do napačnih zaključkov. Kajti notranjost sveta nikakor ni enaka zunanosti sveta. Notranjost sveta za nas ni imanentna. Je edini, vsepričujoči prostor, ki je, to že moramo reči, ker

¹⁰ Rainer Maria Rilke, *Gedichte 1906 bis 1926*. Sammlung der verstreuten und nachgelassenen Gedichte aus den mittleren und späteren Jahren, izd. Rilke-Archiv, Wiesbaden 1953, str. 119. V izvirniku: »Durch alle Wesen reicht der eine Raum:/ Weltinnenraum. Die Vögel fliegen still/ durch uns hindurch. O, der ich wachsen will,/ ich seh hinaus, und in mir wächst der Baum./ Ich Sorge mich, und in mir steht das Haus./ Ich hüte mich, und in mir ist die Hut./ Geliebter, der ich wurde: an mir ruht/ der schönen Schöpfung Bild und weint sich aus.«

¹¹ Prim. Martin Heidegger, *Parmenides*, izd. Manfred S. Frings, zbrana dela, zv. 54, Frankfurt a.M., 1992, str. 225 id., prav tako Martin Heidegger, *Wozu Dichter?*, v: isti., *Holzwege*, Frankfurt a.M., 1980, str. 302 id.

smo mi. In ptiči ga lahko preletavajo, v njem raste drevo in v njem je zavetje. Stvari so v njem: notranjost sveta, notrina stvari. S tem, ko smo, in ne, ker mi to počnemo, se stvari ponotrinijo. Ta notrina je predana ljubezen, naklonjenost. S tem ko so stvari v notranjosti sveta, jo prehodijo, nam postanejo bolj naklonjene. Notranjost sveta je kraj spremembe. Na kraju spreminjanja mora biti meja, ločnica [Scheide]. Ta ločnica, kjer se prikaže svet, njegova slika, njegov pogled, smo mi sami. Da se prikaže, potrebuje minljivi svet, svet, ki postaja notrišnji, le nas. Bog in bogovi sami ne zmorejo ničesar.

Notranjost sveta je kraj, kjer stvari, ravnaajoče-spreminjajoče-upovedujoče pripravimo do tega, da nam postanejo naklonjene. Ta naklonjenost se zgodi v preobražajočem upovedovanju, za katerega ni nujno potrebno, da je pesnjenje. Tako je upovedovanje samo naklonjenost. Preobražajoče upovedovanje je zgodba notrine. Obojestranska napotenost stvari in pesmi, stvari in preobražajočega upovedovanja je torej obojestranska naklonjenost. Preobražajoče upovedovanje je skrb in zavetje stvari, ki se, s tem ko se nam naklonijo, prikažejo v besedi kot to, kar je treba oskrbeti in zaščititi v lepoti.

Fenomenološka poteza Rilkejevega pesnjenja je njegova naklonjenost stvarem. Ko so upovedane v pesmi, se prikažejo v takšni notrišnjosti, ki je onstran tega pesnjenja nimajo. Preobrazba v notrinskost je bistvo tega pesništva. Morali bi premisliti, če bi fenomenološko raziskovanje lahko bilo preobražajoče upovedovanje, ki ne bi bilo pesništvo; – fenomenologija vzajemne naklonjenosti.

Eden od načinov fenomenološke naklonjenosti, morda najvišji, je ljubezen. Ta se je že pojavila v pesmi, ki označuje bistvo pesnika in ki pravi, da le-ta nima ne hiše ne ljubice. Poleg tega smo ljubimci lepe stvaritve. Imeti ljubico ali v celoti sveta sploh izkusiti ljubezen, sta dva različna načina ljubezni. Rilkejevo pesništvo povprašujemo le po prvi, spolni ljubezni. Ko tako sprašujemo, se morda pojavi nadaljnja fenomenološka lastnost Rilkejevega pesnjenja, ki se morda tiče fenomenološkega mišljenja sploh.

III.

Žensko ali moškega ljubimo. Ljubljeni človek je bodisi ženskega bodisi moškega spola. Ko govorimo o ljubezni, skrivoma ali pa ne, že spregovarja razlika ali enakost spolov.

Prav *Devinske elegije*, pred vsemi drugimi Rilkejevimi pesmimi, premišljuje ljubezen. Druga elegija pravi:

Zaljubljeni, vas, same sebi zadostne,
sprášujem o nas. Prijemate se. Imate dokaze?
Glejte, zgodi se, da moji roki druga drugo
opazita ali da moj ponošeni obraz
med njima najde zavetje. To je vsaj rahel
občutek. A kdo bi si upal že **biti** zavoljo tega?
Vi pa, ki ob zanosu drugega
rasete, dókler premagan
vas ne zaprosi: ne več –; ki pod rokami
si bogateje od grozdnih letin zorite;
ki včasih preminete le zato, ker se drugi
do kraja razrase: vas sprášujem o nas. Vem,
vaši dotiki so blaženi, ker ljubkovanje ne mine,
ker prostor, ki ga, nežni pokrivате,
ne kopni; ker čutite spodaj, pod njim,
čisto trajnost. Zato si obljublјate večnost
skorajda od objema. Vendar pa, ko premagate
grozo prvih pogledov in hrepenenje ob oknu
in prvi skupni sprehod, **enkrat** skoz vrt:
zaljublјenci, ali ste potlej še? Ko drug drugega
vzdignete in pristavite k ustom –: napoj ob
napoju:
o kako čudno tedaj se pivec odtegne dejanju.¹²

¹² Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, n.n.m., str. 691, prev. Kajetan Kovič, Rainer Maria Rilke, *Pesmi*, Mladinska knjiga v Ljubljani 1968, str. 44. V izvirniku: »Liebende, euch, ihr in

Pesnik zaljublјence sprašuje o »nas«. Pesnik s tem najprej ne sprašuje, čeprav govori o ljubečih, po bistvu ljubezni. Lahko bi predpostavili, da bi lahko zaljublјenci ravno na to vedeli odgovor. Zdi se, da ni tako. Četudi pesnik ne sprašuje po bistvu ljubezni, se v nadaljevanju verza pojavlja vsaj slutnja, če že ne pravi odgovor. Ta slutnja o bistvu ljubezni nikakor ne izvira iz napotkov zaljublјencev, temveč iz *opisa* same ljubezenske izkušnje. Tega zaljublјenci, ki na sredini potrjujejo svojo izkušnjo, ne morejo. Opis ljubezni zahteva vzdržanje, *epoché*. Zato Rilke v pesmi, ki označuje pesnikovo bistvo, poudarja, da pesnik nima ljubice, Kdor *in actu* ljubi, je preveč omrežen, da bi lahko spregovoril o bistvu ljubezni, ki ga lahko zaslutimo iz njenih opisov.

Pesnik sprašuje zaljublјence o nas. Sprašuje njih, in ne na primer delavce, umetnike ali filozofe. To sme, ker je ljubezen zaljublјencev najtesneje povezana z vprašanjem o nas. Pesnik sprašuje ljubeče po dokazih. Dokazih za kaj? Odgovor daje naslednje vprašanje. Pesnik bi rad od zaljublјencev dobil dokaze za *tveganje*, da je. Ta bit je »čisto trajanje«, »*reine Dauern*«, ki ga zaljublјenci občutijo pod rokami, ki počivajo na koži ljubice ali ljubimca. Ko Rilke sprašuje ljubeče o nas, želi od njih izvedeti, kako in če lahko smo, tj., če lahko *ostanemo*. Sprašuje, ali nam lahko v minljivem svetu začasne stvari postanejo domače. Vprašanje po bistvu ljubezni je enako vprašanju po našem prebitju [Bleibe].

Da bi ljubeči lahko o tem vedeli, premišlja pesnik tako, da jih imenuje »vi,

einander Genügten./ frag ich nach uns. Ihr greift euch. Habt Ihr Beweise?/ Seht, mir geschieht, daß meine Hände einander/ inne werden oder daß mein gebrauchtes/ Gesicht in ihnen sich schon. Das giebt mir ein wenig/ Empfindung. Doch wer wagte darum schon zu *sein*?/ Ihr aber, die ihr im Entzücken des anderen zunehmt, bis er euch überwältigt/ anfleht: nicht *mehr* –; die ihr unter den Händen/ euch reichlicher werdet wie Traubenjahre;/ die ihr manchmal vergeht, nur weil der andre/ ganz überhand nimmt: euch frag ich nach uns. Ich weiß/ ihr berührt euch so selig, weil die Liebkosung verhält,/ weil die Stelle nicht schwindet, die ihr, Zärtliche,/ zudeckt; weil ihr darunter das reine/ Dauern verspürt. So versprecht ihr euch Ewigkeit fast/ von der Umarmung. Und doch, wenn ihr der ersten Blicke Schrecken besteht und die Sehnsucht am Fenster,/ und den ersten Gang, *ein* mal durch den Garten:/ Liebende, *seid* ihr dann noch? Wenn ihr einer dem andern/ euch an den Mund hebt und ansetzt –: Getränk an Getränk:/ o wie entgeht dann der Trinkende seltsam der Handlung.«

sami sebi zadostni«, »*in einander Genügten*«. Kdor ljubi, temu zadošča ljubljenci, je sam dovolj za drugega. Ljubeči drug drugemu zadoščajo, ker se enako podrejajo drug drugemu, ker so si *notrišnje* predani. V njihovi notrišnjosti se zdi, da jih neizbežni dogodek minljivosti ne obremenjuje. Prijemajo se, imajo se in ne potrebujejo ničesar več kot le drug drugega; kot kroglaste oblike androginov, katerih moč je bila tako velika, tako božanska, da se je Zevs odločil, da jih razpolovi.

Toda že zato ker se zaljubljenca prijemata, zasije minljivost. Kdor nekoga prijema, ga vleče nase, se ga oklepa. Kdor nekoga tako prime, ta želi zadržati, upira se možni odsotnosti ljubice ali ljubimca, nastopa proti grozeči izgubi. O tej izgubi izvesta zaljubljenca najprej iz namigovanj, kot da bi se najavljala iz dalje. Tako poznamo premoč očaranosti, nadvlado [ÜbergröÙe] drugega, pred katero ginevamo. Tu se nenadoma pojavi neki ne, neka nemožnost. Kljub temu si obljubimo, da bomo ostali. Ljubkovanje »zadržuje«. Pusti nas, da brez strahu ostajamo, mirno nas drži skupaj. Gladi trajnost kože.

314

Izguba je neizogibna. Doživimo jo kot samoizgubo, ki jo pivec [der Trinkende] doživi ob nasladnem pitju. Pivec hlepeč propade v pijači. Izgubi zavest dogajanja in se ponovno doživi šele, ko je pitje končano. Potem pa nič več ni pivec. Je le še megličast spomin odtegnitve. Ko ljubljenega drugega primemo, ga tako rekoč shranimo vase, nismo za ljubezen in ga izgubimo. Verzi druge elegije to potrjujejo:

*Nekdo nam pač reče:
da, siliš mi v kri, ta soba, pomlad
se polnita s tabo ... Kaj hasne, ne zadrži nas,
minevajo v njem in ob njem.*¹³

¹³ Prav tam, str. 689, id., prev. Kajetan Kovič, Rainer Maria Rilke, *Pesmi*, Mladinska knjiga v Ljubljani 1988, str. 43. V izvirniku: »Da sagt uns wohl einer: / ja du gehst mir ins Blut, dieses Zimmer, der Frühling / füllt sich mit dir / Was hilft, er kann uns nicht halten, / wir schwinden in ihm und um ihn.«

Tako, kot so zaljubljeni med seboj notrišnji, je časnost čutenja, končnost ljubezni, nemožnost obstanka neizpodbitno faktična. Zaljubljeni – sami ali ravno oni – nam ne morejo reči, kako lahko smo ali kako lahko obstanemo.

Toda ni nam potrebno da faktične nemožnosti obstanka in naj ne bi resignativno prestajali. Tako kot začasnost stvari kratko malo ni argument proti stvarim, tudi končnost ljubezni ne ugovarja ljubljenu. Ne gre za izogibanje ljubezni, ki bi nas morda ohranila pred bolečo izkušnjo izgube, temveč za njeno *preobraženje*:

*Kaj ni že čas, da nam te stare muke
sad obrodijo? Kaj ni že čas, da se ljubeče
ljubljenemu odrečemo in ga v drgetu premagamo:
kot puščica tetivo, da bi zgoščena v odskoku
več bila, kakor je. Ker nikjer ni obstanka.*¹⁴

Bolečina izgube ne sme ovirati ljubljeno. Bolečina nam sicer da razumeti, da je pravica do obstanka v zgodbi ljubezni, do obstanka sploh, zgrešena. Toda če se, polni ljubezni, temu odrečemo, če se ločimo od potrebe po obstanku ali pa vzdržujemo nepotešenost te potrebe, takrat postanemo močnejši – kot puščica, ki šine s tetive. Dobimo moči, ki nam omogočijo, da zdržimo ločevanje od ljubljeno. Takrat bolečina dozori v »zorečo slast nevarnosti«, kot pravi eden od *Sonetov na Orfeja*:

315

*K tisti temni uri me pokliči,
ki se ti upira dan na dan:
blizu kakor psa obraz proseči,
a se zmeraj spet obrne stran,*

¹⁴ Prav tam, str. 687, prev. Kajetan Kovič, Rainer Maria Rilke, *Pesmi*, Mladinska knjiga v Ljubljani 1968, str. 41. V izvirniku: »Sollen nicht endlich uns diese ältesten Schmerzen / fruchtbarer werden? Ist es nicht Zeit, daß wir liebend / uns vom Geliebten befreien und es bebend bestehn: / wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung / mehr zu sein als er selbst. Denn Bleiben ist nirgends.«

ko že misliš, da si jo oklenil.
To je najbolj tvoje, tak odvzem.
Prosti smo. Bili smo odslovljeni,
kjer pričakovali smo sprejem.

V strahu se lovimo za oporo,
mi, premladi marsikdaj za staro
in prestari za vse, česar ni.

Mi, pravični le, kadar slavimo,
ker smo veja, ah, in smo rezilo
in zoreča slast nevarnosti.¹⁵

316 Obraz psa¹⁶ nam je obenem človeško prijateljsko naklonjen. Poznamo njegov pogled, za katerega se nam zdi, da nas razume. Toda ta naklonjenost psa ne more izpolniti pomena, ki je za naklonjenost bistven. Nam naklonjen je pes od nas odvrnjen. Ta neizpolnitev naklonjenosti je kot rotnje. Zdi se, da mora pogled psa narediti le še en korak, da se sprostí v človeškost. Toda naj ta pogled še tako roti – koga roti? –, tega koraka ne more narediti. Kar pa se tiče obraza psa, kar se godi v njegovem pogledu, se nam odtegne. Toda kar se nam odtegne, kar izgubljam, ni že kar enostavno naše. »Am meisten«, »večinoma« pripada nam. Odteg je prvo, kar nas zgane.¹⁷ Kakor

¹⁵ Rainer Maria Rilke, *Die Sonette an Orpheus*, v: isti, *Sämtliche Werke*, Bd. 1., str. 766, id., prev. Kajetan Kovič, Rainer Maria Rilke, *Pesmi*, Mladinska knjiga v Ljubljani 1988, str. 119. V izvirniku: »RUFTE mich zu jener deiner Stunden, / die dir unaufhörlich widersteht: / flehend nah wie das Gesicht von Hunden, / aber immer wieder weggedreht, // wenn du meinst, sie endlich zu erfassen. / So Entzogenes ist am meisten dein. / Wir sind frei. Wir wurden dort entlassen, / wo wir meinten, erst begrüßt zu sein. // Bang verlangen wir nach einem Halte, / wir zu Jungen manchmal für das Alte / und zu alt für das, was niemals war. // Wir, gerecht nur, wo wir dennoch preisen / weil wir, ach der Ast sind und das Eisen / und das Süße reifender Gefahr.«

¹⁶ Prim. Rilke, *Neue Gedichte*, n.n.m., str. 641.

¹⁷ Odteg moramo tu razumeti kot negacijo, izgubo, smrt. Tako piše Rilke v nekem pismu iz leta 1920: »Samo iz smrti (če je ne priznavamo kot izumrlost, temveč jo domnevamo kot silovitost, ki nas povsem presega –), samo s smrtjo, mislim, smo lahko pravični do ljubezni.« Rilke, *Briefe*, zv. 2, n.n.m., str. 169. V kasnejšem pismu se glasi: »Z izgubljanjem, tako velikim, nezmernim izgubljanjem, nas šele prav uvedejo v celoto (...).« (Prav tam, str. 363.) Zgodovina filozofije takšne misli pozna: »To bi pomenilo, da Rilke s filozofskega vidika še vedno spada v

je bolečina, ki jo občutimo ob slovesu, ko se poslovimo, ko smo se šele prav pozdravili, velika, tako bistvena je odtegnjenost ljubljene drugega dogodek svobode. To je svoboda, ki smo ji mi »veja in rezilo«, kar v osnovi pomeni – tudi za našo ljubezen – da smo ji odgovorni, da ji lahko ustrezimo. Ko jo osvobodimo pričakovanja, da mora ostati, se spremeni bistvo ljubezni. Preobražanje poslovljenosti ljubljene sprosti ljubezen do samega sebe. To preobražanje nas vodi v pravi odnos do ljubljene drugega. Proslavi razliko med tabo in mano.

Vendar ne moremo preslišati tona, v katerem nam Rilke predlaga takšno možnost spremenjene ljubezni. To je zven *elegía*, otožni ton. Toži nad bistveno osamljenostjo, ki jo v ljubezenskem srečanju vedno znova okusimo. V dogodku svobode, ki ga je vzgibal odvzem, nas stisne pri srcu, da mu nismo dorasli. Ta tesnoba in tisti tožeči ton stopata iz temeljne izkušnje Rilkejevega pesnjenja:

»Ker nikjer ni obstanka«, »Denn Bleiben ist nirgends.«¹⁸

IV.

317 Ko ljubimo, se razvije in zaigra spolnost [das Geschlechtliche]. To še ne pomeni, da se vse spolno nujno napotuje na ljubljeno. Toda spolno in ljubezen sta sovisna. V ljubezni zaznamo drugega, spolno različnega ali enakega, kot spolnega na poseben, poudarjen način. Obenem se potencira tudi naša lastna spolnost. V ljubezni se spolno vsili izpolnjujoče ali odpovedujoče. Spolna ljubezen je nazadržljiva. *Epoché* v njej ni prisotna. Zato še ni treba, da je spolna ljubezen, kot drži v fenomenologiji spolne razlike, brez pomena. Kajti šele v ljubezni se prikaže spolno.¹⁹ Ljubezen je odlo-

Heglovo območje.« Hans-Georg Gadamer, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*, v: isti, *Kleine Schriften*, II. *Interpretationen*, Tübingen 1967, str. 187. Ne smemo misliti, da je to neke vrste povratek, metafizična hiba Rilkejevega pesnjenja. Morda je to prej primer, ki nam kaže aktualnost Hegla.

¹⁸ Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien*, n.n.m., str. 687, prev. Kajetan Kovič, Rainer Maria Rilke, *Pesmi*, Mladinska knjiga v Ljubljani 1968, str. 41.

¹⁹ Tu ne moremo posamič premišljovati o pojasnjujočih odnosih spolnosti in ljubezni, njihovi možni enakoizvirnosti.

čilnejši prostor igre [Spielraum] spolnih diferenc. Šele v ljubezni se nam popolnoma razkrije drugačnost drugega spola. Pravila in norme, ki že tisočletja določajo spolno razliko, bi lahko spremenili le takrat, ko bi začeli drugače ljubiti. Povezanost ljubezni in spolnosti je za Rilkeja nedvoumna. Če želimo še bolje razumeti, kar se v Rilkejevem pesnjenju pojavlja kot spreminjanje in osvoboditev ljubezni, potem je nujno, da se posvetimo nekaterim Rilkejevim izjavam.

Rilke je večkrat premišljal o razliki med spoloma. Kar je o tem omenil v pismih, je na prvi pogled videti le kot potrjevanje tradicionalnih predsodkov dojemanja spolne razlike. Ženska je na videz tisto, kar je vedno že bila, tisto, kar vse pripovedi že od nekdaj sporočajo. Je narava, zemlja, rastlina, tista, ki hrani, zanosi, je vrtno bitje. Ženske »nimajo ničesar drugega kot ta vrt, so ta vrt in ta vrt je hkrati nebo in veter in povrh še brezvetrje, ne morejo se premakniti drugače, kot v sebi, lahko le sprejmejo bivanje in letne čase v ritmu pričakovanja, izpolnitve in slovesa.«²⁰ Vrt je rezervat; zaščiteno območje naravnega, kraj miru in tišine, umik samolastnosti, azil bežečim in hkrati tudi torišče igre, zavetje otrokom, na kratko: model posrečenega sveta. S tem ko je ženska vrt in vrtnarka, je vse to obenem. Je na kraju, ki jo izključuje in ščiti, ona sama je ta kraj. Toda ni več samo to. Ženska ne more več bivati v vrtu, torej v sami sebi. Ženska se po Rilkeju ne izpolnjuje več v svoji naravnosti. Globoko jo označuje napad, naskok na vrt, ki ga ne more izgubiti, ki pa ji tudi več ne pripada. To opažanje razvija dolg odlomek iz nekega pisma, naslovljenega na Liso Heisejevo, vrtnarko: »Ne bi morala ženska, osamljena, imeti istega zatočišča, stanovati v sebi, v koncentričnih krogih svojega vase nepoškodovano vračajočega se bistva [Wesen]? – Kolikor je narava, ji morda občasno uspe, potem pa se na njej maščuje nasprotnost njene sestave, s katero ji je sojeno, da je narava in človek v Enem –, hkrati izčrpana in neizčrpana. In izčrpana, ne zaradi razdajanja, temveč ker se ne sme vedno predajati in odhajati, ker njena lastna vdana bogatost v njenem nadvse založenem srcu postane breme, ker manjka silovita srečna zahteva, za katero bi se zjutraj morala prebuditi in ki bi jo tudi kot topla zaspanka neizrekljivo lahko zadovoljevala. Da, tu je v položaju

²⁰ Rilke, *Briefe*, Bd.2, n.n.m., str. 287 id.

narave, iz katere zemeljskega kraljestva se cvetice nočejo vzpenjati in hraniti, narave, od katere bi mladi zajci odskočili in ptiči odleteli, ne da bi se vrnili v pričakujoča gnezda. Če pa želi vztrajati pri tej naravnosti in v tem prepozna svojo pravico, da skrbi, izpolnjuje in je čez mero donosna, se v svoji človeški zavesti ne počuti zmedeno: Je zaščita, ki jo nudi, tako zanesljiva? Je dajanje tako brezmejno? Ne stoji za tem zvijačnost sprejetja, kakršne narava ne pozna? In ali ni nasploh ogrožena in nezaščitena?»²¹ Ženska ni kdaj pa kdaj osamljena. Ženska je bistveno osamljenka. To je, ker se že pri prvem, napomembnejšem koraku k posrečeni skupnosti spotakne in pade. Ženska je osamljenka, ker je izgubila svoje bistvo, svoj kraj, vrt. Vrt je izgubila, ker ni le narava, temveč hkrati »človek«. »Človek«, to je druga stran njene »sestave« – to »nasprotnostno«.

Na tem mestu Rilkejeve misli občutimo nelagodnost, tudi nezaupanje. Nič drugega nam ne preostane, kot da nasprotnostno v ženski, če to sploh obstaja, prepoznamo v moškem. Možnosti, da bi živeli izven vrta, tega otoka, so moške ali pa izvenspolne. Moški svet s svojimi umetnimi, na univerzalnih temeljih gradečimi procesi in zakonitostimi je tisti, ki je vpadel v ženski vrt in tam spočel nepredvidljive posledice. Onstran vrta ženske, so za žensko le še kraji, neprimerni za bivanje: moško in univerzalno, kar je eno in isto. Ta napad na bistvo ženske pa žensko zadene v njenem bitju. Drugačnost, ki jo napada, je njena drugačnost. Lahko, da bi se ženska obrnila in se želela vrniti v vrt. Toda umetno je zavzelo prostor v vrtu samem. Ženska ne misli več, da je vrtno bitje, tega si ne drzne več. Tako nastane v bistvu ženske razpoka. Ženska je osamljenka in razdvojenka.

Je bila ženska kdaj cela? Je kdaj našla svoje bistvo? Ji ni vse, kar je bila, še najbolj to naravno, vrt, njej pripisano, njej natvezeno, odrejeno? Ni naravno v ženski skoraj največji predsodek, ki ga poznamo in ki so ji ga iz samoljubnih vzrokov ustvarili moški? In ali ne najdemo v Rilkejevih izjavah skorajda ženomrznih sledov takšne samoljubne pripovedi? Res, gre za pripovedko. In vendarle je ravno to pripoved, ki je konstitutivno prebivala v spolni razliki, ki je tej dajala stabilno obliko. To je pripoved, v kateri ženska bistveno

²¹ Prav tam, str. 150.

je, kjer ima, kakorkoli že, kraj. Mogoče je ženska le morebiti bivala v vrtu. Toda nedvomno ga je izgubila. Ženska je »nasploh ogrožena in negotova«.

320 Za to ogroženost in negotovost izve moški. Kjerkoli se moški in ženska srečata, se ženska kaže kot osamljenka in razdvojenka. Iz te izkušnje bi morala, tako Rilke, zrasti podpora moškega, ki bi zacelila osamljenost in razpoko. Takšna podpora bi bila ljubezen: »Tudi jaz sem si vedno predstavljal, da bi moralo dvojno bivanje ženske biti znosnejše s čisteje dajano ljubeznijo moškega, ki je – v najboljšem primeru z neizpeljanim osnutkom ljubezni – deležen resničnosti in ljubezni svoje ljubice.«²² Rilke dovoljuje možnost, da bi lahko moška ljubezen nosila in tako pozdravila v sebi razdvojeno žensko. Toda moški je le deležen ljubezni, ki mu jo ljubljena daje. Moški, tako Rilke, ni sposoben in pripravljen *biti* ljubeči. Ne more ustreči zahtevi končnega ljubezenskega dogodka. Ta nezmožnost izvira iz osnovne nepozornosti; bistvene odtegnjenosti moškega. Moški ni pri ženski in ni pri ljubezni, ker se je zaobljubil delu. Kot takšnemu mu ni uspelo ljubiti in sam je v ljubezni poraženec:« (...) moški, ki so v celoti drugače zaposleni in samo trenutno kot šušmarji in diletanti ali – še slabše – kot oderuhi čustev, okrepljeno in spet zbegano jemljejo [svoj] delež. (...) Moški so zavezani dosežkom [Leistungen] in kar na ženski izkusijo blaženega, jih še močneje, nujneje potiska v objem dosežkov, (...) tam se učijo, povezujejo, tam se obvežejo; tu in tam se vrnejo, napol raztreseni, napol lakomni in komaj da še razlikujejo, razen v nekaterih trenutkih dvorjenja, med uspehom in spodrsnjajem, tam, kjer bi morali negovati vedno čakajoči, pogosto zapuščeni vrt ljubezni, ki se tako pogosto zamaje v temeljih.«²³ Moški dosega nena ravno, umetno, delo [Werk]. To je zanj zapoved, ki ji mora slediti, in obveznost. Preda se delu, trdno se ga oklene. Kraj moškega so delo in dosežki. Njim podreja sebe in vse drugo. Tako izvoli žensko za muzo, ki naj bi sebe prepoznala v moškem. S kraja dosežkov moški upravlja ljubezen večinoma kot posel. Moški je v bistvu ekonom strasti. Potem je tudi oderuh, ki za neznatne vložke zahteva visoke obresti, malo daje in veliko zahteva. Včasih je snubec, ki se v trenutkih zapeljevanja zbere in »pridobi«.²⁴

²² Prav tam, str. 151.

²³ Prav tam, str. 287.

²⁴ Prav tam, str. 151.

Besede dosežek, *Leistung*, seveda ne smemo razumeti omejeno. Dosežek, *Leistung*, je za Rilkeja vse, kar odgovarja zahtevi. Zato lahko obstaja tudi »čisteje dosežena ljubezen«, »*reiner geleistete Liebe*«. Čistost tega dosežka naj bi bila v tem, da zapustimo področje ekonomije, v kateri se ni mogoče predati ljubezni brez zadržkov.

Razdvojenost ženske – razdvojenost, ki izhaja iz nepremagane izgube ponosne predstave o sebi in še ne jasne možnosti novega in lastnega kraja; raze, pri katere nastanku moški ni le udeležen – in odtegnjenost moškega v ekonomiji dosežkov sta tihi vzrok, zaradi katerega nam, če verjamemo, da ljubimo, spodleti. Ljubezni, ki pri odtegnitvi sebe varuje svoje bistvo, se še nismo naučili. Razdvojenost ženske in odsotnost moškega nas ovirata, da bi postali vsaj učenci. Ne zmoremo osvobajanja spolov za njih same, ker ne razumemo, kaj se nam enkrat ali vedno znova godi. To se lahko zgodi le skupno. Ženska se je, tudi po sili in trudoma, za to odpravila na pot. Če se želimo posrečeno srečevati, ne da bi bil drugi, kot skoraj vedno doslej, zato oškodovan, potem se mora moški odpovedati zagotovilom, ki mu jih ponuja njegov kraj. Moški mora zapustiti svoj tolikokrat opustošeni kraj. Vrt, blagor in ozdravljenje? Očitno se tega ne zavedamo. Ker se nikoli ne naučimo, nam ostane učenje. Rilke sklene: »Poglejte, pričakujem, da bo moški, moški 'novega utripa', ki je za zdaj pred tem, 'da propade', po tem, zanj gotovo zelo zdravem premoru, najprej za nekaj tisočletij prevzel nase razvoj do 'ljubečega', težak, njemu popolnoma nov razvoj. Ženska (tako smemo predvidevati), bo verjetno zadržano našla formo v lepem obrisu, ki ga je sama naredila, in ne da bi se dolgočasila in brez prevelike ironije počakala in sprejela tega počasnega ljubečega.«²⁵

V.

Ponovno se moramo vprašati: Kako znanstvena misel govori s pesniško besedo? Česa se lahko fenomenološko mišljenje nauči od pesništva? Zakaj naj fenomenologija pesnjenja sploh upošteva?

²⁵ Rainer Maria Rilke, *Briefe*, Bd. I – 1897 bis 1917, izd. Rilke-Archiv, Wiesbaden 1950, str. 348.

Rilkejevo pesnjenje upove stvari tako, da jim dovoli, da postanejo bolj notrišnje, nam bolj naklonjene in tako preobražene. Pozornejša naklonjenost do spolno drugega in osvobajajoče preobražanje spolne razlike sta cilj, ki Rilkeja vodi, ko v pismih in pesmih govori o ljubezni. Ta cilj je etično utemeljen. Nosi ga temelj, ki ga izvemo iz znanih zaključnih verzov pesmi *Apolonov arhaični torzo* (Archaischer Torso Apollos):

*Pred tem pogledom se ne moreš skriti.
Začutiš, da se moraš spremeniti.*²⁶

322 Stvari, druge, ki se pojavijo v pesmi in skozi njo, preobrazi pesniška beseda. Te prikazujoče se preobrazbe si ne moremo zamišljati tako, kot da se dogaja ločeno od nas, v umetnem okolju onstran našega svetnega izkustva. Preobražanje in osvoboditev stvari preobrazi in osvobodi nas same. Prvo se brez drugega sploh ne more dogoditi. Sprememba v notrišnjost je že po sebi preobrazba nas samih. Zgodi se na obeh straneh, je tako rekoč pogovor, v katerem govoreči najdejo pot drug k drugemu, morda tudi tako, da se ločijo. Ta obojestranski napor je etična dimenzija, ki ne določa le Rilkejevo pesništvo, temveč pesnjenje nasploh.²⁷ S tem ko premišljamo etični temelj pesniškega pripovedovanja o pesniški izpovedi, se najdemo v etični dimenziji samega jezika. Govorjenje je dejanje, v katerem se določi naša bit-v-svetu.

Ethos je tisto, kar prinesemo od doma, naš značaj, kakršni smo od začetka. *Éthe* so običaji in navade. Določajo, kako prebivamo. *Ethos* pomeni »kraj prebivanja«, »Ort des Wohnens«.²⁸ V etični dimenziji pesnjenja se tako

²⁶ Rainer Maria Rilke, *Neue Gedichte*, n.n.m., str. 557, prev. Kajetan Kovič, Rainer Maria Rilke, *Pesmi*, Mladinska knjiga v Ljubljani 1968, str. 35. V izvirniku: »[/] denn da ist keine Stelle/ die dich nicht sieht. Du mußt dein Leben ändern.«

²⁷ *Prim.* Aristoteles: *De arte poetica* liber, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Rudolfus Kassel, Oxonii typographeo Clarendoniano 1965, 451 a 36 id. »Faneron de ek tw n eirhmenwn kai op ou to ta genomena legein, touto poihtou ergon edtin, all' oia an genoito kai ta dunata kata to eikoz h to angkaeion.« Pesnik ne pove, kaj se je zgodilo, temveč kaj naj bi bilo kata to eikoz, to pomeni po spodobnosti, po tem, kar eikoz nujno že določa. Ne gre mu torej le za možno, temveč za eno možno, ki služi bivanju, ki ga lahko sprejmemo.

²⁸ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a.M., 1949, str.39. *Prim.* Martin Heidegger, *Izbrane razprave*, CZ 1967, prev. Ivan Urbančič.

pojavi vprašanje po »kako« našega prebivanja. Pokaže se, ko v pesmi postane svet, v katerem smo z vzponi in padci, naseljiv. Heidegger pravi: »Pesnjenje prebivanju človeka sploh šele pušča v svoje bistvo. Pesnjenje je izvorno prebivanje.«²⁹ Pesnjenje nam pokaže, da je *ethos* naše skupne bitiv-svetu že z načinom našega govorjenja, če že ne utemeljeno, pa odločno sodoločen.

Vsaka fenomenologija je opisovanje sveta, njegovih mnogovrstnih načinov prikazovanja. Če nekaj – stvar, stanje stvari, drugega ali celo ne-obstoječe – poskušamo opisati, se najdemo v zadržanju do njih. Zadržati se do stvari samih, to je prebivanje. Opisovanje samo ni nič drugega kot bistvovanje [Wesen], kako to zadržanje je. Razmerje do stvari je način opisovanja njih samih. Komu je kaj pomembnejše, in če je sploh kaj pomembnejše, tu ni potrebno določati. Bistveno je, da smemo reči: kakor opisujemo stvari, kakor omenjamo razmerje do stvari, tako bivamo na svetu. Friedrich Nietzsche pravi: »Moralnih fenomenov sploh ni, so le moralna tolmačenja fenomenov ...«³⁰ Morda bi lahko podvomili, da je vsak opis fenomenov vedno razlaga: nedvomna je obojestranska odvisnost opisovanja fenomenov do svetnega razmerja, ki je prebivanje. Odgovornost, ki nosi naše prebivanje za tisto, kar se pojavi v svetu, in odgovornost za svet sam, določa način in se kaže še posebno v tem, kako to, kar se kaže, opišemo in pretresemo. Ko govorimo in pišemo, uprstorjamo kraj, na katerem prebivamo. V tem, »kako« opišemo stvari, stanja stvari in drugega, se kaže etična dimenzija fenomenologije. Etika fenomenologije se začne, ko skrbno pazimo na »kako« njenih opisovanj. To je posebna obveza fenomenologije. Kajti v njej spregovori to, kje in kako mi vedno smo: skupaj prebivajoči v svetu življenja.

²⁹ »Das Dichten läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnen.« V: Martin Heidegger: ... *dichterisch wohnet der Mensch* ..., Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 1990, str. 196. *Prim.*, ... *pesniško domuje človek* ..., Nova revija, 50/51, str. 949-956, prev. Niko Grafenauer in Tine Hribar.

³⁰ »Es gibt gar keine moralische Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von phänomenen ...« V: Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Zbrana dela – Kritische Studienausgabe (KSA), izd. Giorgio Colli in Mazzino Montinari, Bd. 5, Berlin in New York 1980, str. 92.

Kakor opisujemo svet, kakor o njem govorimo, tako v njem prebivamo. Tega se fenomenološko mišljenje lahko nauči od pesništva. Kajti v zadnjem se kaže in zagovarja naše zadržanje do sveta – prebivanje – v svoji najčistejši odločenosti. Pesnjenje poskuša odločiti, da se naše prebivanje posreči, da uspe. Fenomenologija lahko izkusi neizpodbitno etično dimenzijo govornice, tisto, ki nam v soočenju s pesništvom dovoljuje uspešno, posrečeno prebivati skupaj ali pa tudi ne. Od tam lahko preveri načine svojega opisovanja sveta, lahko opazuje, ali njen opis fenomenom prizanaša, ali pa jih troši in rani. >Kako< našega prebivanja v svetu kot naloga neke etike, ki se začneja v načinih našega govora in ki jo pesnjenje najizvirneje izkuša in iznaša, je tista edinstvena pot, ki jo fenomenologija in pesnjenje nujno ubirata skupaj. Fenomenologija se nauči, če je dovolj svobodna, od pesništva se uči, kako lahko govorimo, da bi na svetu posrečeno živeli.

324 To učenje, preizkušanje »fenomenološkega govorjenja« ob pesništvu, že določa metodo, zaradi katere fenomenološko mišljenje govori s pesnjenjem. Pesnjenje, ki je najprvotnejše zadržanje človeka do govornice, nam izda, kako pomembno je govorjenje za naše prebivanje. Razlaganje pesmi, nujni hermenevtični moment fenomenološkega dela, se ravna po etičnih dimenzijah pesniškega govorjenja in ga odločno izpostavlja. Bistvena hermenevtična poteza fenomenologije je učenje govorjenja, ki je učenje prebivanja. Metoda fenomenologije, pot fenomenološkega mišljenja, mišljenja v načelnem pomenu, je lahko etika. Govorica uspešnega prebivanja – je naložena fenomenologiji, ki sebe zasnavlja kot znanost.

Prevedla Jerneja Pevec

VPRAŠANJE UMETNOSTI

VPRAŠANJE UMETNOSTI

325

VPRAŠANJE UMETNOSTI

Pripravil Dean Komel

Martin Heidegger

»METAFIZIKA« IN IZVOR UMETNIŠKEGA DELA *

Vprašanje po izvoru umetniškega dela ne cilja na brezčasno veljavno zakoličenje bistva umetniškega dela, ki bi obenem lahko služilo še kot vodilo za historično retrogradno pojasnitev zgodovine umetnosti. Vprašanje je v najnotrajnejšem sovisju z nalogo prevladanja estetike, in to obenem pomeni tudi z nekim določenim dojemanjem bivajočega kot predmetno predstavljalivega. Do premaganja [Überwindung] estetike pa pride po nujnosti, iz zgodovinskega spoprijema z metafiziko kot tako. Ta vsebuje temeljno držo [Grundstellung] Zahoda do bivajočega in s tem tudi temelj dosedanjega bistva zahodne umetnosti in njenih del. Prevladanje metafizike pomeni sprostitvev prednosti vprašanja resnice biti pred vsako »idealno«, »kavzalno«, »transcendentalno« ter »dialektično« pojasnitvijo bivajočega. Prevladanje metafizike pa ni nikakršno odrinjenje dosedanje filozofije, temveč je vskok [Einsprung] v njeno prvo začetje, ne da ga bi hoteli obnoviti, saj ostaja

327

* Prevedeno iz: Martin Heidegger, Beiträge, 277. §: *Die »Metaphysik« und der Ursprung des Kunstwerks*, HGA, 65. zv., izd.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, prva izdaja iz 1989. leta, druga, pregledana izdaja iz 1994. leta, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, str. 503–506; (<http://www.Klostermann.de>).

historično nedejansko in zgodovinsko nemogoče.¹ Kljub temu premišljanje prvega začetja vodi (iz nujanja [Ernötigung] priprav za drugo začetje) k *odlikovanju* začetnega (grškega) mišljenja, kar spodbuja nesporazum, da s tem povratkom stremimo po neke vrste »klasicizmu« v filozofiji. Dejansko pa se s »ponavljajočim« vpraševanjem, kar pomeni, da vpraševanje začenja izvirneje, odpira samotna dalja prvega začetja do vsega, kar mu zgodovinsko sledi. Konec koncev je drugo začetje do prvega v nujnem in notranjem, vendar skritem odnosu, ki obenem vključuje še popolno poslovljenost [Abgeschiedenheit] obeh od njunega izvirnega značaja.* Iz tega izhaja, da se ravno tam, kjer pripravljajoče mišljenje najhitreje prispe v okrožje izvora drugega začetja, zdi, da smo prvo začetje zgolj obnovili, drugo pa je le historično izboljšana razlaga prvega.

Kar velja za »metafiziko« sploh, zadeva potemtakem tudi premislek »izvora umetniškega dela«, ki pripravlja zgodovinsko prehodno odločitev. Tudi tu lahko, za ponazoritev, najprej izberemo zgodnjost prvega začetja, vendar je obenem treba vedeti, da bistvenega grške umetnosti nikoli ne moremo zadeti s tem, kar smo razvili kot bistveno védenje o »tej« umetnosti.

Tu gre povsod za to, da mislimo zgodovinsko, tj., da *smo* zgodovinsko, namesto da historično računamo. Vprašanje »klasicizma« in prevladanja »klasicističnega« napačnega tolmačenja in ponižanja »klasičnega«, prav tako pa tudi označevanje zgodovine kot »klasične« ni nikakršno vprašanje drže [Stellung] do umetnosti, temveč odločitev za ali proti zgodovini.

Dobe, ki prek historizma spoznavajo mnogo, skorajda vse, ne bodo razumele, da je trenutek zgodovine *brez umetnosti* [der *kunst-losen* Geschichte] lahko bolj zgodovinski in ustvarjalen kot časi razširjenega kulturnega pogona. Brez-umetniškost, *Kunst-losigkeit*, tu ne izhaja iz nezmožnosti in propada, temveč iz moči védenja o bistvenih odločitvah, zaradi katerih

¹ »Die Überwindung des Metaphysik ist jedoch kein Abstoßen der bisherigen Philosophie, sondern der Einsprung in ihren ersten Anfang, ohne diesen erneuern zu wollen, was historisch unwirklich und geschichtlich unmöglich bleibt.«

* V izvirniku: »Vollends steht der andere Anfang zum ersten zwar in einem notwendigen und inneren, aber verborgenen Bezug, der zugleich die völlige Abgeschiedenheit beider gemäß ihrem Ursprung einschließt.«

moramo prehoditi vse to, kar se je dozdej, in to dovolj poredko, dogajalo kot umetnost. V obzorju tega védenja je umetnost izgubila odnos do kulture; tu se razodeva zgolj kot eno dogodje *BTI* [Seyn].² *Brez-umetniškost, Kunstlosigkeit*, temelji v védenju, da izvajanje bolj dovršenih sposobnosti zaradi najpopolnejšega obvladovanja pravil, tudi po dosedanjih najvišjih merilih in vzorih, nikoli ne more biti »umetnost«; da načrtno uravnavanje izgotavljanja, kar odgovarja dosedanjim »umetninam« in njihovim »namenom«, lahko privede do obsežnih rezultatov, ne da bi izvorno nujnost bistva umetnosti, resnico *BTI*, kadarkoli privedli do odločitve, ki se vsiljuje iz nuje; da se je pogon [Betrieb] »umetnosti« kot pogonsko sredstvo že postavil zunaj bistva umetnosti in zato ostaja preveč slep in preveč slaboten, da bi brez-umetniškost izkusil, in četudi le zato, da bi pustil, naj »obvelja« v svoji zgodovino-pripravljajoči in *BTI* prisojeni moči.³ Brezumetniškost temelji v védenju, da potrjevanje in strinjanje tistih, ki to »umetnost« uživajo in doživljajo, sploh ne more odločati o tem, ali predmet ugodja sploh izvira iz bistvenega okrožja umetnosti ali pa je navidezna tvorba historične spretosti, ki jo nosijo vladujoča [herrschende] zakoličenja namena.

Védenje, prek katerega brez-umetniškost zgodovinsko že je, ne da bi bila javno znana in priznana znotraj stalno naraščajoče »umetniške dejavnosti«, »*Kunsttätigkeit*«, to védenje sámo spada v bistvo izvirne prilaščenosti, ki jo imenujemo biti-tu. Iz njene zakoreninjenosti se pripravlja izničenje prednosti bivajočega in s tem ne-običajnost in ne-naravnost nekega drugega začetja »umetnosti«: začetek skrite zgodovine zamolčevanja brezdanjega odgovarjanja bogov in ljudi.

Prevedel Aleš Košar

² S tradicionalno nemško besedo *Seyn* Heidegger nakazuje svojo izvenmetafizično rabo, *označujemo* z MALIMI TISKANIMI ČRKAMI. Prim. *Phainomena* 21–22, str. 320.

³ »Die *Kunst-losigkeit* gründet in dem Wissen, daß die Ausübung vollendeter Fähigkeiten aus der vollständigsten Beherrschung der Regeln sogar nach den höchsten bisherigen Maßstäben und Vorbildern niemals »Kunst« sein kann; daß die planmäßige Einrichtung einer Anfertigung von solchem, was bisherigen »Kunstwerken« in ihren »Zwecken« entspricht, zu umfangreichen Ergebnissen gelangen kann, ohne daß jemals eine ursprüngliche Notwendigkeit des Wesens der Kunst, die Wahrheit des Seyns zur Entscheidung zu bringen, aus einer Not sich aufzwingt; daß ein Betrieb mit »der Kunst« als Betriebsmittel sich schon außerhalb des Wesens der Kunst gestellt hat und daher gerade zu blind und zu schwach bleibt, die *Kunst-losigkeit* in ihrer Geschichte vorbereitenden und dem Seyn zugewiesenen Macht zu erfahren oder auch nur »gelten« zu lassen.«

Martin Heidegger

NEIZOGIBNOST TU-BITI (»NUJA«) IN UMETNOST V SVOJI NUJNOSTI¹

Kritični razmisleki k antropološkim predpostavkam
o pojmu žrtve Reného Girarda

Situacija-nuje [Not-Lage] »Prispevki«

331

Brez-nujnost je samolastna nuja. Situacija nuje [die Not-lage] breznujnosti. Breznujnost *skriva* in prek popačenja navidez odstranjuje razpad resnice in [tako] pozabo biti. Kjer je kaj *resničnega* še zadržano (cerkve in svetovni nazor), tam ni *resnice* in zato nič utemeljujočega in ustvarjajočega – le *prestavljanje* [Umsetzung] in *izrabljanje*. Kjer [je] *takšno resnično opuščeno*, tam [sta] le zbeganost in goli pogon in *izničevanje*. Vsakič se drže *zgolj resničnega* – z zatrjevanjem in zatajevanjem – nikoli pa [ne gre] za izpostavljenost v *resnico*. Kaj *se tu dogaja*?

Prihodnja umetnost kot nujo-ustvarjajoča umetnost.²

¹ Prevedeno iz: Heidegger Studies, Volume 8, 1992, *Die Unumgänglichkeit des Da-seins* („Die Not«) und *Die Kunst in ihrer Notwendigkeit* (Die bewirkende Besinnung), str. 6–12. Prim. tudi: Peter Trawny, *O kraju umetnosti v mišljenju Martina Heideggra*, Phainomena 21–22, Ljubljana, 1997, str. 59–79. **Poudarjeni** oglati *oklepaji* v besedilu so avtorjevi, neupoudarjeni prevajalčevi.

² »Die künftige Kunst als die Not-schaffende Kunst.«

*Kaj da resnica je
Kako se resnica lahko godi*

1. resnica je ne-resnica
2. kot ne-resnica pra-spor [Urstreit]
3. kot prasper *izravnava* [Einrichtung]
4. kot izravnava – možnost dela
5. možnost *dela* in (nujnost dela)

Biti-tu in pra-izskok »Prispevki«

Ur-sprung, pra-izskok je obenem izskok >tu< in izskok tu-*biti* iz temelja, tp., [je] utemeljujoč (prim. umetnost kot ustanovitev). Od-mik v >tu-<, premik v *biti*-tu.

Koliko *Da-sein*, biti-tu spada v pra-izskok. Biti-tu kot tako prvotno izvor-
332 nostno šele naredi za nujno.³

Tu-bit sama bistvuje kot *ta nuja*, samo jo samolastno postavlja in s tem šele >kje< tega >tu<.

Premislek glede bistva umetnosti

Bistveno vprašanje je iznujano le iz vsakokratne *edinstvenosti* zgodovine (prim. »pojmem« umetnosti), torej ravno takrat ne, ko je vse urejeno in *pregledno* in utemeljeno, kot da bi kasneje lahko poiskali vse-splošno in ga postavili nad njo – kot *vse-enost*. *Edinstvenost naše zgodovine – Zahod*.

Nujnost umetnosti vsakič glede na *nujo zgodovine*. Naša nuja – *zgodovina* kot taka – »poslednje poglavje zgodovine sveta«.

³ »Da-sein als solches macht das Ur-sprunghafte erst notwendig.«

*Premislek, ki učinkuje
na premeno bistva umetnosti*

Pri tem nenavadne in nezaslišane nove besede in pojmi; drug lišp navajenih predstav in razlikovanj? Ali pa nujnost!

Kritika ni kritika umetnostne teorije [Kunst-theorie] in estetike, sploh ne gre za kritiko z namenom vzpostavljanja novega mnenja, temveč za zelo bistven spomin, iz katerega izrašča nujnost, da bistveno povemo drugače, ne zato, ker je dosedanje nesposobno, temveč ker je izgubilo svoj temelj in tla in je zmedeno, ker temelj in tla nista več naša – in ker je naš cilj, da ju spet osvojimo.

Kako, če še nikoli ni bilo ustvarjeno izvorno védenje o umetniškem delu? In to edinole zato, ker za to še ni bilo nuje – ker je umetnost bistvovala sama v sebi – ker je védenje po svoje drugače utemeljeno – *phýsis* – *Deus* – »svet« [Welt].

In kljub temu nič novega, temveč le *taisto*, ker [je] v svoji *bistvujoči* istosti [Selbigkeit], ne kot to vedno drugačno in to pomeni drugače popačeno.

Zato ne spet neka nova teorija – še eno oguljeno staro mnenje, temveč odločitev v izvorno vpraševanje, ki edinole osvoji priteg v bit [Bezug ins Sein].⁴

Kakor [je] to nenavadno in nezaslišano za običajno menjenje, tako [je] nujno in preprosto za pomnjeno védenje [das erinnerte Wissen].

Kakor se vsiljuje videz hlepenja po neobičajnem, tako [je] zadržan poskus, da ponovno upovemo isto.⁵

⁴ »Daher weder eine neue Theorie – noch eine bloße alte Meinung, sondern die Entscheidung in das ursprüngliche Fragen, das allein den Bezug ins Sein gewinnt.«

⁵ »So aufdringlich der Anschein der Sucht nach dem Ungewöhnlichen, so zurückhaltend der Versuch, nur das Selbe wiederzusagen.«

Če pa bi hoteli isto ponovno upovedati s ponavljanjem [Nachreden] grško ali srednjeveško ali novoveško mišljenega in povedanega, ravno *ne* bi upovedali istega, temveč čisto drugo, nam tuje in bi si prisojali nekaj, kar ne moremo prevladati: da izgovarjamo ime in govorimo v imenu kake veličine, ki se nam je odtegnila! Zato nujnost, da isto drugače upovemo.

Premislek in izposlovanje umetnosti

Izvorno z njim *premena bistva*. Kako – premena? Postavljanje resnice v *delo*, ne le *lepote*, tudi ne le resničnega, tega ali onega, vsako za *resnico* [der *Wahrheit*] – bistvo resničnega – in s tem pred tem bistvovanje BIT [des Seyns];⁶ utemeljitev tu-bitu (dogodje, *Ereignis*).

Ali vemo, kaj si prisojamo, če *hočemo* »to« umetnost na ta način?

334 Ali vemo, katero najvišje védenje tu zahtevamo in da bomo v njem mi postali ti, ki ga zahtevajo? Proti nam samim? Smo pripravljeni za tako premeno? Prihajajoča umetnost.

Biti-tu – umetnost in delo – resnica

Ker je in kolikor je človek zgodovinski, je njegova BIT *priskrbevanje* [*Ersorgen*] tega biti-tu. Ta >tu< – bistvena [je] njegova odprtost, vendar ta [je] – zemeljska.

Torej [:] *delo* [je] *nuja*.⁷ Ali mora biti, če se godi resnica, vedno biti tudi umetnost – ali le pod določenimi pogoji?

⁶ Kot v prevodu Heideggrovega besedila *Uboštvo* (*Phainomena*, 21–22, str. 317–324, Ljubljana, 1997) označujem razliko tradicionalne nemške besede *Seyn*, z ustaljeno *das Sein*, bit, ki seveda je pomenska, z MALIMI TISKANIMI ČRKAMI; torej: BIT, prim., *ibid.*, str. 320. Isto velja za njene izpeljanke.

⁷ »Also *Not das Werk*.«

Kdaj? Ko [nastopi] premena v bivajočem kot predmetu – novi vek; ko je bivajoče sploh treba prvokrat merodajno razpreti – antika; ko si ga je treba prisvojiti v enem bistvenem bivajočem – srednji vek.

Nuja-preobrata, *Not-wendigkeit*, je vsakokrat različna, glede na nujo, tj. glede na zgodovino, če je zgodovina sama nuja, možnost tega *biti-tu*.

Umetnost in situacija

Nimamo umetnosti (ne vemo, ali jo imamo ali je nimamo – videz!) – ne vemo, kaj umetnost »je« – ne vemo ali umetnost sploh lahko še je – [ne] vemo, ali še mora biti.

Nimamo »umetnosti«! To lahko rečemo le, če ne vemo.⁸

Situacija in tožbe

Premena bistva umetnosti in njena nujnost

Nobenih vélikih umetnikov nimamo, ki bi zgodovinskemu prebivanju lahko podelili »izraz«: »izraz?« *Vélika* umetnost, veličina? Nasprotno vprašanje: ali imamo te, ki bi bili zmožni, da bi to véliko umetnost zahtevali zase; jo sprejeli; obdržali; preobrazili? Sposobnost nošenja, pre-našanja vélike umetnosti. Zakaj obojega nimamo? Ker nimamo umetnosti, ker »ta umetnost« ni bistvena in tačas verjetno tudi ne more biti.⁹

⁸ »Wir haben keine Kunst (wir wissen nicht, ob haben oder nicht haben – Schein!) – wir wissen nicht, was Kunst 'ist' – wir wissen nicht, ob Kunst noch einmal sein kann – wir wissen [nicht], ob sie sein muß. / Wir haben keine 'Kunst'! Wir können nur solches sagen, wenn wir nicht wissen.«

⁹ »Wir haben keine großen Künstler, die dem geschitlichen Dasein 'Ausdruck' verleihen könnten: 'Ausdruck?' *Große* Kunst, Größe?! Gegenfrage: haben wir jene, die imstande wären, diese große Kunst für sich zu fordern; zu empfangen; zu bewahren; zu verwandeln? Die Tragkraft für die große Kunst, der Durchtragung. Warum haben wir dergleichen Beides nicht? Weil wir keine Kunst haben, weil »die Kunst« nicht wesentlich ist und zur Zeit auch nicht sein kann.«

Zakaj ne? Ker je konec koncev pomembna [le] premena bistva umetnosti, navzdol v izvor in nazaj. In zakaj to? Nuja – neizogibnost tu-bitu in v tej nuja-obrnjenju umetnosti, toda kot pripravljajanje odločitve v pripravljenosti za dogodje.

Premislek in izposlovanje – dodanje [Zuschlag] ali odteg. Kako ravnati? Bistveno védenje? Dolgo premišljanje.

Samolastna metafizična nujnost umetnosti

Le tam, kjer [sta] bistvena BIT njena resnica tako v sebi tako globoki in izvorni, da *obenem* in *naravnost* terjata ponazarjanje [Versinnlichung] (iz-ravnavo) in le v njem resnično stopita v >tu-<; npr.: grški bogovi.

Le če delo [Werk] lahko in mora prevzeti obvarovanje takšne resnice BITi, je nujno. Se torej nujnost da iznujati?

336

Kako je s tem, ko gospodari popolna *pozaba* BITi in je resnica v resničnem spodkopana in se vednost preganja v računanju in zvitosti, ali tu ni edinstvena nujnost *umetniškega dela* sploh, kako vreči BIT in *navideznost* v >tu-< in tako *utemeljiti* >tu-<!

Nujnost umetniških del

Je resnično prišla le iz *tiste* najbolj notranje in skrajne nuje, ki prinuja k umetnosti. To pa pove: k premeni bistva umetnosti ne [kot] prikazovanju [Dar-stellung]; temveč utemeljitev *resnice*. Ta premena pa le iz nuje biti. In celotna nuja biti v največji nuji breznujnosti vprašanja biti.

Komu naj pravimo o vsem tem?

Nuja

Ne premlevati, temveč prestatu! In najprej: razumeti in zato upovedovanje – toda kako! Tako, da govorimo o *njenem* nujnem. Torej bistvo resnice in njena naravnava [Einrichtung]: delo – orodje – reč. Vednostno pristojno mišljenje!¹⁰

Ne-izogibnost tu-bitu

Skrito se prikaže kot *breznujnost nuje*, tj. kot popolno popačenje najskrajnejšega (bit) in najbolj notranjega (resnica) *izničanja*.

Biti-spredaj v najbolj vsiljujočem se pogonu, praznina, nemoč – nezavezujoče v najskrajnejšem in najbolj notranjem – zahteva bistveno *naravnanje* resnice.

Breznujnost: v videz svoje odsotnosti najbolj zagrnjena nuja.

337

»Umetnost« in védenje

Njeno bistvo [Ihr Wesen]? Delo in ti, ki preobračajo, vsakič različna pripravljenost in pripravljajanje obojih. Nimamo ne bistvenih del, ne preobračajočih in njihove pripravljenosti, in tudi ne *vnaprej sijočega védenja* o polnem bistvu umetnosti. Drugačen položaj v drugem začetju!¹¹ Neposrednost je mimo, posredovanja pa še nismo našli – ne sme zdrsniti v posnemanje zgodnjega [des Frühen] – [česar] se ne da izsiliti s slepim povratkom v »doživljanje«. »Kdo« tu doživlja? In kako!

¹⁰ »Ein wesentlich inständiges Denken!«

¹¹ »Wir haben weder die wesentlichen Werken noch die Umsetzenden und ihre Berettschaft, noch auch das *vorausleuchtende Wissen* um das volle Wesen der Kunst. Andersartige Lage im anderen Anfang!«

Nuja

Nikoli bistvenejša, nikoli ostrejša, nikoli manj nujujoča, nikoli tujša nujnost, nikoli bolj iskano védenje!

Odločilna, kot taka pa *skrita neizogibnost tu-bit* – predhodna *izločitev* iz tu-bit – izkušena šele v izločenosti.

Neprimerljiva, zato [tudi] druge tirnice in poti; le eno! védenje – dolg premislek!

Ker [ima] najvišja nuja karakter breznujnosti, *zato* je tudi najbolj stopnjevana s tem, da je kot take sploh ne izkušamo, ker se zdi, da ni tu. Ne le da je vse v redu, temveč za vse skrbimo – kulturni pogon.

Vprašanje umetnosti

338

(Meri na drugo začetje – prevladanje pozabe biti in izničenja resnice in izrabe resnice).

Umetnost kot pra-izskok, *Ur-sprung* – eno bistveno ustvarjanje – [ki] tolmači zgodovino [geschichtsdeutig].¹²

In če bi v naših dneh bila vélika umetnost (kaj pomeni »bi bila«?), kaj bi storili? Bi jo prepoznali? Smo kaj takega sposobni? Poznavalci! Nazirajoči o svetu [Weltanschauer]?! Toda vélika umetnost bi nas morala v to prisiliti! Bi bila vélika le tako? Ne, ker njeno delo nikoli ni *povzročevanje neposrednega učinka!*

Ne le manko razumetja, *temveč biti-tu*. Nič ne dobimo, če bi mnogi razumeli: kajti, kaj bi to pomenilo? Vélika ni zaradi masovnosti *aplavza*. Preobraženje? Od tod tirnice – od tod nuja? Breznujnost kot zakrita nuja!

¹² »Kunst als Ur-sprung – ein wesentliches Schaffen – geschichtsdeutig.«

Preobraženje ustvarjajočih, preobraženje obvarovanja, preobraženje preobračanja [Umsetzung].

Naše začetje

Umetnost in srečanje prizadetja

Kako lahko prizadetost izposluje delo? Za Grke je bilo tu svitanje zamejenja, priborili so si jasnost podobe [die Helle der Gestalt].

Mi si s podobo [Gestalt] (nam vnaprej odrejeni red, ki še ostaja) priborimo temno in prepadno in od tu v boju proti temu šele sklad in udarnost [Schlag].

Umetnost – temeljno vprašanje

Odlikovana nuja našega drugega začetja, zato umetnost kot pra-izskok – razprostrtje [Entwirnis] BITI – začetno delo.

339

Kateri položaj [Stellung] lahko in mora *vsakokrat* imeti do BITI; *zdaj v drugem začetju*; ne moremo ga iznačevati z ničemer prejšnjim.

Prehod simbolične [umetnosti] v klasično kot vojna bogov; klasična umetnost kot ustvarjenje bogov. *Kasneje* – BIT – *Deus creator* najden in celo zunaj umetnosti in kasneje – *ens creatum* – *osamosvojen!*

Zdaj: pozaba BITI – BIT sploh [postane] spet vprašanje – torej najgloblje in najširše *razklanje* – razpreti [aufreißen] »tu«.

Naše začetje

Umetnost in BIT – naša situacija

Umetnost razprtje BITI nosi in vodi v utirjenje. Je *pred-skok* [Vorsprung] zgodovine, lahko pa je tudi njeno dopolnilo.

Tvori *temeljno gibanje* naše dobe – ali pa stoji ob robu kot *od-slikava* in izraz – ali pa je slabotna in negotova mešanica obeh.

Kako! Če je zdaj nuja *drugo začetje* – kaj mora umetnost šele postati v svojem bistvu: neprimerljivo z vsem prejšnjim.

Naše začetje

Delo kot ob-stoj [Beständnis] je stalno *vzdrževanje*- bogov *-na-begu* – od tu njihova prisotnost – *njihovo pomujanje in bližina*.

Naše začetje

Ker nuja in zmeda (ne-BIT, *Un-seyn*) in blodnja (resnica?), zato [je] *utemeljitev BITI* temeljna naloga.

340

Ta utemeljitev kot *obstoj dogodja; nek dogodek in takšna umetnost*. Pesniško utemeljitev tokrat pripraviti z *miselnim* vedenjem!

Nuja breznujnosti

Breznujnost zagrinja pozabo BITI in *blodne poljubnosti*. Pozaba BITI in nujnost umetnosti.

Prevedel Aleš Košar

Martin Heidegger

POREKLO UMETNOSTI IN DOLOČITEV MIŠLJENJA

Predavanje z dne 4. aprila 1967 na Akademiji znanosti
in umetnosti v Atenah, pregledana verzija *

Gospod predsednik!
Spoštovani kolegi!
Moje dame in gospodje!

341

Prva in edina beseda nas, tukaj navzočih članov berlinske Akademije umetnosti, bodi beseda zahvale za pozdravne besede gospoda profesorja Teodorakopulosa, za povabilo s strani grške vlade, za gostoljubnost tukajšnje Akademije znanosti in umetnosti.

Toda kako vam, gostoljubnim Atencem, prinašamo zahvalo gostov?

Zahvaljujemo /danken/ se tako, da poskušamo misliti /denken/ z vami. Misliti o čem? Kaj drugega naj mi, člani akademije umetnosti, tu v Atenah,

* Originalni rokopis je avtor podaril Walterju Biemlu z naslednjim posvetilom:
»Walterju Biemlu / v zahvalo za njegovo pomoč pri pripravi zbranih del, ki jo je črpal iz svojih bogatih izkušenj.
Freiburg I. Br.
10. marca 1974

Martin Heidegger«

pred člani akademije znanosti in v času znanstvene tehnike, lahko sploh premišljamo kot oni svet, ki je zahodnim-evropskim umetnostim in znanostim nekoč ustanovil njihov začetek?

Ta svet je, historično računano, sicer minul. Zgodovinsko, izkušen kot naša usoda, pa še vedno ostaja in vedno na novo tudi bo pričujoč: tak, ki čuje na nas, da mu mislimo nasproti in ob njem preskušamo naše lastno mišljenje in upodabljanje /Bilden/. Začetek neke usode je namreč tisto največje. Že vnaprej namreč vlada nad vsem prihajajočim.

Misleč si priklicujemo v spomin poreklo umetnosti v Heladi. Skušamo se ozreti v območje, ki je vladalo še pred sleherno umetnostjo in ki je umetnosti šele dodelilo tisto, kar je njej lastno. Ne stremimo po tem, da bi umetnost definirali z nekakšnim obrazcem, še manj pa nam pristojna, da bi historično poročali o zgodovini nastanka umetnosti v Heladi.

Ker pa bi se pri našem premisleku vendarle radi izognili samovoljnosti misli, si tu, v Atenah, izprosimo svet in vodstvo pri nekdanji zavetnici mesta in atiške dežele, boginji Ateni. Polnosti njene božanskosti ne moremo doumeti. Lahko le poizvemo, kaj nam Atena o poreklu umetnosti pove.

To je prvo vprašanje, ki mu bomo sledili.

Drugo pa se nam vsiljuje kar samo. Glasi se: Kako je, z ozirom na nekdanje poreklo umetnosti, z umetnostjo danes?

Na koncu bomo kot tretje vprašanje premislili naslednje: Od kod je določeno mišljenje, ki skuša danes misleč slediti izvoru umetnosti?

I

Homer Ateno imenuje *polymetis*, v mnogih rečeh svetovalko /vielfältig Ratende/. Kaj pomeni svetovati? Pomeni: vnaprej misliti na nekaj in skrbeti za nekaj in tako dopustiti, da nekaj uspe, se izpolni. Zato Atena vlada po-

vsod, kjer ljudje nekaj pripravljajo, privajajo na svetlo, nekaj napravljajo, spravljajo v delo /ins Werk bringen/, delajo in počnejo. Tako je Atena Heraklejeva prijateljska svetovalka-pomočnica pri njegovih delih. Atlasova metopa z Zevsovega templja v Olimpiji dopušča pojav boginje: nevidne, še ko je komu ob strani, in obenem daljne zaradi vzvišene odmaknenosti njene božanskosti. Atena svoj posebni svet podarja možem, ki proizvajajo naprave, posodja in okrasje. Vsak, ki se – večč v proizvajanju nečesa – razume na svojo stvar, ki lahko vodi njeno obdelavo, je *technîtes*. Pomen tega imena vse preveč okrnemo, če ga prevajamo z »rokodelcem«. Tudi tisti, ki gradijo stavbe in ustvarjajo slike, se imenujejo tehničarji. Tako se imenujejo zato, ker njihovo merodajno početje vodi vrsta razumevanja, ki nosi ime *téchne*. Ta beseda poimenuje vrsto védenja. Ne pomeni torej narejanja in izdelovanja. Védenje pa pomeni: že prej imeti pred očmi tisto, za kar bo pri pripravljanju neke slike ali dela šlo. Delo je lahko tudi delo znanosti in filozofije, pesništva in javnega govorništva. Umetnost je *téchne*, vendar ni nobena tehnika. Umetnik je *technîtes*, vendar ni ne tehnik ne rokodelca.

Ker umetnost kot *téchne* temelji na védenju, ker je to védenje o podobi-kažočem, mero-dajnem, a še ne vidnem, ki mora biti šele privedeno v vidnost in zaznavnost dela, zato tak predpogled v dotlej še ne ugledano na še posebno odlikovan način potrebuje razgled in svetlobo.

Umetnost noseči predpogled potrebuje razsvetlitev. Od kod drugod bi bila ta umetnosti dodeljena, če ne od boginje, ki je kot *polymetis*, v mnogem svetujoča, obenem tudi *glaukôpis*? Pridevek *glaukôs* poimenuje sijoči blesk morja, zvezd, meseca, pa tudi lesket oljke. Atenino oko je lesketavo-sijoče. Zato k njej, kot znamenje njenega bistva, spada sova, *he glauks*. Njeno oko ni le ognjeno žareče, sije tudi skozi noč in naredi sicer nevidno vidno.

Zato Pindar v VII. olimpijski odi, slaveč otok Rodos in njegove prebivalce, pove tudi naslednje (v. 50 isl.):

*auta dé sphisin ôpase téchnan
pâsan epichthonion Glaukôpis chersî krateîn.*

»Sinjeoka boginja jim je naklonila,
da z marljivostjo spretnih rok
v vseh umetnostih prekašajo zemljane.«*

Vendar se moramo vprašati še bolj natančno: Kam je usmerjen svetujoče-sveteči pogled boginje Atene?

Da bi našli odgovor, si unavzočimo posvetilni relief v muzeju na Akropoli. Kam je usmerjen snujoči pogled boginje? K mejniku, k meji. Vendar meja ni le obris in okvir, ni le tisto, pri čemer se nekaj konča. Meja pomeni tisto, po čemer je nekaj zbrano v svojo lástnost, da bi iz tega zasvetilo v svoji polnosti in se spravilo na dan v svoji prisotnosti. Snujóč mejo, ima Atena že v pogledu tisto, k čemur mora človekovo početje že vnaprej pogledovati, da bi tako ugledano pro-izvedlo v vidnost dela. Še več: snujoči pogled boginje ne zre le nevidnih podob možnih človekovih del. Atenin pogled predvsem že počiva na tistem, kar stvarem, ki ne potrebujejo človekovega proizvajanja, dopušča, da iz sebe samih vzniknejo v liku svoje prisotnosti. To so

344

Grki že od davnine imenovali *phýsis*. Rimski prevod besede *phýsis* z *natura* in iz te zadnje scela izhajajoči pojem narave, ki je postal usmerjajoči pojem zahodnega-evropskega mišljenja, zakrivata smisel tistega, kar *phýsis* pomenja: iz samega sebe v svoje vsakokratne meje vznikajoče in v tem pomujajoče se.

Tajinstveno te *phýsis* lahko izkušamo v Heladi še danes – samo tu; takrat namreč, ko se – zaprepadujoč nas in obenem zadržano – prikaže gora, otok, obala, oljka. Sliši se govoriti, da je to zaradi edinstvene svetlobe. Tisti, ki to govorijo, imajo na določen način prav, a s tem vendarle zadenejo le nekaj, kar ostaja na površini. Ne mislijo pa za tistim /nachdenken/, kar to svojsko svetlobo daje in čemur ta kot to, kar je, pripada. Le tu, v Heladi, kjer se je celota sveta človeku prigovorila kot *phýsis* in ga nagovorila, je človekovo dovezmanje in dejanje temu nagovoru lahko odgovarjalo in moralo odgovarjati, takoj ko je nanj začelo navaljevati to, da sam, iz lastnih zmožnosti

* Nav. po prevodu Kajetana Gantarja v: Pindar, zbirka Lirika, Ljubljana 1980, str. 23.

privaja v prisotnost tisto, kar kot umetniško delo dopušča pojavljanje sveta, kakršen se dotlej še ni pojavil.

Umetnost odgovarja *phýsis*, in vendarle ni nikakršno posnemanje ali odslikavanje že prisotnega. *Phýsis* in *téchne* si na tajinstven način sopripadata. Toda element, v katerem si *phýsis* in *téchne* sopripadata, in okrožje, v katerega se mora spuščati umetnost, da bi kot umetnost postala to, kar je, ostajata skrita.

Že v zgodnjem grštvu so se pesniki in misleci te skrivnosti sicer dotaknili: svetloba, ki vsemu prisotnemu daje njegovo prisotnost, zbir svoje nenadno najavljajoče se vladavine kaže v blisku.

Heraklit pravi (B 64): *tá de pánta oiakídzei keraunós*. »Vse pa krmari blisk.« To pomeni: Blisk z enim samim udarcem prinaša in usmerja pojavljanje tistega, kar se iz samega sebe pojavlja v samolastnem liku. Bliske luča Zevs, najvišji bog. In Atena? Ona je Zevsova hči.

345

Skoraj ob istem času, iz katerega izvira beseda misleca Heraklita, da pesnik Ajshil v sklepnem prizoru Oresteje, ki se odigrava na atenskem areopagu (Evmenide 827 f.), Ateni spregovoriti naslednje:

*kai kledas oida dómatos móne theôn
en hô keraunós estin esphragisménos.*

»Od bogov edina vem za ključ hiše,
kjer blisk za pečatom zaprt počiva.«

Po tem védenju je Atena kot Zevsova hči tudi v mnogih stvareh svetujoča, *polymetis*, jasno vida, *glaukòpis*, in *skeptoméne*, meje snujoča boginja.

V to bližnjo daljavo vladavine boginje Atene moramo misliti, da bi zaslutili vsaj delček skrivnosti porekla umetnosti v Heladi.

II

In danes? Stari bogovi so pobegnili. Hölderlin, ki je ta beg izkusil in ga ustanovil v besedi tako kot še noben pesnik pred njim in za njim, se v svoji, bogu vina Dionizu posvečeni elegiji Kruh in vino, sprašuje takole (4.kit.): »Kje so, kje vendar sijajo prerokbe daljnosežne?

Delfi zdaj dremljejo, kje se razlega velika usoda?«*

Mar danes, po poltretjem tisočletju še obstaja umetnost, ki je zavezana istemu nagovoru kot nekoč umetnost v Heladi? Če ne, iz katerega območja prihaja nagovor, kateremu odgovarja moderna umetnost v vseh njenih okrožjih? Njena dela ne izvirajo več iz samolastnost podeljujočih meja sveta ljudskega in nacionalnega. Pripadajo univerzalnosti svetovne civilizacije. Njen ustroj in naprave zasnavlja in usmerja znanstvena tehnika. Ona je tista, ki ji je odločiti o načinu in možnostih človekovega prebivanja v svetu. Ugotovitev, da živimo v znanstvenem svetu in da z »znanostjo« naslavljamo naravoslovno znanost, matematično fiziko, seveda poudarja to, kar še pre-

Zato se kar sama ponuja razlaga, da je okrožje, iz katerega prihaja nagovor, ki mu mora danes odgovarjati umetnost, znanstveni svet.

Temu se obotavljamo pritrditi. Ostajamo namreč brez svéta. Zato se vprašajmo: Kaj pomeni – »znanstveni svet«? Nietzsche je že v osemdesetih letih prejšnjega stoletja s svojo besedo vnaprej izrekel nekaj, kar pripomore k razjasnitvi tega vprašanja. Ta beseda se glasi:

»To, po čemer se odlikuje naše 19. stoletje, ni zmaga *znanosti*, temveč zmaga znanstvene *metode* nad znanostjo.«

(Volja do moči, št. 466)

* Nav. po pregradu Nika Grafenauerja v: Hölderlin, zbirka Lirika, Ljubljana 1978, str. 60.

Ta Nietzschejev stavek potrebuje pojasnilo.

Kaj tu pomeni »metoda«? Kaj pomeni: »zmaga metode«? »Metoda« tu ne pomeni orodja, s pomočjo katerega znanstveno raziskovanje obdeluje tematično opredeljeno okrožje predmetov. Nasprotno, metoda pomeni vrsto in način vnaprejšnjega izmejevanja vselejšnjega okrožja predmetov raziskovanja v njihovi predmetnosti. Metoda je naprej posegajoči zasnitek sveta, ki utrdi to, glede na kaj in samo glede na kaj je le-tega mogoče raziskovati. In kaj to je? Odgovor: vseskozišnja preračunljivost vsega, kar je dostopno in preverljivo v eksperimentu. Temu zasnutku sveta so postopki posameznih znanosti podrejeni. Prav zato je tako razumljena metoda »zmaga nad znanostjo«. Zmaga pa vsebuje neko odločitev. Ta odločitev pa pove: Za dejansko resnično velja le tisto, kar je znanstveno izkazljivo, tj.: kar je preračunljivo. S preračunljivostjo svet za človeka postane nekaj, kar lahko vsak čas in v celoti obvladuje. Metoda je zmagovito izzivanje sveta k njegovi popolni razpoložljivosti za človeka. Zmaga metode nad znanostjo je svojo pot začela v 17. stoletju, z Galileiem in Newtonom, v Evropi – in nikjer drugod na tej Zemlji.

Zmaga metode se danes v svojih najskejskih možnostih razvija kot kibernatika. Grška beseda *kybernétes* je ime za krmarja. Znanstveni svet postane kibernetični svet. Kibernetični zasnitek sveta – v svet vnaprej posegajoč – temu pripisuje, da je temeljna poteza vseh preračunljivih svetovnih potekov krmiljenje. Krmiljenje enega poteka po drugem se posreduje s predajanjem sporočila, informacije. Kolikor se krmiljeni potek javlja nazaj poteku, ki ga krmili, in ga tako informira, ima krmiljenje značaj vzajemnega povratnega toka informacij.

Sem in tja potekajoče medsebojno upravljanje potekov v njihovem vzajemnem nanašanju se torej odvija kot krožno gibanje. Zato kot temeljna poteza kibernetično zasnutega sveta velja krogotok upravljanja. Na njem sloni možnost samoupravljanja, avtomacije gibalnega sistema. V kibernetično predstavljenem svetu izginja razlika med avtomatskimi stroji in živimi bitji. Izravnana je v brezrazlični potek informacij. Kibernetični zasnitek sveta, »zmaga metode nad znanostjo«, omogoča vseskozi enolično in v tem smislu univerzalno preračunljivost, tj. obvladljivost neživega in

živega sveta. V to enoličnost kibernetičnega sveta je napoten tudi človek. On celo na odlikovan način. V horizontu kibernetičnega predstavljanja je človekovo mesto v najširšem krogotoku upravljanja. Po novoveški predstavi o človeku je ta namreč subjekt, ki se na svet kot na okrožje objektov nanaša s tem, da te obdeluje. Takšno vsakokratno spreminjanje sveta se nato javlja nazaj človeku. Kibernetično predstavljen odnos subjekta in objekta je vzajemni odnos informacij, povratni tok informacij v tistem najbolj odlikovanem krogotoku upravljanja, ki se ga da opisati z oznako »človek in svet«. Zato kibernetična znanost o človeku podlage za znanstveno antropologijo zdaj išče tam, kjer merodajno zahteva metode, zasnavljanje nečesa glede na preračunljivost, lahko s kar največjo gotovostjo izpolnimo z eksperimentom – v biokemiji in biofiziki. Zato je po merodajnosti metode tisto, kar je v človekovem življenju na merodajen način živo, zarodna celica. Ta ne velja več – tako kot prej – za miniaturno izdajo že docela razvitega živega bitja. Biokemija je v genih zarodne celice odkrila načrt življenja. Ta je v genih zapisani, v njih shranjeni vnaprejšnji zapis, program razvoja. Znanost že pozna abecedo tega vnaprejšnjega zapisa. Govori se o »arhivu genskih informacij«. Na poznavanju te abecede utemeljujejo zanesljivost izgleda, da bodo nekega dne obvladovali tudi znanstveno-tehnično proizvodnjo in vzrejo človeka. Vdor biokemije v gensko strukturo človekove klične celice in razbitje atoma, ki ga je izvedla jedrska fizika, sta postavljeni na taiste tirnice zmage metode nad znanostjo.

V nekem zapisu iz leta 1884 si je Nietzsche zabeležil: »Človek je še neizgotovljena žival« (XIII, n. 667). Ta stavek vsebuje dve misli. Prvič: človekovo bistvo še ni do konca dognano. Drugič: človekova eksistenca še ni nekaj trdnega, zagotovljenega. Danes pa neki ameriški raziskovalec kljub temu razglša: »Človek bo edina žival, ki bo zmogla upravljati lastno evolucijo.« Vendar je kibernetika prisiljena priznati, da v današnjem času človekove tubiti še ni mogoče povsem krmiliti. Zato človek v univerzalnem okrožju kibernetične znanosti prehodno še velja za »dejavnik motnje«. Motee učinkuje človekovo na videz svobodno načrtovanje in delovanje.

Toda danes se je znanost polastila tudi tega polja človekove eksistence. Strogo metodično se loteva raziskovanja in načrtovanja možne prihodnosti delujočega človeka. Preračunava informacije o tem, kar človeka – kot nekaj

načrtljivega – še čaka. Ta vrsta prihodnosti je futurum za logos, ki se kot futurologija podreja zmagi metode nad znanostjo. Sorodnost te najmlajše znanstvene discipline s kibernetiko je očitna.

Toda dosežek kibernetično-futurološke znanosti o človeku lahko v zadostni meri izmerimo šele, če upoštevamo, na kateri predpostavki temelji. Njena predpostavka je to, da je človek zastavljen kot družbeno bitje. Družba pa pomeni: industrijska družba. Ona je subjekt, na katerega se nanaša svet objektov. Sicer se meni, da je s človekovim družbenim bistvom njegovo jazstvo preseženo. Toda s tem svojim družbenim bistvom človek nikakor ne opusti svoje subjektivitete. Nasprotno, industrijska družba je do skrajnosti stopnjevano jazstvo, tj. subjektiviteta. V njej se človek postavlja izključno sam nase in na okrožja svojega življenega sveta, ki jih je sam vzpostavil kot institucije. Industrijska družba pa je lahko to, kar je, le če se podreja merodajnosti po kibernetiki obvladovane znanosti in znanstvene tehnike. Avtoriteta znanosti pa se spet opira na zmago metode, ki s svoje strani svojo upravičenost izkazuje z učinkovitostjo raziskovanja, ki ga sama upravlja. Ta izkaz imamo za nekaj zadostnega. Anonimna avtoriteta znanosti velja za nedotakljivo.

Verjetno ste se med tem nenehno spraševali: Kaj nam bodo ta pojasnila o kibernetiki, futurologiji in industrijski družbi? Mar se nismo vse preveč oddaljili od našega vpraševanja po izvoru umetnosti? Res kaže tako, a to vendarle ne drži.

Nasprotno, ta napotila o tubiti današnjega človeka so nas šele pripravila za to, da naše vprašanje o izvoru umetnosti in določitvi mišljenja vprašujemo bolj premišljeno.

III

Po čem torej vprašujemo sedaj? Po območju, iz katerega prihaja terjatev, naslovljena na umetnost? Je to območje kibernetični svet futurološko načrtujoče industrijske družbe? Če naj je ta svet svetovne civilizacije območje,

iz katerega je umetnost nagovorjena, smo ga prek prej omenjenih napotil sicer vzeli na znanje. Toda to jemanje na znanje še ni spoznanje tistega, kar ta svet kot tak obvladuje. Misleč moramo slediti tistemu, kar v modernem svetu vlada, da bi se lahko zazrli v območje porekla umetnosti, ki ga iščemo. Temeljna poteza kibernetičnega zasnutka sveta je krogotok upravljanja, po katerem teče povratni tok informacij. Najširši krogotok upravljanja zaobjema vzajemni odnos med človekom in svetom. Kaj vlada v tej zaobjetosti? Človekova nanašanja na svet in z njimi njegova celotna družbena eksistenca so zajeta v okrožju vladavine kibernetične znanosti.

Ista zajetost, tj. ista ujetost, se kaže tudi pri futurologiji. Kakšne vrste je prihodnost, ki naj bi jo strogo metodično raziskovala futurologija? Prihodnost je predstavljena kot tisto, kar »človeka še čaka«. Vsebina tega, kar se človeku približuje, pa se nujno izčrpa v tistem, kar se izračunava iz sedanjosti in za sedanost. Prihodnost, ki jo raziskuje futurologija, je le podaljšana sedanost. Človek ostaja zajet v okrožju možnosti, ki jih je izračunal sam in za sebe.

350

In industrijska družba? Ona je samopostavljajoča se subjektiviteta. Temu subjektu so prirejeni vsi objekti. Industrijska družba se je razšpirila v brezpogojno merilo vse objektivnosti. Tako se pokaže: industrijska družba eksistira na temelju zajetosti v svojo lastno tvorbo.

Kako je z umetnostjo znotraj industrijske družbe, katere svet postaja kibernetičen? Bodo izjave umetnosti postale neke vrste informacija v tem svetu in za njega? Bo njene doneske določalo to, da bodo zadoščali procesnemu značaju industrijskega krogotoka upravljanja in njegove zmožnosti nenehnega samovršanja? Če je tako, ali delo še lahko ostane delo? Ni njegov moderni smisel v tem, da je nekaj že vnaprej preseženega, v prid nadaljnega vršenja ustvarjalnega procesa, ki se regulira le sam iz sebe in tako ostaja zajet sam v sebi? Se moderna umetnost kaže kot povratni tok informacij v krogotoku upravljanja industrijske družbe in znanstveno-tehničnega sveta? Mar tolikokrat imenovani »kulturni pogon« od tod prejema kar svojo legitimost?

Ta vprašanja na nas pritiskajo kot vprašanja. Zbirajo pa se v enem samem, ki se glasi:

Kako je s človekovo zajetostjo v njegov znanstveno-tehnični svet? Mar v tej zajetosti morda ne vlada zaprtost človeka nasproti tistemu, kar ga usoja v njemu lastno določitev, da se uskladi v tisto usodnostno, namesto da bi znanstveno-tehnično preračunavajoč razpolagal s samim seboj in s svojim svetom, s samim seboj in svojim tehničnim samoproduciranjem? (Mar ni upanje, če je sploh lahko princip, brezpogojna samo-pašnost človekove subjektivitete?)

Toda ali lahko človek svetovne civilizacije sam prebije svojo zaprtost nasproti usodi? Prav gotovo ne po poti in s sredstvi svojega znanstveno-tehničnega načrtovanja in izdelovanja. Mar si človek potem sploh sme domišljati, da bi to zaprtost nasproti usodi prebil? To bi bilo nezmerno. Zaprtost nikoli ne more biti prebita *po* človeku. Vendar se tudi ne bo razprla brez človekovega sodelovanja. Kakšne vrste je to odprtje? Kaj lahko človek naredi, da bi ga pripravil? Domnevamo lahko, da je tisto prvo: ne se izogibati tem vprašanjem. Nujno je, da jim misleč sledimo. Nujno je, da najprej sploh premislimo to zaprtost, tj. da misleč sledimo tistemu, kar v njej vlada. Domnevamo lahko, da sploh ne gre za to, da bi to zaprtost prebili. Nujen pa ostaja uvid, da takšno mišljenje ni gola predigra delovanja, temveč je sama odločilno dejanje, s katerim se lahko človekovo zadržanje do sveta sploh lahko začne spreminjati. Nujno je, da misel sprostimo od že dolgo nezadostnega razlikovanja med teorijo in prakso. Nujen ostaja uvid, da takšno mišljenje ni nobeno svojevoljno početje, saj ga lahko tvegamo le na ta način, da se mišljenje spusti v območje, iz katerega danes planetarna svetovna civilizacija prejema svoj začetek.

Nujen je korak nazaj. Nazaj kam? Nazaj v začetek, ki se nam nakazuje v napotilu na boginjo Ateno. Toda ta korak nazaj ne pomeni, da bi moral biti grški svet na kakršen koli način obnovljen in da bi moralo mišljenje iskati pribežališče pri predsokratskih filozofih.

Korak nazaj pomeni: odstop mišljenja pred svetovno civilizacijo, odstop v

351

odmik od nje, nikakor pa ne v njeno utajevanje, tj. spustitev v tisto, kar je moralo na začetku zahodnega mišljenja ostati še nemišljeno, vendar je bilo tam že imenovano in našemu mišljenju prišepetano.

Ne, še več – naš poskus premisleka je imel to nemišljeno že vseskozi pred očmi, ne da bi ga posebej omenil. Z napotilom k na raznolike načine svetujoči, s sinjimi očmi meje snujoči Ateni smo postali pozorni na iz svoje obmejitve vznikajoče gore, otoke, podobe in oblike, na sopripadnost *phýsis* in *téchne*, na edinstveno prisotnost stvari v tolikokrat imenovani svetlobi.

Toda – mislimo zdaj to bolj premišljujoče: svetloba zmore prisotno osvetliti le, če je prisotno vzniknilo v neko odprto in prosto in če se je v njem lahko razprostrlo. To odprtost svetloba sicer osvetli, nikakor pa je šele sama ne prinaša in oblikuje. Tudi tema namreč potrebuje to odprtost, sicer ne bi mogli stopati skozi in jo prepotovati.

Noben prostor ne bi mogel stvarjem uprostorjati njihovega mesta in pripadnosti in noben čas ne bi mogel postajanja in minevanju časiti njihove ure in leta, tj. razsežnosti in trajanja, če ne bi bila prostoru in času, če ne bi bila njuni sopripadnosti že podarjena v njima vladajoča odprtost.

Govorica Grkov je to sproščanje prostega, ki vse odprto šele obvarja /*gewährt*/, imenovala *a-létheia*, ne-skritost. Ta ne odpravlja skritosti. In to tako zelo, da razkrivanje vedno potrebuje skrivanje.

Na to razmerje je namigoval že Heraklit z izrekom:

phýsis krýptesthai phileî (B 123)

»Iz samega sebe vznikajočemu je lastno, da se skriva.«

Skrivnost tolikokrat omenjane grške svetlobe temelji na ne-skritosti, na njej obvladujočem raz-skrivanju. Pripada skritosti in se tudi sama skriva, in sicer tako, da v tem samoodtegu stvarjem prepušča njihovo iz njihovega obmejevanja vznikajoče pomujanje. Ali morda med zaprtostjo do usode in še

nemišljeno, še odtegujočo se neskritostjo ne vlada komaj sluteno sovisje? Je zapiranje pred usodo morda že dolgo trajajoča pridržanost neskritosti? Mar ta namig v skrivnost še nemišljene *a-létheie* morda ne kaže tudi v območje porekla umetnosti? Mar iz tega območja prihaja prigovor za proizvajanje del? Mar ne mora delo kot delo kazati v tisto človeku nerazpoložljivo, v samoskrivajoče se, da nam ne bi povedalo le tega, kar že vemo, poznamo in počnemo? Mar delo umetnosti ne mora omolčevati /*beschweigen*/ tistega, kar se skriva, kar kot samoskrivajoče se v človeku priklicuje strahospoštovanje pred tistim, kar se ne pusti načrtovati in upravljati, ne preračunavati in ne izdelovati?

Mar je človeku te zemlje še dano, da zadržujoč se na njej najde svetno prebivališče /*Weltaufenthalt*/, tj. stanovanje, ki ga določa glas sebeskrivajoče se neskritosti?

Tega ne vemo. Vemo pa, da je v grški svetlobi skrivajoča se in to svetlobo šele jamčča *a-létheia* starejša in začetnejša in zato stanovitnejša /*bleibender*/ od slehernega po človeku izmišljenega in od človeške roke narejenega dela in uobličjenja.

Vemo pa tudi, da skrivajoča se neskritost ostaja neprikazljiva /*Unscheinbar*/ in neznamna za svet, katerega mere postavljata astronomika in jedrska fizika.

A-létheia – neskritost v sebeskrivanju – gola beseda, nemišljena v tistem, kar prišepetava zahodni-evropski zgodovini in iz nje izvirajoči svetovni civilizaciji.

Gola beseda? Nemočna vpričo početja in dejanj v gromozanski delavnici znanstvene tehnike? Ali pa je z besedo take vrste in takega porekla drugače? Na koncu prisluhnimo grški besedi, ki jo je izrekel Pindar na začetku svoje IV. nemejske ode (v. 6 isl.):

*rhema d' ergmáton chronióteron bioteúei,
ho ti ke sýn charíton tycha
glôssa phrenos ekséloi batheías.*

»Beseda pa globlje v čas kot dejanja življenje določa,
če le z milostjo Harit
govorica potegne iz globine jo snujočega srca.«

Prevedel Samo Krušič

Christoph Jamme

IZGUBA STVARI

Cézanne-Rilke-Heidegger*

I.

Poleg Van Gogha velja Cézanne danes za enega izmed 'očetov moderne'. Ustvaril je definitivno podlago avtonomije likovnih sredstev. Umetniki 20. stoletja so se – predvsem Picasso, pa tudi pesniki in filozofi – neskončno veliko naučili od Cézannovega jezika form.

Od 1877. leta se je Cézanne vse bolj oddaljeval od impresionizma; transcendiral je impresionistično-prijazno krajino in ponotranjil neko drugo naravo, ki se človeku ne podreja.¹ Narava je za Cézanna neznansko pomembna, celo življenje se je spopadal z njo. O njegovem oboževanju narave, v

* Martin Heidegger / Kunst – Politik – Technik /, izdajatelj Christoph Jamme, Karsten Worries. Wilhelm Fink Verlag, München, 1992, str. 105–118.

¹ Prim. L. Dittmann: *Die Farbgestaltung bei Cézanne*, neobjavljeno predavanje z 11. 3. 1987 v umetniškem ringu Folkwang, Essen. – Glede recepcije Cézanna ob primeru slike *Kopalci* [Die Badenden], primerjaj Ch. Geelhaar: *Die richtigen Augen der Maler*. V: Paul Cézanne, Die Badenden. Katalog razstave v Baslu, Kustmuseum, 10. september – 10. december 1989, Zürich, 1989, str. 275–303.

primerjavi s katero naj bi njegova umetnost vedno morala ostati nepopolna, priča predvsem pismo sinu s 8. 9. 1906: »Nazadnje bi rad povedal še to, da kot slikar pred naravo postanem jasnovidnejši. Vendar je pri meni realizacija lastnih občutkov vedno zelo težavna. Ne morem doseči tiste intenzivnosti, ki se razvije v mojih čutih, nimam tistega čudovitega bogastva barv, ki oživilja naravo.«² V dihotomiji narava-teorija je narava utemeljujoča, vendar Cézanne vse golo posnemanje narave odklanja: umetnost, tak je Cézannov osnovni *credo*, narave ne posnema, umetnost sama poseduje lastno zakonitost, kot sintezo narave in duha: »Umetnost je harmonija, paralelna naravi.«³ Narave ne moremo prepisovati, lahko jo le »reprezentiramo.«⁴ Cézannova narava je transponirana v barvo, narava je dana kot mnogovrstnost »sensations colorantes«, sonce, na primer, moramo reprezentirati z barvo, tako kot svetlobo na sploh lahko podajamo le prek barvnih stopenj: »Edinole barva (...) oživi stvari.«⁵ Kako intenzivno se je Cézanne odločal za barvo, kako je sovražil je približnost, postane še prav posebno jasno⁶ ob njegovih krajinah, še zlasti ob tistem, že dolgo znanem kosu zemlje okoli pogorja Sainte-Victoire, ki ga je Cézanne vse do smrti slikal v vedno novih poskusih. Kot pri Van Goghu sta v njih svetloba in tema preobraženi v barvo; Cézanne razvije barvi ustrezno »logiko«.⁷ Posebnost oblikovanja barv je v obvarovanju telesnosti; konture telesa pretvori v barvne robove [Farbsäume] (pri čemer nadaljuje posebnosti Delacroixovega razvrščanja barv [Farbgestaltung]). S tem je Cézanne uvedel »premeno gledanja«, ki je v tem, da »de-

² »Schließlich will ich Dir sagen, daß ich als Maler hellstichtiger werde von der Natur, doch daß bei mir die Realisation meiner Empfindungen immer sehr mühselig ist. Ich kann nicht Intensität erreichen, die sich vor meinen Sinnen entwickelt, ich besitze nicht jenes wundervoll Farbreichtum, der die Natur belebt.« *P. Cézanne: Über die Kunst*. Izdajatelj: W. Hess, Mittenwald, 1980, str. 91. Prim. tudi str. 84: »Da napreduješ, je treba le eno: narava, kontakt z njo šola oko.« (25.7.1904).

³ Ibid., str. 12.

⁴ Ibid., str. 24.

⁵ Ibid. Prim.: *J. Meier-Graefe: Cézanne*, Frankfurt am Main, 1989.

⁶ Ibid. str. 63: »Postal je Flaubert krajine (...)«

⁷ Prim. *P. Cézanne: Über die Kunst*, str. 24. – O Cézannovi metodi (analiza svetlobne in barvne kompozicije) prim. *M. Raphael: Wie will ein Kunstwerk gesehen sein?* Frankfurt am Main / Paris, 1984, str. 11–73, *M. Im Dahl (Farbe. Kunsttheoretische Reflexionen in Frankreich. München, 1987)* pokaže, kako moderno slikarstvo konstituira barvno skalo [Farbgebung] iz gledajočega subjekta, in se loti dialektike de- in rekompozicije pri Cézannu.

janskost dojema izključno kot dogodek očesa in izključuje vse domnevno vedenje o njej.«⁸ Maurice Merleau-Ponty ta postopek primerja s Husserlovo fenomenološko redukcijo: zaznava narave, ki je ne pači optika znanosti. Z odpovedjo vsem drugim sredstvom razvrščanja, le barvi ne (ta zameji »la perception primordiale«) se pokaže »tout indivisible«. Iz »kaosa čutnih podatkov« se stvari tvorijo na dotlej ne viden način. »La chose vécue n'est pas retrouvée ou construite à partir des données des sens, mais s'offre d'emblée comme le centre d'ou elles rayonnent.«⁹

Da predmetom šele barva podeli trajno moč bivanja, še zlasti pade v oči¹⁰ pri tihožitjih (poleg portretov, ki so bili za Cézanna v devetdesetih letih krepčilo od krajin). V zadnjih letih so v ateljeju pri Chemin de Lauves poleg velike slike *Kopalcev* nastala številna tihožitja s sadeži, cvetovi ali lobanjami, ki jih je Cézanne pogosto slikal več mesecev (in zato večkrat uporabljal papirnate cvetove). Pri tem mu je šlo za sprostitvev 'duše' stvari: »Verjamejo, da sladkornica nima fiziognomije, da nima duše. Vendar, to se vsak dan spreminja. Moramo vedeti, kako jo je treba vzeti, se ji prikupiti, tem gospodom tam. – Tile kozarci, kožniki, ki govorijo drug z drugim, si nedvomno izmenjujejo zaupljivosti.«¹¹ Za takimi razlagami sebe samega se skriva resignativna tožba o izginevanju stvari v dobi strojno proizvedenih množičnih artiklov [Massenartikel].¹² Stvari mu niso goli, človeški sili razpolaganja podvrženi instrumenti: »Če s polnimi potezami opisuješ kožo lepe marelice, melanholijo starega jabolka, v odbleskih, ki si jih izmenjujeta

⁸ *G. Boehm: Paul Cézanne – Montagne Sainte-Victoire*. Umetniška monografija. Frankfurt am Main, 1988, str. 31.

⁹ *Maurice Merleau-Ponty: Le deute de Cézanne* (1942). V: *Maurice Merleau-Ponty: Sens et Non-Sens*. Paris/Genf⁴. 1963, str. 15–44, oz. 26. – Esej je v neposredni sorodstvu s *Phénoménologie de la perception*. Prim. *G. Boehm: Der stumme Logos. V: Leibhaftige Vernunft*. Spuren von Merleau-Pontys Denken, izdajatelj A. Métrau in B. Waldenfels, München, 1986, str. 289–304, še zlasti 291–294.

¹⁰ Glede razvoja primerjaj *J. Meier-Graefe: Cézanne*, str. 39 id.

¹¹ »Man glaubt, daß eine Zuckerdose keine Physiognomie, keine Seele hat. Aber das verändert sich auch täglich. Man muß sie zu nehmen wissen, sie umschmeicheln, diese Herren da. – Diese Gläser, diese Teller, die sprechen miteinander, sie tauschen unentwegt Vertraulichkeiten aus.« *P. Cézanne: Über die Kunst*, str. 71 id.

¹² Prim. *Ch. Asendorf: Batterien der Lebenskraft*. Zur Geschichte der Dinge und ihrer Wahrnehmung im 19. Jahrhundert. Gießen, 1984.

slutiš enake mile sence odpovedi, enako ljubezen sonca, isti spomin na roso, svežino. – Zakaj razkosavamo svet? Gre za naš egoizem, ki se v tem zrcali? Vse hočemo za našo uporabo.«¹³ Cézannovo delo lahko razumemo kot radikalni komentar razdejanj triumfa znanosti in tehnike, obelodanjenega na pariški svetovni razstavi 1889. leta, ki jih je naravi in človeku prizadejal instrumentalni um. Cézanne je krajino obdržal v njen dostojanstvu, brez ljudi, zoper »invazijo dvonožcev, ki ne dajo miru, dokler vsega ne spremene v ostudno nabrežje s plinskimi svetilkami in (...) električno razsvetljavo«. ¹⁴ Nekatere slike, na primer *Prečkanje proge* [Bahndurchstrich] iz 1870. leta, lahko razumemo kot prave protestne slike zoper človekovo ranjevanje pokrajine. V svojih tihožitjih je Cézanne, pravi Peter Handke, hruške, marelice, jabolka in čebulo, vaze, skodele in steklenice slikal, kot da očitno »gre za trenutek pred potresom: kot da so te stvari poslednje.«¹⁵ Handke aiškega [Aix] mojstra slavi kot ohranjevalca, kot nekoga, ki mu gre za »spremembo, rešitev ogroženih stvari«. ¹⁶ Da te apokaliptično določene, emfatične zahteve – približati se »stvarem«, ne krojijo zgolj specifični strahovi dvajsetega stoletja, temveč dejansko zelo ozavedeno motivirajo Cézannovo ustvarjalnost, zelo razločno izhaja iz poročil Emila Bernarda o njegovih srečanjih s Cézannom v letih 1904/1906, v katerih govori o Cézannovi tožbi zaradi naraščajočega urbanističnega uničevanja njegovega rojstnega mesta Aix : »Pohiteti moramo, če hočemo še kaj videti. Vse izginja.«¹⁷

II.

1907. leta pariški *Salon d' Atomne* Cézannu posveti spominsko razstavo (56 slik). Takrat skorajda neznani mojster iz Aixa je umrl leto poprej; zdaj

¹³ P. Cézanne: *Über die Kunst*, str. 72.

¹⁴ Ibid., str. 80.

¹⁵ P. Handke: *Die Lehre der Sainte-Victorie*. Frankfurt am Main, 1980, str. 80.

¹⁶ Ibid., str. 84. – Prim. intervju P. Handkeja z A. Müllerjem, v: *Die Zeit*, št. 10, (3.3.1989), str. 79: »Spodbuda za moje pisanje je, da skozi jezik ohranjam še navzoče čutno in vidno.« [»Das noch vorhandene Fühlbare und Sichtbare durch Sprache zu überliefern, ist schon ein Impuls für mein Schreiben.«]

¹⁷ »Man muß sich beeilen, wenn man noch etwas sehen will. Alles verschwindet.« P. Cézanne: *Über die Kunst*, str. 79.

je bila njegova slava dokončno utemeljena pri vodilnih duhovih umetnosti dvajsetega stoletja.

Eden izmed obiskovalcev je Rainer Maria Rilke; Cézannove slike ga ne zapuste več. V seriji pisem, ki jih v oktobru 1907. leta piše Clari Rilke skoraj vsak dan, si Rilke lajša dušo po pretresu Cézannove umetnosti, ki ga je zadela »kot goreča puščica«. ¹⁸ Najbolj se – poleg portretov – zanima za razstavljena tihožitja. Prikazani predmeti, na primer sadeži, »postanejo tako zelo stvarno dejanski«; Cézanne prisili stvari, »sili jih, da so lepe, da pomenijo cel svet in vso srečo in vso lepoto.«* Kot sam Cézanne, tako se tudi Rilke pri poskusu opisovanja te vrste umetnosti zateče v paradokse: cézannovska stvar je »nedojemljiva (...), vendar otipljiva«. Pri njegovih portretih hvali tudi »to neomejeno stvarnost, ki odklanja vsako vmešavanje v tujo enotnost«. ¹⁹

Kot najpomembnejše sredstvo konstitucije stvari pripozna barvo: »(...) nihče ni vzel barve tako, da bi z njo napravil zgolj neko stvar. Barva popolnoma poide v udejanjenju stvari; preostanka ni.«²⁰ Vsekakor gre za veliko umetnost, »ki je nepodkupljivo bivajoče skrčila na njegovo barvno vsebino do te mere, da je začelo novo eksistenco onstran barve, brez poprejšnjih spominov«. ²¹ Rilke spozna za bistveno pri Cézannu to, da se oblikovanje prestavi v gosta sovisja razslojenosti barvih stopenj. Cézannov barvni spektrum je bil, po Bernardovih podatkih in zapisih v Cézannovih beležnicah, sestavljen iz tonov rumene, rdeče, zelene, modre in črne. V tem spektru vidi Rilke »vso dejanskost na njegovi strani: ob tej gosti, vatirani modri, ki jo ima, ob njegovi rdeči in zeleni brez senc ter rdečkasti črni njegovih steklenic vina«. ²² Rilke celo govori o možnosti, da bi napisal monografijo modre.

¹⁸ Pismo Baladine Klossowski, iz leta 1921.

* »...» zwingt sie, schön zu sein, die ganze Welt zu bedeuten und alles Glück und alle Herrlichkeit«.

¹⁹ R. M. Rilke: *Briefe über Cézanne*, izd. C. Rilke. Zbral in predgovor napisal H. W. Petzet, Frankfurt am Main, 1983, str. 29, 34, 67, 50. – Rilke načrta o samostojnem spisu, posvečenem Cézannu, ni uresničil.

²⁰ Ibid., str. 38, prim. tudi str. 36, 55, 59.

²¹ Ibid., str. 49 in naprej.

²² Ibid., str. 27. Glede nadaljnega prim. str. 29.

Barve ne služijo zgolj specifičnemu cézannovskemu realizmu, temveč predstavljajo skorajda »numinozne bistvenosti«, ²³ njihovemu klicu se skorajda ni mogoče izmakniti: »Kot da te barve za zmeraj jemljejo neodločnost. Dobra vest te rdeče, modre, njuna preprosta resničnost te vzgaja (...)«²⁴ Kakor pogled na Apolonov torzo, v Rilkejevi pesmi iz 1908. leta, gledalca kliče k spremembi njegovega življenja, tako povzroči študij Cézannovih slik globoko preobrazbo gledanja: »(...) in nenadoma imaš prave oči.«²⁵

Izkušnja Cézanna je segla globoko v Rilkejevo pesništvo.²⁶ Ne le, da cele pasaje skorajda dobesedno citira v romanu *Zapiski M. L. Briggeja*, tudi *Devinske elegije* se zde pripravljene v stavkih kot: »(...) pravzaprav moramo le *biti tu*, preprosto, silno [inständig], tako kot je *tu* zemlja, ubrana z letnimi časi, svetla in temna in v celoti v prostoru; ne zahteva, da bi počivala v drugem kot v mreži vplivov in sil, v kateri se zvezde počutijo varne.«²⁷ Ko Rilke svoj vtis o Cézannovi umetnosti zbije v podobo, da »lahko (da moraš) v vsakem trenutku položiti roko na zemljo, kakor prvi človek«, ²⁸ je to blizu tistemu občutku, ki ga je skoraj štirideset let kasneje Maurice Merleau-Ponty zajel v podobo, da so Cézannove težave težave človeka, ki izgovarja svojo prvo besedo. Tudi Rilkejevo ostro, borbeno pozicijo do vse bolj grozeče tehnike že lahko razberemo iz horizonta pisem o Cézannu – Rilke zasmehuje avtosalon, ki je sledil razstavi Cézannovih slik.²⁹

²³ H. W. Petzet: *Nachwort zu Briefe über Cézanne*, str. 105–120, 118. – Rilke pogosto govori o »svetem«, na primer na 34. in 51. strani.

²⁴ R. M. Rilke: *Briefe über Cézanne*, str. 40.

²⁵ Ibid., str. 36.

²⁶ Na paralele v delu obeh je opozoril K. E. Webb: *Rainer Maria Rilke and Paul Cézanne. A stylistic comparison. V: Probleme der Komparatistik und Interpretation. Festschrift für André von Gronicka. Izd. W. H. Sockel, A. A. Kipa, H. Ternes, Bonn, 1978, str. 182–192. Prim. še pomemben spis H. Meyerja: *Rilkes Cézanne-Erlebnis. V: Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 2 (1952/1954), str. 69–102.**

²⁷ R. M. Rilke: *Briefe über Cézanne*, str. 52, in naprej: »(...) wir haben im Grunde nur *dazusein*, aber schlicht, aber inständig wie die Erde da ist, den Jahreszeiten zustimmend, hell und dunkel und ganz im Raum, nicht verlangend, in anderem aufzuruhen als in dem Netz von Einflüssen und Kräften, in dem die Sterne sich sicher fühlen.«

²⁸ Ibid., str. 55. Glede nadaljnega prim. Maurice Merleau-Ponty: *Le doute de Cézanne*, str. 32.

²⁹ Ibid., prim. str. 65.

Misel o preobrazbi stvari v notranjost [Inneres], da jih rešimo pred prodirajočo tehniko, zaznamuje Rilkejeva pozna dela. »Oprijemljivo se izmika, spreminja,« formulira pesnik svoj program v pismu Ilsi Jahr (22. 2. 1923), »namesto posedovanja se naučimo odnosa (...)«. 13. 11. 1925 piše Witoldu Hulewiczu: »Naša naloga je, da vtisnemo vase to začasno, slabotno zemljo tako globoko, tako trpeče in strastno, da njeno bistvo v nas 'neopazno' ponovno vstane. *Čebele nevidnega smo* (...) In ta dejavnost,« nadaljuje Rilke z zaskrbljenim pogledom na – zaradi pohoda tehnike – vse bolj naraščajočo izgubo stvari, »samolastno podpira in sili vse hitrejše izginjanje premnovega vidnega, ki ga ne moremo več nadomestiti.* (...) Zdaj pritisakajo, iz Amerike, prazne, indiferentne stvari, navidezne-stvari, *atrape življenja* ... (...) Oživljene, doživljene stvari, *stvari, ki vedo za nas*, se iztekajo. Ne moremo jih več nadomestiti. *Morda smo mi zadnji, ki so še poznali take stvari.* Mi smo odgovorni, ne le da obdržimo spomin *nanje* (to bi bilo premalo in preveč nezanesljivo), temveč njihovo humano in larično vrednost. ('Larično' v smislu hišnih božanstev.) Zemlja nima nobenega drugega izhoda, kot da postane nevidna: v nas, mi, ki se z delom našega bistva deležimo nevidnega (...).«³⁰ S to mislijo preobrazbe kulminira celotna miselna pot *Devinskih elegij*, kar raziskovalci vedno znova potrjujejo.³¹ Misel o preobrazbi stvari v neizničljivost besede se pojavi v sedmi elegiji, razvija jo deveta. Pesnik ima potrebo, da se pred angelom postavlja s stvarmi, ki smo jih ustvarili mi: »Povej mu stvari. Bolj bo začuden...«[†] S slavnimi verzi

* V originalu: »Unsere Aufgabe ist es, diese vorläufige, hinfällige Erde uns so tief, so leidend und leidenschaftlich einzuprägen, daß ihr Wesen in uns 'unsichtbar' wieder aufersteht. *Wir sind die Bienen des Unsichtbaren* (...) Und diese Tätigkeit«..., »wird eigentümlich gestützt und gedrängt durch immer raschere Hinschwinden von so vielem Sichtbaren, das nicht mehr ersetzt werden wird.«

³⁰ R. M. Rilke: *Briefe*, Wiesbaden, 1950, str. 819 id., 898 id: ... »Die Erde hat keine andere Ausflucht, als unsichtbar zu werden: *in* uns, die wir mit einem Teile unseres Wesens am Unsichtbaren beteiligt sind (...)«

³¹ Prim. dokumentacijo splošne in znanstvene recepcije »Elegij«, vse do današnjega dne (v treh zvezkih): *Materialien zu R. M. Rilkes 'Duineser Elegien'*, izdala U. Füllerborn und M. Engel, Frankfurt am Main, 1980, id.

† V: Rainer Maria Rilke / [izbral, prevedel in spremno besedo napisal Kajetan Kovič]. – Ljubljana: Mladinska knjiga, 1988. – (Lirika; 62), str. 63. V originalu: »Sag ihm die Dinge. Er wird staunender stehn...«

devete elegije (Zemlja, si ne želiš prav tega: *nevidna* / v nas živeti? – Kaj ne sanjaš o tem, / da nekoč boš nevidna? – Zemlja! nevidna!)* še utemelji »biti je čudovito«¹ sedme elegije. Zunanje je treba ponotranjiti: »Nikjer ne bo, ljuba, sveta razen znotraj. Naše / življenje mineva s spremembo«^{††} (7. elegija). Petinpetdeset sonetov, ki so nastali skupaj z glavnim delom elegij, in jih je združil pod naslovom *Soneti na Orfeja*, elegije nadaljujejo. Orfej je mitični model »notranje preobražene«, poduhovljajoče pesniške besede. Rilke prisoja Orfejevemu petju magijo preobrazbe, »pesem je prebivanje« (I, 3)[‡], je rešitev problema biti in problema upovedovanja iz elegij. Peti sonet prvega dela je osredotočen na obe besedi: 'beseda', 'Wort' in 'biti tukaj', 'Hiersein', ob čemer poduhovljenje postane očitno v tem, da beseda »presega« biti tukaj. Beseda odreši stvari iz njihovega biti tukaj, njihove stvarskosti.

Zavest o historično zraslem lastnem življenju stvari, ki jim daje dušo in kaže daleč preko njihove vsakokratno pričujoče instrumentalne razpoložljivosti, oblikuje že *Pisma o Cézannu*, slavijo namreč »postvarjenje prikazujočega se«.*

III.

Martin Heidegger je 1946. leta – v spomin na dvajsetletnico Rilkejeve smrti – imel predavanje, ki ga je kasneje objavil v *Gozdnih poteh*.³² V tem predavanju je neposredno navezal na vprašanje, razvito v pesnikovem poznem delu, o rešitvi stvarskosti stvari glede na bistvo tehnike. Začel je s pojas-

* »Erde, ist es nicht dies, was du willst: *unsichtbar*/in uns erstehn? – Ist es dein Traum nicht, / einmal unsichtbar zu sein? – Erde! *Unsichtbar*!«, *Lirika*; 62, str. 63.

¹ »Hiersein ist herrlich«, *Lirika*; 62, str. 55.

^{††} »Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen. Unser/Leben geht hin mit Verwandlung«, *Lirika*; 62, str. 55.

[‡] »Gesang ist Dasein«.

* »Dingwerdung des Erscheinenden«.

³² M. Heidegger: *Holzwege*. Frankfurt am Main,⁴ 1963, str. 248–195. Prim. G. Glaser: *Das Tun ohne Bild*. Zur Technikdeutung Heideggers und Rilkes. München, 1983. Glede obojega prim. Jammejevo recenzijo: *Die Rettung der Dinge* – Heidegger und Rilke. V: *Philosophisches Jahrbuch* 92 (1985), 408–415, str. 410.

nitvijo vloge pesnika »v ubožnem času«, ki išče sled pobeglih bogov, kot jo tolmači Hölderlinova elegija *Kruh in vino*,[†] in vpraša, ali »nas, današnje, na tej poti (sreča) kak današnji pesnik«, konkretno: »Ali je Rainer Maria Rilke pesnik v ubožnem času?« Ne namerava pojasnjevati, kot izrecno poudari, *Devinskih elegij* in *Sonetov na Orfeja*, in to zaradi dvojega: »Prvič zato, ker Rilkejevo pesništvo na svoji bitnozgodovinski poti po rangi in umestitvi ostaja za Hölderlinom. Še zlasti pa, ker komajda poznamo bistvo metafizike in smo še neokretni v upovedovanju biti.«³³ Jedru Rilkejevega dela se približa prek pesmi iz 1924. leta (*Kakor narava prepušča bitja ...**)[‡], štiri odlomke interpretira drugega za drugim. Temeljna beseda Rilkejevega pesnjenja je »*das Offene*«, »odprtost«, h kateri človek ne spada: »Kolikor Rilke odprtost izkusi kot nepredmetnost polne narave, se mora svet hotečega človeka, tj. predmetnost, ustrezno ločiti od odprtosti.«³⁴ Predmetnost tehnike odrine svetno vsebino stvari. Grožnjo bistvu človeka, ki iz tega rezultira, določi kot izgubljenost biti. Nasprotno pa je Rilke »na poti, na sledi svetega«,³⁵ ker z notranjostjo sveta slavi »neranjenost krogle biti.«* Ta »obrat zavesti«, to »po-notrenje imanence predmetov predstavljanja v prezenco znotraj prostora srca«³⁶ je v pesniškem jeziku pogoj možnosti rešitve, varstvo pred računajočim proizvajanjem tehnike, ki jo deveta elegija označi kot »brezoblično početje«:[†] »V notrinjskosti notranjosti sveta je sigurnost, ki ni varovana.«³⁷ Celotni zadnji del predavanja je posvečen edinole pobliž-

[†] *Brot und Wein*, Hölderlin, *Sämtliche Werke*, zweiter Band, W. Kohlhammer Verlag, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, Nachfolger, Stuttgart, 1951, str. 90–95. *Lirika*, 41, str. 57–68, prev. Niko Grafenauer.

³³ Martin Heidegger: *Holzwege*, str. 254: »Einmal weil Rilkes Dichtung in der seinsgeschichtlichen Bahn nach Rang und Standort hinter Hölderlin zurückbleibt. Sodann weil wir das Wesen der Metaphysik kaum kennen und im Sagen des Seins unbewandert sind.«

* »Wie die Natur die Wesen überläßt ...«

³⁴ Martin Heidegger: *Holzwege*, str. 268: »Insofern das Offene von Rilke als das Ungegenständliche der vollen Natur erfahren ist, muß sich dagegen und in der entsprechenden Weise die Welt des wollenden Menschen als das Gegenständliche abheben.«

³⁵ *Ibid.*, str. 294.

* »das Unversehrte der Kugel des Seins«.

³⁶ *Holzwege*, str. 284.

[†] »Tun ohne Bild«.

³⁷ *Holzwege*, str. 288: »Im Inwendigen des Weltinnenraumes ist ein Sichersein außerhalb von Schutz.«

nji pojasnitvi specifične Rilkejeve notranjosti, ki je kot »notranjost in nevidnost prostora srca« alternativa za kartezijsko »notranjost računajočega predstavljanja«, ³⁸ ki obvladuje novi vek. Heideggeru gre za opozicijo med notranjostjo sveta, ki je blizu (Pascalove) logike srca, in svetom zgolj proizvedljivih predmetov, ki, daleč od bistva, preračunava vse bivajoče. Le pesniki, to je osnovna teza, so kot bolj upovedujoči tudi ti, ki si več upajo, zato izposlušajo preobrat slovesa čistega odnosa (8.elegija): » Pesnikovo upovedovanje upoveduje sveto celoto svetnega prebivanja, ki se nevidno uprostorja v notranjosti sveta srca.« ³⁹

Ko je pripravljaj predavanje, je Heidegger, verjetno prvič, naletel na Rilkejeva *Pisma o Cézannu*, ki so mu pomagala pripraviti preboj k pomenu, ki ga je Cézanne – poleg Kleeja – dobil v zadnjih letih njegovega življenja. Mogoče je celo določiti datum prvega ukvarjanja s Cézannom; novembra 1947. leta je znancu bral Rilkejeva *Pisma*. V istem času je spodbujal umetnostnega zgodovinarja Petzeta, naj uresniči načrt, ki ga je naredil skupaj s Claro Rilke, o separadni izdaji teh pisem, kar se je tudi zgodilo, 1952. leta. ⁴⁰ Petzet, zahvaljujemo se mu za te podrobnosti, prav gotovo ne domneva neupravičeno, da se je Heidegger prepustil vodstvu *Rilkejevih pisem o Cézannu*, kot so ga že v dvajsetih letih Van Goghova pisma bratu privedla k njegovim slikam. ⁴¹

Odločilen stik z Van Goghovo sliko kmečkih čevljev, ki jih je Van Gogh naslikal večkrat, dokazuje, kot vemo, predavanje *Izvor umetniškega dela* iz leta 1936.* Ob tej sliki želi Heidegger – izhaja iz svoje analize izgube sveta stvari v *Biti in času* (kjer je analiza priprave pokazala, da so stvari vedno uporabne in v napotilnem sovisju sveta življenja) – opisati »stvarskost stva-

³⁸ *Ibid.*, str. 282.

³⁹ *Ibid.*, str. 293: »Das Sagen des Sängers sagt das heile Ganze des weltisches Daseins, das unsichtbar im Weltinnenraum des Herzens sich einräumt.«

⁴⁰ Prim. H. W. Petzet: *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, 1926–1976*, Frankfurt am Main, 1983, str. 150.

⁴¹ Prim. npr.: *Martin Heidegger: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt am Main, 1988, (HGA II, 63. zvezek), str. 32, 3. opomba.

* Prim. Martin Heidegger, *Izbrane razprave, Izvir umetniškega dela*, str. 237–318, CZ 1967, prev. Ivan Urbančič.

ri«.* Kulturnozgodovinsko ozadnje tvori propad zaznavanja kot posledico »izgube čutnega [Entsinnlichung], ki jo s seboj prinaša moderna produkcija blaga«, ki se ji antiimpresionistični simbolizem postavlja po robu z »restitucijo predmetnega pomena«. ⁴² Stvari so povzdignjene – Van Gogh uporabi barvo, da stvarjem pomaga do izraza. 1956. leta so, za Heideggera, po tem, ko je obiskal Reichsmuseum Kröller-Müller v Otellu, postala pomembna Van Goghova provansalska dela, npr. *Borovci in regrat v vrtu bolnišnici St. Rémy* [April 1890] ali *Kosec*, iz septembra leta 1898 – meseca, v katerem je bil Heidegger rojen. ⁴³

Ta naklonjenost Van Goghovim slikam, ki jih je naslikal v Saint-Rémyju in Auversu, se je v petdesetih letih povezala z notranjo bližino Heideggrovega mišljenja s Cézannovo umetnostjo. Petzet opaža, »kako neobičajno bližnje je bil povezan s pojavom in bistvom tega slikarja.« ⁴⁴ Do Heideggrove afinitete za Cézanna je zagotovo prišlo že zaradi njegovega delovnega etosa in zaradi učinka province na slikarja, ki se je po obdobjih v Parizu vedno znova vračal v Aix-en-Provence, kjer se je nazadnje zaprl v globoko samoto. ⁴⁵ Po prvih pogovorih o Cézannu s Petzetom v zährinški hiši je Heidegger malo za tem videl Cézannove slike v Baslu (Kunstmuseum), še zlasti *Montagne Sainte-Victoire, vue des Lauves* (1904/1906). ⁴⁶ Jeseni 1956. leta se tem pridruži še vtisi z velike razstave v Zürichu.

Razmerje se prav posebno intenzivira, ko Heidegger spozna Cézannovo domovino. Sredi petdesetih, ko je po opozorilu Renéja Chara postal pozoren na provansalsko pokrajino, je Heidegger 1956. in 1957. leta prvič potoval v

* »Das Dinghafte des Dinges«.

⁴² Ch. Asendorf: *Batterien*, str. 81, 83.

⁴³ Prim. R. Pickvance: *Van Gogh in Saint-Rémy and Auvers*. Exhibition catalogue. The Metropolitan Museum of Art, New York, 1986, str. 134, id., 183, id.

⁴⁴ Prim.: H. W. Petzet: *Auf einen Stern zugehen*, str. 151.

⁴⁵ Prim. rekonstrukcijo umetnikovega življenja v J. Rewald: *Paul Cézanne*, Biografija, Köln, 1986.

⁴⁶ Prim. bližino te slike s Heideggrovimi temeljnimi mislimi: L. Dittmann: *Lichtung und Verbergung in Werken der Malerei. V: Kunst und Technik*. Gedächtnisschrift zum einhundertsten Geburtstag von Martin Heidegger. Izdala Walter Biemel in Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 1989, str. 323, id.: »Slika zrcali zemljo v nebo, in obratno.«

Aix. 1966., 1968. in 1969. leta so potekali seminarji v Le Thoru, bistveno v znamenju pogovorov o pesnjenju in mišljenju.⁴⁷ Pred svojim predavanjem *O Heglu in Grkih*,* 20. 3. 1958. leta v Aixu, je Heidegger rekel, da njegova miselna pot po svoje odgovarja Cézannovi umetniški poti: opisal je pot v kamnolomu kraja Bibémus (v kamnolomu je Cézanne sredi devetdesetih najel majhno, samotno kočo, da bi delal, iskal nove motive) – vse do točke, ko postane vidno pogorje Sainte-Victoire. Tam je našel Cézannovo stezo, »stezo, ki ji od njenega začetka, pa vse do konca, na svoj način ustreza (odgovarja) moja miselna pot«.⁴⁸ Po potovanjih v Provanso Petzetu predlaga, naj v eno knjigo združi vse slike gore Sainte-Victoire in o njih napiše tekst – vsekakor s predpostavko, kot poroča Petzet, naj se »pred tem sam peljem v Provanso in z lastnim očmi vidim goro Sainte-Victoire«.⁴⁹ H. Buchnerju je enkrat rekel: »Čudežna gora, s katero se je boril Cézanne, bi tudi Vam morala enkrat pokazati svojo tavajočo luč.«[†] Po svojem bivanju v Provansi formulira Heidegger svoje priznanje Cézannu z emfatičnostjo, ki jo je komaj mogoče preseči: »Ti dnevi v Cézannovi domovini odtehtajo celo knjižnico filozofskih knjig. Ko bi se dalo *tako* neposredno misliti, kot je Cézanne slikal.«⁵⁰

S temi besedami se Heidegger ozre na Cézannov cilj: »réaliser ses sensations«, ki tvori tudi osredje njegove pesmi *Cézanne* iz leta 1970 (Heidegger teh besedil ni označeval kot pesmi, temveč kot »premisleke«, »*Gedachtes*«), posvečene Renéju Charu ob rojstnem dnevu:

⁴⁷ Prim. C. Ochwalt: *Nachwort des Übersetzers*. V: M. Heidegger: *Vier Seminare*, Frankfurt am Main, 1977, str. 139–151, 143. Prim. *Seminar v Le Thoru*, Nova revija, 10/11, str. 1166–1171, 12, str. 1311–1316, 13/14, str. 1522–1530. Prev. Tine Hribar.

* Prim. Martin Heidegger, *Hegel und die Griechen*, Wegmarken, HGA, 9. zv., str. 427–444. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, 1996.

⁴⁸ Prim. J. Beaufret: *Dialogue avec Heidegger*, III. zvezek, str. 155, id., Paris, 1974.

⁴⁹ Prim. H.W. Petzet: *Auf einen Stern zugehen*, str. 151.

[†] »Der wundersame Berg, mit dem Cézanne gerungen, mußte auch Ihnen einmal sein wanderndes Licht zeigen.«

⁵⁰ »Diese Tage in der Heimat Cézannes wiegen eine ganze Bibliothek philosophischer Bücher auf. Wenn einer so unmittelbar denken könnte, wie Cézanne malte.« H. Buchner: *Fragmentarisches*. V: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, izd. G. Neske, Pfullingen, 1977, str. 47–51, 47.

Cézanne⁵¹

*Zamišljena sproščenost, klena
tišina podobe starega vrtnarja
Vallierja. V Chemin des Lauves
se je posvetil neopaznemu.*

*V poznih delih slikarja je razbor
prisostvujočega in prisotnosti ubran,
hkrati »realiziran« in ranjen,
preobražen v skrivnostno identiteto.
Se tu kaže steza, ki vodi v sopripadnost
pesnjenja in mišljenja?*

Ozadje tega teksta tvori obisk v Cézannovem ateljeju, med seminarjem leta 1968. »Starega vrtnarja Vallierja«, ki ga Heidegger omeni v prvi kitici, je Cézanne večkrat zapovrstjo imel za model. Še dan po zlomu pri kraju Chemin de Lauves (med ateljejem in stanovanjem v Aixu), kjer so slikarja 15. 10. 1906 nezvestnega našli nekaj sto metrov nad ateljejem, po tem, ko ga je »sur le motif« presenetila nevihta – še dan za tem je ob zori šel v atelje, v mali vrt, da bi nadaljeval z Vallierjevim portretom.⁵² »Zamišljena sproščenost« Vallierjeve podobe na tem zadnjem portretu (danes v Tate Gallery, v Londonu), je le ospredno odvisna od mirnega sedenja predstavljenega motiva, primarno pa tiči v teksturi barvnih kvalitet, iz katerih se pne smisel slike. G. Boehm je ob tej sliki pokazal, da se Cézannu v njej vtihotapi razlika med stvarjo in prikazom. Ta »paradokсна najdba« terja, da se Cézanne umakne na predpredmetno raven, na kateri sta stvar in pojav do te mere eno, da prezentirano hkrati spet konča v »absenci«.⁵³

V srednji kitici Heidegger govori o »skrivnostni identiteti«, ki odlikuje

⁵¹ Prvič natisnjeno 1971. leta; zdaj v: Martin Heidegger: *Denkerfakungen 1910–1976*, Frankfurt am Main, 1983, str. 163.

⁵² Prim.: J. Rewald: *Paul Cézanne*, str. 263.

⁵³ G. Boehm: *Im Horizont der Zeit*. Heideggers Werkbegriff und die Kunst der Moderne. V: *Kunst und Technik*, str. 255–285, v našem zborniku 277–279.

slikarjeva pozna dela. To »identiteto« Heidegger pomakne v neposredno bližino Cézannovega osnovnega pojma »réalisation«, ki ga je poudaril že Rilke v svojem pismu z 9. 10. 1907: »To, kar nas prepriča, postajanje stvari prek njegovega doživljanja predmeta vse do neizničljivosti stopnjevana dejanskost, to je bilo, kot se zanj zdi, namera njegovega najbolj notranjega dela(...)«⁵⁴ Sam Cézanne je verjel, kot priča pismo sinu (8. 9. 1906), ki smo ga že citirali, da problema realizacije nikoli ni popolnoma rešil. Gre za to, »da naj bi umetnik (...) zajel bistveno«, naravo za naravo: »Narave ni na površini, narava je v globini (La nature est plus en profondeur qu'en surface). Barve so izraz te globine na površini.« Treba je spojiti »oba teksta, ki tečeta vzporedno, videno naravo, občuteno naravo, to zunaj, (pokaže na zeleno in modro površino) in to znotraj ... (potrka se po čelu), da trajamo, živimo, pol človeško, pol božansko življenje, življenje umetnosti (...) – življenje boga.« Umetniku ni treba biti nič drugega kot »svetlobno občutljiva plošča«, na kateri se izriše celotna pokrajina.⁵⁵ Cézanne hoče razkriti nekaj resničnega, tj. ostajajoče, nespremenljive odnose narave. Narava človeka vedno obdaja, tako da z barvno kompozicijo končno postanejo vidne stvari, posamezni liki zajetega nadstvarskega sovisja. Ta problem »realizacije«, okrog katerega Cézannovo mišljenje konec konec vedno znova kroži, je postal v svojem celotnem pomenu resnično jasek šele prek raziskav K. Badta. Badtovo monografijo o Cézannu je Heidegger poznal, z njim se je tudi dopisoval.⁵⁶

Pred tem ozadjem je zdaj mogoče dešifrirati, kaj je mislil z »razborom prisostvujočega in prisotnega«. Cézanne v svojih slikah razveže fiksirano predmetnost svojih motivov. Predmeti (»prisostvujoče«) v svojem pomenu niso več zakoličeni prek horizonta metafizične slike sveta ali s pragmatičnim okvirom odnosov (»prisotnost«). Predmetnost je zvedena nazaj na

⁵⁴ »Das Überzeugende, die Dingwerdung, die durch sein eigenes Erlebnis an dem Gegenstand bis ins Unzerstörbare hinein gesteigerte Wirklichkeit, das war es, was ihm die Absicht seiner innersten Arbeit schien...« R. M. Rilke: *Briefe über Cézanne*, str. 30.

⁵⁵ P. Cézanne: *Über die Kunst*, str. 65, 29, 13.

⁵⁶ Prim. K. Badt: *Die Kunst Cézannes*, München, 1956.

temelj, ki jo omogoča, na njeno »danost, generiranje in prigoditev«.⁵⁷ Cézanne, to je Heideggerova teza, v svojem »pozmem delu« (Heidegger verjetno misli na zadnje obdobje Cézannovega ustvarjanja, od leta 1890), tematizira samo dopuščanje prisostvovanja, »ne pa več prikazovanje prisostvujočega v njegovi prisotnosti«.⁵⁸ Seubold je poskušal – opiral se je na G. Boehma in M. Imdahla – način slikanja poznega Cézanna gledati v luči te teze. Cézanne prek usklajevanja majhnih barvnih površin, tako imenovanih »barvnih planov«, razpusti predmetnost. Meje teh barvnih planov se stapljajo, tako da barva vibrira in pulzira v živi ritmiki. Barvni madeži – to je njegova teza – imajo lastno temperaturo, ki določi njihovo »prostorsko vrednost«. Opažovalčevo oko se mora gibati od površine do površine in je obenem prisiljeno, da preskakuje iz ospredja v ozadje.⁵⁹ Obris predmetov najeda tehnika »razsnovljenja« [Entstofflichung].⁶⁰ Meje, ki predmete za konvencionalni pogled ločijo, prepletajo in zavozljavajo motive. Tudi če se opazovalcu predmeti v sliki izkristalizirajo, se lahko to, kar je tako nastalo, vsak trenutek sesuje vase. Slike imajo bogat pomenski potencial in realizacija enega pomena je stalno povezana z opuščanjem drugih.

V kasnejši verziji »premišljanja«, naslovljenega *Cézanne*, iz 1974. leta, vidi Heidegger »preobraženi, v stiski izkušeni / razbor 'prisostvujočega'«* »skrit«† v sliki pogorja Sainte-Victoire: »Poslušaj to pooblastilo, ko usklajuješ ubranost«.[‡] V nekem paralelnem komentarju napotuje na odlomek iz predavanja *Kaj se pravi misliti?*, kjer – ne da bi omenil Cézannovo ime – pravi: »Pozorni smo (...) na prisostvujoče pogorje (...), resda glede na njegovo prisostvovanje. Prisostvujoče je vzšlo iz neskritosti. V svojem prisostvovanju

* »Gebung, Generierung, Ereignung«.

⁵⁷ G. Seubold: *Der Pfad in das Selbe*. Zur Cézanne-Interpretation Martin Heideggers. V: *Philosophisches Jahrbuch* 94 (1987). str. 62–87, oz. 71. Glede »razbora« prim. tudi F. Fédier: ... *sous la viole de l'interprétation...* Cézanne et Heidegger. V: *Kunst und Technik*, str. 331–347, 343. In še: G. Faden, *Der Schein der Kunst*. Zu Heideggers Kritik der Ästhetik, Würzburg, 1986, str. 175–177.

⁵⁸ G. Seubold: *Der Pfad in das Selbe*, str. 71.

⁵⁹ Ibid., str. 70.

⁶⁰ Ibid., str. 71.

* »Verwandelt bedrängend erfahrene/ Zwiefalt des 'anwesend'«.

† »Geborgen«.

‡ »Hort der Befugnis, / fugend die Einfalt«.

ima svoje poreklo takšnem vzniku. Vzniklo iz neskritosti, ko prisostvuje, je že vstopilo v neskrto: pogorje je v pokrajini. Njegovo prisostvo je vznikajoče vstopanje v neskrto znotraj neskritosti, tudi potem in ravno potem, če pogorje obstane tako, kot stoji in se pne.«⁶¹ Drugače pa Heidegger v tem komentarju tolmači »razbor« Cézannove »réalisation« kot »prikazovanje prisostvujočega v jasnini prisostvovanja«, ki je hkrati vedno skrivanje. Za tako »mišljenje« je to »vprašanje po premaganju onotološke difference med bitjo in bivajočim«. ⁶² Vodilna misel je za filozofa na koncu bližina pesnjenja in mišljenja, ki jo ob tej umetnosti (Cézanne) začuti, pri čemer se moramo spomniti na *dictum* spisa o *Izvoru umetniškega dela*, da je »vsa umetnost (...) v bistvu pesnjenje«. ⁶³

IV.

V čem je pomen Cézanna za Heideggerja? Prav gotovo v tem, da je Cézanne Heideggerju odprl pot k obema vrhovoma, Picassu in Braquu, ki imata oba svoj izvor, svoje jedro v Cézannu. ⁶⁴ V bernski Kleejevi fundaciji se je Heideggerju tudi pokazalo, kako krepak odnos do Cézanna je imel tudi Klee. Vendar se odnošaj do tega slikarja v umetnostnozgodovinskih razširitvah pogleda ne izide. V Cézannovem ozadju je podoba Hölderlina in njegovega

⁶¹ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen³, str. 144. V originalu se neokrnjeni odlomek glasi: »Wir achten jetzt auf das anwesende Gebirge nicht hinsichtlich seines geologischen Baues, nicht hinsichtlich seiner geographischen Lage, sondern lediglich im Hinblick auf sein Anwesen. Das Anwesende ist aus der Unverborgenheit aufgegangen. Es hat die Herkunft aus solchem Aufgang in seinem Anwesen. Aufgegangen aus der Unverborgenheit, ist das Anwesende auch schon eingegangen in das bereit Unverborgene: Das Gebirge liegt in der Landschaft. Sein Anwesen ist aufgehendes Eingehen in das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit, auch dann und gerade dann, wenn das Gebirge so stehen bleibt, wie es lagert und ragt.«

⁶² Besedilo je medtem izšlo kot letna izdaja Martin-Heidegger-Gesellschaft za leto 1991. Citirani del se v originalu glasi: »Verwandelt bedrängend erfahrene / Zwielfalt des »anwesend« (eón)«, / geborgen im Bild des Berges, / Hort der Be-Fugnis, /fügend die Einfalt.« In drugi navedek: »Für das Denken ist dies die Frage nach der Überwindung der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem.«

⁶³ Martin Heidegger: *Holzwege*, str. 59. – Prim.: H.W.Petz: *Auf einen Stern zugehen*, str. 158.

⁶⁴ Do Picassa je bil Heidegger ves čas nekako zadržan. Glede Braqua prim. G. Faden: *Der Schein der Kunst*, str. 177–181.

popotovanja po »južni Franciji«. V Provansi zato Heidegger vidi »neviden most od zgodnje misli Parmenida k pesnitvam Hölderlina.«⁶⁵

Če je v svojem atenskem predavanju *Poreklo umetnosti in določilo mišljenja*⁶⁶ kot rešilno zoper današnjo brezmerost tehnike, poleg vélike umetnosti Grkov, s Cézannom lahko navedel nekaj tako drobnega [Geringes], kot je izkustvo gore, potem to nakazuje pravi motiv njegovega interesa za Cézanna. Heidegger želi prek uvida v subjektivno pogojenost človeškega spoznavanja prodreti h krepkemu *realizmu* – tu je najpomembnejše stičišče s Cézannom, ki je realizem označil za svojo »metodo«, za svoj »zakonik«, »vendar realizem (...) poln veličine, nezaveden. Heroizem dejanskega.«⁶⁷ Ravno prek razpuščanja predmetov in pomenov prispe Cézanne do stopnjevanja objektivnosti [erhöhte Objektivität] – postopek, ki je strukturno enak Heideggerovi enotnosti razkrivanja in skrivanja. Cézanne se približa stvarjem, kakor se dajejo same od sebe. Premaga determiniranost, ki so ji stvari izpostavljenje zaradi tehnične razpoložljivosti. Cézannova umetnost je za Heideggerja umetnost v dobi nastopanja univerzalnega gospodstva tehnike. Ukvarjanje s slikami, kot je *Montagne Sainte-Victoire*, naj bi privedlo bliže odgovoru na vprašanje »kaj in kako umetnost v dobi po-stavja lahko je.«⁶⁸ Mišljenje in umetnost, oz. pesnjenje, se srečata v tem, da sta se oba izvila racionaliteti sredstva-in-namena, ki meri na tehnično obvladovanje. Tudi pesnjenje je »misleče upovedovanje«, ker danega ne postavlja kot objekt, temveč je »prisostvovanje pri... in za boga«, »čisto dopuščanje upovedovanja prisotnosti boga«, kot Heidegger izpeljuje v prilogi k pismu z 11. 3. 1964 o glavnih glediščih za teološki pogovor o »problemu ne ob-

⁶⁵ »...unsichtbare Brücke vom frühem Gedanken des Parmenides zum Gedicht Hölderlins.« C. Ochwald: *Nachwort*. V: Martin Heidegger: *Vier Seminare*, str. 148.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*. V: *Distanz und Nähe*. Reflexionen und Analysen zur Kunst der Gegenwart. Izd. Petra Jäger in R. Lütke, Würzburg, 1983, str. 11–22. Prim. Otto Pöggeler: *Die Frage nach der Kunst*. Freiburg/München, 1984, str. 27 id.

⁶⁷ »... aber ein Realismus (...) voll von Größe, unbewußt. Der Heroismus des Wirklichen.« P. Cézanne: *Über die Kunst*, str. 33. – Prim. G. Boehm: *Paul Cézanne – Montagne*, str. 19: Abstraktion als Mittel des Realismus.

⁶⁸ Martin Heidegger: *Technik und Kunst – Ge-stell*. V: *Kunst und Technik*, XII–XIV, XII: ... »was und wie die Kunst im Zeitalter des Ge-stells sein kann.«

UMETNOST KOT MOŽNOST FILOZOFIJE

jektivirajočega mišljenja in govorjenja v današnji teologiji.⁶⁹ Za primer »odlikovanega ne objektivirajočega mišljenja in upovedovanja« ima Rilkejeve *Sonete na Orfeja* (»pesem je prebivanje«).

Dano ni le »snov za naša kreativna dajanja forme in smisla«, temveč iz samega danega »prihajajo (...) zahteve, ki vsako obnašanje karakterizirajo kot odgovor ali zoperstavljanje«:⁷⁰ stvari apelirajo na nas, naj jih privedemo v trajanje, tj. v pesnjenje. Nenazadnje je bila misel sveta stvari, ki ga je treba spodbuditi, misel objektnega sveta, ki producira smisel – v kateri se stikata Cézanne in Rilke –, misel, ki je Heidegggra prisilila, da je moral subjektiviteto misliti na novo. Nismo, kot je poskušal izraziti Maurice Merleau-Ponty, le zaznavajoči, ampak tudi vidni – gre za (lateralni) preplet, ki smo ga šele pričeli filozofsko zadovoljivo premišljati.

Prevedel Aleš Košar

Naslov »umetnost kot možnost filozofije« se najprej zdi nekoliko čuden in problematičen, morda tudi pretenciozen. Kako naj bi umetnost *bila* možnost filozofije?

Če se tu namenimo spregovoriti o umetnosti kot možnosti filozofije, si ne domišljamo, da in kako bi obstoječa umetniška produkcija lahko vplivala ali celo morala vplivati na filozofijo v tem smislu, da bi njo samo naredila produktivnejšo. To bi bila zgolj neka zunanja, producentska možnost, ki se tudi že obširno uveljavlja, vendar pa je nebistvena, saj niti ne izhaja iz notranjega bistva filozofije niti se ne vrača vanj. Spregovoriti želimo o umetnosti kot *notranji in bistveni možnosti* filozofije – kot *notrinskosti* filozofije, da uporabim to globoko Hölderlinovo besedo.

Mar ni to še bolj čudno, problematično in pretenciozno? Vsekakor, posebej še, če pogrešamo temeljitejši vpogled v zgodovinsko možnost filozofskega mišljenja ali pa mu jo celo odrekamo. Pa vendar, kaj, recimo, pomeni zgodovinsko izpričana zahteva po filozofiji kot znanosti, celo nastrožji znanosti? Morebiti to, da se mora filozofija v pogledu svoje metode in vsebine

⁶⁹ Martin Heidegger: *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main, 1970, str. 47. Prim: Martin Heidegger, *Fenomenologija in teologija*, *Phainomena* 9–10, str. 70–96, prev. Andrina Tonkli-Komel.

⁷⁰ To »zavzemanje za stvari« Bernhard Waldenfels utemeljuje z Mauriceom Merleau-Pontyjem; prim. B. Waldenfels: *Das Zerspringen des Seins*. V: *Leibhaftige Vernunft*, str. 144–161, 158.

podvreči kaki izmed obstoječih znanosti? Tovrstni poskusi sicer, še posebej od razmaha t.i. pozitivnih znanosti v 19. st., niso redki, vendar pa na dolgi rok ne uspevajo. Zahteva »filozofija kot znanost« pove: filozofija se mora v svojem lastnem razvitju dvigniti na raven znanosti, torej da iz same sebe po sami sebi za samo sebe postane znanost. Podobno je, če postavimo zahtevo po filozofiji kot umetnosti, le da ta nekako ostaja v senci prve zahteve – kamor naj bi jo po svoje potisnil že Platon z ugotovitvijo, da je z znanostjo filozofije hkrati dosežena tudi najbolj resnična umetnost. V nadaljnjem razvoju filozofije je prihajalo do prepletanj, pa tu tudi do hudih navzkrižij med obema prizadevanjima – kakor se prvo prizadevanje za znanstveno filozofijo merodajno uresniči pri Heglu, tako drugo prizadevanje po umetniški filozofiji nemara doseže svoj vrh pri Schellingu. Filozofija kot umetnost, filozofija kot znanost – to sta dve tradicionalno uveljavljeni ideji filozofije, ki si medsebojno kar se da nasprotujeta, in vendar napotujeta druga na drugo. Mar še vedno?

374 Zdi se namreč, da je prizadevanje za filozofijo kot najstrožjo znanost s Husserlom doživelo svoj zadnji relevantni zagon. Težje bi to rekli za prizadevanje za filozofijo kot umetnost, ki jo je postavil tudi Nietzsche ter njegovi zasledovalci vse do fenomenologov in dekonstruktivistov. To, da si antiplatonizem tu še posebej daje duška, nam lahko zastre dvosmiselnost Platonovega nauka o umetnosti, ki ga notranje določa njegov še bolj v skrivnost zaviti nauk o idejah. Vsekakor pa filozofijo od Platona naprej zadeva ideja umetnosti in se poskuša tudi najti filozofsko določilo bistvenega porekla umetnosti in sicer v *mimesis*, posnemanju.

A če danes z Nietzschejem in proti Platonu ali kar brez njiju govorimo o umetnosti kot možnosti filozofije, gotovo ne moremo (več) upati na možnost razvitja filozofije iz ideje umetnosti bodisi kot *mimesis* bodisi kot čutnega svetinja ideje same. Danes, to je mogoče suvereno ugotoviti, sploh nimamo nikakršne ideje umetnosti. Prav tako nimamo nobene ideje filozofije, ki bi nam tako idejo umetnosti priskrbela in si jo postavila kot ideal. Kvečjemu se na podlagi seznanjanja z različnimi estetikami in teorijami umetnosti poskuša sem ter tja podati kako sintetično refleksijo o pretekli in tekoči umetniški produkciji. O filozofski ideji umetnosti ni sledu, le ko-

pičenje predstav, naziranj, vtisov, opazk, ki se prekopicuje po estetskih kongresih.

A tudi najresnejši filozofi v stoletju, ki mineva, niso videli nobene prave duhovnozgodovinske možnosti, da bi filozofija v prihodnosti še lahko izvrgla iz sebe neko idejo umetnosti in si jo celo postavila za lastni kanon. Somožnost »idejnega sožitja« umetnosti in filozofije zadeva ob neko temeljno nemogočnost, ki je sama mogočnejša od vsakršne somožnosti. Umetnost in filozofija se danes po neki usodni nujnosti zbližujeta edino v stiski obojestranske ne-mogočnosti in brez-nujnosti. Ta sprega breznujne nemogočnosti in mogočne nujnosti oblikuje neko nujo, znotraj katere se nam filozofski razmislek o umetnosti danes edino zdi smiseln, če je ukvarjanje s smislom v našem času seveda še dovoljeno, če ni vsak poskus umevanja in snovanja vnaprej zavrjen kot presežen in nepotreben. Umetnost je danes možnost filozofije edino po svojem obratu v nujo nemožnosti in breznujnosti.

Tema »umetnost kot možnost filozofije« zadeva torej na nemogočnost, ki bi jo sicer lahko zaobsegli z znano formulacijo: umetnost na koncu filozofije – filozofija na koncu umetnosti. Brez dvoma je to zadnjih nekaj desetletij tema, ki v različnih pogledih sili v ospredje filozofskega razpravljanja o umetnosti, pri čemer se za glavno pričo kliče Hegla. Tudi tam, kjer hočemo situacijo konca umetnosti preseči ali celo pozabiti, ta še vedno deluje iz ozadja. V vsem tem času, odkar je konec umetnosti skupaj s koncem filozofije, pa zgodovine in človeka tako rekoč znana in priznana stvarnost, je menda tudi že dozorelo spoznanje, da »konec« tu pomeni več od tega, kar smo sicer pripravljeni s koncem razumeti.

Po običajnem dojemanju naj bi se stanje konca naznanjalo tam, kjer naj bi bile izčrpane vse možnosti in kjer se kaj preneha. Toda to je zgolj omejeno dojemanje konca. Če pridemo do nekega konca, lahko to pomeni tudi, da smo dosegli cilj. Lahko pa konec pomeni tudi dosežen smoter, torej dovršitev v smislu dovršenosti. Če razumemo ta smoter v izvornem smislu grškega telosa, potem konec kot taka dovršena dovršitev nikakor ne pomeni prenehanja vsake nadaljnje možnosti, temveč zbir vseh možnost, omogo-

čitev vse možnosti – konico možnosti. Bližina besed »konec« in »konica« je tu pokazalna. Nadvse zanimiva pa je tudi bližina besede »kraj«. V nemščini nosi pomen konice beseda za kraj, »Ort«. Slovenska beseda »kraj«, ki sicer izhaja iz zanimivega glagola »krojiti«, je v hrvaščini beseda za »konec«. Odtod tudi beseda »krajina« za mejno deželo. Temu, kar kraje povezuje v njihovo krajevnost se v sloveščini reče pokrajina. Omenjene besedne povezave nam dajo misliti konec v perspektivi kraja ali pokrajine, ki se odpira z nekega vrha. Ta pokrajina pa lahko spet pomeni puščavo ali pragozd.

Konec umetnosti na koncu filozofije bi potemtakem pomenilo: zbir vseh dosedanjih možnosti umetnosti v njihovi neskončni perspektivi. Kdor je seznanjen z umetniškimi dogajanjem v umetnosti konec devetnajstega stoletja in v dvajsetem stoletju, bo temu gotovo pritrdil. Lahko bi rekli, da je umetnost res postala polnomočna ali pa je v stalnem postajanju svojega opolnomočenja, svoje volje do moči. Umetnost na svojem koncu torej ne pomeni prenehanja umetnosti, temveč njeno vrhovno moč, ki omogoča tudi filozofijo kot »umetniško metafiziko«.

376

Od kje potem grozna nuja in stiska, če umetnost danes daje videz moči? Je morda nuja v tem, da umetnost daje zgolj videz moči in je v resnici svojega bistva hkrati ne-mogočna? Čim izrazitejša je torej pojavnost umetniški del, čim bolj umetnost sili v svoje skrajne možnosti, tem bolj se pogloblja ne-mogočnost umetnosti. Konec umetnosti res omogoča neskončno sprostitve umetniške produkcije, ki pa hkrati izdaja bistveno nemogočnost umetnosti.

Glede na prej nakazano zvezo med koncem, krajem in konico možnosti lahko ta položaj umetnosti zajamemo s prisopodobo metalca kopja (zelo grško prisodobno!) v največjem naponu moči, vendar pa konica njegovega kopja ni usmerjena nikamor, ni naravnana proti nobenemu cilju, temveč brezciljno visi v praznino. Umetniško prizadevanje je danes v svojih skrajnih možnostih bistveno zajeto z obupno praznino. Nihče ne more tajiti pošastnega molka, ki danes obdaja vsa razstavišča tekoče in pretekle umetnosti in zavija vase tudi vsak poskus pristnega filozofskega razmisleka. Umetnost je danes prav na vrhu svojih možnosti okrenjena v skrajno nujo

molka izpraznjenosti in je umetnost samo po izkustvu okrenjenosti v nujo svoje nemogočnosti. Kaj nam dovoljuje dovoljuje tako ostro (ob)sodbo?

Tu ne podajamo kake vrednostne sodbe o umetnosti, temveč je beseda o dogodevanju bistva umetnosti. Beseda o bistvu umetnosti je nekaj drugega kot teoretska ali kritiška obravnava umetniških pojavov in zapojavnih bistev. Ne gre za bistvo, ki ga v sebi skriva umetniška pojavnost in ki ga je treba spraviti na dan. Tudi ne za bistvo v pomenu notranjega pogoja možnosti. Gre za bistvovalno bistvo v smislu dogodevne razločitve, ki nas spravi pred neko bistveno odločitev. In v tem bistvenem odločitvenem pogledu lahko tvegamo in je celo treba tvegati (ob)sodbo: kljub vsej umetniški produkciji, kljub vsej obsedenosti s predajanjem umetniškemu použivanju in prav zavoljo tega je človek danes v bistvu brez umetnosti in sam drsi v brezno brezumetnosti. Ustrezneje kot o koncu umetnosti, ki je vendar vezan na hegeljansko topiko – je zato govoriti o bitnozgodovinskem stanju brez-umetniškosti. »Brezumetniškost«, »Kunstlosigkeit« je naznaka, s katero se je sicer Heidegger poigral v sklepu svojih *Beiträge zur Philosophie*. Vsekakor je to ena premisleka vrednih formulacij v zasnutku mišljenje dogodka.¹ Še posebej, če pomislimo na Heideggrov spis o izvoru umetniškega dela iz leta 1935, ki po svoje naznani prehod na raven mišljenja dogodka in na njegovo poznejše atensko predavanje o poreklu umetnosti in določitvi mišljenja iz leta 1967. Že to, da Heidegger umetnost prek naznake brez-umetniškosti vključuje v mišljenje dogodka, torej v bitnozgodovinsko mišljenje, kaže na drugačno možnost somožnosti filozofije in umetnosti, kot smo jo navajeni: »Brez-umetniškost tu ne izhaja iz nezmožnosti in propada, temveč iz moči vedenja o bistvenih odločitvah, zaradi katerih moramo prehoditi vse to, kar se je dozdej, in to dovolj poredko, dogajalo kot umetnost. V obzorju tega vedenja je umetnost izgubila odnos do kulture: tu se razodeva zgolj kot dogodka biti.«² Brezumetniškost je izklic bistvene odločitve o

377

¹ Pred kratim je izšla tudi obsežna študija Iris Buchheim o Hölderlinu in Heideggru *Wegbereitung in die Kunstlosigkeit* (Würzburg 1994), ki tematiko brezumetniškosti sicer postavlja v naslov, vendar je v samem delu podrobneje ne razvije. Treba je pripomniti, da je recepcija Heideggra (na način: delati Heideggrovo filozofijo) sploh postala zelo utrudljiva; ponavlja, obnavlja, prenavlja, da bi naposled vse ostalo po starem.

² HGA 65, str. 505.

umetnosti iz nuje njene nemogočnosti, ki je sama mogočnejša od sleherne njene možnosti in dejanskosti. In ker gre za bistveno odločitev o poreklu umetnosti, se tu, kot nakaže Heidegger v naslovu svojega atenskega predavanja iz leta 1967, naznanja tudi kraj bistvene določitve mišljenja.

Seveda lahko spet pripomnimo: kaj dovoljuje Heideggru to naznako? S kakšno pravico govorimo o brezumetniškosti? Zadrega z razumevanjem izkušnje brezumetniškosti se kaže vsaj v dveh smereh: ali in kako je brezumetniškost mogoče ali celo treba izkusiti na umetniškem delu samem, če le-to prav spričo izkušnje brezumetniškosti kot tako v svoji bistveni prisotnosti izginja? Ali in kako izkušnjo brezumetnosti potrjuje umetniško delo samo, ali vsaj sprememba v razumevanju umetniškega dela, ki presega estetski odnos?

Ti dve vprašanji sta neposredno povezani z dvema pogledoma, ki ju je filozofija po Heglu v svojem preoblikujočem se razmerju do umetnosti oziroma do umetniškega dela še posebej izrazito skušala uveljaviti. Najprej je tu izrecna potreba preseženja estetskega razmerja do umetnosti in drugič, v neposredni povezavi s tem, zahteva, da je treba umetnost razumeti iz umetnosti same, iz njenega lastnega porekla, ne pa na podlagi kakega vnanjega teoretskega stališča. V obeh primerih se torej bolj kot samo umetniško delo zdi problematično in vprašljivo izkustvo umetnosti, oz. izkustvo, ki ga omogoča umetniško delo.

Preseženje estetike v filozofskem izkustvu umetnosti zaznamuje *prehod od doživljanja v zavesti k dogodku v svetu*: umetniško delo ni izkusljivo na podlagi t.i. estetskega doživljanja, temveč kot umetniški dogodek. Ne moremo reči estetski dogodek, ker je estetika vezana na sfero doživljajskega sploh. Karakter umetniškega dela kot dogodka postane razumljivejši, če ga povežemo z zahtevo, da je umetnost treba razumeti iz umetnosti same, kar pomeni toliko kot iz njene lastne resnice. Umetniško delo je potemtakem dogodek, ki se vselej godi iz resnice umetnosti same. Ta dogodevna resnica pa ni kakršnakoli poljubna resnica, temveč je usojena v vsakokratnem uresničenju umetniškega dela. Če smo prej govorili o prehodu od doživljanja k dogodku, ki je značilen za preseganje estetike v filozofskem odnosu do

umetnosti, potem lahko zdaj rečemo, da se ta prehod dogaja v *zaznavanju* samem, se pravi, iz *načina, kako umetniško delo odpira zaznavanje*. Ta aspekt umetniškega dela, da odpira zaznavanje, je posebno izrazit v umetnosti dvajsetega stoletja. Tako lahko v zvezi s tem govorimo tudi o *odprti resnici* umetniškega dela. Pri tem je seveda očitno, da tako odprte zaznavnosti, ki jo lahko enačimo z odprtostjo izkustva sploh, ni mogoče spraviti v kak spoznavnoteoretski model zaznavanja. Nismo v sferi zavestnega, ampak v svetu, resnica, ki je na delu v umetniškem delu, je tu v osnovni svetna oz. svet odpirajoča. Umetniško delo ima tvorni karakter biti-v-svetu, je svetotvorno. Na tej podlagi je tudi možno pojasniti, kako je umetniško delo sploh prišlo v področje estetike, torej *aisthesis*. S tem ko umetniško delo motrimo kot dogodek v svetu in ne kot izdelek doživljanja v zavesti, se vsaj za silo osvobodimo prevladajočega estetskodoživljajškega razmerja filozofije do umetnosti in po drugi strani omogočimo, da umetnost razumemo iz umetnosti same, tj. iz njenega specifičnega svetnega karakterja. Pri tem se seveda sproža vprašanje, kaj je s svetom samim, kajti očitno je, da kolikor nam umetnost kot svetotvorna odpre izkustvo sveta, ne moremo računati z nekim že obstoječim izkustvom sveta, iz katerega bi pojasnili umetnost – ravno to pa počnemo, če izhajamo iz estetskega doživljanja. Nasprotno: umetnost sama bistveno odloča, koliko resnična je resničnost in kakšna je moč videza, v kateri se ta resničnost kaže. Zato v umetniškem delu zasije resnica sveta.

Kaj je zdaj v kontekstu te svetotvornosti umetnosti z brezumetniškostjo? Nemara bi ji ustrezala neka brezsvetovnost kot obče pripoznano duhovno-zgodovinsko stanje. S tem pa imamo ne eno, marveč že kar dve neznanki: brezumetniškost in brezsvetovnost. V kakšnem medsebojnem odnosu sta? Mogoče je pot do odgovora lažje utreti, če se obrnemo na Heideggrov spis o izvoru umetniškem delu iz leta 1935, kjer je posebej poudarjena napetost nasprotja med svetom in zemljo, ki ga v sebi usklajuje umetniška podoba. Protiigra zemlje in sveta tu spregovori iz izkustva grške *physis* kot sebe-skrivajočega razkrivanja (*aletheia*).

Hans Georg Gadamer, ki je vzpodbudo za svojo hermenevtiko umetnosti dobil pri Heideggru, v spremni besedi k izdaji tega gotovo najvplivnejšega Heideggrovega besedila o umetnosti, pri Reclammu leta 1960, sam opozarja

na nenavadnost vpeljave zemlje kot protipojma svetu: »Predavanja o umetnosti so dejansko pomenila filozofsko senzacijo. Ne le, da je bila umetnost vpotegnjena v osnovni hermenevtični nastavek človeka v njegovi zgodovinskosti, da je bila v teh predavanjih – podobno kot v Hölderlinovi in Georgejevi pesniški veri – razumljena kot mesto utemeljevanja celih zgodovinskih svetov, prava senzacija, ki jo je pomenil Heideggrov nov miselni poskus, je bila presenetljivo nova pojmovnost, ki je prišla na dan ob tej temi. O svetu in zemlji je bila beseda.«³

Gadamerju se zdi torej precej nenavadno, da je Heidegger v svoje razpravljanje o svetotvornem izvoru umetniškega dela vpeljal *zemljo* kot neke vrste protiporeklo. Zakaj je filozofu govorjenje o zemlji tuje in nenavadno in mu najprej zveni kot »nekak mističen in gnostičen prazven, ki lahko ima svojo domovinsko pravico kvečjemu v svetu pesništva«?⁴ Tudi v glossarju Gadamerjevega najpomembnejšega dela *Resnica in metoda* zaman iščemo besedo »zemlja«. Kaj je v »zemlji« tako skrivnostnega? Ali zemlja sama skrivnostno kaže v resnico umetnosti in celo brezumetniškosti? To smer razmisleka je nakazal Gadamerjev učenec Gianni Vattimo, ki nam je znan predvsem po svojem delu *Konec moderne*, v katerem najdemo tudi razpravo *Smrt in zaton umetnosti*. Vattimo tu, tako kakor v drugih spisih o umetnosti v omenjeni knjigi, opozarja na pomembnost pojma zemlje v Heideggrovem razumevanju svetotvorne narave umetnosti. Pričakovali pa bi podrobnejšo razlago, zakaj se pomembnost zemeljskosti pokaže prav z ozirom na stanje konca umetnosti? Namesto tega Vattimo zemljskost precej pripne na končnost in jo spne s *physis* ter pravi »Zemlja in *physis* sta tisto, kar *zeitigt*: dobesedno, kar dozoreva, ki pa se tudi 'časi', če sledimo etimološki rabi te besede v *Biti in času*. Drugo sveta, zemlja, ni stalno, temveč se, nasprotno, kaže kot tisto, ki se vedno umika v 'naravnost', ki dopušča *zeitigen*, rojevanje in minevanje z znaki časa na licu. Umetniško delo je edina vrsta izdelka, ki ima staranje za pozitivno dogajanje, dejavno udeleženo pri določevanju novih možnosti smisla.«⁵ Vattimo uvidi, da zemeljsko, razum-

³ Hans Georg Gadamer, *Zur Einführung*, v: Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart 1992, str. 98.

⁴ Ibid., str. 99.

⁵ G. Vattimo, *Konec moderne*, prev. S. Kutoš, Ljubljana 1997, str. 59.

ljeno v povezavi s *physis*, tvorno posreduje v koncu umetnosti; prav tako pripozna, da je konec treba razumeti kot sprostitvev umetniške produkcije, vendar pa razmisleka ne spelje do zadnjih konsekvenc in še vedno ostaja filozofsko zadržan do pojma zemlje, tudi v pogledu tistega, kar odstira kot »strukturo umetnostnostnih revolucij«.⁶

To zadržanost morda premaga večji posluš za to, kar nam pripoveduje umetnost in še zlasti pesništvo. Tako Dostojevski v romanu *Bratje Karamazovi* revolucijo človeka-umetnika, ki sicer sozajema vse druge tipe revolucij, globlje utemeljuje s t.i. »geološkim preobratom« (kot naj bi se sicer glasil naslov nekega mladostnega spisa Ivana Karamazova): »Brž ko se vse človeštvo do zadnjega odpove bogu (in jaz verujem, da se bo to razdobje, paralelno razdobjem v geologiji uresničilo), bo sam po sebi brez ljudžerstva padel ves bivši svetovni nazor in, to je glavno, vsa prejšnja nrvstvenost, in vse bo novo.« Geološki prevrat sam je takole pojasnjen: »Ta današnja zemlja se je tisočkrat ponovila; no, izživljala se je, ledenela, se razletavala in razsipavala, razpadala v prvotne sestavine, spet voda, ki je bila nad kopno zemljo, in nato spet komet, spet sonce, iz sonca spet zemlja – kajti ta razvoj se morda neštetič ponavlja in zmeraj v isti podobi, do najmanjše nadrobnosti. To ti je dolgčas, da hujšega ne more ...« V opisanem bi lahko prepoznali Nietzschejevo misel o večnem vračanju enakega. Zaratusastrova knjiga se prične z zapovedjo ljubezni do zemlje. Je uganka večnega vračanja enakega torej bistveno zagonetka zemlje? Če to sprejmemo, potem smo tudi že nakazali, da je zagonetka zemeljskosti prvobitnejša od uganke večnega vračanja enakega. Vendar bodimo pozorni tudi na Rilkejeve besede iz devete Devinske elegije: »Zemlja, si ne želiš prav tega: *nevidna* / v nas živeti? – Kaj ne sanjaš o tem, / da nekoč boš *nevidna*? Zemlja! *nevidna*!«⁷ Mar eksteriorizacija zemeljskosti pri Dostojevskem in Rilkejeva interiorizacija zemeljskosti nista dovoljšnja vzpodbuda za filozofsko mišljenje, da dokončno seznanj s prebivanjsko razsežnostjo zemeljskosti, ki jo Heidegger

⁶ Prim. poglavje *Struktura umetnostnih revolucij v Koncu moderne*, str. 81–96, kjer zemeljskost sploh ni omenjena. Sam sem to povezavo poskušal misliti v navezavi na Ernesta Jüngerja, Dušana Pirjevca in Friedrica Hölderlina (prim. D. Komel, *Diagrami bivanja*, Ljubljana 1998, str. 127–162).

⁷ Lirika 62, prep. K. Kovič, Ljubljana 1988, str. 63.

vpelje pri svojem poskusu določitve izvora umetniškega dela? To pa po svoje zahteva posluš za tisto bistveno brezizvornost, ki se oglašja iz brez-umetniškosti.

Če smo zgodovinsko bistvo umetnosti prej naznačili s svetotvornostjo, potem je to samo pol resnice, ki ima sama karakter lepega videza sveta. Polna resnica kot raz-krivanje umetniškega dela je po Heideggrovi eksplikaciji v *Izvoru umetniškega dela* v vzajemni protipostavljenosti sveta in zemlje, v skladu, ki uskladi razpor med zemljo in svetom in pomeni umetniško postavo resnice kot skrivnosti sebeskrivajočega razkrivanja. Prav v tej povezavi spregovorita grški besedi *aletheia* in *physis* in v njej nas nagovori grška umetnost kot za nas zgodovinsko določilna umetnost, se pravi, taka, ki oblikuje svet. S tem pa nastopi tudi poglobljena zagata iskanja izvora umetnosti, ki ne le, da ni ponovljiv, temveč predvsem vlada kot odtegnjen. Primorani smo ga iskati z nekega konca, ne z začetka, kar pomeni: sámo pritegovanje izvora mora sovključevati izkustvo odtegnjenosti; to pa je mogoče v izkustvu brezumetniškosti. In če pozorno preberemo Heideggrov spis o izvoru umetniškega dela, opazimo, da je izkustvo brezumetniškosti v njem vseskozi latentno prisotno, ne da bi kot tako prišlo do besede: »Smo v naši tubiti zgodovinsko pri izvoru? Vemo, tj., pazimo bistvo izvora? Ali pa se v našem razmerju do umetnosti sklicujemo samo še na učena poznavanja preteklega?«

Očitno je, da tako v pogledu izkustva izvora kakor v pogledu izvirnega izkustva umetniškega dela pri Heideggru vlada precejšnja zadrega, ki je v veliki meri povezana s tem, da je ta izvor zgodovinsko grški, naznačen v sklopu besed *physis* – *aletheia* – *poiesis* – *techne*. Ta zadrega postane povsem očitna pri sami določitvi bistvenega izvora umetnosti. Heidegger jo v dodatku k spisu o izvoru umetniškega dela v Reclamovi izdaji iz leta 1960 sam prizna – to je reklo »*Ins-Werk-setzen*«, postavljanje-v-delo, v določilu umetnosti kot »*Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*«, postavljanje-resnice-v-delo, spričo katerega se le-to skoraj izenači z bistvenim določilom moderne tehnike kot *Gestell*-a, postavlja (ta izraz v sestavku o izvoru umetniškega dela tudi uporabi). Heidegger taki izenačitvi sam nasprotuje, poskuša jo terminološko pojasniti in nakaže grško poreklo »tehničnega« *Gestell*-a v *techne*,

thesis, *poiesis* in *logos*.⁸ Toda sopripadnost »umetnosti« in »tehnike« v grškem začetku je nekaj povsem drugega kot iz- in pri-enačevanje umetnosti in tehnike v času tehnološke reprodukcije umetniškega dela, če naj uporabim ta Benjaminov izraz. Tako se v razmislek o bistvu umetnosti neizbežno vsiljuje silno vprašanje bistva tehnike.

Med tehniko in umetnostjo ni danes nikakršnega ravnovesja. Umetnost v pogledu svoje bistvene iz-delave sama povsem visi na tehniki. Epohalno gibanje tehnike karakterizira kibernetično prienačevanje vsega po vsem – to pove oznaka *Gestell* – torej tudi umetnosti, in v tem pogledu je tudi konec umetnosti v smislu sprostitev njenih skrajnih možnosti tehnopoietično povzrokovan in v tej tehnopoietični povzročenosti brezpogojen. Umetnost ima v okvirih razraščanja t.i. medijske kulture kot izpostave tehnopoietičnosti brezštevilne možnosti, vendar so vse enako brezbitvene. Umetnost je izgubila svojo bistveno svetotvorno mogočnost in je v *bistvu* postala tuja sama sebi – brezumetniška

To tujstvo je *bistveno*, če sledimo nekemu Traklovemu verzu, »tujstvo na zemlji«. Zemeljsko tujstvo (brezdomovinskost) je bistvena karakteristika samega »brez-stva« brezumetniškosti in brezsvetovnosti.⁹ V pogledu tega tujstva se pojavi vprašanje, kaj je v času tehnopoietične reprodukcije z dogajanjem zemlje in sveta? Ali je danes, oziraje se na grški začetek, sploh še mogoče govoriti o medsebojnem nanašanju sveta in zemlje ter uskladitvi razpornosti med njima, ki je temeljna odlika edinstvenega grškega izvora umetnosti? Če umetniško delo obravnamo kot uskladitev razpora zemlje in sveta v siju lepote sebeskrivajočega razkrivanja, potem lahko rečemo, da je v grškem začetku zemeljsko na način *physis* tako rekoč samo iz sebe puščalo vsijati svet, neki zgodovinski svet, in obratno, da ta je ta svet iz sebe puščal zemljo nazaj v skritost. Človek sam je bil pri tem vpuščen v to krožno igro odgovarjanja zemlje in sveta na način *techne* in je tako lahko sam izvor

⁸ »Das Ge-stell als Wesen der modernen Technik kommt vom griechisch erfahrenen Vorliegenlassen, logos, von griechischen poiesis und thesis.« (*Urs. des Kunst.*, str. 89.)

⁹ Tuje, »fremd« razumemo tu v smislu, ki ga poudari Heidegger v svoji opredelitvi Traklove pesmi ob verzu »duša je tujec na zemlji«, »*Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*«: »kam drugam naprej, na poti k ..., naproti pridržanemu.« (M. Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 34.)

umretniškega dela. Tudi Heidegger umetnika postavlja kot en izvor umetniškega dela.

Kaj pa danes, v dobi tehnike? Zdi se, kot da zemlja in svet ne napotujeta več drug na drugega, temveč sta v stanju nekega medsebojnega nedopuščanja, ki s svoje strani omogoča širitev tehnopoiesisa. Brezsvetovnost kot splošno duhovno stanje danes pomeni zemljo brez sveta, enako bi po drugi strani lahko govorili o svetu brez zemlje. Zemlja je odtujena svetu, svet je odtujen zemlji. V tej soodtujenosti je zasidrana tudi brezumetniškost kot obmolknjenost spricho obrezstanjenosti sveta in zemlje. Ta zamolkla obrezstanjenost pušča za seboj globoko praznino, neznanski dolčas, puščavo zapuščeniosti, uboštvo bistva vsega bistvenega, brezobraznost razkritega in odvečnost skritega ter, končno, nemogočnost umetnosti in filozofije.

Toda, mar nismo rekli, da konec umetnosti šele nakopiči neskončne možnosti umetnosti? Mar ni potem stanje zemlje brez sveta in sveta brez zemlje zgolj navadna fikcija, utvara? Res je, vendar taka fikcija, ki samo sebe podpira in omogoča kopicenje vse možnosti umetnosti v skupek tistega, kar hočemo v okvirih t.i. medijske kulture uveljaviti kot virtualno resničnost. Vse to je seveda možno, celo več kot možno, vendar brez bistveno. Bistvena izkušnja brezumetniškosti nas v tem pogledu odrešuje malikov te mahinalne fikcionalnosti, v katero se tehnopoietično preliva umetnost sama. F. W. von Herrmann, ki je sicer verjetno najceloviteje razvil Heideggrove vpoglede v izvorno bistvo umetnosti, v zvezi s tem izrecno omenja t.i. abstraktno umetnost: »Abstraktna umetnost je, tako kot je, iz odtega sveta iz znotraj svetnih, svet zbiračih stvari, ki kot stvari pripadajo sebezaklepajoči zemlji. V abstraktni umetnosti se je spor sveta in zemlje odtegnil v postavljajoče spravljanja na plano zavoljo konstruktivističnega ustvarjanja.«¹⁰ Tu nič ne pomaga, da se, recimo, namesto tega zavzemamo za kako konkretno umetnost; konkretnost je zgolj druga plat abstraktnosti in »v stvari« oziroma »v utvari« ena in ista mahinalna fikcionalnost, v kateri se zemlja prikazuje kot »nesvet blodnje«. ¹¹ Heidegger namreč povsem določno opozori na fikcionalnost

tehnopoietične preureditve zemlje: »Neprikazljivi zakon zemlje le-to varuje v zadostnosti vznikanja in ponikanja vseh stvari v odmerjenem krogu možnega, ki mu sledi vsako možno, a ga vseeno ne pozna ... Šele volja, ki se vsestransko uravnava v tehniki, trga zemljo v utrujanje, izrabljanje in spreminjanje umetnega. Tehnika prisili zemljo čez zrasli krog njenega možnega v to, kar ni več mogoče in je zato nemožno.«¹² Opraviti imamo torej z močjo, ki presega vse možno in ga pretvarja v ne-možno. Moč ne-možnega je bistveno moč pretvarjanja in utvare, fikcije. Najmočnejša pa je utvara obrezstanjenosti zemlje in sveta.

V tej zemljo premočujoči in hkrati onemočujoči nemožnosti utvarjajočega je tudi bistveno poreklo vzajemne nemogočnosti umetnosti in filozofije danes. Vseeno se zdi umestno zastaviti vprašanje, kje v nujo brezumetniškosti obrnjena umetnost še lahko postane možnost filozofije? Z vprašanjem po »kje« tu ne sprašujemo po nekem mestu, ki naj bi ga neka umetnost zavzemala, temveč po neki možnosti, da umetnost po svojem koncu kot neskončni utvari končno postane kraj ustvarjajočega prebivanja na zemlji: »Eno je zemljo izrabljati, nekaj drugega pa sprejeti blagor zemlje in se udomačiti v zakonu tega sprejemanja, da bi varovali skrivnost biti in bdeli nad nepoškodovanostjo možnega.«¹³

Umetnost je možnost filozofije, kolikor nas obrnjena v nujo brezumetniškosti nastanja na kraju možnosti možnega, bistvene odločitve o prebivanju na zemlji pod nebom kot v možni celoti sveta. Brezumetniškost nas v uboštvu svojega »brezstva« navda s premožnostjo biti. Bolj ko se umetnost oddaljuje od umetnosti, bolj kot je umetnost brezumetniška, bolj postaja tajanstvena godba prebivanja na zemlji, s katero se godi svet. V nujo brezumetniškosti obrnjena umetnost zato naznanja prigodo biti v možnosti možnega: je dogodek kot zgodba, je zgodovina kot god, je ugodje kot godba. Pesniško mišljenje, ki izhaja iz te možnosti možnega, prihaja iz srca prebivanja. S seboj prinaša mero biti, ki je, ker spušča nebo na zemljo, najlahkotnejša, ker dviguje zemljo do neba, pa najtežavnejša mera vseh mer.

¹⁰ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Technik und Kunst*, str. 42.

¹¹ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1990, str. 93.

¹² Ibid., str. 94.

¹³ Ibid., str. 94.



POVZETKA

René Girard

UDK 1 Heidegger **387**

NASILJE IN SVETO

Girard s svojo teorijo žrtve poskuša zaobjeti mehanizem grešnega kozla kot enotni princip nasilja, ki tvori korenino vseh ritualov – tudi zunaj okvirov pojma žrtve. Zahteva, da z mehanizmom grešnega kozla zajamemo tako biološke kot psihološke aspekte hominacijskega procesa. Kritično razpravljanje se mora zato začeti pri antropoloških premisah te teorije, čisto mimetične določitve človeške želje in poželenja. Pokazano je, da Girardova definicija bistva človeškega obstaja v presežnem značaju nasilja. Religiozna fundamentalna antropologija, ki jo je ustanovil, temelji na aksiomu principielne zamenljivosti idiomov religioznega in nasilja.

388 Dean Komel

DIE KUNST ALS DIE MÖGLICHKEIT DER PHILOSOPHIE

UDK 82/89 111

Wenn wir beansichtigen von Kunst als einer Möglichkeit der Philosophie zu sprechen, bilden wir uns auf keinen Fall nicht ein, daß die bestehende Kunstproduktion die Philosophie im Sinne einer Produktivitätssteigerung beeinflussen könnte oder sogar müßte. Dieß wäre eine bloß äußerliche Möglichkeit der Philosophie, die sich heutzutage weit und breit geltend macht und trotzdem unwesentlich bleibt. Sie geht weder von dem innerlichen Wesen der Philosophie aus, noch kehrt sie in es zurück. Wir möchten also die Kunst als die innerliche und wesentliche Möglichkeit der Philosophie erfahren – als die Innigkeit der Philosophie, wenn es uns erlaubt ist, dieses tiefe Wort Hölderlins zu gebrauchen.
