

**1/2** XXIV (314/315)  
januar/februar 2005

## Vsebina

- Uvodnik**  
1 Lenart Rihar: Presoja časa
- Duhovnost in teologija**  
2 Jernej Pisk: Svetopisemski pogled na šport
- Patristika**  
19 Adele Monaci Castagno: Ogenj, ki vnema
- Lacanizem**  
25 Dr. Mary Klages: Jacques Lacan  
34 Marjan Kokalj: Slovenski lacanizem kot psihoanalitična kvazi religija  
50 Damjan Prelovšek: Pred Žižkovim sprejetjem med slovenske nesmrtnike  
55 Marco Macciò: Slavoj Žižek, Sublimni histerik. Psihoanaliza in nemski idealizem  
59 Marjan Kokalj: Aplikacija Žižkovega lacanizma na umetnost in konkretno izvajanje le-tega preko Neue Slowenische Kunst (NSK)  
67 Anka Brlan: Predstavitve moderne in postmoderne umetnosti

- Filozofija**  
70 Jože Hlebs̃: Tomistična filozofija Jacquesa Maritaina  
87 Marko Kovačič: Sv. Anzelm Canterburyški – Ko gresta vera in razum (še) z roko v roki  
100 Matjaž Feguš: Mesto resnice in mera človeka  
102 Albert Einstein: Kako vidim svet?

- Sociologija**  
106 Leja Drofenik: Družina – temeljna celica družbe

- Zgodovina**  
112 Tomaž Simčič: Katolištvo in izziv modernosti, VIII.

- Poezija**  
119 Tine Mlinarič: Dve sonci

- Presoje**  
124 Robert Jakomin: Srce je kos mesa  
125 Nuša Podgornik: Zrcaljenje – komentar k naslovnici  
126 Ivo Kerže: Čigavo srce? Čigavo brezno?

### SLIKA NA NASLOVNICI:

Irena Žižek, **Dialogo de delfines - Pogovor delfinov**, 2004, akril na papirju, 41 x 60 cm, zasebna zbirka.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino  
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana  
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78  
E-pošta: info@društvo-skam.si  
Transakcijski račun: 02140-0012516781  
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

V. d. odgovornega urednika: Andrej Marko Poznič

Uredništvo: Leja Drofenik, Helena Jaklitsch, Robert Jakomin, Ivo Kerže, Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Tina Mally, Maksimilijan Matjaž, Lenart Rihar, Miran Špelič.

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar, Milan Knep, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet

Upravnik: Andrej Marko Poznič  
Tehnični urednik: Robert Rozman  
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš  
Izbira slikovnega gradiva: Anka Brlan

Jezikovni pregled: Marjeta Stres  
Tisk: Povše

Na leto izide enajst števil. Celoletna naročnina 5.500 SIT, za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

ISSN 1318-1238

cena: 1.100 SIT

### Presoja časa

Težko si predstavljamo današnjega človeka, kako je nebogljjen pod točo nenehnih podatkov, nalog in želja. Mnogokrat niti ne vidi, da je sredi nevihte, kaj šele da bi poiskal primerno zavetje, pogledal, v kakšni situaciji se je znašel, ali celo začel iskati orodje za odkrivanje in razlago vzrokov. Stres zaradi strežbe neobvladljivi množici partikularij še dodatno odmika voljo in zmožnost, da bi zadihal tudi s kontemplativno (razmišljujočo) polovico pljuč.

Če se ta človek ozre prek plota zasebnih interesov na družbeno dogajanje, je še bolj nebogljjen. Nemanipuliranih podatkov praktično nima na razpolago. Domala vsi so vtikani v tendenciozen kontekst in pospremljeni s pretanjenimi komentarji, kakor narekuje kateri od bolj ali manj zakritih centrov moči. S skrbno orkestriranim plasmajem so lahko tudi najbolj vnebovpijoče stvari sprejete kot nekaj povsem normalnega. Poglejmo si nekaj primerov.

Konec januarja je minilo šestdeset let, odkar je svet spoznal strahote Auschwitza. Izjave najvišjih nemških državnikov ("absolutni moralni gnus in neizbrisna zaznamovanost") zbujevanje že v primerjavi s sprenevedavo Italijo, še bolj pa v primerjavi z nekdanjimi socialističnimi državami, ki imajo na vesti neprimerno več trpljenja in smrti kot nacizem, njihovi politiki pa brez sramu še naprej brusijo politični parket.

Zgražamo se (upravičeno!) nad modrokrvnim angleškim najstnikom, ki se našemi v nacistične simbole, prenašamo pa netilce revolucije ter bratomorne vojne in krvnike tisočev zavednih Slovencev, ki strašijo pa naših krajih s prevratniško ikonografijo.

Presunjeni gledamo Možinov film, potem pa nam kot v posmeh predvajajo zgodovinsko TV serijo, ki prežvekuje stare etabrirane partijske dogme.

Izdelujemo zemljevide brez Celovca, Trsta, Beljaka, Borovelj, Gorice, Vidma in brez Globasnice, ki ima celo v Avstriji dvojezični napis, potem se pa čudimo, ko sosednji politiki krivenčijo našo mehko hrbtnico.

© domovinski in državljanski vzgoji ni sledu, angleščina nam sili iz vseh por, davke pa plačujemo za Brecljeve križarske in zvonarske umetniške inštalacije.

Denacionalizacija čaka, dosega pravice na sodišču so sanje, strokovnjaki v politiki in gospodarstvu so samo "naši" itd., varuh Hanžek in stranke njegovega dometa pa idejne nasprotnike ob vsakem poskusu normalizacije obmetavajo z nestrpnosti.

Poslušamo z delovnimi pogodbami, ki zavezujejo, da ne bo zanositev, obenem pa jadikujemo nad umiranjem naroda. Ob tem zaman čakamo na sistemsko stimulacijo in opogumljajoče javno mnenje, ki bi počasi zasukala obupni rodnostni trend.

Naštevali bi lahko v nedogled. Vedeti je treba, da se omenjeni centri moči pri gradnji svojega narobesveta z obrnjeno lestvico vrednot borijo na vseh nivojih, tudi na najbolj bazičnih. Navedeni pojavi namreč ne izhajajo iz sebe, niti jih ne generirajo samo politično-ekonomski interesi. Nekatere v globinah narodnostne oz. človeške skupnosti se bije težak boj med ideologijami, filozofijami oz. vrednostnimi sistemi. Ena takih agresivnih in zelo prisotnih filozofij, ki na "protikrščanski pogon" pridno polni postsocialistični idejni vakuum, je lacanizem in o njem teče beseda v tematskem sklopu pričujoče številke Tretjega dne.

Lenart Rihar

# Svetopisemski pogled na šport

## Uvod

Le malo stvari v današnjem življenju lahko pri ljudeh vzbudi tako strastno navdušenje, kot ga je sposoben vzbuditi šport, pa ne glede na to ali so v vlogi igralcev ali zgolj gledalcev. Le malo dejavnosti tako poveže ljudi kot današnji šport; spet ne glede na to, ali so mladi ali stari, izobraženi ali neizobraženi, revni ali bogati. Po drugi strani pa je prav tako le malo stvari, ki bi ljudi tako ločevale kot današnji šport: včasih gre za prave male vojne bitke na športnem stadionu in spremljajoče vojne pohode huliganov na sovražni-kovo ozemlje. Poleg vsega tega pa tudi: ali se šport ne ukvarja zgolj s telesom, tj. s tistim 'osličkom', ki v zavesti še prenekaterega današnjega kristjana zasluži zgolj postransko, če ne celo zaničevano mesto. Tudi zato se še vedno postavlja vprašanje, ali je šport primer-no mesto za udeležbo kristjanov, ali pa naj se verniki od njega raje oddaljijo in ga pustijo pri miru. So tekmovanja in želja po zmagi v nasprotju s krščansko etiko ljubezni, ki oznanja ponižnost in postavlja drugega na prvo mesto? Povrh vsega pa se danes večina šport-nih tekmovanj dogaja prav na nedeljo, na Gospodov dan, ki pa naj bi bil v prvi vrsti namenjen počitku in obnovi odnosa z Bogom. Je torej šport odklon od krščanskega življenja, ali pa je v njem vendarle mogoče odkriti pozitivni doprinos današnjemu človeku, tudi kristjanu? Je šport danes priložnost za novo evangelizacijo: biti luč in sol v okolju brez Kristusa, ali pa je le sam sebi namen in naj tak tudi ostane?

Po raziskavah se 52,5 odstotkov odraslih državljanov Slovenije ukvarja s športom občasno, toda le 20,6 odstotkov se jih z njim

ukvarja redno najmanj dvakrat tedensko.<sup>1</sup> Kljub temu pa šport vpliva na razpoloženje celega naroda. Ob morebitni olimpijski medalji ali pomembni zmagi katerega od slovenskih športnikov ali športne ekipe - še posebej ob zmagi nad našimi najbližjimi državnimi sosedi - skorajda ne bo Slovenca, ki ne bi bil ponosen na to, da je Slovenec. Mnogi med njimi se za šport pravzaprav sploh ne zanimajo, vendar jih kljub temu prevzame euforia dogodka: zmagovalci vendar želimo biti vsi!

Znani športniki, t.i. 'športne zvezde', so nacionalni heroji; navdušujemo se nad vsakim aspektom njihovega življenja. Ekonomija jih ima rada, ker lahko preko njihove prepoznavnosti uspešno prodaja svoje izdelke. Športniki nam prodajajo vse: od bolhe do slona, čeprav ne prva ne drugi nimata nikakršne veze z njihovim športnim uspehom. Pri športnikih občudujemo njihove sposobnosti, njihovo odličnost in predanost. Da bi jim bili čim bolj podobni, uporabljamo enako (športno) opremo kot oni in celo nosimo majice z njihovimi napismi na hrbtu. So vzorčni modeli za milijone. Ko spregovorijo, jih vsi poslušamo.

Da šport igra pomembno vlogo v življenju marsikaterega posameznika, ni nobenega dvoma. Vprašanje pa je, ali v tem dejstvu tudi Cerkev lahko prepozna nekaj pomembnega. Ali vendarle obstaja kakšna zveza med športom in krščanstvom? Kaj nam o tem lahko pove Sveto pismo? Ali obstaj morda celo 'teologija športa'? Kot želimo pokazati, šport ni le legitimno področje za Cerkevno vključevanje, pač pa tudi strateško pomembno področje nove evangelizacije!

### Kaj je šport?

Športa ni lahko definirati. Šport je lahko igra, rekreacija ali tekmovanje. Vsebuje psihološke in fizične vrednote. Razvija moralne kreposti in nas socializira. Pogosto velja tudi, da družina, ki se 'igra' skupaj, tudi ostane skupaj. Šport pa je lahko tudi poklicno delo, obrt, služba, zaposlitev. Vsekakor so danes nekateri segmenti športa tudi velik posel. In nenazadnje je šport tudi neodtujliva prava vsakega posameznika.

Velika Britanija velja za državo začetka modernega športa. V letaku Britanskega sveta za šport iz leta 1991 *The Case for Sport* piše:

“Šport je sam sebi zagovor. Je eden vitalnih elementov v naši nacionalni kulturi. Poleg tega šport še:

- prispeva k boljši fizični pripravljenosti, boljšemu zdravju in boljšemu osebnemu življenju;
- igra pomembno vlogo pri celostni vzgoji otrok;
- ponuja možnosti za različne nove izkušnje, nova znanstva in prijateljstva v skupnosti;
- ljudem z različnimi omejitvami nudi dopolnitev, možnost izboljšanja zdravja in dvig kvalitete življenja;
- v ekonomiji ustvari približno 9 milijard funtov prometa letno;
- ustvari približno 400.000 delovnih mest;
- predstavlja Britanijo v svetu in veča njen ugled.”

Danes nekateri teologi poudarjajo, da je bilo stvarjenje sveta in človeka sicer popolnoma smiselno in resno dejanje, a hkrati neprijetno in nepotrebno. Bog je svoboden in ustvarja, ne ker bi moral, pač pa ker tako sam hoče. Svet tako ne more biti razumljen kot nujnost Boga ali izžarevanje njegove prepolnosti (emanacija). Z drugimi besedami, stvarjenje je rezultat Božje igre; Bog se igra s svojimi (z)možnostmi.<sup>2</sup> Človek - podoba Boga - naj bi tako dosegel najvišje zavedanje in največjo polnost prav v posnemanju Boga,

to pa je v igri. Igra je torej izraz bogopodobnosti, božanskosti človeka. Igra je najprimernejši način biti.<sup>3</sup> Ob tem naj izrazimo le še željo, da bi človek Boga tako vestno posnemal tudi v njegovi dejavni ljubezni.

### Sveto pismo in šport

Če želimo izvedeti, kakšen je svetopisemski pogled na npr. krajo, nam ni težko najti ustreznega mesta. Bog nam pravi, da krasti ni dobro, kar lahko preberemo v desetih zapovedih (prim. 2 Mz 20, 15). Enako sporočilo pa se ponavlja skozi celotno Sveto pismo. Če pa želimo prepoznati svetopisemski pogled na šport, pa naša pot ne bo tako enostavna. Med desetimi zapovedmi, ki jih je Bog dal Mojzesu, šport ni omenjen nikjer. Prav tako tudi drugje ni enoznačno povedano, kaj naj s športom. Zato moramo, da bi prišli do pravega svetopisemskega pogleda nanj, povzeti glavna načela in principe Svetega pisma ter jih aplicirati na današnji šport.

Najbrž ste že slišali za katero od spodnjih 'športnih vrstic' v Svetem pismu, npr. glede teka: “*Dober boj sem izbojeval, tek dokončal...*” (2 Tim, 4,7), ali pa molitev trenerja moštva: “*Izberite mi tedaj moža, ki zna dobro igrati, in ga pripeljite k meni!*” (1 Sam 16, 17).

V Svetem pismu je šport neposredno omenjen le v Novi zavezi. Tam namreč pride večkrat do soočenja judovske in grške kulture. Olimpijske igre izvirajo iz stare Grčije s predvidenim začetkom v letu 776 pr. Kr., kar predstavlja začetek nam znanega organiziranega tekmovalnega športa. Grki so bili zelo predani športu in telesnim aktivnostim. Igre in tekmovanja so tako bila del njihove kulture, njihovega vsakdana. Nasprotno je življenjski slog večine Judov športnim aktivnostim posvečal le malo čas. Kljub temu obstajajo dokazi o obstoju tekov, metov, lova, dviganja uteži, rokoborbe in lokostrelstva med njimi.<sup>4</sup> Razlog, da športu niso posvečali večje pozornosti, pa tiči v tem, da so športna tek-

movanja imeli za poganške rituale, kar so grške igre v resnici tudi bile. Borba za zmago, (samo)poveličevanje športnikov in ostale malikovalske aktivnosti, ki so spremljale igre, so pravoverne Jude odganjale od poganškega športa. Vse to pa so natančno tisti argumenti, ki jih proti današnjemu športu lahko uporabi tudi današnji kristjan.

V Novi zavezi se skoraj vsi navedki v zvezi s športom tičejo grških atletskih tekmovanj. Sv. Pavel se v svojih pismih večkrat sklicuje na njihova tekmovanja in pokaže na vzporednice med krščanstvom in športom. Poudari, da se lahko kristjani mnogo naučijo za svoje krščansko življenje prav iz življenja atletov. Pavel je namreč prepoznal šport kot sestavni del njihove takratne družbe in ga tako uporabil, da bi na bolj razumljiv način predstavil krščansko vero tudi poganom (Grkom).

V Prvem pismu Korinčanom nas Pavel opozarja na zgled treniranja športnikov. Vsak kristjan je poklican, da sledi temu zgledu, in sicer za venec, ki ne ovne.

*“Mar ne veste, da tisti, ki tečejo na tekališču, res vsi tečejo, da pa le eden dobi nagrado? Tako tecite, da jo boste dosegli. Vsak tekmovalc pa se vsemu odreče, oni, da prejmejo venec, ki ovne, mi pa nevenljivega. Zato jaz ne tečem kar na slepo, ne bojujem se, kakor bi mahal po zraku. Nasprotno, trdo ravnam s svojim telesom in ga usužnjujem, da ne bi bil sam zavržen, ko oznanjam drugim.”* (1 Kor 9, 24-27)

Tu Pavel uporabi metaforo tekmovanj, ki so bila domača vsej njegovi ciljni publiki. Istemijske igre, ki so bile ene od štirih ‘svetih iger’ v antični Grčiji, so se namreč dogajale prav v Korintu. V odlomku Pavel primerja napor športnikov, ki se borijo za zemeljsko nagrado, z življenjem kristjanov, ki so poklicani k višjim ciljem. Pavel tako roti kristjane, naj vztrajajo v vsakodnevni borbi krščanskega življenja, da bi tako dosegli plačilo v nebesih – venec, ki ne ovne.

V Pismu Hebrejcem sv. Pavel pripravo športnika na tekmovanje primerjana s krščanskim življenjem:

*“Ker nas torej obdaja tako velik oblak pričevalcev, tudi mi odstranimo vsakršno breme in greh, ki nas zlahka zapelje, ter vztrajno tecimo v tekmi, ki nas čaka. Uprimo oči v Jezusa, voditelja in dopolnitelja vere. On je zaradi veselja, ki ga je čakalo, pretrpel križ, preziral sramoto in sédel na desnico Božjega prestola.”* (Heb 12,1-2)

Prav tako kot športniki ne tekmujejo v svečanih oblačilih, pač pa odložijo vse, kar bi jih pri njihovem nastopu lahko oviralo, naj tudi kristjani odložimo vsakršno breme in greh, ter usmerimo pogled na ciljno črto, v cilj, v Jezusa Kristusa, ki se je boril pod težo križa, križ premagal in zmagovalno sedel na desnico Božjega prestola. V tem je tudi podobnost krščanstva in športa. O tem Tom Landry, trener ameriškega nogometnega moštva Dallas Cowboys, pravi: *“Mislim, da se tu stikata krščanstvo in šport. Če namreč človek želi živeti krščansko življenje, mora biti vsaj tako discipliniran v stvarih, ki jih opravlja, kot igralec nogometa, ki želi biti uspešen.”*<sup>6</sup>

Zmagovalci na štirih svetih igrah so za nagrado dobili lovorjev venec. Sv. Pavel pa spet na več mestih uporabi podobo venca kot nagrado, ki čaka verujoče v nebesih. Tako kot v devetem poglavju Prvega pisma Korinčanom je tudi tu glavna točka v tem, da smo kristjani poklicani h kroni neminljive vrednosti v nasprotju s krono olimpijskih zmagovalcev:

1 Tes 2,19: *“Kajti kdo je naše upanje in naše veselje in venec, s katerim bi se lahko ponašali pred našim Gospodom Jezusom ob njegovem prihodu, če ne prav vi?”*

2 Tim 4,8: *“Odslej je zame pripravljen venec pravičnosti, ki mi ga bo tisti dan dal Gospod, pravični sodnik. Pa ne le meni, marveč vsem, ki ljubijo njegovo pojavitev.”*

Jak 1,12: *“Blagor človeku, ki stanovitno prenaša preizkušnjo, kajti ko bo postal preizkušen,*

bo prejel venec življenja, ki ga je Bog obljubil njim, kateri ga ljubijo.”

1 Pt 5,4: “In ko se bo razodel véliki pastir, boste dobili nevenljivi venec slave.”

V Svetem pismu je tudi prek trideset navodkov o zmagi, vštévši s temi:

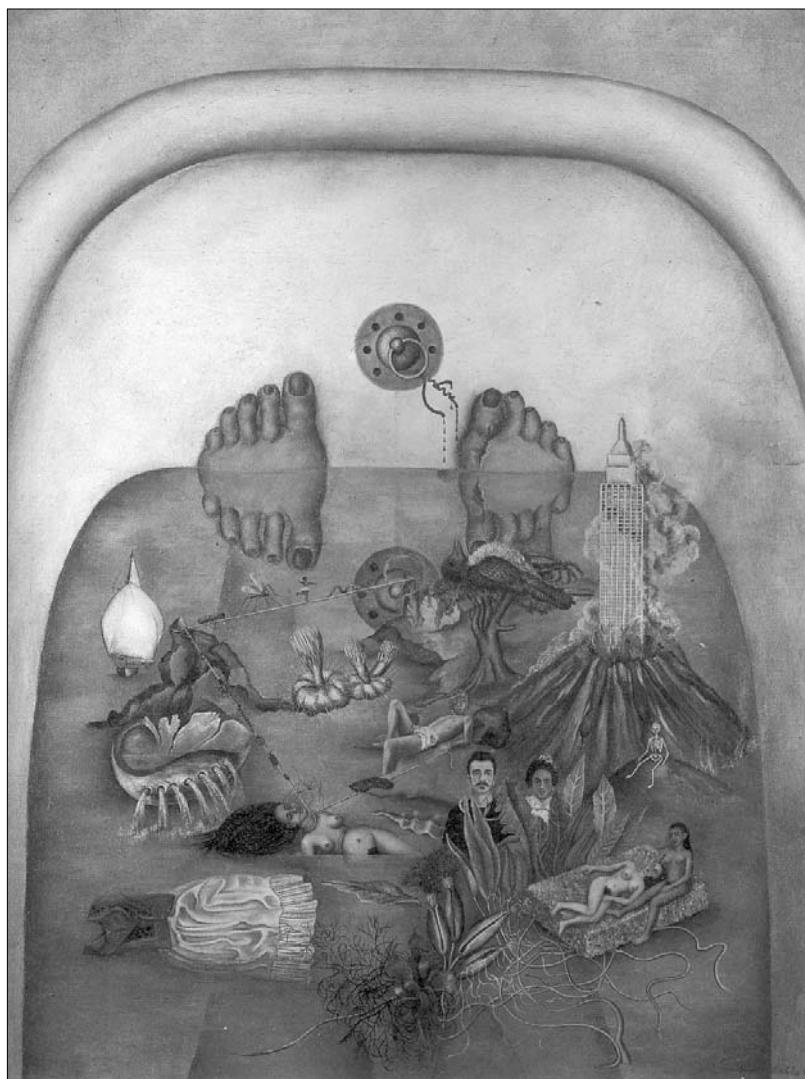
Ps 144, 9-10: “O Bog, novo pesem ti hočem peti, na harfo desetih strun ti hočem igrati; tebi, ki daješ zmago kraljem, ki osvobajaš Davida, svojega služabnika, pred mečem nesreče.”

1 Kor 15,57: “Hvala torej Bogu, ki nam daje zmago po našem Gospodu Jezusu Kristusu.”

1 Jn 5,4: “Kajti vse, kar je rojeno iz Boga, premaga svet. In zmaga, ki premaga svet, je naša vera.”

Vendar pa večina odlomkov govori o Božji zmagi in bi zato bilo nespametno vse aplicirati na svet športa.

Sveti Pavel je uporabljal tudi primere iz športa, da je obrazložil duhovne resnice. Tako



Frida Kahlo, *Kaj mi je dala voda*, olje na platnu, 1938, 96,5 x 76,2 cm, zasebna zbirka.

kot je Jezus pogosto uporabljal jezik in primere iz vsakdanjega življenja ljudi v Judeji (npr. izgubljena ovca, pšenično zrno ipd.), prav tako uporablja primere iz športa tudi Pavel, ko piše ljudem z grško miselnostjo in kulturo.

Gal 5,7: *“Lepo ste tekli. Le kdo vam je presekjal pot, da niste poslušni resnici?”*

2 Tim 4,7: *“Dober boj sem izbojeval, tek dokončal, vero ohranil.”*

Pavel se tudi ni trudil zamanj. Želel je biti zmagovalec, prav tako kot to želi biti vsak pravi športnik. Trdo se je pripravljal in držal pravil, da bi osvojil večno krono.

Gal 2,2: *“Šel pa sem po razodetju. Predložil sem jim evangelij, ki ga oznanjam med pogani, in še posebej najuglednejšim osebam, da bi morada ne tekel ali da ne bi bil tekel v prazno.”*

Flp 2,16: *“Držite se besede življenja, da se bom lahko na Kristusov dan pohvalil, da nisem v prazno tekel in se nisem v prazno trudil.”*

2 Tim 2,5: *“Tekmovalec ne dobi venca, če ne tekmuje po pravilih.”*

Prav tako vsak športnik ve, da so napake in razočaranja del športnega tekmovanja. Le trenutek nepozornosti ali smole in že se mesta premešajo. Ob tem pa športniki ne odnehajo obrnjeni v preteklost, pač pa poskušajo pozabiti na napako in v naslednji priložnosti odigrati bolje: *“Ne mislim, bratje, da sem to dosegel. Eno pa: pozabljam, kar je za menoj, in se iztegujem proti temu, kar je pred menoj, ter tečem proti cilju po nagrado, h kateri nas od zgoraj kliče Bog v Kristusu Jezusu”* (Flp 3,13-14).

Vsakdo, ki je kdaj igral ali tekmoval kot član moštva v ekipnih športih, ve, kako pomembno je skupno delo. Pavel nas na to opozori v 1 Kor 12, 14-18 na primeru telesa:

*“Tudi telo namreč ni sestavljeno iz enega telesnega dela, ampak iz več delov. Če bi noga rekla: ‘Ker nisem roka, ne spadam k telesu,’ vendarle spada k telesu. Če bi uho reklo: ‘Ker nisem oko, ne spadam k telesu,’ vendarle spada k telesu. Kje bi bil sluh, ko bi bilo vse telo oko? Kje bi bil vonj, ko bi bilo vse telo sluh? Tako pa je*

*Bog vse posamezne telesne dele razpostavil po telesu, kakor je hotel.”*

Timsko delo, kot ga danes imenujemo, torej ni iznajdba trenerjev, pač pa je omenjeno kot pomembno že v Novi zavezi. Največje zmage so vedno dosežene, ko ekipa deluje kot eno telo, in le redko takrat, ko ekipa temelji na sposobnostih enega izjemnega posameznika.

Bistven sestavni del športa je človeško telo. Človeško telo je Božja stvaritev in je kot tako dobro. Celo Bog sam se je učlovečil v njem. Sv. Pavel o njem piše v 1 Kor 6,19-20: *“Mar ne veste, da je vaše telo tempelj Svetega Duha, ki je v vas in ki ga imate od Boga? Ne pripadate sebi, saj ste bili odkupljeni za visoko ceno. Zato povečujte Boga v svojem telesu”*. Vse to vpliva na to, kako vidimo telo in kako ga uporabljamo. Filozofi pozne antike so kristjanom celo očitali njihovo ‘strast do telesa’,<sup>7</sup> kar je v očitnem nasprotju z danes splošno sprejetim mnenjem v družbi, da je krščanstvo proti telesu in vsemu telesnemu. Tudi z lepim, čvrstim, skladno razvitim (treniranim) telesom lahko slavimo Boga.

### O teologiji športa

Kot smo videli, v Svetem pismu ni nikjer jasno in nedvoumno povedano, kaj je šport. Kljub temu pa je mnogo stvari, ki jih lahko naobrnelo tudi na današnji šport. Preden lahko prepoznamo namen, ki ga je imel Bog s športom – predpostavljamo, seveda, da leta obstaja -, moramo razumeti Božji namen s človekom in človeškimi tekmovanji. Začetna točka pri vsakršnem razumevanju Božjega načrta je Prva Mojzesova knjiga (Geneza). Tu najdemo pet glavnih točk: 1. Stvarjenje; 2. Človeško bitje; 3. Človekov padec; 4. Sodba; 5. Odrešenje.

#### 1. Stvarjenje

Vse, kar je Bog ustvaril, je dobro (prim. 1 Mz 1,31), kar pomeni, da kakršna koli ob-

lika dualizma med telesom in duhom ni mogoča. Prav tako ni mogoč panteizem: Bog ni del stvarstva, On je Stvarnik. Vse, kar je, kar je Bog ustvaril, je torej dobro. Ta misel se ponovi tudi v 1 Tim 4,4 *“Kajti vse, kar je ustvaril Bog, je dobro in ničesar ne smemo zametavati, le da to uživamo z zahvaljevanjem”*. Vse stvari so torej dobre, tudi materialne, in so namenjene človeku. Začetna točka ‘teologije športa’ je torej vprašanje ‘Kdo je Bog in kaj dela?’. Če je On res Stvarnik vsega, potem je moral ustvariti tudi šport in človeka sposobnega za šport. Videti človeka, ki se ukvarja z nekim športom, videti nogometista, ki da gol, ali tekača, ki preteče 10 km, nam torej lahko zbudi zahvaljevanje in slavljenje Boga za vse to, kar je ustvaril. Če je temu tako, potem nimamo razloga za to, da bi šport smatrali kot nekaj Bogu nasprotnega. Zavedati pa se moramo, da se je ves svet po začetnem stvarjenju ‘pokvaril’ in da kot tak potrebuje odrešitve. Odrešitelj pa je le Jezus Kristus.

### 2. Človeško bitje

Prva Mojzesova knjiga nam prav tako pomaga odgovoriti na vprašanje, kdo je človek in kaj je smisel njegovega življenja. *“Bog je rekel: “Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej laz-nini, ki se plazi po zemlji!”* (1 Mz I,26). Človek je torej podoba Boga in postavljen v svet kot ‘Božji namestnik’, ki z Njim deli moč vladanja nad zemeljskimi stvarmi. Naše delo na zemlji nam daje dostojanstvo. Če so moški in ženske resnično podoba Boga, kot piše v Genezi, potem daje to človeku posebno in edinstveno vrednost. Človekova vrednost in njegovo dostojanstvo tako nista odvisna od tega, kar lahko naredi, pač pa od tega, kar že je. S tem je človek osvobojen borbe za svojo samopodobo, pridobljeno s svojimi sposobnostmi in tekmovanji.

### 3. Človekov padec

Greh vstopi ‘v igro’ v tretjem poglavju Prve Mojzesove knjige, ko sta se Adam in Eva, starša vsega človeštva, uprla Bogu. Nista se zadovoljila s tem, da sta ‘le’ podoba Boga; želela sta še več. Želela sta biti kakor Bog. Sveto pismo nam pove (npr. v Rim 5), da smo z njima grešili mi vsi. Celota stvarstva je s tem omadeževana. S svojimi lastnimi dejanji ponavljamo greh. Tudi naše delo sedaj ni več toliko izraz našega dostojanstva kot našega napora in skrbi.

### 4. Sodba

Posledica greha je sodba. V 1 Mz 3 Bog pravi ženi: *“Zares, mnogo boš trpela v svoji nosečnosti in v bolečinah boš rojevala otroke. Po možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj. In človeku je rekel: ...naj bo zaradi tebe prekleta zemlja; s trudom boš jedel od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila in jedel boš poljsko rastlinje. V potu svojega obraza boš jedel kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, kajti iz nje si bil vzet. Zares, prah si in v prah se povrneš”*. Posledice sodbe se nadaljujejo tudi z vesoljnim potopom v 1 Mz 6.

### 5. Odrešenje

Vendar Bog s potopom ni izbrisal vsega človeštva. Noe s svojo družino se je rešil. Zgodba tudi kaže na to, kar bo Bog storil ob koncu časov, ko bo sodil vse ljudi. Kaže tudi na našega odrešenika Jezusa Kristusa. V Jezusu je čudovita Božja stvaritev – človek – rešena. Zato so vse poti našega življenja prepletene z odnosom z Jezusom in po njem odrešene. In kako lahko vse to apliciramo na šport?

Kot smo že videli, pisci Nove zaveze uporabljajo mnogo primer iz športa. Prav v nobeni od teh pa ni podana obsodba športnih tekmovanj. Če bi namreč šport res bil sam po sebi slab, bi bilo čudno, da Sveti Duh, ki je navdihnil celotno Sveto pismo, ne bi piscu



omejil primer iz športa, ali vsaj opozorili bralce na nevarnosti kakršnega koli stika s športom. Torej nimamo prav nobenega razloga, da bi Sveto pismo razumeli kot antišportno.

Izhajajoč iz razumevanja stvarjenja lahko šport prepoznamo kot Božji dar. Kot smo videli, je šport in naše zmožnosti, da se lahko z njim ukvarjamo, ter zadovoljstvo ob njem del Božjega stvarstva. Sveto pismo razkriva Boga, ki obdaruje človeka tako z duhovnimi kot tudi s fizičnimi sposobnostmi. Vse te so od Boga in so za uporabo v Božjo slavo. Protinaravno bi bilo, da bi imeli glasbeni talent za dar od Boga, medtem ko hitrosti, moči, vzdržljivosti, koordinacije in drugih športnih sposobnosti pa ne. Jonathan Edwards, svetovni rekorder v troskoku, je o tem povedal: "Dejstvo, da lahko človeško telo skoči 18,29 metrov, je pričevanje, kako služimo dobremu Bogu".<sup>8</sup> Ko športnik prepozna svoje športne sposobnosti kot Božji dar, je svoboden, da jih lahko uporablja v Njegovo slavo. Ob tem izgine občutek krivde, da je šport grešna ali vsaj manj pomembna aktivnost. Športnik se potrudi, da bi iz sebe iztisnil kar najboljše, vse v duhu Pavlovih besed: "Kar koli že delate, delajte iz srca, kot da delate za Gospoda, ne za ljudi..." (Kol 3,23).

Sodelovanje pri nedeljskem bogoslužju je pomemben del našega duhovnega življenja. Sveto pismo pa govori tudi o sedemdnevem bogoslužju. "Ker je torej Bog tako usmiljen, vas rotim, bratje: darujte svoja telesa v živo, sveto in Bogu všečno žrtev; to je vaše smiselno bogoslužje" (Rim 12,1). Poklicani smo, da oznanjamo Jezusa ves čas in v vseh stvareh. Bog nam je dal talente, ki naj jih razvijamo, da bi preko njih slavili Boga. In ali obstaja kakšen razlog, zakaj ga ne bi slavili tudi na športnem igrišču?

Če smo vključeni v tekmovalni šport, nam Jezusove besede: "Ljubite svoje sovražnike in molite za tiste, ki vas preganjajo," (Mt 5,44) lahko predstavljajo velik izziv. V kulturi, kjer je sovraštvo do sotekmovalca že kar nekakšna

norma, je na nas, da se trudimo videti sotekmevalca kot bližnjega, in da ga ljubimo.

Jezusov namen za vse njegove učence bi lahko strnili v: "Takó naj vaša luč sveti pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih" (Mt 5,16). Razgreti trenutki na športnem igrišču so trd in neizprosni test krščanskega življenja. Ali lahko odpustiš sotekmovalcu, ki je pravkar naredil prekršek nad tabo? Ali lahko ne zameriš drugemu, ker je goljufivo prišel do zmage? Šport je resnično peč, v kateri je naša vera preizkušena v ognju tekmovanj. Zato pa je prav šport lahko znamenje vsemu svetu, da je v naše sporočilo avtentično, da pripadamo Jezusu, prek prave ljubezni, odpuščanja v vseh težkih trenutkih, ki jih doživljamo v športu. Med športom in krščanskim življenjem je torej veliko podobnosti in veliko stvari se lahko naučimo, če šport prav apliciramo na krščansko življenje.

Jezus nas je poslal, da bi postali njegove priče do konca sveta (prim. Apd 1,8; Mt 28,19). Sveti Pavel nas v 2 Kor 5,20 imenuje nekakšne Kristusove poslane: "Zavoljo Kristusa smo torej poslani, po nas vas kliče Bog. Zavoljo Kristusa vas prosimo, spravite se z Bogom". Zaradi Njega smo poslani tudi v šport. Že v Pavlovih časih je šport predstavljal most do poganov in zdi se, da ima to vlogo lahko tudi danes.

Kljub temu da s športom lahko slavimo in oznanjamo Boga, pa je šport vendarle le prehoden. Je takšen, kot vse človekove aktivnosti, ki pridejo in odidejo. V luči večnosti je šport omejen. V 1 Tim 4,8 je Pavel zapisal: "Urjenje telesa namreč le malo koristi, prava pobožnost pa je koristna v vsem, ker obljublja življenje, sedanje in prihodnje". Šport ni cilj sam v sebi, pač pa sredstvo. Šport je pot za spoznanje in rast v Kristusu. Nevarnost obstaja v idealiziranju športa in postavljanju športa pred Kristusa.

Pogost kliše v športu je, da si dober le toliko, kot je bila dobra tvoja zadnja tekma.

Torej, če si na zadnji tekmi igral oz. nastopil dobro, potem si nekaj vreden, sicer ne. Če je vrednost športnika resnično odvisna le od (ne)upešnosti njegovega zadnjega športnega nastopa, potem je le-ta lahko v resnih težavah. Celo najboljši ne dosežejo vedno zelenega uspeha. V vzponih in padcih vsakdanjega (športnega) življenja je pomembno, da postavimo svojo vrednost na nekoga, ki te ne ljubi le takrat, ko dobro nastopaš: *“Jezus Kristus je isti, včeraj in danes in na veke”* (Heb 13,8). Če je tvoja vrednost postavljena na nespremenljivi in večni odnos z Gospodom, potem uspešnost nastopa nima veze s samopodobo, z vrednostjo. Pomembno se je ves čas zavedati, da naša identiteta kot kristjanov prihaja iz tega, da nas je Bog ustvaril po svoji podobi, po Jezusu Kristusu pa nas je odrešil. Neprestana, že kar patološka potreba po uspehu, da bi tako postal srečen in nekaj vreden, ki je danes, žal, med športniki pogosta, je enosmerna vozovnica v potrtost in osebni zlom.

Če povzamemo nekatere poudarke iz teologije športa, lahko rečemo, da je šport:

- Božji dar,
- del Božjega stvarstva,
- možnost za slavljenje Boga,
- možnost za izkazovanje ljubezni do bližnjega,
- testno mesto,
- možnost za pričevanje,
- je pomemben, vendar ne najbolj pomemben,
- ni izvor vrednosti človeške osebe.

### **Koristna izraba prostega časa**

Cerkev je imela skozi zgodovino zelo protislovna stališča do športa. Na hitro bi morda lahko ta odnos primerjali z odnosom med Jeruzalemom in Atenami. Na osnovi filozofije J. J. Rousseau-a je v preteklem stoletju nastala doktrina ‘mišičastega krščanstva’. To je bil tok, ki je v športu videl velik pozitivni moralni

vpliv tudi na zunanji svet. Nesebičnost, pravičnost in zdravje so bile ideje bistvene za šport, prav tako pa tudi za vsako krščansko skupnost. Zunanji izraz mišičastega krščanstva je bila uvedba športa (še posebej nogometa) v javne šole v Angliji. Tako je tudi precej še danes delujočih nogometnih moštev na Otoku nastalo na pobudo lokalnih cerkva. V kasnejših letih pa je Cerkev zaradi puritanstva postala sumničava do športa. Svoje pa sta dodala tudi tesna zveza športa s prekomernim popivanjem in športnimi stavami. Poleg tega je mnogo športnih dogodkov potekalo ob nedeljah. Šport pa je tudi vodil do fanatizma, idoligizma, pretiranega obremenjevanja telesa vse do poškodb in bolezni, prav tako pa je kristjane odvrčal od izpolnjevanja dolžnosti do Cerkve. Cerkev je šport postavila pod vprašaj tudi zaradi vprašanja koristne izrabe časa (prim. Ef 5,16). Čas je nabrž mogoče bolje izrabiti, kot pa cele dneve tekati za žogo. Šport je s svojo močjo v Cerkvi pogosto tudi razdelil mnenja. Tisti, ki v njem niso našli svojega zanimanja, le težko razumejo, da je za drugega – športnega navdušenca – lahko zelo pomembno, ali je nekdo zmagal ali ne.

Na podobnosti med športom in religijo so opozorili že mnogi. Oba imata namreč moč oživiti družbeno skupnost in jo pripeljati celo do fanatizma. Oba imata svoj sveti čas in prostor. Tudi udeleženci se oblečejo v posebna oblačila. Mnogi vidijo šport kot novo svetovno religijo. Prav tako je podobnost med športom in religijo v tem, da se pri obeh poje ritualne pesmi, da pripadniki za to porabijo precej denarja, da dasta človeku nek smisel življenja. Oboje daje človeku po neuspehu vedno znova drugo možnost in ga spodbuja, da ne bi sredi ponavljajočega vsakdanjika obupal.

Kljub vsemu pa je treba priznati, da se športu pogosto pripisuje pretirana pozornost. Če poslušamo športne poročevalce, pogosto

slišimo, da gre za najbolj pomembno tekmo v sezoni ali na sploh, pri kateri bi morebitni poraz predstavljal pravo katastrofo. Ob tem se le s težavo lahko spomnimo, da gre vendarle le za igro. O tem je Jonathan Edwards duhovito zapisal: "Mislim, da smo lahko glede športa pogosto smrtno resni. Šport lahko postane vse, toda ko ga zreduciramo na njegove osnovne sestavine, vidimo, da gre pri nogometu le za to, da brcamo naokrog po travi kos plastike napolnjene z zrakom, pri tem pa to

reč poskušamo spraviti v nek okvir z napeto mrežo. Podobno je tudi drugod. V atletiki na primer skočiš v pesek, izmeriš razdaljo in postaneš slaven".<sup>9</sup>

Vsakdo, ki se resno ukvarja s športom, vidi, da je šport precej zahteven. Od človeka zahteva vadbo večkrat tedensko in še tekmovanje, običajno v nedeljo. Nedelja je nedvomno eden glavnih razlogov za dvome Cerkve in kristjanov (celo športnikov samih) glede dobrosti športa kot takega. Zgodi se, da cerk-



Francis Bacon, Študija po Velázquezovem Portretu papeža Inocenca X., 1953, olje na platnu, 153 x 118 cm, Des Moines Art Center.

veni voditelji opozarjajo ljudi, da ne bi preveč časa posvetili športu. Pri tem pa jih ne skrbi ukvarjanje z glasbo, umetnostjo ali literaturo. Še več, pogosto ti, ki se zmrdujejo nad časom porabljenim za šport, pozabijo, da sami vsaj toliko nedeljskega časa preždijo pred televizijo. Živimo v času, ko se celotna družba pritožuje nad preutrujenostjo zaradi preobilice dela ter takšnega ali drugačnega stresa. V takšnem času je čas vzet za rekreacijo (dobe- sedno 'za re-kreacijo', obnovitev) lahko zelo dobra naložba.

### Kristjan športnik?

Ni malo športnikov, ki so že slišali, da njihovo ukvarjanje s športom ni združljivo z njihovim krščanstvom. Veliko je razlogov, zakaj naj se kristjani ne bi ukvarjali s športom: nedeljska tekmovanja, prevelika obsesija s športom, šport ni duhoven... Na nekatera nesoglasja smo že odgovorili. Zdaj pa se osredotočimo na dejstvo, da tekmovalni šport v človeku pogosto vzbudi željo po zmagi za vsako ceno, pri čemer je sotekmovalec le še nekaj, kar je treba uničiti. Po takšnem gledanju so športna tekmovanja že sama po sebi nekaj slabega. Vendar pa, kot smo videli, je tudi šport Božji dar, tako kot vse ostalo stvarstvo, ki pa ga tudi pogosto napačno uporabljamo.

Pogosto tudi naletimo na prepričanje, da kristjan ne more biti dober športnik in zmagovalec, saj mora biti dober in ponižen. Tak pa ne more uspeti v trdem in brezkompromisnem boju za najvišja mesta. Toda kristjani, ki prav razumejo svoj odnos z Bogom, so lahko športnemu treningu in tekmovanjem še bolj predani, saj vse delajo, kot da delajo za Gospoda in ne za ljudi (Kol 3, 23). Kristjan mora potemtakem biti vedno 100% pri stvari, tudi če ga drugi ne gledajo. O tem nam poročajo mnogi krščanski športniki. Jonathan Edwards pravi, da je spoznal, da je troskok to, kar Bog želi od njega. Kot piše v Svetem pismu, so vsakemu dani talenti, ki jih je

potrebno razviti. Je še kaj boljšega, kot na tak način izpolniti Božjo voljo?

Kristjani torej lahko svobodno in trdo igrajo, tekmujejo 100%, toda znotraj pravil: "*Tekmovalec ne dobi venca, če ne tekmuje po pravilih*" (2 Tim 2,5). Dejstvo, da 'vsi tako delajo', da vsi kršijo pravila, za kristjana ni nobeno opravičilo. Do kakršnih koli težav že pride, se mora truditi, da vidi v svojem sotekmovalcu svojega bližnjega in ga poskuša ljubiti. To pa ne gre brez Božje pomoči, zato je potrebno moliti in prositi Gospoda.

Kakšen naj bo krščanski odnos do sodnikov? Poznano je, da naj ljubimo svoje bližnje kot same sebe, lahko pa navedemo tudi odlomek iz Pisma Rimljanom: "*Vsak naj se podleže oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga*" (Rim 13,1). Prav tako pa tudi vrstice 12,18: "*Če je mogoče, kolikor je odvisno od vas, živite v miru in z vsemi ljudmi*". Ob sodniških napakah v miru in z ljubeznijo opozorimo sodnika na to, da bi tako v prihodnje lahko bolje opravljal svoje delo. To pa nikakor ni lahko. Je pa bolj koristno, kot ne storiti ničesar, saj bi to pomenilo, da sprejemamo nepravilne kriterije sojenja.

Poznamo dobre športnike in dobre tekmovalce. Običajno je razlika med njimi v tem, da prve lahko uvrstimo v skupino 'fair play-a' (veselje, poštenost, biti dober poraženec), za druge pa je značilna težnja po zmagi za vsako ceno (dati vse od sebe, da bi zmagal). Tema dvema kategorijama pa lahko dodamo še biti dober kristjan, ki pa vključuje oba zgornja in ju presega. Od športnika namreč zahteva, da tekmuje, kot bi tekmoval Jezus. To je tako imenovana 'WWJD (What would Jesus do) filozofija', aplicirana na sodobni šport.

### Ali Bog poskrbi za zmagovalce?

Mnogo športnikov – kristjanov – je svoje uspehe pripisalo Božji pomoči. Kljub temu

pa na tem področju obstaja nevarnost, da bi krščanstvo videli le kot dodatno pomoč, kot nekakšen 'dovoljeni doping' za zmago v pomembni tekmi. Zdi se, kot da bi to bila verzija 'zmagovitega evangelija', tj. pogleda, kjer Bog blagoslavlja svoje vernike z zdravjem, veseljem in zmagami na vseh področjih njihovega življenja, vključno s športom. Toda v Svetem pismu nam ni dano nobeno zagotovilo uspeha v tem življenju, če bomo kristjani, - niti v športu -; šele po veliki noči pride velikonočno jutro.

Leta 1996 je Alex Ribeiro, Brazilec, bivši voznik formule ena, zdaj pa vodja brazilske organizacije 'Športniki za Kristusa' in 'športni kaplan' brazilskega nogometnega moštva, napisal knjigo z naslovom *'Kdo je zmagal svetovno prvenstvo? - Odgovor vas bo presenetil'*. Knjiga je notranja zgodba o uspehu brazilske nogometne reprezentance na svetovnem nogometnem prvenstvu leta 1994 v ZDA. Odgovor na koncu knjige se glasi tako: "Zelo jasno je, da je bil glavni generator drame na svetovnem prvenstvu leta 1994 Bog sam. Čeprav se sam ni pojavil kot oseba na Rose Bowlu na zaključni slovesnosti ali na kateri drugi od dvainpetdesetih tekem, je vse - absolutno vse - pod Njegovim nadzorom. Bog je pustil svoje sledi na prav vsaki malenkosti. In čeprav On ne deli svoje slave z nikomer, odločilna igra ni imela ničesar opraviti z Baggiovo nogo (ki je zgrešil odločilni prosti strel za Italijo) ali Tafferelovo roko (brazilski vratar). Neverjetno, toda resnično: Bog je zmagal svetovno prvenstvo 1994".<sup>10</sup> Knjiga nam pripoveduje zgodbo o Alexsijevih srečanjih z igralci, ki so kristjani. O njihovih skupnih molitvah, pogovorih in prebiranju Svetega pisma. Knjiga opisuje tudi živ pogovor o temi moliti, toda ne za zmago. Zaključek je bil naslednji: "Odločili smo se, da bomo molili v skladu z Božjo voljo. Da bi bili glede tega gotovi, bomo molili, da zmaga tista država, ki bo Jezusovemu imenu prinesla največjo slavo

s tem, da bo sporočilo odrešenja prenesla največjemu številu ljudi".<sup>11</sup>

Prepričanje igralcev je temeljilo na Svetem pismu, kljub temu, da se nam sama interpretacija odlomkov lahko zdi nenavadna. Prebiralni so npr. Psalm 18, pri čemer so besedo 'sovražnik' zamenjali s tekmeč. *"Pošlje pomoč od zgoraj, vzame me, potegne me iz velikega vodovja. Reši me mojega močnega nasprotnika, mojih sovražnikov, ker so močnejši od mene"* (Ps 18, 17-18). Ko so v tekmi proti ZDA izključili enega igralca, je Brazilija igrala le z desetimi možmi. Podobno kot je Gideon premagal Mediance s samo 300 od začetnih 32000 vojakov (prim. Sod 7), je tudi tokrat Bog premagal ZDA.

Toda, ali je prav verjeti, da Bog želi od njih zmago in jim tako pomaga, da jo tudi dosežejo? Ali pa je Bogu bolj kot zmaga in poraz pomemben značaj tekmovalcev, njihova osebnost sama?

Šport v veliki meri živi od tekmovanj. Biti boljši od drugega je bistvena težnja v športu. Tekmovanja potrebujemo celo, da preverjamo svoje lastne sposobnosti. Kakšen bi bil smisel teniškega igrišča, loparja in žoge, če ne bi imel nikogar, s komer bi igral? V športu tako potrebujemo sotekmeca. Za najboljšo tekmo potrebujemo sebi primerne sotekmeca. Povedali smo že, da je Bog vse ustvaril; torej je ustvaril tudi tekmovanje. Tekmovanje v športu pa potrebujemo, da uporabimo in izpopolnimo svoje sposobnosti in talente. Krščansko tekmovanje si tako z vsemi močmi prizadeva uporabiti in izpolniti svoje talente znotraj pravil igre. Zakaj se ne bi Bog tega veselil, saj sam pravi, da nam je prišel dat življenje v izobilju (prim. Jn 10,10)?

Bolj pomembno kot to, da razvijamo 'teologijo zmage', je pomembno, da prepoznamo Božji načrt z nami in kako se mi skladamo z njim. Pri tem pa ne gre le za zmago ali poraz. Ameriški nogometni trener Vince Lombardi se je pri tem očitno motil, ko je izrekel

svoj znameniti stavek: "Zmaga ni vse, je pa edino, kar nekaj velja" (Winning isn't everything - it's the only thing.). Ustvarjeni smo po Božji podobi in naša naloga je oznanjati in slaviti Boga v vsem, kar počnemo. Na drug način je to povedano v Matejevem evangeliju 22, ko Jezus pove svojim učencem dve veliki zapovedi: "Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega

sebe" (Mt 22, 37-39). Druga vrstica prav tako iz Mateja, je poznana kot zlato pravilo: "Tako torej vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim! To je namreč postava in prerok." (Mt 7,12). S svojimi sotekmeci moramo ravnati tako, kot tudi sami želimo, da bi drugi ravnali z nami. Uporaba zlatega pravila v tekmovalnem športu se lahko zdi precej radikalna zamisel, če v svojem sotekmecu ne vidimo bližnjega, pač pa zgolj sovražnika. Zato sotekmeca obravnavajmo s spoštovanjem. Tekmu-



Karel Appel, Fantom z masko, 1952, olje na platnu, 116 x 89 cm, zasebna zbirka.

jemo sicer trdo in zavzeto, toda ne iščemo nepoštenih prednosti. Naš namen je slaviti Boga v tekmovanju. To je naša motivacija, ne pa pohlep, agresivnot, sebičnost in podobno.

Mnogi športniki glavni navdih za motivacijo na tekmovanju dobijo iz sovraštva do nasprotnika. Zato je jasen konflikt v športniku – kristjanu, ki mu je zapovedano ljubiti svoje nasprotnike. Kljub temu pa biti kristjan ne pomeni, da se moraš izogibati vsakršnim konfliktom, ali ne biti tako tekmovalen, kot je sotekmec. Bog ne želi, da bi igral le povprečno, pač pa, da bi igral in nastopil, kot najbolje zmorem. In v tem sem izenačen z ostalimi na igrišču. Kristjan zato nima potrebe po tem, da bi se motiviral z napadalnostjo, sovraštvom ali maščevanjem do sotekmeca. Kristjan naj bi vse delal v duhu besed *“Najsi torej jeste ali pijete ali delate kaj drugega, vse delajte v Božjo slavo”* (1 Kor 10,31). Kristjan naj bi bil torej povsem predan tekmi, toda brez kakršne koli želje ali potrebe po nesreči sotekmovalca. Za krščanske športnike, ki se trudijo živeti po t.i. zlatem pravilu (prim. Mt 7,12), sta zmaga in poraz le stranski produkt in ne glavna stvar. To pa ne pomeni, da zmaga ali poraz nista pomembna. Kristjani nismo poklicani k temu, da bi bili zgolj ‘ljubeči poraženci’.

Krotki bodo deželo podedovali, toda ali lahko zmagajo na športnem tekmovanju? Ko razmišljamo o kristjanih v športu, nam lahko pridejo na misel naslednji stavki iz Svetega pisma:

*“Blagor krotkim, kajti deželo bodo podedovali.”* (Mt 5,5)

*“Živite vredno klica, s katerim ste bili poklicani, v vsej ponižnosti, krotkosti in potrpežljivosti. V ljubezni prenašajte drug drugega.”* (Ef 4,1-2)

*“Ne delajte ničesar iz prepirljivosti in ne iz praznega slavohlepya, ampak imejte v ponižnosti drug drugega za boljšega od sebe. Naj nobeden ne gleda samo nase, temveč tudi na druge.”* (Flp 2,3-4)

Ponižnosti ni lahko definirati, saj je stanje potrpežljive pokorščine in skromnosti. Za kristjana je ponižnost pogosto sprejemanje raznih težav in neprijetnost z zavestjo, da ima vendarle Bog vse niti v svojih rokah. Zdi se, da je ponižnost lastnost šibkih. Ponižni so pasivni, omahljivi. Ni dvoma, da so ponižnost, blagost, krotkost bistvene krščanske lastnosti, toda, kako le-te vplivajo na tekmovalni šport? Kristjani moramo delovati ponižno in blago v odnosu do drugih, nikjer pa ne piše, da ne smemo tekmovati za zmago. Je bil Jezus vedno ponižen in blag? Do farizejev in menjalcev denarja že ne.

Obstoj zmagovalcev in poražencev je ena bistvenih razlik, ki loči šport od večine drugih kulturnih pojavov. Rezultati so vsekakor pomembni za oceno naše uspešnosti in odnosa do športa. Toda, če sta zmaga in poraz pri tem edino pomembna, potem smo v težavah, saj sta sama po sebi nezadostna. Lahko dobro igramo, pa vseeno izgubimo proti tisti dan boljšemu tekmeču. Je v tem kaj sramotnega? Na drugi strani pa lahko igramo res slabo, pa vseeno zmagamo proti slabemu nasprotniku. Je v tem razlog za slavlje? Za kristjana je uspeh v doseganju njegovega najvišjega potenciala – ne glede na to, kaj to absolutno pomeni v svetu. Ponovno moramo odkriti veselje in kaj ga povzroča: jasno je, da smo veseli, če igramo dobro in zmagamo, lahko pa smo veseli tudi takrat, ko igramo dobro, a vseeno izgubimo. Uspeh v Božjih očeh je v tem, da uporabimo vse svoje talente, ne glede na končni rezultat.

Zavedati se tudi moramo, da večina športnikov pogosteje izgubi kot zmaga. Soočenje s padci in razočaranji je sestavni del športa. In kako naj se s tem spoprimejo kristjani? Imeti cilje in ambicije za doseg le-teh, je zdravo in krščansko, toda dovoliti, da postanejo maliki, pa je nevarno. Šport se pogosto prikazuje kot izredno resna in nevarna zadeva, v kateri gre za življenje in smrt. Vsaka

tekma je najbolj pomembna. Vsak trenutek je dramatičen. Zato je lahko v pomoč, če vse pogledamo z druge perspektive. Jonathan Edwards, ki je leta 1995 nanizal štirinajst zaporednih zmag v troskoku, postavil pet britanskih in tri svetovne rekorde, je leta 1992 na olimpijskih igrah nesrečno izpadel v kvalifikacijah. Ko zdaj gleda nazaj, pravi, da je bilo to njegova prva resna kriza, odkar je postal kristjan, in pove, da je bila bistvena za rast in zorenje njegove vere:

*“V tistem času sem si mislil ‘Ali res verjamem v to? Ali si res želim boriti 100%, pa naj pride ven, kar hoče, zmaga ali poraz? Je Bog prvi? Sem ga pripravljn slaviti in mu dati najboljšo, ne glede na razultat?’ Pogled iz te točke je bil odločilen in je položil temelje za leta, ki so sledila v atletiki in še posebej v duhovnosti.”<sup>12</sup> Porazi so del športa. Vedno je težko izgubiti, toda če jih pogledamo s pozitivne strani, so lahko tudi točke rasti. “In vse, kar koli delate v besedi ali v dejanju, vse delajte v imenu Gospoda Jezusa in se po njem zahvaljujte Bogu Očetu” (Kol 3,17).*

Ni razloga, da kristjani ne bi tekmovali na zmago in dali vse od sebe, in to brez konfliktov z njihovo vero. Ni lahko, je pa mogoče. Še več, ker imajo kristjani v športu čudovite možnosti biti Jezusove priče ‘do koncev sveta’, ni to samo mogoče, temveč je tudi prav, zaželeno in dobro. Boga ne zanima toliko, kdo zmaga; bolj ga zanimajo ostale okoliščine.

### Šport ob nedeljah?

Dejstvo je, da se v zadnjih letih zaradi prenatrpanega delovnega tedna vedno več športa dogaja ob nedeljah. V mnogih športih se tekmovanja odvijajo ob nedeljah. Samo pomislimo na nedeljsko nogometno popoldne na radiu in televiziji, da o drugih, tudi dopoldanskih otroških športnih tekmovanjih, sploh ne govorimo. Za nekatere predstavlja to notranji problem sam po sebi. Za druge

predstavlja problem le, v kolikor se pokriva z nedeljskim bogoslužjem. V zadnjem stoletju imamo obilico primerov, ko so krščanski športniki ignorirali nedeljska tekmovanja. Morda najbolj znan je Eric Liddel, tekač na 100 in 200 metrov, za katerega se govori, da ko je izvedel, da je tek na 100 m na olimpijskih igrah 1924 v Parizu v nedeljo, ni hotel iti, čeprav je bil nesporni favorit. Prepričati ga ni mogel niti princ iz Walesa. V tridesetih letih 20. stoletja je tenisačica Dorothy Round še lahko zmagala wimbeldonski teniški turnir po principu ‘nikoli v nedeljo’, danes pa bi na tak način težko prišla celo med 300 najboljših igralk na svetu.

Današnji športniki se ne morejo izogniti nedeljskim tekmovanjem. Kako se s tem soočajo kristjani? Za mnoge je nedeljski šport, nedeljska tekmovanja, služba, ki jim omogoča preživetje. Podobno kot je to tudi pogosto za zdravnike, voznike avtobusov ipd. Temu se športniki lahko odpovedo, toda kdo bo potem krščanska priča v ekipi? Do takih zaključkov je prišel tudi troskokaš Jonathan Edwards po tem, ko več let zaporedoma ni tekmoval ob nedeljah. Razlogi za ‘nedelje brez športa’ temeljijo na želji, da bi nedelja bila nekaj posebnega; dan posvečen Gospodu - Gospodov dan. Leta 1997 je anglikanski rochesterski nadškof<sup>13</sup> poslal pismo vsem v škofiji prav glede nedeljskega športa. V njem nagovarja športne klube in učitelje vere, naj uskladijo svoje urnike tako, da ne bo prihajalo do nasprotij. Zanimivo je, da škof v nedeljskem športu ne vidi nikakršnega problema, če se le da uskladiti s cerkvenimi dolžnostmi.<sup>14</sup>

Nedeljski šport je dandanes dokaj pomembna zadeva. Nedeljske tekme so v zadnjih tridesetih letih postale že povsem običajne. To pa tudi razloži, zakaj se danes pojavljajo generacijske razlike v mnenjih. Večina kristjanov rajši vidi, da ne bi bilo potrebno tekmovali v nedeljo, toda če ne gre drugače... Nekateri kristjani ne tekmujejo v



nedeljo zato, ker čutijo, da bi to bilo narobe. Drugi ne gledajo toliko na 'prav' ali 'narobe', pač pa ne tekmujejo zaradi osebnih duhovnih razlogov. Spet tretji vidijo problem le, če se nedeljski šport pokriva z bogoslužjem v cerkvi. Vse te razlike so pomembne. Pomembno je tudi razumeti, da na to stvar športniki gledajo drugače kot nešportniki. Za slednje je dovolj šest dni ukvarjanja

s športom. Zakaj bi se potem želeli ukvarjati s športom še v nedeljo? Vendar pa ta pogled zgreši bistvo ob dejstvu, da so vse tekme v nedeljo. Obstajata torej dve možnosti: ali igraš v nedeljo ali pa sploh ne igraš.

Poglejmo na šport spet iz svetoписemske perspektive. To pomeni, kot je bilo že povedano, da je šport Božja stvaritev in kot tak dober. Če je torej šport del Božjega



Frida Kahlo, Avtoportret z Diegom, olje na platnu, 1943, Mexico City.

stvarstva, to pomeni, da je Bog prav tako prisoten in deluje na športnem igrišču kot kjer koli drugje. V Prvi Mojzesovi knjigi beremo (2,3), da je Bog blagoslovil in posvetil sedmi dan. V 2 Mz 20,8 pa "*Spominjaj se sobotnega dne in ga posvečuj!*". Kaj nam imajo te besede povedati o nedeljskem športu? Če je šport Božja stvaritev, ni v njem nič slabega. Tudi dan počitka je namenjen človeku; je Božji dar človeku: "*Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote*" (Mr 2,27). Šport v nedeljo je torej sam po sebi povsem legitim, prav tako kot tudi druge človekove dejavnosti. V tem ni nič grešnega. Prav tako pa imamo kristjani dolžnost in odgovornost, da nas nedeljski šport ne ovira pri naši rasti v krščanskem življenju. Problem nedeljskega športa bi lahko primerjali tudi s kakšno drugo nedeljsko aktivnostjo, npr. gledanjem televizije, glasbo, gledališčem ipd. Ob tem naj dodamo, da obstaja več razlogov, zakaj toliko otroških in mladinskih športnih tekmovanj poteka prav ob nedeljah. Ob nedeljah so običajno prosta igrišča, ki so med tednom povsem zasedena. Prav tako med tednom zaradi šolskih obveznosti zmanjka časa za tekmovanja, saj so večinoma povezana z zagotovitvijo in izvedbo transporta tekmovalcev.

### Evangelizacija v športu

Jezus je v apostolskih delih svojim učencem rekel: "*Prejeli boste moč, ko bo Sveti Duh prišel nad vas, in boste moje priče v Jeruzalemu in po vsej Judeji in Samariji ter do skrajnih mej sveta*" (Apd 1,8). V teh besedah je brez dvoma vključen tudi svet športa. Še več, za športnika svet športa ni le vključen v teh besedah, je pravi 'Jeruzalem', središče sveta. Športniku je to glavno in najbolj domače mesto za oznanjevanje. Toda kako to izvesti v praksi? Preprosto! Od kristjanov – športnikov se zahteva le to, da so to, kar so - oni sami. Gre le za to, da smo tam. Izkušnja igranja z dobrim kristjanom lahko pripelje tudi nekrstjane do

ttega, da se začnejo zanimati za krščanstvo, krščansko življenje in vero.

V svetu sicer že obstaja več različnih organizacij. V Veliki Britaniji je zelo aktivna študentska organizacija z imenom 'Kristjani v športu'.<sup>15</sup> To je skupina kristjanov – športnikov -, ki sodelujejo v univerzitetnih športnih ekipah in se udeležujejo univerzitetnih tekmovanj. Njihov cilj evangelizacije so študenti, ki se udeležujejo študentskih športnih tekmovanj. Kristjani se enkrat tedensko srečajo na skupnem srečanju, kjer skupaj molijo zase, svoje prijatelje in ostale univerzitetne športnike. Ker sodelujejo v različnih športnih ekipah, imajo veliko prijateljev nekrstjanov. Skupaj z njimi trenirajo, tekmujejo in potujejo. Kot je v navadi, se z njimi pogovarjajo o vsem in pogovor tako pogosto nanese tudi na njihovo vero. Podobno je deloval tudi Jezus. Ljudje so ga opazovali v templju in drugod, ko je delal čudeže, potem pa so ga bili pripravljene vprašati. Enako je tudi danes. Smo Jezusove priče do koncev sveta. In to navkljub vsem našim napakam in slabostim: ni potrebno, da bi že bili svetniki. Potrebno je le, da nismo polovičarji, pač pa, da smo popolnoma (s srcem) tako v športu kot tudi v evangeliju. Če želimo, da bi športniki resno sprejeli evangeliji, moramo tudi mi resno sprejeti šport.

### Cerkev in šport

Cerkev je do športa pogosto imela ambivalenten odnos. Kot smo že povedali, ima veliko športnih društev (nogometnih klubov v Veliki Britaniji) svoje korenine v lokalnih cerkvah. Po drugi strani pa se je v dvajsetem stoletju nekako utrdilo mnenje, da je šport nekaj posvetnega in tako neprimerne za kristjane. Do tega mnenja so vodila tudi športna tekmovanja, ki se pogosto odvijajo ob nedeljah, danes pa k temu pomaga tudi vrhunski šport s svojim dopingom. Spet po drugi strani pa je šport že do sedaj mnogokrat

predstavljal most med različnimi kulturami in verami; tudi most krščanstva v svet. "Zavojo Kristusa smo torej poslani, po nas vas kliče Bog" (2 Kor 5,20). Zaupano nam je veselo sporočilo, evangelij zveličanja, da bi šli in naredili "vse narode za moje učence" (Mt 28,19). Šport in rekreacija sta ena od poti, po katerih lahko deluje Cerkev. V današnjem postmodernem času tradicionalne metode oznanjevanja v Cerkvi nimajo več take moči kot nekoč. Šport pa se ponuja kot ena izmed novih možnih strategij. Cerkev ne more več 'igrati le doma, na domačem terenu, in pričakovati treh točk'. Mnoge župnije so že organizirale razna športna tekmovanja in prireditve, tudi medžupnijska, z namenom povezati ljudi. Nekatera organizirajo športna srečanja na parkirišču/dvorišču pred cerkvijo po nedeljskem bogoslužju. Mnoge župnije po svetu so že spoznale, da je šport lahko zelo dober most do različnih ljudi. Prav tako je to priložnost, da kristjani povabijo svoje prijatelje na neko njim domačo športno aktivnost, ne da bi jih takoj posedli v njim tujo in nezanimivo cerkev. V moderni družbi smo postali tudi vedno bolj pozorni na osebno kondicijo. Večina ljudi želi izboljšati svojo kondicijo, izboljšati si zdravje in si s tem dvigniti kvaliteto življenja. Želimo biti 'fit'. In to je mesto, kjer lahko tudi Cerkev postori marsikaj.

### Sklep

V pričujočem besedilu smo se v veliki meri naslanjali na zasnovo knjige Stuarda Weira *What the Book Says About Sport*, ki predstavlja nekakšen povzetek svetopisemskega pogleda na današnji šport. Pri krščanskem delu v športu so še posebej dejavni naši bratje iz protestantskih cerkva, ki imajo zelo razvito

in razvejano 'športno pastoralo'. Na področju športa se zadnje čase vedno bolj prebujata tudi katoliška Cerkev. Po precejšnjem številu osamljenih poskusov je papež Janez Pavel II. 26. julija 2004 ustanovil poseben oddelek za šport pri Papeškem svetu za laike. Dati športu mesto, ki mu gre, prepoznati resnico športa, instrumentalizacija športa v namen nove evangelizacije in nenazadnje zaščititi športnika kot osebo v današnjem gladiatorskem boju za najvišja mesta: vse to so naloge, ki se postavljajo pred Cerkev tretjega tisočletja.

1. Nacionalni program športa v Republiki Sloveniji: [http://www.mszs.si/slo/sport/pregled\\_zakonodaje/nacionalni\\_program\\_sporta.asp](http://www.mszs.si/slo/sport/pregled_zakonodaje/nacionalni_program_sporta.asp) (14.10.2004).
2. Prim. M. Zupanc, *Cerkev in šport*, diplomsko delo, Fakulteta za šport, 1997, 104.
3. K.V. Meier, *An Affair of the Flutes: An Appreciation of Play*. V: *Philosophic Inquiry in Sport. Human Kinetics*, Champaign, 1995, 126.
4. Prim. S. Weir, *What the Book Says About Sport*, Oxford, The Bible Reading Fellowship, 2000, 16. Glej tudi: M. Poliakoff, Jacob, Job, and Other Wrestlers: Reception of Greek Athletics by Jews and Christians in Antiquity, *Journal of Sport History* 11 (1984), 2, 56.
5. Poleg istemijskih iger v Korintu so to bile še pitijske igre v Delfih, nemejske igre v dolini Nemeje in najbolj znane ter najstarejše olimpijske igre v Olimpiji.
6. S. J. Hoffman, *Sport and Religion, Human Kinetics*, 1992, 126.
7. Prim. Origen, *Contra Celsum*, V, 14.
8. S. Weir, n.d., 30.
9. S. Weir, n.d., 46.
10. A. Ribeiro, *Who Won the World Cup? The Answer May Surprise You*, Riverside International, 1996, 102. Povzeto po S. Weir, n.d., 67.
11. A. Ribeiro, n.d., 66. Povzeto po S. Weir, n.d., 68.
12. S. Weir, n.d., 81.
13. Gre za anglikansko krščansko cerkev.
14. Prim. S. Weir, n.d., 94-95.
15. Prim. S. Weir, n.d., 107.

Adele Monaci Castagno

# Ogenj, ki vnema<sup>1</sup>

## Pridigar Origen

Origen se je rodil okrog leta 185 v krščanski družini, verjetno v Aleksandriji v Egiptu. Njegov oče Leonid, ki je svojemu sinu dal tako grško kot svetopisemsko izobrazbo, je leta 202 umrl mučeniške smrti. Origen je kljub mladosti dobil nalogo, da poskrbi za družinske potrebe. Nekaj časa je bil učitelj gramatike. V nekem trenutku se je z dovoljenjem svojega škofa Demetrija odločil, da se bo popolnoma posvetil poučevanju v aleksandrijski šoli. V tem mestu, ki je bilo eno izmed intelektualnih prestolnic rimskega imperija, je Origen napisal dve izmed svojih najpomembnejših del: *O počelih* in velik del *Heksaple*. Delo, ki je danes ohranjeno zgolj v fragmentih, predstavlja prvi poizkus določitve kritičnega besedila Stare zaveze. V tem delu je v šestih (v nekaterih delih pa v štirih ali pa v osmih) vzporednih stolpcih razporejeno hebrejsko besedilo Stare zaveze, njegovo prečrkovanje v grške črke in grški prevodi. V tej knjigi se nahajajo sledeči prevodi v grščino: prevoda dveh judovskih prevajalcev Akvile in Simaha, predstavniki rabinske tradicije, med katerimi zavzema najpomembnejše mesto Septuaginta (prevod sedemdesetih so sprejeli tudi kristjani), ki vsebuje diakritične opombe na tistih mestih, ki se razlikujejo od hebrejskega izvirnika, in nazadnje so v Heksapli prisotni drugi prevodi v grščino, ki pa niso tako pomembni. Origen je v Aleksandriji ostal vse do leta 230; po sporu z Demetrijem se je nastanil v Cezareji v Palestini, kjer je prejel duhovniško posvečenje. Eksegetski in razpravljalški dejavnosti je tako pridružil še pridigarstvo. Med Decijevega preganjanjem (med leti 249-251) je bil zaprt in mučen. Najbolj verjetno izročilo pravi, da je preživel to

preizkušnjo, ter da je umrl v Tiru v starosti okrog 69 let.

### Pridiganje: liturgični okvir in kronologija

Hieronimovo Pismo 33 omenja okrog 500 Origenovih homilij, od katerih so se nam zelo redke ohranile v grščini: 20 homilij o Jeremiju, 1 homilija o 1 Sam 3,25; ostale (več kot 200) pa poznamo v latinskem prevodu, ki sta ga naredila tako Rufin Oglejski kot Hieronim. Nekatero notranje povezave med posameznimi skupinami pridig nam omogočajo rekonstruiranje kronološko zaporedje pridig: Origen je najprej pridigal o Psalmih, potem je bral in komentiral preroke in na koncu zgodovinske knjige. Razlogov za to zaporedje se ne da ugotoviti z lahkoto. Možno je, da je v Cerkvii v Cezareji že obstajal triletni cikel stalnega branja Svetega pisma, in da je Origen pričel pridigati, ko je ta cikel bil pri Psalmih, sledile pa so jim preroške knjige; cikel pa naj bi se potem ponovno pričel z zgodovinskimi knjigami. Toda obstoj takšnega *ordo lectionem* v 3. stoletju ni izpričan nikjer drugje. Možno je tudi, da je Origen zasnoval sistematično razlago Svetega pisma, in da je za začetek sam izbral Psalme, ter da je sam želel šele na koncu obravnavati zgodovinske knjige, ki jih je imel za bogatejše s skrivnostmi, zaradi česar so težje razumljive.

Iz pridig se kažejo dragocena znamenja, s katerimi lahko rekonstruiramo liturgični okvir: sredi in petek sta bila posvečena postu; samo ob petkih – seveda poleg nedelj – je bila predvidena evharistična daritev. Pridige so bile več tednov zapored znotraj liturgičnih zborov. Med temi liturgičnimi srečanji je bra-

lec prebral svetopisemski odlomek; pridigar, ki je bil obkrožen z drugimi člani klera, je imel homilijo, ki se je zaključila z doksologijo in s povabilom navzočim, naj vstanejo za molitev. Iz pridig je težko razbrati povprečno dolžino teh liturgičnih zborov, ker se homilije zelo razlikujejo tako v dolžini izbranih svetopisemskih odlomkov kot pridig. Kljub temu pa iz pogostih omemb, da je na voljo malo časa, lahko sklepamo, da je obstajala neka časovna omejitev. Evzebij je zapisal: “Pravijo, da je Origen, ko je bil star več kot šestdeset let ..., tahografom (hitropisecem) dovolil, da so prepisali njegove pridige, cesar prej ni dovolil nikol.”<sup>2</sup> Te homilije naj bi imel okrog leta 245. Tudi drugi podatki soglašajo s to kronologijo. Strokovnjaki so v zadnjem času predlagali tudi drugačno datiranje, a vsi so časovni lok teh pridig razpeli nekje med leti 238-248.

### Naslovniki

Origen se skoraj vedno obrača na spreobrnjenca iz poganstva, enako pogosto tako na katehumene kot na že krščene. Med temi zadnjimi so bodisi tisti, ki so bili krščeni pred kratkim, bodisi tisti, ki izvirajo iz že krščanskih družin. Glede socialne strukture njegovih poslušalcev so podatki redki in zelo splošni. Priložnostno se obrača na osebe, ki pripadajo privilegiranim slojem; hkrati pa so v skoraj popoln molk oviti socialno revnejši sloji. Vztrajnost proti pohlepu nam, preko tipičnega pridigarskega učenja, da slutiti prisotnost pretežno oseb, ki so ekonomsko dejavne, ki kupujejo in prodajajo dobrine, ki se lahko potegujejo za pomembne položaje, ki obiskujejo sodišča zaradi sporov iz koristi, ki so dovolj bogati, da lahko darujejo Cerkvi. Čisto spontano lahko pomislimo na trgovce, na obrtnike, na *negotiatores*, ki so bili močno zastopani v Cezareji, v mestu bogatem tako s trgovino kot s proizvodnjo.

Origen veliko bolj podrobno opiše duhovni obris svojih poslušalcev. Misli, da je Cer-

kev, na katero se obrača v svojih pridigah, bolj dekadentna od preganjane Cerkve iz njegove mladosti, ki je bila sicer manj številčna, a bolj sveta: “*In resnično, če sodimo položaj ..., ne da bi presojali število tistih, ki so v skupnosti, vidimo, da zdaj nismo zvesti; nasprotno pa so tedaj bili zvesti; takrat, ko so umirali plemeniti mučenci, potem ko smo pospremili mučence, smo se s pokopališča odpravili k liturgičnemu zboru in prisotna je bila vsa Cerkev, ne da bi bila vznemirjena, in katehumeni so bili med grobovi mučencev poučeni v krščanskem nauku ..., ne da bi bili prestrašeni.*”<sup>3</sup>

V primerjavi z izbrano skupino “bojujočih”, ki so kot orožje imeli ostro askezo in popolno posvetitev Božji besedi, pridigar v cerkvi pokaže na veliko večino “preprostih”. Med temi so nekateri izpolnjevali Božje zapovedi, kljub temu da niso napredovali v poznavanju Boga; nasprotno pa so drugi, ki so bili precej številčnejši, padli v greh in živeli neko krščanstvo, omejeno zgolj na zunanje bogoslužje, kljub temu da so prejeli krst.<sup>4</sup>

Origen sodi, da je Cerkve njegovega časa sestavljena iz majhne manjšine popolnih in iz množice preprostih; zaradi tega poizkuša s svojimi besedami izzvati “pravo” spreobrnjenje, bodisi tistih, ki še niso popolnoma vstopili v Cerkve, bodisi tistih, ki so sicer že bili krščeni, a kljub temu s prvimi delijo nepopolno stopnjo moralnega in umskega napredka.

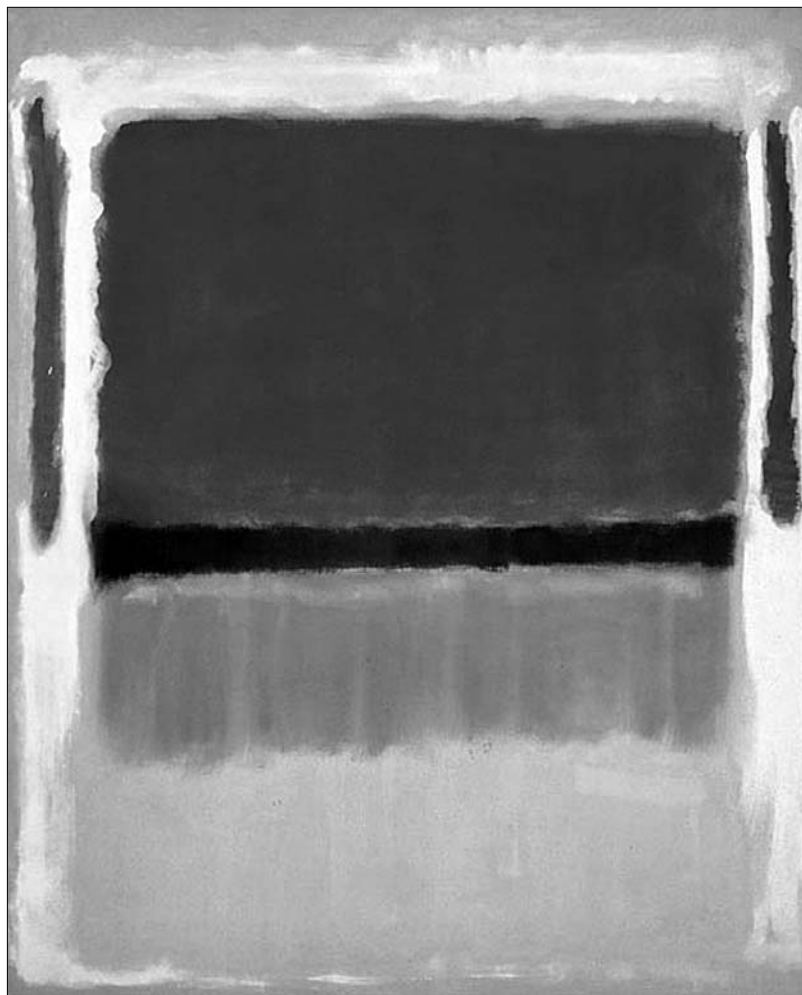
### Jezik

Kot mnogi drugi kristjani tistega časa ima tudi Origen vsaj v besedah trd odnos do retorike: nasproti eleganci govora, ki poizkuša ugajati in prepričati s tem, da se zateka k človeški umetnosti, postavi preprostost govorov, ki so jih imeli apostoli. Njihovi misijonarski uspehi ne izvirajo iz govorništva, ampak iz moči, ki jim jo je dal Sveti Duh.<sup>5</sup> Z druge strani Origen meni, da pridigar, ki išče globok pomen Svetega pisma, pride do njega za-

radi razsvetljenja. Pridigar uspe posredovati sporočilo Svetega pisma zgolj, če je poslušalec vreden nekega analognega razsvetljenja.

Toda ni vedno. Pridigo o 1 Sam (odlomek o vedeževalki v En Doru) imamo v grščini. Origen je o tem odlomku pridigal v Jeruzalemu v navzočnosti škofa Aleksandra. Origen je prosil škofa, naj mu pokaže, kateri del dolgega odlomka (1 Sam 25-28) naj razloži. To je dokaz, ki je podkrepjen tudi drugod,<sup>6</sup> da je Origen improviziral svoje

pridige. To še bolj poudari retorično učinkovitost dela (okarakteriziran z anaforo: "Samuel v Hadu?", ki se v dvajsetih vrsticah ponovi kar devetkrat), ki ga beremo v isti homiliji, in ki vabi, da ponovno ovrednotimo domet kritike retorike, ki jo je Origen večkrat izrekel. Ostali retorični postopki – njegovi govori imajo na primer pogosto razpravljalno-polemični potek – odsevajo bolj kot ne izkušnjo učitelja retorične umetnosti. Kot pridigar Origen išče predvsem neposreden



Mark Rothko, *Brez naslova (Vijolična, črna, oranžna, rumena na beli in rdeči)*, 1949, olje na platnu, Muzej Guggenheim, New York.

stik s svojimi poslušalci, jih sprašuje, jim očita in zahteva stalno pripravljenost. S pogosto uporabo osebnih zaimkov "ti" in "mi" poizkuša osebno vplesti svoje poslušalce in jih tako pripraviti do tega, da bi se počutili kot protagonisti osebne religiozne izkušnje: "Postani tudi ti obdelovalec samega sebe; ne sej 'med trnje', ampak zame obnavljaj polje (prim. Jer 4,37), ki ti ga je Bog povsem zaupal. Preverjaj zemljo; poglej, kje je trnje, kje so zemeljske skrbi, kje zapeljivost bogastva in kje ljubezen do užitka (prim. Mr 4,19; Lk 8,14), in presodi tisto trnje, ki je v tvoji duši. Poišči duhovni plug, o katerem je Jezus rekel: 'Nihče, kdor položi roko na plug in se ozira nazaj, ni primeren za Božje kraljestvo' (Lk 9,62). Potem, ko ga boš iskal in našel, in ko boš iz Svetega pisma združil 'volove', ki bodo čisti delavci, orji in obnovi zemljo, da ne bo več nikoli stara... Pripravi si obnovljeno polje, in ko boš to naredil, vzemi seme od tistih, ki poučujejo; vzemi seme postave iz postave, od prerokov, iz evangelijev, od apostolov, in ko boš vzel to seme, ga posej v duši s spominom in z vajo."<sup>7</sup>

Iz homilij odsevajo tudi odlomki, ki sodijo bolj h gramatiku in filologu kot k dušnemu pastirju: veliko pozornosti namenja besedilu in njegovemu prenosu, pisavi, razporeditvi in zaporedju besed ter slogovnim figuram.

### Vsebina

"Če se torej v tvojem poučevanju in v gradnji Božje Cerkve omejiš na karanje, očitane in grajanje grehov ljudstva, a iz Svetega pisma ne povlečeš nič tolažilnega, nič opogumljajočega, če ne razložiš kakšnega nerazumljivega odlomka, če ne dosežeš globljega razumevanja, če ne razodeneš svetejšega pomena,... potem tvoj ogenj samo vnema, a ne razsvetljuje. Nasprotno pa, če s poučevanjem razodevaš skrivnosti postave, če razpravljaš o globokih skrivnostih, a če ne grajaš grešnika, če ne opogumiš brezvoljnega, če ne naložiš

strogega reda, /.../ potem tvoj ogenj zgolj razsvetljuje, a ne vnema."<sup>8</sup>

V teh besedah je predstavljen celoten program Origenovega pridiganja. V središče je postavljeno Sveto pismo in način njegove razlage. Origen sodi, da je *doctor ecclesiae*, *didaskalos*, podedoval nalogo, ki so jo v Stari zavezi in v prvi Cerkvi opravljali preroki in apostoli. Tako kot preroki in apostoli je namreč tudi pridigar orodje enega samega razodetja<sup>9</sup> s tem, da oznanja Kristusa. Pridiganje je oznanjevanje Kristusa in njegovega nauka samo, če se ne zaustavi pri dobesednem pomenu svetega besedila, ampak če ga razlaga alegorično, in tako kaže enotnost Stare in Nove zaveze, in tako edinost Boga, ki se v nji razodeva, ter s tem nasprotuje delitvi, ki so jo uvedli gnostiki. Tako razumljeno poučevanje gre preko človeških sposobnosti in podobno kot prerokba in apostolsko oznanjevanje potrebuje Božje razsvetljenje, za katerega je Origen prosil vedno, ko je mislil, da se nahaja pred posebno težkim besedilom, polnim skrivnosti.<sup>10</sup>

Takšno razsvetljenje, ki je potrebno tudi poslušalcu, ne nadomesti umskega napora, ampak predstavlja nagrado. Zahtevna Origenova perspektiva od *doctor ecclesiae* zahteva: globoko poznavanje Svetega pisma, tudi z jezikoslovnega vidika, njegovo premišljevanje vse do točke, ko se uspe doumeti povezave, ki niso vedno očitne, in povezujejo zahtevnejše besedilo z drugim, lažjim, ki olajša razumevanje težjega odlomka na podlagi eksegetskega načela razlaganja Svetega pisma s Svetim pismom. Origenova pridigarska navada dosledno sledi tem načelom. Ko je postavljen pred zahteven odlomek, predstavi meje problema, se vpraša o njih, pozorno pretrese podobne primere, ki so prisotni v drugih delih Svetega pisma in predstavi rešitev problema, ki je skoraj vedno na ravni alegorije. Origen ni ljubosumen varuh predstavljenega vedenja, ampak vse spodbuja k sodelovanju pri tem neskonč-

nem in izpopolnjujočem iskanju, ki je poznavanje Boga s pomočjo Besede: "Tudi ti, ki me poslušáš, si prizadevaj imeti svoj vodnjak in svoj izvir, da boš tudi ti, ko boš v roke prijel Sveto pismo, pričel pridobivati osebne razlage in boš na podlagi tega, kar si pridobil v cerkvi, pil iz izvira svoje uma. V tebi je narava žive vode (prim. Jn 26,19). Obstajajo neskončne žile in struge vode, ki namakajo z mističnim pomenom, če niso polne zemlje in razvalin. Toda, daj, izkoplji svojo zemljo, odmakni umazanije, to je, razsvetli lenobo svojega uma, otreši se otopelosti svojega srca."<sup>11</sup>

Njegov namen je naučiti metodo in hkrati braniti njeno veljavnost proti tistim, ki jo kritizirajo. Tisti, ki jih Origen imenuje "prijatelji črke", niso bili samo preprosti, ampak tudi nekateri predstavniki tradicionalnejše smeri teologije, ki so dvomili v ta način razlaganja Svetega pisma, ki dopušča preveč prostora osebnemu teološkemu iskanju, in ki so ga uporabljali gnostiki, ter ga s tem spravili na slab glas. Obramba alegorične razlage z ene strani pred "dobesedneži" in z druge strani pred gnostiki ter njihovo popačeno uporabo alegorije same je ponavljajoča se tema v Origenovih pridigah.

Origen se kot pridigar približa svetopi-semškemu besedilu tako, da si postavi sledeče vprašanje: "Kaj mi pomeni ta zgodba?"<sup>12</sup> Dobesedni pomen lahko le poredkoma zadovolji zahtevo, da se v Svetem pismu najde odgovor na duhovne potrebe. Sveto besedilo s svojimi suhoparnimi sezname imen, krajev in predpisi, ki jih ni moč izpolnjevati, včasih prej predstavlja oviro, katero je mogoče odstraniti zgolj z alegorično razlago, ki v teh seznamih vidi prav toliko simbolov duhovne resničnosti: vzpon duše k Bogu, njena postopna ločitev od čutne stvarnosti, boj proti grehom, osvojitve kreposti in spoznanja sredi dela, ki je nasprotno delu angelov in demonov.

Nujno dopolnilo pridiganja, ki je osredotočeno na teme duhovnega napredka duše,

je poudarek, postavljen na predpostavke in na kazni, ki jih prihodnje življenje pripravlja ljudem glede na njihove zasluge in njihova slaba dejanja. Te teme imajo posebno mesto, ker sestavljajo privilegirano opazovalno točko za dojemanje razmerja med spekulativnim Origenom, ki je zagovornik splošnega zveličanja duš, in Origenom kot pridigarjem. Ne glede na to, da misli, da je nauk o poslednjih stvareh neprimeren za publiko preprostih (*simpliciores*), teh tem v svojih pridigah ne zamolči popolnoma. Jasno pritrudi duhovnosti kazni, ki jih bo grešna duša morala trpeti,<sup>13</sup> ne manjkajo pa niti namigovanja o dovršenosti teh kazni.<sup>14</sup> Origenovo obnašanje izraža nihanje med prepričanjem, da je strah v veliko korist za preprečevanje greha,<sup>15</sup> in željo, da bi tudi najpreprostejšim dal možnost za globlje razumevanje Boga in njegove ljubezni do ustvarjenih stvari.

Origenovo pridiganje sooči tudi moralne teme, med katerimi so: bogastvo in revščina, spolna etika, napuh in ponižnost, prakticanje askeze in pobožnosti ter pokora. Obravnavanje teh tem pa kljub vsemu ostane na osnovnih načelih in skoraj nikoli ne predstavi namigov in zvez z istodobnimi dogodki, niti ne predstavi primerov (*exempla*) iz vsakdanjega življenja. To Origenovo ravnanje je delno odvisno od njegovega značilnega stališča, po katerem osnovni namen njegovega pridiganja ni uresničevanje kreposti. Dela pravičnosti so "modrost preprostih"<sup>16</sup> in kot taka ne predstavljajo drugega kot prvo stopnjo poti duše proti Bogu. Poleg tega je treba imeti pred očmi Origenovo osebno izkušnjo; kljub temu da je sprejel čast duhovništva, je tudi v Cezareji ostal pretežno učenjak in učitelj, kot lahko razberemo iz zahvalnega pisma (Zahvalni govor), ki ga je poslal nek njegov učenec. Morda se ni nikoli ocenil z neposrednimi problemi in nalogami, ki so povezani s pastoralno oskrbo vernikov.



## Nerazumljeni pridigar

Ostalo nam je še vprašanje o načinu, s katerim je bilo sprejeto Origenovo pridiganje. Po njegovo je bil sprejem hladen, da ne rečemo sovražn. Pridiganje je razumel kot vrsto prerokovanja, pa tudi počutil se je podobno kot preroki. Preroki imajo podobno kot cerkveni učitelji (*magistri ecclesiae*) nalogo, da poučujejo, da grajajo, da spreobračajo, da sodijo. To pa ne vodi v mirno življenje; in res so bili preroki pogosto zasmehovani, teptani in kamenjani zgolj zaradi tega, ker so oznanjali Besedo. Origen trdi, da imajo iste težave tudi služabniki besede.<sup>17</sup> Občutek nestrpnosti, ki ga je čutil prerok Jeremija (prim. Jer 21,9), je isti, kot ga je občutil Origen med svojo izkušnjo učitelja. Pogosto je bil nerazumljen in preganjan: "Predvsem če se kdo zaveda, da je nesrečen, da trpi, da je osovražen zaradi poučevanja in zaradi besede, pogosto reče: Umaknil se bom. Kakšno korist imam od vztrajanja v tej dejavnosti, če je vzrok mojih težav v tem, da poučujem in oznanjam besedo? Zakaj se raje ne bi umaknil v samoto in v nedejavnost?"

Včasih se zdi, da je mogoče v njegovih besedah najti zavest nepremagljive razlike med njim, ki je potopljen v svoj študij in v razlaganje, in njegovimi poslušalci, ki so sicer verniki, a so potopljeni v vsakdanje življenje. V Homiliji o Drugi Mojzesovi knjigi 12,2 Origen trdi, da velik del njih ne skrbi, da bi raziskovali, da bi primerjali, da bi spraševali. Še več, nekateri nimajo niti potrpljenja, da bi počakali konec branja svetopisemskega odlomka, drugi ne vedo niti o čem se govori, ker so zasedeni s klepetanjem v temnih kotih Gospodove hiše. Po drugi strani se je potrebno vprašati, kakšno vrsto reakcije je lahko vzbujalo Origenovo stališče, ki je ohranjalo tako velik ugled tistemu, ki se je posvečal študiju besede, in ki je iz posedovanja ali neposedovanja Božje znanosti naredil enoto mere, s katero so bili dejansko sojeni vsi kristjani. Velika večina ni želela in niti ne bi mogla deliti tega visokega živ-

ljenjskega ideala in mogoče ni delila niti neke podobne predstave Cerkev, kakor se lahko sklepa iz sledečih Origenovih besed: "Biti pozorni samo na to, bratje, da nihče od vas ne bo odkrit, pomeni ne samo izpostaviti in ne premišljevat modrosti, ampak tudi sovražiti in nasprotovati tistim, ki se posvečujejo študiju modrosti. Nevedneži imajo namreč med drugimi tudi to zelo slabo napako, da imajo za lahkomišelnost in za nepotrebne tiste, ki se posvetijo besedi in znanosti. Ti prvi imajo bolj visoko postavljeno svojo nevednost kot trud in vnemo drugih. S spremembo imen imenujejo njihovo delo "zgovornost", nasprotno pa svojo sposobnost učenja in nevednosti imenujejo 'preprostost'."<sup>18</sup>

Kljub vsem Origenovim naporom in njegovi iskreni volji, da bi razsvetlil misli, da bi povzročil napredek na področju morale, je njegovo pridiganje ostalo pretežno, preveč abstraktno, predvsem na področju etike, preveč neusidrano v konkretne zahteve vsakdanjega življenja.

Prevedel Gregor Lavrinec

1. Članek *Un fuoco che brucia. Origene predicatore* je bil objavljen v reviji: *Primi secoli. Il mondo delle origini cristiane*, 15 (6) julij 2003, Città Nuova, Editrice, Roma, 2003, 8-11.
2. Evzebij, *Cerkvena zgodovina* VI,36,1.
3. Origen, *Homilija o Jeremiju* IV,3.
4. Prim. Origen, *Homilija o Jozuetovi knjigi* X,3.
5. Prim. Origen, *Homilija o Ezekijelu* I,12.
6. Prim. Origen, *Homilija o Tretji Mojzesovi knjigi* 8,5.
7. Origen, *Homilija o Jeremiju* 5,13.
8. Origen, *Homilija o Drugi Mojzesovi knjigi* 13,4.
9. Prim. Origen, *Homilija o Jozuetovi knjigi* 5,2.
10. Prim. Origen, *Homilija o Jeremiju* 19,11.
11. Origen, *Homilija o Prvi Mojzesovi knjigi* 12,5.
12. Origen, *Homilija o Jeremiju* 1,2.
13. Prim. Origen, *Homilija o Jeremiju* 21,8.
14. Prim. Origen, *Homilija o Jeremiju* 2,2; *Homilija o Tretji Mojzesovi knjigi* 14,3; *Homilija o Luku* 35.
15. Prim. Origen, *Homilija o Jeremiju* 19-20.
16. Origen, *Homilija o Psalmih* 36,5,1.
17. Prim. Origen, *Homilija o Jeremiju* 20,5.
18. Origen, *Homilija o Psalmih* 39,5,1.

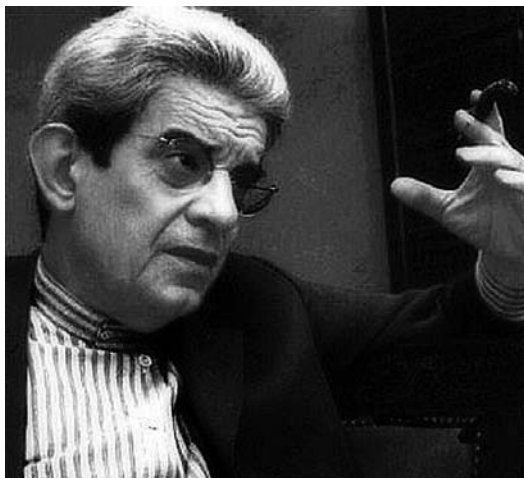
## Jacques Lacan

Freud je v svoji razpravi o popolni delitvi med nezavednim in zavednim (ali med idom in egom) vpeljal idejo človeškega jaza oziroma subjekta, kot radikalno razcepljenega, razdeljenega med sferama zavednega in nezavednega. Naše običajne (zahodno humanistične) ideje

jaza ali osebnosti so definirane z delovanjem zavednega, vključno z razumom, svobodno voljo in samorefleksijo. Tako za Freuda kot tudi za psihoanalitike nasploh pa dejanja, misli, verovanja in koncept jaza determinira ali oblikuje nezavedno ter njegovi goni in poželenja.

Jacques Lacan, francoski psihoanalitik, je sprva študiral psihiatrijo, nato pa je v 30-ih in 40-ih letih 20. stol. delal s psihotičnimi pacienti. V petdesetih letih je začel razvijati lastno različico psihoanalize, ki temelji na idejah, povezanih s strukturalističnim jezikoslovjem in antropologijo. Lacana bi lahko razumeli kot mešanico Freuda in Saussurja, s primesjo Levi-Straussa, in celo nekaj začimbami Derridaja. Toda njegov pravi predhodnik je bil Freud. Lacan reinterpretira Freuda v luči strukturalističnih in poststrukturalističnih teorij in psihoanalizo obrne od bistveno humanistične v poststrukturalistično filozofijo oz. teorijo.

Ena od osnovnih premis humanizma je stabilno pojmovanje jaza, ki ima svobodno



voljo in je zmožen samoopredelitev. Freudova ideja nezavednega je te humanistične premise jaza postavila pod vprašaj in jih destabilizirala; v tem smislu je bil eden od predhodnikov poststrukturalizma. Freud je upal, da bo s prenosom nezavednega v zavedno lahko zmanjšal

potlačitve in nevroze – izjavil je znamenito izjavo o razmerju med nezavednim in zavednim: *'Wo Es war, soll Ich werden'*: Kjer je bilo *ono*, tam bom *jaz*. Z drugimi besedami: *'ono'* ali *'id'* (nezavedno) bo nadomeščeno z *'jaz'*, z zavednim in svojo identiteto. Freudov namen je bil v okrepitvi ega, svojega *'jaza'*, svoje zavedne in razumske identitete, da bi postala močnejša kot nezavedno.

Za Lacana je to nemogoče. Ego namreč nikdar ne more zavzeti, izprazniti ali prevzeti nadzor nad nezavednim, saj je ego ali *'jaz'* samo iluzija, videz in kot tak proizvod nezavednega samega. V Lacanovi psihoanalizi je nezavedno osnova vsega bivajočega.

Medtem ko je bil Freudovo zanimanje usmerjeno v raziskovanje, kako sprevrženi otroci na različen način razvijejo nezavedno in superego ter postanejo civilizirani ter ustvarjalni (enako kot pravilno heteroseksualno usmerjeni) odrasli, pa je zanimanje Lacana usmerjeno v to, kako mladoletniki pridobijo iluzijo, ki ji rečemo *'jaz'*. Njegovi eseji o stopnji Ogedala razložijo ta proces in prikažejo, kako

si otroci oblikujejo iluzijo ega, kako preko besede 'jaz' oblikujejo enotno zavest o sebi.

Pri Lacanu je v zvezi s pojmovanjem človeka osrednjega pomena ideja, ki pravi, da je nezavedno, ki upravlja z vsemi dejavniki človeške eksistence, zgrajeno enako kot jezik. To utemlji na Freudovi razlagi dveh glavnih mehanizmov nezavednih procesov, ki sta *zgoštev* in *premestitev*. V svojem bistvu sta oba lingvistična fenomena, kjer je pomen bodisi zgoščen (*metafora*) bodisi premeščen (*metonimija*). Lacan opozori na to, da se Freudove analize sanj in večina njegovih analiz nezavednih simbolov, ki jih je prepoznal pri njegovih pacientih, nanašajo na igre z besedami – besedne igre, asociacije ipd., ki so predvsem verbalne. Lacan trdi, da je vsebina nezavednega močno povezana z jezikom, še posebej s strukturo jezika.

Glede strukture jezika Lacan sledi ideji Saussureja, ki pa jo nekoliko modificira. Ko Saussure govori o odnosih med označevalcem in označenim, kar oblikuje znak, vztraja na tem, da struktura jezika temelji na negativnem razmerju med znaki (nek znak je to, kar je, zato, ker ni nek drug znak). Lacan se, za razliko od tega, osredotoči le na odnos med označevalci.<sup>1</sup> Sestavine nezavednega – želje, poželenja, predstave – so označevalci (in so običajno izraženi v besednih izrazih). Ti označevalci tvorijo 'verigo označevanja' – nek označevalec ima pomen le zato, ker ni nek drug označevalec. Označeno<sup>2</sup> za Lacana ne obstaja; ničesar ni, na kar bi se označevalec končno nanašal. Če bi obstajal, potem bi bil pomen nekega določenega označevalca relativno trajen. S Saussurejevimi besedami bi rekli, da gre za odnos označevanja med označevalcem in označenim. Tak odnos bi seveda jamčil za nek pomen. Lacan trdi, da tak odnos označevanja ne obstaja (vsaj v nezavednem ne); so le negativni odnosi, odnosi vrednosti, kjer je nek označevalec to, kar je, le zato, ker ni nekaj drugega.

Zaradi pomanjkanja označenega Lacan trdi, da je veriga označevalcev –  $x=y=z=b=q=$   $o=\%=I=s$  (ipd.) – v neprestanem drsenju, spreminjanju in menjavanju. Ne obstaja nobeno sidro, ne obstaja nič, kar bi dalo končni smisel in stabilnost celotnemu sistemu. Veriga označevalcev je neprestano v igri (v Derridajevem pomenu), ne obstaja pa nobena možnost, da bi to drsenje po verigi zaustavili – nobena možnost, da bi lahko rekli: 'aha, ta x pomeni to', in ga tako definirali. Na ta način nek označevalec vodi le do drugega označevalca in nikoli do označenega. To je podobno kot slovar – določena beseda nas vodi do množice drugih besed, nikdar pa ne dospemo do stvari, ki naj bi jo ta beseda dejansko predstavljala.

Po Lacanu naj bi nezavedno izgledalo tako kot nepretrgana krožeča veriga (ali več verig) označevalcev, brez sidra ali, z Derridajevimi besedami, brez centra. To je Lacanov lingvistični prevod Freudovih slik nezavednega kot kaotičnega sveta neprestanega spreminjanja gonov in želja. Freuda je zanimalo, kako bi kaotične gone in želje pripeljal v zavedno, da bi jih tako lahko uredili, da bi dobili smisel in pomen, da bi jih razumeli in jih obvladali. Lacan pa, nasprotno, govori o tem, kako je proces spreminjanja v odraslo osebo oz. 'jaz', proces kot poskus, da bi fiksirali, stabilizirali in zaključili verigo označevalcev. Tako bi bil trajen pomen – vključno s trajnim in stabilnim pomenom 'jaza' – sploh mogoč. Ta možnost je za Lacana le iluzija, le slika, zgrajena zaradi napačnega dožemanja odnosa med telesom in jazom.

Freud govori o treh stopnjah raznovrstnih perverzности pri otrocih: oralni, analni in fallični. Ojdipov in kastracijski kompleks sta pri tem tista, ki zaključita te perverzности in omogočita vzpostavitev odraslega bitja. Da bi pojasnil podobno pot do odraslosti, Lacan uvede drugačne kategorije. Govori o treh konceptih – potrebe, zahteve in želje – ki v grobem us-

trezajo trem stopnjam razvoja ali trem poljem, v katerih se ljudje razvijajo – resnična, navidezna in simbolična stopnja. Simbolični svet, ki ga zaznamuje koncept želje (o tem bomo govorili v nadaljevanju), ustreza odraslosti; ali, kar je še bolj značilno za Lacana, ustreza konstrukt jezika samega, v katerega moramo vstopiti, da bi postali govoreči subjekti, ki lahko rečejo ‘jaz’, pri čemer ‘jaz’ označuje nekaj, kar se kaže kot stabilno.

Tako pri Freudu kot tudi Lacanu se otroštvo začne kot nekaj neločljivega od matere; ne obstaja nobena razlika med jaz in drugi, med otrokom in materjo (vsaj z otrokovega vidika ne). Otrok je (za oba, Freuda in Lacana) le kepica brez dojemanja jaza ali individualne identitete, prav tako pa brez dojemanja svojega telesa kot skladne, nedeljive celote. Tega otroka-kepico vodi le POTREBA; potrebuje hrano, udobnost/varnost, potrebuje skrb ipd. Te potrebe je mogoče zadovoljiti, zadovolji pa jih lahko nek objekt. Ko otrok potrebuje hrano, dobi prsi (ali stekleničko); ko potrebuje varnost, dobi objem. Otrok v tej stopnji POTREBE ne prepozna razlike med jazom in objektom, ki poskrbi za njegove potrebe; ne prepozna, da je objekt (kot npr. prsi) del druge celotne osebe (saj ne pozna koncepta ‘celotne osebe’). Torej ne obstaja še nikakršna razlika med njim in komer ali čemer koli drugim; obstajajo le potrebe in stvari, ki tem potrebam ustrezajo.

To je stanje ‘narave’, ki pa mora biti preseženo, če želimo, da se vzpostavi kultura. To velja tako za Freudovo psihoanalizo kot tudi za Lacana: otrok se mora ločiti od svoje matere in se vzpostaviti kot ločena identiteta, da lahko vstopi v civilizacijo. Ta ločitev povzroči nekakšno IZGUBO; ko otrok spozna razliko med seboj in materjo ter začinja postajati individualno bitje, izgubi izvorni občutek enotnosti in varnosti, ki ga je imel. Tu pa je usodni element, ki je vgrajen v teorijo psihoanalize (najsi bo Freudove ali Lacanove): da bi postal

civiliziran odrasel človek mora izgubiti temeljno enotnost, nerazlikovanje, stopljenost z drugimi (še posebej z materjo).

Po Lacanu otrok, ki še ni naredil te ločitve, ki ima še vedno le potrebe po zadovoljitvi, in ki še ni naredil razlike med seboj in objekti, ki strežejo njegovim potrebam, živi v REALNEM svetu. Realno je prostor (psihološki, ne fizični), kjer še vedno obstaja izvorna povezanost in enovitost. Zaradi tega ni še nobene odsotnosti ali pomanjkanja; Realno je vsa polnost in dovršenost, saj ne obstaja nobena potreba, ki je ne bi bilo mogoče zadovoljiti. Prav zato, ker ni nobene odsotnosti ali pomanjkanja, tudi ne obstaja potreba po jeziku.

Da bi to bolje razložili, se nekoliko vrnimo nazaj. Lacan sledi Freudovemu argumentu o izgubi. V študiji primera iz *Beyond the Pleasure Principle* Freud govori o svojem nečaku, starem 18 mesecev, ki se je igral z motkom sukanca. Otrok je vrgel motek stran in rekel ‘Fort’, kar v nemščini pomeni ‘stran’. Nato je motek potegnil nazaj in rekel ‘Da’, kar pomeni ‘sem’. Freud je v tem prepoznal simbolično igro otroka, da bi izživel napetost zaradi odsotnosti svoje mame. Ko je vrgel motek stran in rekel ‘Fort’, je ponovil izkušnjo izgube ljubljene objekta; ko pa ga je zopet navil in rekel ‘Da’, je občutil radost zaradi vrnitve tega objekta.

Lacan vzame isti primer in se seveda osredotoči na jezikovni aspekt, ki ga ta primer predstavlja. Pravi, da je fort/da igra, o kateri Freud pravi, da se je zgodila, ko je bil nečak star 18 mesecev, kar pomeni obdobje otrokovega vstopa v simbolično, ali v strukturo jezika samega. Lacan pravi, da je jezik vedno v povezavi z izgubo ali odsotnostjo nečesa; besede potrebujemo namreč le takrat, ko je objekt, ki si ga želimo, šel stran. Če bi bil naš svet polnost, brez odsotnosti objekta, potem tudi jezika ne bi potrebovali. (Jonathan Swift v svojem romanu *Guliverjeva potovanja* pred-

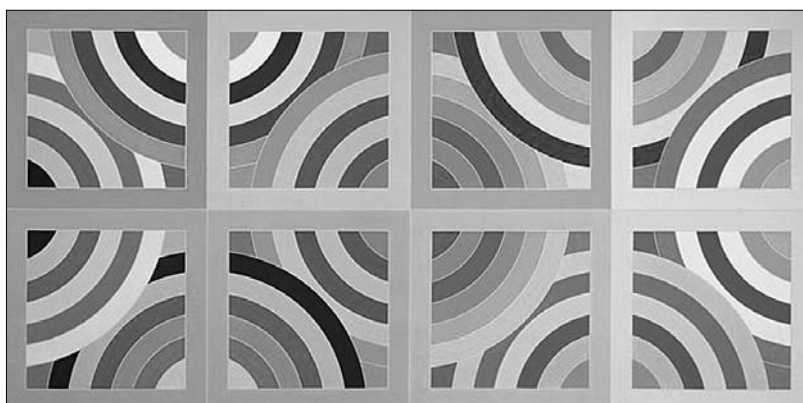
stavi eno verzijo tega: kulturo, kjer ni jezika, in kjer ljudje vse, kar potrebujejo, nosijo na svojih hrbtih.)

Zaradi tega v Realnem, kot trdi Lacan, ni nobenega jezika, saj tudi ni nobene izgube, nobene potrebe in nobene odsotnosti; obstajajo le zadovoljene potrebe. Realno je zato vedno onstran jezika, nepredstavljivo v jeziku, in zato za nekoga, ki vstopi v jezik, za vedno izgubljeno.

Realno in stopnja zadovoljene potrebe traja od rojstva pa do nekje med 6-im in 18-im mesecem, ko otrok-kepicica začne z razločevanjem med svojim telesom in vsem ostalim v svetu. Na tej točki pride do premika, ko otrok nima več potreb, pač pa začne imeti ZAHTEVE. Zahtev pa objekt ne more več zadovoljiti; zahteva je vedno zahteva po prepoznanju od drugega, po ljubezni od drugega. Postopek poteka nekako takole: otrok se začne zavedati, da je ločen od matere in da obstajajo stvari, ki niso del njega; tako nastane ideja 'drugega'. (Ob tem naj opozorimo, da binarno nasprotje med 'jaz/drugi' še ne obstaja, saj otrok še nima povezane predstave o 'jazu'). Zavest o ločenosti oz. dejstvo drugosti, povzroči nastanek zaskrbljenosti, občutek izgubljenosti. Otrok

zato zahteva ponovno združitev, vrnitev k izvornemu občutku polnosti in neločenosti, kot ga je imel v Realnem. Toda to je nemogoče, odkar otrok ve (spomnimo se, da se vse to vedenje dogaja na nezavedni ravni), da obstaja tudi ideja 'drugega'. Otrok zato zdaj od drugih zahteva, da ga izpolnijo tako, da bo spet prišel do občutka izvorne enotnosti; otrok si namreč želi, da bi ideja 'drugega' izginila. Zahteva je torej zahteva po polnosti in dovršenosti, ki bi končala občutek pomanjkanja. To je seveda nemogoče, ker je prav to pomanjkanje in odsotnost, občutek drugosti, pogoj, da otrok postane jaz/ subjekt, delujoče kulturno bitje.

Zahtevi za prepoznanje od drugega pa še ne more biti v polnosti zadovoljeno, saj 6-18 mesečni otrok še ne more reči, kaj si želi. Otrok joka in mama mu poda stekleničko, prsi, dudo ali kaj podobnega, toda noben objekt ne more zadovoljiti zahteve – zahteva namreč pričakuje odgovor na drugi stopnji. Otrok ne more prepoznati načina, na katerega mu odgovarja mama, ker še nima koncepta samega sebe kot stvari – ve le to, da ta ideja 'drugega' obstaja in da je ločen od tega 'drugega', ne pozna pa še ideje 'jaza', ideje samega sebe.



Frank Stella, Variacija II, 1969, akril na platnu, Institut umetnosti, Minnesota.

Tu pa se zgodi Lacanova STOPNJA OGLEDALA. V starosti med 6 in 18 meseci otrok še ne obvlada popolnoma svojega telesa; še nima kontrole nad svojimi gibi in še ne poseduje občutka za telo kot celoto. Otrok takrat izkuša svoje telo kot razdeljeno na dele – katerikoli del je v polju njegove vidljivosti je tam, dokler ga otrok lahko vidi, in ga ni več, ko ga otrok ne vidi več. Lahko vidi svojo roko, toda ne ve, da ta roka pripada njemu – roka lahko pripada komur koli ali nikomur. Kljub temu pa se otrok na tej stopnji lahko predstavlja kot celoto – saj vidi druge ljudi in jih dojema kot celostna bitja.

Lacan pravi, da se v tej dobi na določenih točkah otrok lahko vidi kot v ogledalu. Gledal bo svoj odsev, nato spet pogledal k resnični osebi – materi ali kateri drugi osebi – in nato spet gledal v sliko v ogledalu. Otrok se pri tem premakne 'od nezadostnosti k predvidevanju'; ogledalo in premikanje k in od podobe v ogledalu ter drugim ljudem otroku da občutek za to, da je tudi on enotno bitje, celotna oseba. Otrok, še vedno nezmožen doživeti se kot celota, zaradi česar je tudi ločen od drugih (dasi ima svojo predstavo ločenosti), začne v tej dobi predvidevati, da je celota. Premakne se od 'fragmentiranega telesa' preko 'ortopedskega pogleda celote', do pogleda samega sebe kot celote in enote. Ortopedski pogled se tako imenuje zato, ker služi kot opora, kot korektivni instrument, pomoč, da otrok doseže stanje celote.

Otrok predvideva, da je celosten, vendar od drugih ločeni jaz. Vidi, da izgleda prav tako kot izgledajo 'drugi'. Bitje, ki ga otrok vidi v ogledalu, ta celota, bo postal 'jaz', bitje, ki ga označuje beseda 'jaz'. Tisto, kar se ob tem v resnici dogaja, je napačna identifikacija, NAPAČNO PREPOZNANJE. Otrok vidi v ogledalu podobo in si misli, da je ta podoba 'JAZ'. Toda NI. Gre le za podobo. Tu pa je prisotna druga oseba (običajno mama), ki mu okrepi to napačno spoznanje. Otrok

gleda v ogledalo in nato pogleda nazaj k mami in ta mu reče: 'Ja, to si ti!' Ona jamči za 'resničnost' povezave med otrokom in njegovo podobo ter za idejo integriranega celotnega telesa, ki ga otrok vidi in s katerim se identificira.

Otrok sprejme podobo v ogledalu kot skuppek njegovega celotnega bitja, njegovega 'jaza'. Ta proces napačnega prepoznavanja posameznikovega jaza v podobi v ogledalu ima za posledico nastanek EGA, stvari, ki reče 'jaz'. V Lacanovih besedah to napačno prepoznavanje naredi 'oklep' subjekta, navidezno popolnost, integriranost in celotnost, ki obdaja in ščiti fragmentirano telo. Za Lacana je ego (jaz ali osebna identiteta) vedno neka fantazijska stopnja, ki se identificira z zunanjo podobo in ne z notranjim čutom ločene celotne identitete.

Zaradi tega Lacan imenuje razvojno stopnjo zahteve in stopnjo ogledala IMAGINARNO. Ideja jaza se namreč vzpostavi preko imaginarne identifikacije s podobo v ogledalu. Imaginarno je tam, kjer se vzpostavi in ohranja odtujen odnos jaza do svoje lastne podobe. Imaginarno je svet podob, najsi bo zavednih ali nezavednih. To je predlingvistični in predojdpovski svet, ki pa v veliki meri temelji na vizualnem dojetanju tega, kar Lacan imenuje zrcalne podobe.

Podoba v zrcalu, celotna oseba, ki jo otrok sprejme kot sebe, je v psihoanalitični terminologiji poznana kot 'idealni ego', popolna celotnost jaza, ki nima pomanjkljivosti. Ta 'idealni ego' postane ponotranjen; zgradimo si svojo predstavo 'jaza', svojo identiteto 'jaza' prek napačne identifikacije s tem idealnim egom. Kot trdi Lacan, na ta način pridemo do predstave samega sebe, ki nima pomanjkanja, nima odsotnosti ali nepopolnosti. Zdaj pride do namišljeno stabilnega, celotnega in enotnega jaza, kot ga vidimo v ogledalu. Leta pa postane nadomestilo za izgubljeno izvorno enost z materinim telesom. Po Lacanu

to stanje 'narave', enosti z materinim telesom, izgubimo, da lahko vstopimo v kulturo, toda ob tem se zaščitimo, da ne bi prišli do spoznanja o izgubi z napačnim dojetjem samih sebe, kot da ne čutimo nobenega pomanjkanja – kot da smo sami v sebi celotni.

Lacan trdi, da otrokova predstava samega sebe (njegovega ega in identitete) ne bo nikdar ustrezala njegovemu bitju. PODOBA v ogledalu je hkrati manjša in bolj stabilna kot otrok, obenem pa je tudi vedno 'druga' – je nekaj zunaj njega. Otrok bo do konca svojega življenja napačno razumel samega sebe kot 'drugega', kot podobo v ogledalu, ki poskrbi za videz in ga obvladuje.

Imaginarno je psihični prostor ali stopnja, kjer otrok usmerja svoje ideje 'jaza' v podobo v ogledalu, ki jo vidi. Stopnja ogledala tako zveže cepitev jaz/drugi, kjer je otrok sprva poznal le 'drugega' ne pa 'sebe', jaza. Za Lacana je identifikacija 'jaza' vedno pogojena z 'drugim'. To pa ni isto kot binarno nasprotje, kjer je 'jaz' = *to, kar ni 'drugi'*, in '*drugi*' = *to, kar ni 'jaz'*. Še več, v Lacanovem pogledu 'jaz' JE 'drugi'; ideja samega sebe, to notranje bitje, ki ga imenujemo 'jaz', temelji na podobi, na drugem. Koncept jaza temelji na posameznikovi napačni identifikaciji z njegovo podobo drugega.

Izraz '*drugi*' ima pri Lacanu mnogo pomenov, kar nam še dodatno otežuje, da bi ga doumeli. Prvi in najbolj preprosti pomen se nam kaže v odnosu jaz/drugi, kjer 'drugi' pomeni 'ne-jaz'; toda, kot smo videli, na stopnji ogledala 'drugi' postane 'jaz'. Lacan uporablja tudi idejo Drugega z velikim 'D', da bi s tem razlikoval med konceptom drugega in dejanskimi drugimi. Podoba, ki jo otrok vidi v ogledalu, je drugi. Ta podoba pa otroku da tudi idejo Drugega kot strukturne možnosti, ta pa omogoča strukturno možnost 'jaza'. Z drugimi besedami, otrok se srečuje z dejanskimi drugimi – njegova lastna podoba, drugi ljudje – in razume idejo 'Drugosti', tj. stvari, ki

niso on sam. Po Lacanu predstava Drugosti, ki jo srečamo na Imaginarni stopnji (in je povezana z zahtevo), pride pred predstavo 'jaza', ki je šele zgrajen na ideji Drugosti.

Ko otrok oblikuje idejo drugega, in sebe identificira s svojim lastnim 'drugim', s svojo lastno podobo v ogledalu, vstopi v svet Simbolnega. Simbolno in Imaginarno se prekrivata, kar ni v skladu s Freudovimi razvojnimi stopnjami; ne obstaja jasna točka delitve med tema dvema in v določenem oziru vedno soobstajata. Simbolna ureditev je struktura jezika samega. Vanj moramo vstopiti, da bi postali govoreči subjekti in da bi se lahko označili z 'jaz'. Osnova za svoj jaz leži v imaginarni projekciji sebe na zrcalno podobo, na drugega v zrcalu. Imeti svoj jaz pa se kaže v izrečenem 'jaz', kar se lahko zgodi le znotraj Simbolnega, zaradi česar oba soobstajata.

Fort/da igra, ki jo je igral Freudov nečak, je v Lacanovih očeh znak vstopa v Simbolno, saj Hans uporablja jezik, da premaga idejo odsotnosti in idejo drugosti kot kategorijo strukturne možnosti. Motek služi kot objekt, ki je mali 'drugi'. V metu stran otrok prepozna, da lahko drugi izgine; v potegu nazaj k sebi pa otrok prepozna, da se lahko vrne. Lacan poudari prvo in vztraja na tem, da se mali Hans primarno ukvarja z idejo pomanjkanja ali odsotnosti malega drugega objekta.

'Mali drugi' za otroka predstavlja idejo pomanjkanja, izgube in odsotnosti, kar otroku pove, da ni popoln v sebi. Obenem je to tudi pot v simbolno ureditev, v jezik, saj jezik sam temelji na ideji pomanjkanja ali odsotnosti.

Po Lacanu vse te ideje – ideje drugega in Drugega, pomanjkanja in odsotnosti, napačne identifikacija jaza z d/Drugim – delujejo pri vsakem otroku na individualnem nivoju in tvorijo osnovno strukturo simbolne ureditve, jezika, v katerega mora otrok vstopiti, da bi postal odrasel član kulture. Na ta način deluje drugost v fort/da igri (kot tudi v raz-

likovnih med jazom in drugim, med otrokom in materjo v fazi ogledala) in postanejo določene oz. strukturirane ideje. V Simbolnem obstajata torej struktura (ali strukturni princip) Drugosti in strukturni princip Pomanjkanja.

Drugi (veliki D) je strukturni položaj v simbolni ureditvi. To je mesto, ki ga želijo vsi doseči, da bi premagali delitev med 'jaz' in 'drugi' in spet vzpostavili enost. V Deridajevem smislu je to CENTER sistema Simbolnega in/ali jezika samega. Drugi je takšna stvar, da so vsi elementi z njim v odnosu. Toda, tako kot center se tudi Drugi (spet: ne oseba, pač pa položaj) z njim ne more združiti. Nič ne more biti v centru skupaj z Drugim, čeprav si vsi tega želijo (npr. ljudje ipd.). Zato ta položaj Drugega vzpostavlja in ohranja POMANJKANJE, ki ga ni mogoče odstraniti. Lacan to imenuje ŽELJA. Želja je želja po tem, da bi bili Drugi. Že po defini-

ciji želja nikdar ne more biti izpolnjena: to ni želja po nekem objektu (kar naj bi bila potreba) ali želja po ljubezni ali potrditvi sebe s strani druge osebe (kar naj bi bila zahteva), ampak želja, da bi bili središče sistema, v centru Simbolnega, v centru jezika samega.

Center ima v Lacanovi teoriji mnogo imen. Lahko je Drugi; lahko se imenuje tudi falus. To si Lacan sposodi od izvorne Freudove Ojdipove teorije.

Stopnja ogledala je predoidipovska. Jaz se izoblikuje v odnosu do drugega, v odnosu do ideje Drugega, in ta jaz se želi zlit s tem Drugim. Tako kot pri Freudu je tudi pri Lacanu v otrokovem življenju najpomembnejši drugi mama; otrok se torej želi združiti z njo. V Lacanovih besedah je otrokova zahteva v tem, da bi izbrisal to ločitev med jaz/drugi. Otrok spozna, da se lahko z mamo združi tako, da postane to, kar od njega pričakuje mama – Lacan pravi, da otrok poskuša izpol-



Roy Lichtenstein, *Grrrrrrrrrrrr!*, 1965,  
olje na platnu, Muzej Guggenheim, New York.



niti materine zahteve. Materina zahteva pa je (oblikovana ob njenem vstopu v Simbolno, saj je ona že odrasel človek) to, da nima pomanjkanja ali Pomanjkanja (ali: da bi bila Drugi, center, mesto, kjer ni pomanjkanja). To pa ustreza Freudovi verziji Ojdipovega kompleksa, kjer se otrok želi združiti s svojo materjo prek spolnega odnosa z njo. V Freudovem modelu se ideja pomanjkanja kaže v pomanjkanju penisa. Deček, ki želi spati s svojo materjo, ji želi zapolniti pomanjkanje s svojim penisom.

Kar onemogoča to ojdipovsko željo pri Freudu, je oče, ki dečku grozi s kastracijo. Da ne bi deček poskušal zapolniti materine potrebe po penisu, mu oče grozi z odsotnostjo penisa. Za Lacana je grožnja s kastracijo metafora za celotno idejo Pomanjkanja kot strukturnega koncepta. Pri tem ni resnični oče tisti, ki grozi s kastracijo. Zaradi ideje pomanjkanja ali Pomanjkanja, ki je bistven konceptu jezika, saj je koncept pomanjkanja eden od osnovnih delov gradnje jezika, tudi oče postane funkcija lingvistične strukture. Oče torej ni toliko oseba, kot je strukturni princip simbolne ureditve.

Za Lacana Freudov jezni oče postane Pojem-očeta ali Zakon-očeta ali včasih samo Zakon. Podreditev pravilom jezika samega – Zakonu očeta – je potrebna, da bi vstopili v simbolno ureditev. Da bi postali govoreči subjekt, se je potrebno podrediti in upoštevati zakone in pravila jezika. Lacan označi idejo strukture jezika in njegova pravila za specifično očetovsko. Pravila jezika imenuje Zakon-očeta, da bi na ta način povezal vstop v Simbolno, strukturo jezika pa s Freudovim Ojdipovim in kastracijskim kompleksom.

Zakon-očeta ali Pojem-očeta sta spet druga izraza za Drugega, za center sistema, za stvar, ki vlada celotni strukturi – njegovi obliki in načinu, kako se vsi elementi sistema lahko premikajo in tvorijo odnose. Ta center se lahko imenuje tudi FALUS, da bi s tem še

bolj poudarili patriarhalno naravo simbolne ureditve. Falus kot center omejuje igro elementov in daje stabilnost celotni strukturi. Falus usidra verige označevalcev, ki so v nezavednem nefiksirane ter drsijo in se premikajo sem ter tja. Falus to igro ustavi, na ta način pa označevalci lahko dobijo nek trajnejši pomen. To se zgodi zato, ker je Falus center simbolne ureditve, jezika, beseda 'jaz' pa označuje idejo jaza (prav tako pa tudi, zakaj ima katera koli druga beseda trajen pomen).

Falusa pa ne gre enačiti s penisom. Penis pripada posamezniku, Falus pa pripada strukturi jezika sami. Nihče ga nima, podobno, kot nihče ne vlada jeziku ali pravilom jezika. Falus je center, središče. On vlada vsej strukturi, on je to, kar bi vsi želeli postati (ali imeti), česar pa nihče ne more (noben element sistema ne more zavzeti središčnega položaja). To Lacan imenuje ŽELJA: želja, ki ni nikdar potešena, zato ker ji nikdar ni mogoče ugoditi s tem, da bi bila center, da bi usmerjala celoten sistem.

Lacan pravi, da imajo dečki prednost v težnji po Falusu, pri zavzetju središčnega mesta, saj imajo penis. Deklice zaradi tega doživljajo težje čase ob napačnem dojemanju samih sebe, saj (kot pravi Freud) so zgrajene kot pomanjkanje (pomanjkanje penisa), Falus pa je tam, kjer ni pomanjkanja. Toda Lacan trdi, da je vsak subjekt v jeziku zgrajen kot pomanjkanje ali Pomanjkanje. Edini razlog, da imamo jezik, je zaradi pomanjkanja povezanosti z materinim telesom. Pravzaprav je nujno potrebno pri inkulturaciji, da postanemo subjekti v jeziku, kar pa povzroči odsotnost, izgubo in pomanjkanje.

Razlika med spoloma v Lacanovi teoriji ni enaka tisti v Freudovi. O tem Lacan govori v "*The Agency of the Letter in the Unconscious*" na strani 741. Tu predstavi dve sliki. Pri eni gre za besedo 'drevo' napisano čez sliko drevesa – gre za osnovni Saussurejev koncept označevalca (beseda) čez označeno (objekt).

Nato predstavi še drugo sliko dveh identičnih vrat (označencev). Toda nad obojimi vrati piše različni besedi: nad enimi piše 'ženske', nad drugimi pa 'moški'. O tem Lacan razloži:

"Vlak prispe na postajo. Deček in deklica, brat in sestra, sedita v kupeju ob oknu obrnjena drug proti drugemu. Skozi okno se vidi stavbe železniške postaje, ki drsijo mimo, medtem ko se vlak zaustavlja na peronu. 'Glej', reče deček, 'Smo v Ženskah!' 'Butec!' mu odvrne sestra, 'Ali ne vidiš, da smo v Moških.'"

Ta anekdota predstavlja kako različno dečki in deklice vstopijo v simbolno ureditev, v strukturo jezika. Lacan meni, da lahko vsak otrok vidi le označevalec nasprotnega spola. Vsak otrok si zgradi svoj pogled na svet, svoje razumevanje odnosov v imenovanih razvojnih fazah, kot posledica videnja 'drugega'. Kot pove Lacan, so "za te otroke ženski in moški odslej kot dve deželi, proti katerima vsaka od njihovih duš teži na različnih krilih ...". Vsak otrok in vsak spol ima določen položaj znotraj simbolne ureditve; iz tega položaja lahko vsak spol vidi (ali označi) le drugost drugega spola. Lacanovo sliko o dveh vratih lahko razumemo tudi dobesečno: vrata predstavljajo razlike med spoloma, skozi katera pa mora vsak otrok, da dospe v Simbolno.

Če sedaj na kratko povzamemo. Lacanova teorija začne z idejo Realnega; to je združnost z materinim telesom, kar je stanje narave, ki pa mora biti porušeno, da se lahko vzpostavi kultura. Ko pa se enkrat premakneš iz Realnega, se vanj nikdar več ne moreš vrniti, čeprav si to vedno želiš. To je prva ideja o nepopravljivi pozabi ali izgubi.

Nato sledi stopnja Ogleдалa, ki vzpostavi Imaginarno. Tu se primemo ideje drugega in začnemo razumeti Drugost kot koncept ali strukturni princip in s tem začnemo formulirati pojem 'jaza'. Ta 'jaz' (kot ga vidimo v ogledalu) je pravzaprav drugi, toda mi ga napačno razumemo. Razumemo ga kot jaz, in tudi rečemo mu 'jaz'. Če se izrazimo v

praktičnem jeziku, bi bilo to tako: pogledamo se v ogledalo in rečemo 'hej, saj to sem jaz.' Toda nisem – to je le podoba.

Ta čut za sebe in njegov odnos do drugih in Drugega nas pripravi do tega, da zavzameмо položaj v simbolni ureditvi, v jeziku. Ta položaj nam omogoča, da sem govoreči subjekt, da rečem 'jaz'. 'Jaz' (in vse ostale besede) imajo trajen pomen, saj so pritrjene ali usidrane z Drugim/Falusom/Imenom-očeta/Zakonom, ki je center Simbolnega, center jezika.

Ob prevzemu položaja v Simbolnem stopimo skozi spolno označena vrata. Položaj je tu za dekleta drugačen od tistega za dečke. Dečki so bližje Falusu kot dekleta, toda nihče ni in nima Falusa – to je centra, središča. Tvoj položaj v Simbolnem, tako kot tudi drugi položaji vseh drugih označevalcev, je utrjen s Falusom. V nasprotju z nezavednim se veriga označevalcev v Simbolnem ne spreminja in ne drsi brez konca, saj Falus to premikanje omejuje.

Kot da ne bi bilo vse že dovolj slabo, pa sta si – paradokсно – Falus in Realno precej podobna. Oba sta mesti, kjer so stvari popolne, celostne, zedinjene, kjer ni pomanjkanja ali Pomanjkanja. Oba sta nedosegljiva prostora človeškemu subjektu-v-jeziku. Sta si pa tudi nasprotna: Realno je materinsko, je podlaga, od koder rastemo, narava, od katere se moramo ločiti, da bi dosegli kulturo; Falus pa je ideja Očeta, patriarhalni red kulture, dokončna ideja kulture, položaj, ki vlada vsemu v svetu.

Prevedel Jernej Pisk

\* Dr. Mary Klages je izredna profesorica angleščine na Univerzi v Coloradu, Boulder.

1. Označevalec je nosilec pomena, ki nastane v razmerju med znakom in označenim, poenostavljeno rečeno je pomen.
2. Označeno je tisto, kar je substanca, bistvo neke stvari, ki si jo prizadevamo označiti in jo skuša zajeti označevalec s pomočjo znaka.

# Slovenski lacanizem kot psihoanalitična kvazireligija

Slovenski *lacanizem*<sup>1</sup> se začne v osemdesetih letih in na prvi pogled prekinе tradicionalni odnos med mislijo nove levice in komunizmom. Vstopi z “novim” in čudnim predlogom, ki je zunaj slovenskega zgodovinskega konteksta, zunaj vseh procesov nastajanja Slovencev v smeri samostojne države. V duhovni zgodovini Slovencev predstavlja nekaj zelo čudnega, vendar mu je s prilagoditvijo na slovensko kulturo uspelo zavzeti središnji prostor med levičarskimi intelektualci (bivšimi komunisti liberalne smeri in nekateri disidenti). Vloga Slavuja Žižka z njegovim lacanizmom je bila pomembna pri oblikovanju liberalne stranke v novi slovenski državi.

V osebi Žižka in njegovega kroga slovenski lacanizem predstavlja tip posebnega lacanizma.<sup>2</sup> S t.i. *novo levico* povezuje slovenski lacanizem na videz skoraj popoln odmik od vprašanj, ki so bila odločilna za Slovence v preteklosti, zlasti v zadnjih stoletjih.<sup>3</sup> Za slovenski lacanizem je, v nasprotju s tem, po dr. Janku Kosu temeljno vprašanje, *kako naj se svobodimeselnost reši svoje breztemeljnosti, ne da bi premagala predsodek o brezmejnosti in samozadostnosti svoje svobode. Lacanovstvo s svojo kritiko subjekta, zavesti in jezika to breztemeljnost pogloblja do zadnjih možnih razcepov, to pa je položaj, iz katerega najbrž ne vodi več nobena rešilna pot.*<sup>4</sup> Rečeno nekoliko bolj preprosto: slovenski lacanizem želi za vsako ceno ohraniti antropocentrizem in ga rešiti s kritiko subjekta, zavesti in jezika, ki dajejo osnovo za vpraševanje o transcendentnem.

Druga problematična stvar, ki zadeva slovenski lacanizem, je neverjetna politična in kul-

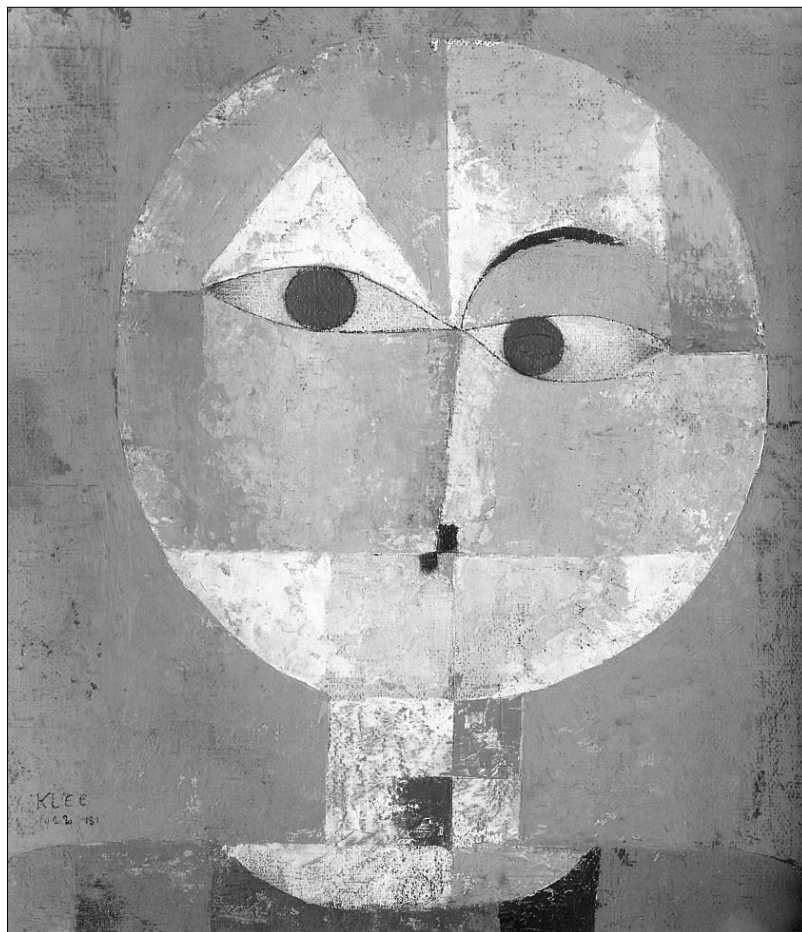
turna aktivnost v Sloveniji, ki je do nedavnega zajemala državne vrhove, kar zadeva šolo, kulturo, domačo politiko, ekonomijo, mednarodno politiko v smislu predstavljanja Slovenije v tujini. Žižek-lacanistična teorija je postala predmet pouka v gimnazijah, humanističnih, družboslovnih ter umetniških fakultetah. Slovenski lacanizem je postal domala obvezen del v sklopu študija na teh fakultetah. V desetih do petnajstih letih je postal precej prisotna in poznana teorija med filozofi, umetniki, sociologi, politologi, zgodovinarji, etnologi in jezikoslovci. “Umetniška” skupina, ki se naslanja na to teorijo (virtualna država Neue Slovenische Kunst z Laibachom), je bila poslana skoraj povsod, kjer so se dogajali pomembni simbolični dogodki za slovensko državo in kjer je bilo treba predstaviti umetnost in podobo naše države v tujini. Tak primer so bile prireditve ob kulturnem prazniku, ko se delijo prešernove nagrade, ob praznovanju slovenske samostojnosti, mesecu evropske kulture, praznovanje formalnega vstopa Slovenije v Evropsko unijo v Dublinu, maja 2004 ... Ista skupina s svojimi pododdelki in skupinami z isto ideologijo, ki se v javnosti deklarirajo ločeni od nje, organizira tudi provokacije na splošnem javnem nivoju preko sredstev družbenega obveščanja kot tudi na lokalni ravni, kjer parodirajo s provokacijami politične, kulturne in verske dogodke. Klasična žrtev teh provokacij je bila do nedavnega katoliška Cerkev s svojo veroizpovedjo in vizualnimi simboli. Tako so npr. organizirali zabavo v cerkvi na Kumu, kjer je šlo za simbolno desakralizacijo cerkve. Po isti logiki so zažgali strunjanski križ, obložili

zvonove v koprski stolnici, dali podgano v roke na fotografiji slike brezjanske Marije Pomagaj, skratka, gre za nasilen fanatičen napad na krščanske, nacionalne in umetniške simbole, ki jih poskušajo razvrednotiti na način, da jih spekulativno izvedejo na totalitarnost in od tam odstranijo. Po drugi strani ne napravijo nobene materialne škode, stvari so s pravne strani vnaprej dobro premišljene (upoštevane so luknje v zakonih), zato naj bi bili pred zakoni nedotakljivi. Če se jih kdo loti kritizirati, je napaden in parodiran, postane objekt zabave. Precej paradoksalno je, da so se do nedavna po eni strani predstavljali kot alternativa, kot

preganjani, kot družbeni oponenti, po drugi strani pa predstavljajo uradno nacionalno kulturo, še posebej v tujini. Z vidika vsakdanjega življenja in dogodkov ne izgledajo tako močno prisotni, vendar na umetniških, humanističnih in socioloških področjih takoj zadeneš nanje. Na daleč včasih izgleda, da z Žižkovim krogom nimajo ničesar, vendar gre za izrazito iste konstrukte, isti jezik.

### **Psihoanalitično-filozofska misel v Žižkovi knjigi *Krhki absolut***

Knjiga Slavoj Žižka *Krhki absolut* je ena njegovih številnih knjig in njihovih prevodov,



Paul Klee, Senecio, 1922, olje na platnu, pritrjenem na les, 40,5 x 38 cm, Kunstmuseum, Basel.

kjer razvije svoj filozofsko – sociološki pogled na družbo, religijo in umetnost. Njegova teorija temelji na misli Jacquesa Lacana, francoskega psihoanalitika, ki na osnovo mešanice Freudove psihoanalize in jezikovnega strukturalizma naloži marksistični materializem. Omenjena knjiga je original, ki v angleškem prevodu dobi dve poglavji več in dve poglavji razdeljeni na dve podpoglavji z novimi naslovi. Naslove poglavij istih tekstov Žižek pogosto menja, ko jih prevaja v tuj jezik, in s tem naenkrat pridobiva čisto “nove sveže tekste”.

Originalen slovenski tekst zaobjema enajst poglavij, ki so predstavljena kot enajst tez o marksizmu in krščanstvu. Tekst je vsebinsko težko razdeliti na ta način v različna poglavja, ker teče v neprestani eroziji besed, brez prekinitev, od kritike marksistično-leninistične misli preko njene ponovne afirmacije k radikalni kritiki umetnosti in tradicionalnega krščanstva.

### **Zgodovinsko socialna osnova Žižkovega lacanizma**

Žižek primerja komunistični manifest in sodobno postindustrijsko družbo. Komunizem je bil peroroški, ker je odlično demonstriral globalizem, čigar laž je bila brutalno zgodovinsko razkrita. Kje danes lahko konkretno najdemo primerjavo z njim? Kje je aktualen? Po Žižku se primerjava nahaja v liberal-kapitalizmu postmoderne postindustrijske družbe.<sup>5</sup> Tak *kapitalistični globalni dinamizem* razjeda vse, kar je trdno, kakor pravi Marx v komunističnem manifestu. Žižek temu doda, v oziru na današnji postmoderni čas, da je za kapitalizem danes karakteristična *spriritualizacija samega materialnega procesa produkcije*.<sup>6</sup> Princip spiritualizacije je logika samoopljanja kapitala, njegove rasti same od sebe, povzročene s presežno vrednostjo. Gre za ideološko abstrakcijo, ki izkorišča konkretne ljudi, vendar sama ni povzročena od nikogar; za njo ne stoji nihče. Je samopovzročujoča pošast.

Kritika postmoderne družbe je z Žižkove strani zelo ostra, absolutno negativna, očitno pa razločljiva le z marksizmom,<sup>7</sup> ki pa, kot postane kmalu očitno, kot razlaga vendarle v celoti ne ustreza. Boljšo razlago postmoderne kapitalizma Žižek najde v Lacanovem poststrukturalizmu, ki vključuje marksistično ideologijo. Marksizem v tej kombinaciji postane pomoč za razlago modernega kapitalizma na ravni družbe.

Po Žižku kapitalizem in komunizem nista enaka v smislu presežnega zaslužka, ker je komunizem razločljiv s svojo posebno konkretno socialno organizacijo;<sup>8</sup> v tem tudi presega kapitalizem, ki tega nima. Kapitalizem je razklan v sebi, kar naj bi razumel že Marx sam. Kapitalizem potiska lastno notranjo oviro, presežek ali antagonizem med produkcijo in zaslužkom, proti zadnji meji, ki jo je Marx zavrnil. Marx je želel osvoboditi kapitalizem te notranje ovire (presežka) zaradi komunizma, ampak ni razumel, da je razklanost med produkcijo in zaslužkom temeljni konstitutivni del kapitalizma. Če se izgubi ovira notranjega nasprotja, se izgubi tudi produkcija.<sup>9</sup> Na tej točki je potrebno napraviti korak nazaj in marksizem razložiti na novo, upoštevajoč dve točki:

- a) ponoviti marksistično “kritiko politične ekonomije” brez utopično-ideološkega pojma komunizma kot njenega inherentnega standarda<sup>10</sup>,
- b) napraviti dejanski prelom s kapitalističnim horizontom, ne da bi padli v past povratka k eminentno predmodernemu pojmu uravnotežene, (samo) obvladujoče družbe<sup>11</sup>.

Ta dva vidika se zdita kot osnova, kot ideološki apriorni program za razlago družbe in poseg vanjo. Na kratko rečeno: program naj bi po eni strani pomenil pretrganje modernega kapitalističnega kroga, po drugi strani pa opozarja, da ne bi padli v logiko tradicionalne uravnotežene družbe. Nova smer naj bo marksizem brez komunizma.

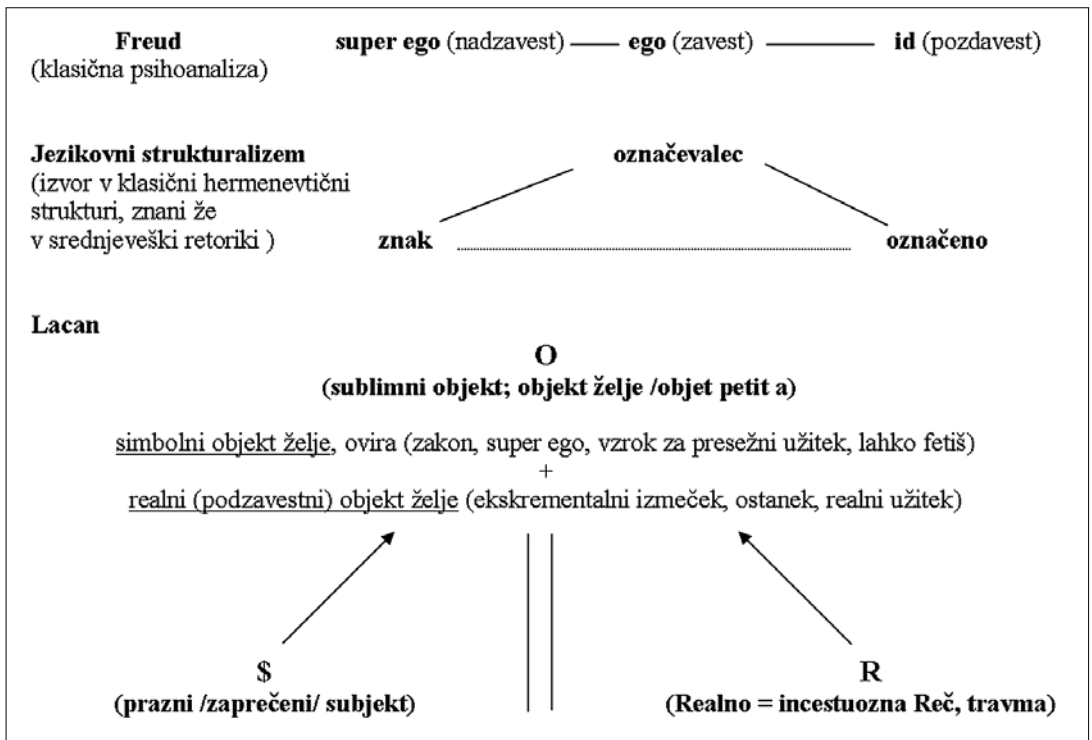
Ampak, ali je to mogoče? Odgovor oz. dokaz za to Žižek najde v psihoanalitski lacanistični strukturi, ki ima po njegovem zmožnost najbolje analizirati novo postmoderno kapitalistično družbo in najti temu primerne rešitve.

Najprej si pogledjmo osnovno lacanistično strukturo, ki aplicira nov pogled na posameznika in družbo.

Središčna točka, ki povezuje kapitalistično družbo s psihoanalizo, je po Lacanu (in po njem tudi po Žižku) *kapitalistična dinamika presežne vrednosti* povezana z *libidinalno dinamiko presežnega užitka*. Ista logika kot za presežno vrednost velja tudi za presežni užitek. Ta povezava oz. prehod od psihoanalize h kapitalizmu in od tam na raven družbe se zdi nekoliko problematična in samo navidezna, retorična, ampak to zaenkrat pustimo. V tem se namreč skriva te-

meljni lacanistični model, od katerega je odvisna vsa nadaljnja Žižkova misel. Navidezen prehod od psihoanalize h kapitalizmu je Lacan napravil preko jezikovnega strukturalizma. Prehod od klinične prakse na jezik, torej teorijo, in od tam v stik z ideologijami, je resnično problematičen.

Lacan je reinterpreteral Freuda v luči strukturalističnih in poststrukturalističnih teorij s tem, da je psihoanalizo kot klinično prakso teoretiziral in iz nje napravil neke vrste humanistično filozofijo.<sup>12</sup> Klasično freudistično strukturo (ego - id - super ego) je združil z osnovno formo strukturalizma (znak - označeno - označevalec), ki jo nato samo še preimenuje s svojimi imeni (prazni zaprečeni subjekt; & - travmatsko Realno; R - sublimni objekt; objet petit *a*). V tej združitvi tiči pravzaprav Lacanova in tudi Žižkova "genialnost". Gre za redukcijo kli-



Osnovne sheme



Oldenburg Claes, **Velikanski hamburger**, 1962,  
potiskana jadvovina, napolnjena s peno, 132 x 213 cm, Art Gallery of Ontario, Toronto.

nične celostne izkušnje terapevta z duševnim bolnikom na raven besede kot bolezenskega simptoma in od tam na celotno družbo vse do dozdevne destrukcije transcendence. Za redukcijo gre tudi v obratni smeri; raven besede in teorije, metafizičnega, absolutnega je zožil na klinično partikularno izkušnjo. Na ta način je klinično terapijo napravil za osnovno strokovno in moralno merilo pri presoji vsega teoretskega, absolutnega, metafizičnega, in metafizično, teoretsko, absolutno proglasil za partikularno, omejeno in le prividno v svoji splošnosti. Tu je prišlo do homonimične (zgoj navidezne) podobnosti z dialektiko Heglove filozofije in njegovega medsebojnega soomejevanja med materijo in duhom, izraženega v izjavi *duh je kost* / duhovno je materialno, kjer naj bi se dva radikalno nasprotna dela soomejevala in se na ta način sovzpostavljala. Duh je kost bi za Lacana, prevedeno po homonimiji, pomenilo *absolutno je partikularno*, kar je kontradiktorna izjava, ki je nobena logika ne prenese.

Žižkova temeljna struktura temelji na Lacanovi teoriji o otrokovi ločitvi od matere, ki

za vedno razloči otroka od njegovega najbolj realnega, kar seveda pusti travmo, ki odslej otroka neprestano provocira, da bi se vrnil k izgubljenemu, vendar je to po očetovem zakonu družbe incestuozno prepovedano, tako da se otrok v novih in novih neuspešnih poskusih teši preko različnih simboličnih objektov, ki na ravni nezavednega vsebujejo njegovo željo (realni objekt, ki je skrita travma v sublimnem objektu). Totalitarni materinski model tako preide v paternalistični, avtoritarni očetovski model. Ta psihoanalitski vzorec, ki v osnovi služi za psihoterapijo, Žižek prenese na celotno družbo in od tam na raven ontološke razlage izvora filozofije in antropologije, kar se izkaže za izrazito apriorno ideološko potezo.

Da bi bolj preprosto prikazal odnos med realnim objektom želje in med sublimnim objektom želje ali presežnim užitkom (objekt petit a), Žižek vzame primer, ki govori o ekonomiji osvajanja med dvema zaljubljenecema. Fant tu predstavlja prazen subjekt, dekle kot potešitev njegove seksualne želje pa je njegov realni podzavestni objekt. Najpomembnejšo

vlogo med dvema zaljubljenca tu predstavlja "gardedama" (ovira ali zakon, simbolni red), ki da vrednost želenemu dekletu. Posreden odnos med njima je psihološko zdrav, če gardedama ostane ovira (simbol in ne realnost), ker je vzrok fantove želje, vendar nikoli ne sme postati objekt želje (da bi preplavila vlogo dekleta). Če ovira igra vlogo realnega objekta, je realni objekt oropan za svoj vzrok, kar pomeni presežni užitek (katastrofa ali fetišizem). Je perverzija, ker se fant v tem primeru zaljubi v gardedamo. Zamenja namreč vzrok želje z realnim objektom te želje.<sup>13</sup> Fetišizem kot presežni užitek, v vlogi objekta želje v seksualnem odnosu, je enak presežni vrednosti, vzeti kot kapitalistični realni objekt. Marx je naredil napako v komunizmu zato, ker je želel odrezati oviro – presežno vrednost (ki je konstitutivna za kapital) od zaslužka. Presežna vrednost kot simbolni objekt želje kondenzira Realno, travmatsko, to je zaslužek, in tako omogoča, da do njega ohranjamo znosno razmerje.<sup>14</sup> Če bi prišlo do neposrednega soočenja med praznim subjektom in Realnim (realnim podzavestnim objektom), torej če je ovira odstranjena, Žižek govori o odnosu, ki je melanholičen, saj je realni (podzavestni) objekt želje oropan za svoj vzrok. Tak odnos po Žižku pomeni *realni samomor*, kot bomo videli kasneje.

Da bi bolje razumeli odnose v lacanistični triadni strukturi (Subjekt, Realno, Objekt), bo najbolje, da na kratko opišemo vsakega od njih v odnosu do ostalih dveh. Ker so nekoliko specifični termini navezani na zgornjo shemo, jo je ob branju dobro imeti pred očmi.

### Subjekt - \$

Subjekt je razcepljen v sebi, zato ker je v svojem bistvu odvisen od Realnega, od katerega je za vedno odcepljen (po Lacanu otrokovo odtrganje od matere, za Žižka tudi v ontološkem smislu). Subjekt z Realnim (ki je travma za subjekt) ne more imeti nobenega

neposrednega odnosa, kakor smo videli malo prej. Zaradi tega je subjekt prazen, "zaprečen" v sebi (\$), je negativen, brez vsebine in prejme svojo identiteto v simbolnem objektu (objekt *petit a*). Identificiran subjekt tako obstaja torej samo v korelaciji s sublimnim objektom, znotraj katerega se skriva realni podzavestni objekt.<sup>15</sup>

Ko govorimo o praznem subjektu v lacanističnem smislu, je potrebno vedeti, da ta subjekt pomeni zgolj prazen prostor, svet prostor, kjer se simbolni objekt lahko realizira. V kolikor govorimo o pojmu praznega, je potrebno poudariti, da se v Lacanizmu govori o absolutno praznem in ne o Nietzschejskem antagonizmu med želeti nič ali želeti sam nič. Prazni subjekt kot izvorni prostor travmatskega Realnega je izključen iz vsakdanje ekonomije.<sup>16</sup> Vsakokrat ga zapolni simbolni objekt, ki je vedno znova dvignjen v sveto Stvar (zavestno zelena stvar ali objekt želje /objekt *petit a*).<sup>17</sup>

V odnosu med praznim subjektom (svetim prostorom) in travmatskim Realnim (realnim objektom) kot njegovo vsebino, ki se lahko "realizira" le na ravni simbolnega objekta, Žižek govori o treh možnih izidih oz. samomorih.

a) Samomor kot dejanje (fizično) ali imaginarni samomor, ki je napravljen zaradi reference na Drugega, kjer je pomemben vtis na Drugega; za Lacana in Žižka je jasno, da vodi k narcisoističnemu zadovoljstvu (drugi morajo trpeti zaradi tega samomora); posledice so preračunane.<sup>18</sup>

b) Samomor v Realnem ali nasilen je prehod v dejanje, kjer se prazni subjekt polno identificira z realnim podzavestnim objektom. Simbolni objekt torej ni več identičen s subjektom. Subjekt ni več čisto prazno mesto, ampak pade v realni podzavestni objekt želje. Ali, če se izrazimo še nekoliko bolj preprosto; realni podzavestni objekt želje zasede ves prazen prostor subjekta, kjer ne obstaja nobena



distanca več. Lacan govori o korelativnem razmerju med kreativno sublimacijo (ravnotežjem med oviro in realnim objektom ostanom in gonom smrti), kot je v našem primeru te druge točke absolutno prevladal.<sup>19</sup>

c) Simbolični samomor z enakim gonom smrti kot samomor b, vendar z eno razliko; ta smrt je samo simbolična. Subjekt kot čisti prostor vrže ven vso svojo travmatsko vsebino. Tu se omeji realni podzavestni objekt želje, ki določa identiteto subjekta (prostor). Subjekt je popolnoma oropan svoje simbolične identitete. Vržen je v noč sveta z minimalnim ekskrementalnim ostanom (delček skritega Realnega objekta želje, ki zagotavlja obstoj subjekta) nekem skoraj nič, ki ohranja čisti prostor. Tu se ne zgodi skoraj nič razen prostora samega.<sup>20</sup>

Prvi samomor je praktično zunaj subjekta, drugi in tretji samomor so primeri, kjer se ne spoštuje dialektika ovire. V primeru b ima prevlado nad prostorom objekt (princip ideologije) v primeru c prevlada prazen prostor nad objektom (princip izgubljenosti v praznem ali odsotnost - asenca in ne obstoj - eksistenca).

### Sublimni objekt (objekt petit a) – O

Sublimni objekt stoji nekako nad oviro med praznim subjektom & in realnim R (travmatskim), ki sta med seboj radikalno ločena. Ker na sublimni ravni povezuje ti dve nasprotji, je sestavljen iz dveh delov. Prvi eksplicitni (formalni) del je ovira v svoji simbolni funkciji (zakon, super ego), ki predstavlja prazen prostor subjekta, drugi implicitni (vsebinski) del je skrita kršitev ovire in je realna funkcija objekta, njen ekskrementalni izmeček. Sublimni objekt tako subjekt razdeli na dve pravi sebstvi (*selbst*). Prvi del, ki predstavlja zakon je Označevalec, Gospodar (temeljni označevalec ali nositelj pomena na ravni sublimnega), ki subjektu daje okvir, mu daje ideal Jaz-a, poslanstvo, vrednost; drugi del je ekskre-

mentalni izmeček, ostanek, ki prihaja od Realnega (travmatskega), je nek absurden majhen premik, ki vzdržuje napetost v odnosu do Gospodarja (zakona) in tako presežni užitek.<sup>21</sup>

Med obema deloma gre za nasprotje in dialektično soodvisnost; v jedru je ekskrementalni izmeček, travmatsko realno, skrito jedro označevalca, ki na skrivnem vzdržuje njegovo dostojanstvo, njegov *Jaz* v smislu *to si ti* (primer bi bil npr. neka posebna muha določene javne osebe, zaradi katere postane ta oseba zares popularna). Neka skrita napaka, ki se razkrije posredno ali v nekih trenutkih, daje Jaz-u originalnost, partikularnost v smislu "to si ti".

Primer tega je tudi zakon. Vse, kar uide izpod zakona, luknje v zakonu, je ekskrementalni izmeček (Realno). Zakon si prizadeva, da bi te luknje pokrnil, pa vedno ostane nekaj, kar mu uide. Prav ta element naj bi po Žižku zakonu dajal vrednost, dostojanstvo in omogočal presežni užitek. Iz tega lahko sklepamo, da je jedro zakona prekršek, h kateremu ta zakon pozdavevno teži. Tega prekrška, zadnjega elementa, ostanka ni mogoče več deliti, ker je primaren. Razmerje med prekrškom in zakonom, med Realnim (travmatskim) in Subjektom prinaša neujemljivo razmerje, ki se medsebojno izmika in obstaja le v dialektičnem nasprotju, s tem da ima Realno središčno vlogo. To neujemljivo, izmikajoče se razmerje označevalca Žižek ponazori s t.i. dvema zevema. Prva je *razmerje med nekaj in nič*, med formo in vsebino, med subjektom in Realnim, po splošni heremenevitični razlagi med znakom in označenim, ki pa je pri Lacanu ostro ločeno. Drugo razmerje pa je razmerje med *splošnim označevalcem* in *ostalimi označevalci* znotraj njega. Običajni pomeni krožijo okrog osrednjega pomena označevalca-Očeta, ki daje določen prostor, ki pa ga hkrati tudi zamenjuje. Gre torej na eni strani za razmerje med osrednjim pomenom in ničem (izmečkom), ki je njegovo jedro, na drugi strani pa za razmerje med

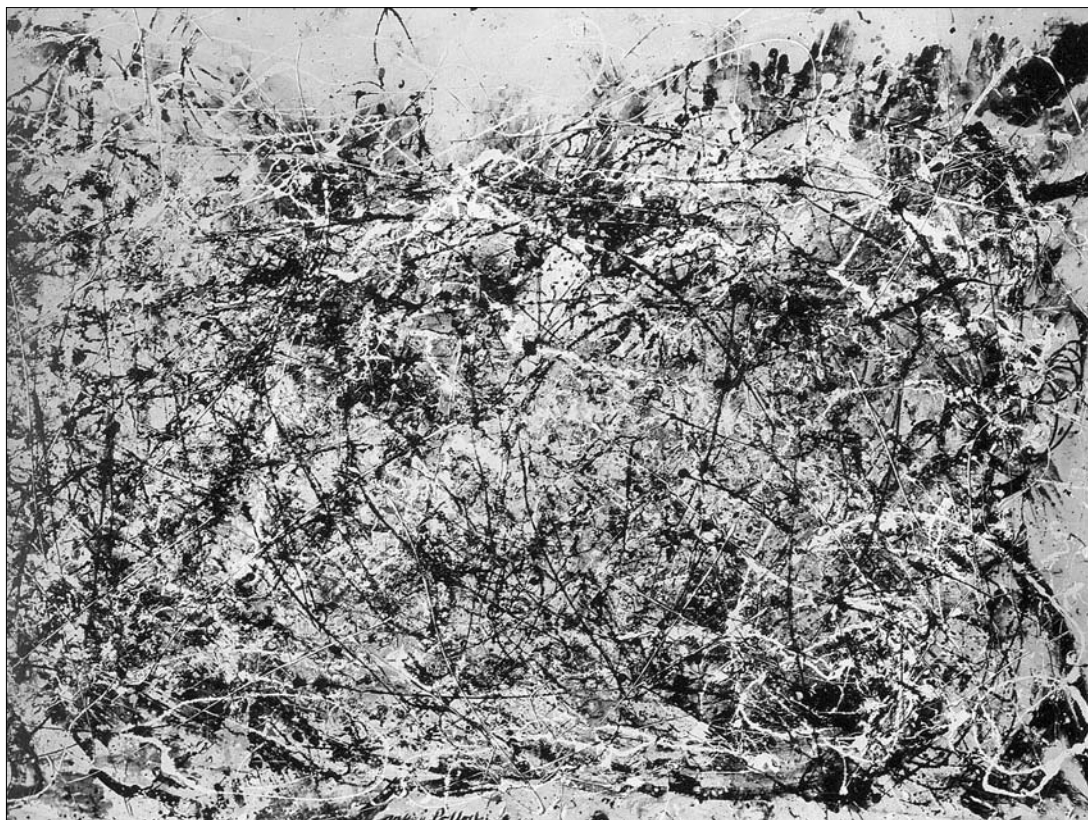
osrednjim pomenom in podpomeni, ki krožijo okrog njega. Stvar je dejansko podobna, kot če vzamemo določeno slovarsko geslo, kjer imamo prvi pomen določene besede, kateremu dejansko vedno uide nekaj od tega, kar želi označiti, in potem tudi ostale podpomene razdeljene pod različne kvalifikatorje, ki vsi krožijo okoli prvega pomena bodisi kot sinonimi, homonimi, metafore ... Žižkov hermenevtični prostor je skratka radikalno razcepljen na dva pola, ki nikoli ne moreta neposredno sovpasti, če pa že, pa se to zgodi kot samomor, bodisi realni bodisi simbolni,<sup>22</sup> saj mora eden vedno izključiti drugega. Tega klasična hermenevtika, katere strukturo smo videli v shemi na začetku, ne pozna in ji je tuja taka razdelitev. Mogoč ostaja le sublimni objekt, kjer se na simbolni ravni obe skrajnosti srečuje-

ta na kontradiktoren in iluzoren način. Njuno temeljno dejstvo ostaja razcepljenost. Subjekt je prazen, sublimni objekt iluzija, zato bistvo celotnega Žižkovega izvajanja najdemo nikjer drugje kot v Realnem (travmatskem), za katerega pa bomo videli v nadaljevanju, kako ga Žižek utemeljuje.

### Ontološko realno

Del, ki govori o realnem-pozdavestem-travmatskem, ima temeljni pomen za lacanistično teorijo. Od Realnega prihajajo vse vsebine; tu se nahaja vsa lacanistična "metafizika". Na tej točki stoji in pade vsa lacanistična struktura.

Kot smo že videli, Realno v napetosti s praznim subjektom vse žene v sublimacijo. Realno je za Žižka dveh vrst; obstaja na ravni



Jackson Pollock, Številka 1a, 1948, olje na platnu, 172.7 x 264.2 cm, Muzej moderne umetnosti, New York.

družbe (družbeno realno), ki predstavlja vsakdanje travme, neko nespoznavno podzavest, ker je ločena od subjekta. Žižek najde temelj "vsakdanjega Realnega" v ontološkem Realnem. Ontološko Realno, po Žižku, predstavlja pošastno travmo, ki ima opravka npr. s spolnim odnosom med moškim in žensko, z ideologijami in religijami, ki jih (mimogrede) Žižek enači med sabo, skratka z vsemi temeljnimi oblikami življenja za človeka kot bivajoče bitje. Pošastna travma je temelj fantazem ideologij, religij, spolnih odnosov. Pošastnost fantazmatskega realnega je po njegovem temeljna "resnica".

Ontološko realno Žižek razlaga preko temeljne fantazme, ki jo predstavlja pošasten mit ali pripoved. Gre za pripoved o pošastnem dogodku, ki se je gotovo zgodil, zato ker je ostal potisnjen v podzavest. Mitološka fantazmatska pripoved je izvorna laž o dogodku, ki prevara subjekt tako, da misli, da je bila v začetku mitološka pripoved (beseda), saj naj bi vsaka, sploh pa temeljna beseda zakrivala neizrekljivo pošastnost.<sup>23</sup>

Temeljni primer za preizkus travme v ontološki funkciji je gotovo mit o stvarjenju kozmosa, ki je, po Žižku, mistifikacija teozofsko-mitične pripovedi. Žižek se sklicuje na Schellinga, ki je v svojem delu Vekovi sveta poskušal napraviti isto fantazmatsko pripoved, ki bi razložila nastanek logosa iz predlogičnega proto-kozmičnega Realnega. Schelling ni uspel preiti iz mitosa v logos (iz Realnega v simbolično), ne da bi postavil nek grozljiv akt razdelitve Ent-Scheidung, nek akt, bolj originalen od Realnega. To, kar je v njegovem poskusu pomembno za Žižka, je *ne-možnost utemeljiti dejanje/odločitev v proto-kozmičnem mitu*.<sup>24</sup> Žižek je na osnovi te ugotovitve našel potrditev za prvenstvo materializma nad idealizmom. Po Žižku je delitev med idealizmom in materializmom delitev med proto-kozmičnim (temelječem na mitu) in dejanjem. Idealizem namreč dedu-

cira/producira dejanje iz proto-kozmosa, medtem ko materializem potrди prvenstvo dejanja in zavrne fantazmatski karakter protokozmične mitološke pripovedi. Izbira prvenstva materializma nad idealizmom se zdi Žižkova izbira a priori, saj niti sam Lacan ni bil čisto gotov, ali Realno ontološko izvira iz mita ali dejanja.

Žižek se je očitno odločil, da bo verjel v materializem in potem samo iskal ustrezne potrditve pri Schellingu, ki ga seveda interpretira nekoliko po svoje.

### Lacanovski čas

Tako kot lacanovci kritizirajo zavest, subjekt, besedo, kritizirajo tudi sedanjost. Čas je pravzaprav v samem bistvu lacanistične strukture, v odnosu med & - O - R. Sedanjost bi se nekako pokrila s & (praznim subjektom), preteklost z R (travmatskim Realnim), prihodnost pa z O (sublimnim objektom). Žižek razume sedanjost kot retrospektivni pogled s pozicije prihodnosti (ki v naslednjem trenutku postane sedanjost, ki jo okušam) proti preteklosti.<sup>25</sup> Sedanjost je sad iluzije preteklosti usmerjene v prihodnost. Na osnovi delitve med preteklostjo in sedanjostjo Žižek razdeli idealistično od materialističnega. Tu se spet pokaže razlika z Lacanom, ki je glede vprašanja časa nihal, ali je v času prej označevalec (simbolni objekt) ali problematično Realno. Nihal je pravzaprav med idealističnim in materialističnim pogledom. Lacan včasih predstavi kot originalni travmatski akt Simbolični red (simbolni objekt), kdaj drugič pa Simbolični red predstavlja kot popravek (sekundarni intervent), kot ravnotežje nečesa, kar ni v ravnotežju. Tu ima Žižek v mislih retrospektivno identifikacijo na primeru, ko se sklicuje na Marx, ki je dejal, da *človek daje ključ za anatomijo opice in ne obratno*. Skratka gre za vprašanje, ali je zakon časovno primaren ali sekundaren. Prvi

pogled je teleološki, idealističen, ker gre za zazrtost v idealni svet od samega začetka človeka, medtem ko drugi, materialistični pogled pomeni zakon, ki je prišel kot korektiv, kot breme na nekaj bolj prvinskega in spontanega, torej retrospektivni pogled. Žižek močno zavrača pojem teleologije, ki pomeni zazrtost v daljni horizont, in zato čas neprestano zapira v preteklost, retrospektivo in identifikacijo za nazaj, saj mora opravičiti svoj materializem. Žižek se tukaj loči od Lacana in odloči za materializem tudi na tej ravni z naslednjimi besedami: *Rekli bi, da tu, med tema dvema različicama poteka črta, ki materializem loči od idealizma: prvenstvo simbolnega Reda je očitno idealistično, v zadnji instanci gre za novo različico božjega posega v naravni red, medtem ko je druga različica – vznik simbolnega Reda kot odgovor na nek pošastni presežek v realnem – edina prava materialistična rešitev.*<sup>26</sup> Žižek tako jasno izbere materialistični pogled tudi glede časa. Travmatsko pošastno je pred simbolnim redom in tako tudi pride do trdne povezave travmatskega z Realnim pri Žižku. Travmatsko je Realno in Realno je travmatsko. Travma je za Žižka s strani materialističnega dogodka razdelitve potisnjena v preteklost, v podzavest, zato je večna, neujemljiva, zato nikoli ne more biti historizirana, vpeta v čas. Žižek zato zavrne zgodovinski čas in absolutno večnost. Ker je travma vezana na partikularno podzavest, je večnost partikularna, vezana na posamezen dogodek, kar je eden od značilnih Žižkovih absurdov. Tudi čas je po vzoru subjekta razklan, shizofren v samem svojem ontološkem začetku, zato se mora vedno retrospektivno loviti, pa se nikoli ne ujame. Večnost je zaprta v travmo, sedanost je prazna in nudi le prostor, posamezni dogodki so med seboj nepovezani, nesmiselni, brezvezni. Mogoče je delati zgodbe o povezavi med dogodki, vendar je to vse le stvar iluzije, sublimnega objekta. Za svoje izjave

nisem odgovoren, saj so že stvar travme in preteklosti, ko so izrečene, kajti izrečena beseda je že refleksija, retrospektiva.

### **Žižkova praktična uporaba oz. aplikacija zgoraj strnjene lacanistične ideologije**

**Poganstvo, judovstvo, tradicionalno krščanstvo in "novo Žižkovo krščanstvo"**

V razvoju civilne evropske zgodovine v prihodu industrijske epohe (ali moderne dobe) pomemben razvoj pojma avtoritete in svobode. Pred moderno dobo so dominirale avtoritete patriarhalnega tipa. Take avtoritete omejuje prostor svobode vsakega, ki deli prostor prepovedanega od prostora dovoljenega, ki mejo med njima označuje z močjo.

Taka avtoritarnost je boleča (lahko sprovoča upor). Ker se postavlja od zunaj, jo izkušamo kakor mejo. Vendar ostaja res, da ta avtoriteta pušča nek prostor svobode, nam označuje neko zunanjo mejo, ampak nič ne zahteva od naše duše. Ta avtoriteta nam krade prostor, vendar prepušča naši svobodi odnose z drugimi. Lahko nas tudi obsodi, ampak ne more zavzeti vsega prostora vesti. Nasprotno pa se z moderno dobo, s človekovimi pravicami, s pacifizmom, z ekologijo, z etikami, kot je new-age, človek sooča z uniformiranim prostorom, kjer je vse zaukazano in čuvano (seveda za naše dobro in za dobro našega zdravja).

Pod vplivom te nove avtoritete, ki zadeva dno duše, ki oblikuje naše osebne misli in želje, se zgodi totalna komanda (totalen ukaz). Le-ta okupira ves prostor akcije, ves prostor duše. V modernizmu je človek dolžen obstajati na *določen* način in ne izpolnjevati predpise le zaradi izpolnjevanja.

Ta novi tip avtoritete Žižek imenuje totalitaren in ne več patriarhalen. Ta tip avtoritete ni oblikovan več po moškem modelu<sup>27</sup> (zunanji ukaz), ampak po ženskem modelu (biti zapeljan od Enega).

Prvi model gradi na zunanosti in nasilju, drugi na zapeljevanju, ki utemeljuje družbo zapeljevanja.

Vendar je tisti, ki je zapeljan, tudi če se zdi, da je popolnoma svoboden, radikalno v položaju objekta v primerjavi s tistim, ki je bil prej pod patriarhalno avtoriteto. Ta logika (biti objekt) po totalitarnem principu nastane tako, da se zakon z javne pozicije preseli v srce in od tam v odnose med ljudmi. Napetost oz. nasprotje med zakonom in luknjami v zakonu je izginilo, ker se je zakon preselil v srce; vsak postane objekt za drugega,

ker mu hoče maksimalno dobro; prihajalo naj bi celo do imperializma človeških pravic.

Žižek meni, da je zgodovinski razvoj v te dve smeri pogojen z religioznimi modeli, katerim ob koncu Žižek doda tretjega kot obliko, ki naj bi sledila za tem.

### Poganski model

Tudi če je bilo poganstvo vera ravnovesja (ravnovesja uživanja), je bilo dejansko vse orientirano k uživanju v Objektu boga in upanju na večno blaženost. Ta religiozni tip je za lacanovce oblika norosti. Po njihovo



Allen Jones, *Moški Ženska*, 1963, olje na platnu, 213 x 188,5 cm, Galerija Tate, London.

temu tipu manjka vsaj minimalna zavest o prepovedi, ki nas za vedno ločuje od Objekta blaženosti. Sem Žižek šteje tudi novopoganske modele, ki bi jih lahko povezali v pojem "new age" ali humanistične psihoanalize, kamor spada tudi freudovska. Poganski model Žižek na daleč zavrača.

### Judovsko – tradicionalno krščanski model

Žižek v judovstvu najde korenine lacanističnega modela samega in dolži krščanstvo, ki ga označuje za tradicionalno, da je preprosto podaljšek judovskega zakona, samo da je le-ta preseljen z zunanosti v srce. Z drugimi besedami; med judovstvom in krščanstvom je enako razmerje kot med moško-patriarhalno in žensko-totalitarno avtoriteto.

Pozitiven odnos med judovstvom in psihoanalizo ne obstaja le v judovskem izvoru Freuda, niti v Foucaultovi interpretaciji, po kateri je psihoanaliza ena od krščanskih praks spovedovanja notranjih krivd. V naših vsakdanjih besedah, ki nas gibljejo, ki nas zadevajo, govori to, kar Lacan imenuje objekt želje, ki je vedno aktiven v nas, vendar vedno podrejen zakonu. Zadnji cilj psihoanalize ni ponovno vzpostaviti mir (notranji mir med subjektom in travmo) med nami in zakonom, ampak preprosto sprejeti to strašno strukturo življenja. Rešitve ni. Obstaja samo možnost počitka, trenutnega verjetja, na sublimni, iluzorni ravni (raven sublimnega objekta, objekta želje).

Po Žižku je judovski zakon, ki ga določa prepoved, katero vzpostavlja skrita oblika avtoritete, ki prihaja od zunaj preko čistega ukaza, podoben simboličnemu pri Lacanu (splošnemu principu zakona). Judovski zakon omejuje užitek in trga od vsake utopije nekega prihodnjega absolutnega užitka, neke zveze z Blaženim Objektom.

Krščanstvo je nasproti temu, po Žižku, bolj determinirano, je determinirano z osebo

Jezusa Kristusa. Kot najpomembnejši Kristusov element jemlje njegovo smrt pojmovano kot smrt Boga ali še bolj natančno - smrt človekove želje po Bogu. V psihoanalitičnem pogledu to pomeni smrt očetovega sina.

V psihoanalitičnih terminih je Kristusova smrt jasna eksistencialna travma. Novo v krščanstvu, v primerjavi z judovstvom, je to, da je ta eksistencialna travma jasno razkrita. Preko lastnega spreobrnjenja kristjan sprejme to travmo, ki ga ne pritiska več.

Toda prav na tem argumentu se pokaže Žižkova spekulativna manipulacija s krščanstvom: krščanstvo odkrito prizna travmo, prizna nemogočo človeško revščino, ki jo predstavljajo ubogi, nevredni, izmečki družbe. Kristjan se obrača na te ljudi v imenu *zakona* ljubeznigagape in jih ne razume zunaj zakona; agape sicer kristjana vabi, da bi jih sprejel take kot so, vendar, kaj se skriva zadaj. Žižek v zvezi s tem poudarja dve krščanski deviaciji:

1. Drugi, h kateremu se obračam v ljubezni, ostaja neka realnost, v kateri sam ne more storiti ničesar. V tem primeru travmatska Kristusova žrtev (žrtev kristjana za drugega) ne odpre neke nove realnosti (oblike življenja), ampak je preprosto neka oblika ponavljanja vzorca odnosa med kristjanom, ki ljubi, in ubogim človekom, ki je kristjanu nepogrešljiv, da lahko ljubi. Šlo naj bi za odvisnost tistega, ki ljubi od tega, ki je ljubljen. Če bi zmanjkalo ubogih, jih kristjan ne bi mogel več ljubiti, zato jih seveda rabi in jih kot take tudi vzdržuje; jih na nek način dela še bolj uboge, kot so.
2. Druga deviacija se nahaja v mehkem ženskem totalitarizmu, ki rodi zapoved ljubezni. Krščanstvo *mora* ljubiti in ta mora ne prihrani nobene spontane življenjske in duševne dimenzije.

Krščanstvo rodi nov zakon, ki je še bolj nevaren kakor stari, zato ker novi zakon zajame vso globino srca in ne dopušča več svo-

bodnega prostora. Ne dopušča več prostora prekrška (kakor je to storil judovski zakon), ker je človeka z naselitvijo v njegovo srce "osvobodil" dialektike med prekrškom in zunanjim zakonom. Tako smo od patriarhalnega moškega judovstva prešli v totalitarno žensko krščanstvo (zvezanost s smrtjo, z materjo).

Ob sklicevanju na Kristusove besede se Žižek sprašuje, na kakšen način je zapoved ljubezni popolna interiorizacija starega zakona (judovskega). Pri krščanstvu so zakonu podvržene tudi misli, ne le zunanja dela. Tu Žižek vzpostavi primer Kristusove izjave o prešuštvu z žensko v mislih. Iz te moči totalne, totalitarne rešitve naj bi izhajala doba človekovih pravic. Če si pogledamo od bližje, temeljna travma ne izgine, ampak se polno uveljavi s tem, da se prenese na bližnje, za katere nas začenja skrbeti. Pozunanjeni zakon (judovski), kot unifikator, je omogočal znosno življenje z drugimi, ker je omogočal razdaljo, ko pa se je preselil v srce, je postal totalitaren, po vzoru samomora b, o katerem smo govorili v začetku (subjekt je preplavljen z *Drugim*, ki je subjektova travma), skratka posamezniki kot subjekti se medsebojno totalitarno posedujejo.

Iz tega sledi, da Drugi, po katerem ima krščanska ljubezen potrebo, dobi status objekta. Ubogi postane čisti objekt dobre volje kristjana, ki ima pravico razpolagati z ubogim v imenu tega, kar naj bi mu bilo v dobro. V resnici je v tem odnosu skrita kristjanova potreba, da se čuti pomemben. Smo v dobi človekovih pravic, z generalizirano dobrobitjo vseh, ki je obvezna. To naj bi bila po Žižku ena temeljnih karakteristik postmoderne.

Iz tega Žižkovega izvajanja je mogoče zaključiti, da je za krščanstvo Bog mrtev (ker ni več zunanjega zakona), da je za krščanstvo prostor Boga (zakona) zavzel Drugi, bližnji. Kristus glede na to ni umrl enkrat za vse, ampak je, s tem, da je bil človek, vnesel na mesto Boga podobo žrtvovanega (križanega) člo-

veka, kar pa je seveda hudoben bolan humanizem; namesto Boga se bo poslej žrtvoval (križal) človek, ki je zavzel mesto zakona. Ta princip žrtvovanja človeka za drugega pa je po Žižku temeljni princip fašizma. Fašizem ima torej svoj izvor v krščanstvu.

Ta novi zakon ljubezni je obtožba človeka in imperativ, ki je bolj napadalen od prejšnjega (judovskega). V to obtožbo Žižek šteje človekoljubno, humanistično nasilje postmoderne kulture. Sem šteje zahodne vojne (Amerika) opravičene kot osvobajanje za demokracijo. Človekove pravice, ki se zdijo lepa stvar, ampak postanejo princip legitimacije, postanejo bolj absolutni in strašljivi kot despotski patriarhalni vladar.

Za zaključek tega razpravljanja naj bo tu povzeta Žižkova formula krščanskega postmoderne totalitarizma: medtem ko se stari zakon (judovski-predmoderni) omejuje določiti nek užitek dovoljen s tem, da se mu določi prostor, novi zakon vzpostavlja užitek in potiska stran vsak svobodni prostor, ker je prostor vedno že natančno predviden in razdeljen. Novi zakon je vedno *zdaj, sedanjost* "ti moraš", ki je izgubil vsak travmatski aspekt in zato tudi vsako mejo. Rodila se je nova zapoved, popolnoma pozitivna in perverzna.

Lahko bi rekli, da je iluzija postala ideologija, ker se je travmatsko Realno identificiralo z zakonom (simbolnim objektom) in v to igro potegnili tudi maso ljudi. Izginila je možnost razločevanja med zaukazanimi in svobodnimi stvarmi, med svobodo in ukazovanjem.

Kljub temu, da je judovska struktura strašna v razcepljenosti med posameznikom in zakonom, je za Žižka edina sprejemljiva, vendar s popravkom, da se osebnega Boga odreže in vzame preprosto kot sublimni objekt želje (preprosto rečeno kot iluzijo). Treba se je le vedno znova odvezovati od identifikacije z njim. Podobno je potrebno ravnati

z vsemi drugimi trdnimi identifikacijami. Ta princip mu pomeni očetovsko-patriarhalno trganje od matere (od travme). Krščanstvo pa je, nasproti temu, zanj čisti totalitarizem, vir fašizma, nacizma in sodobnega kapitalizma, ki ga je zato potrebno korigirati in spraviti na nivo judovskega zakona; se pravi pozunanjiti ljubezen z redukcijo na zunanji zakon, od katerega se je potem mogoče distancirati. V ta namen Žižek predlaga *novo krščanstvo*, ki radikalno zavrača krščanstvo znotraj Cerkve.

### Žižkovo "novo krščanstvo"

Ko analizira krščansko tradicijo, se Žižek ne omejuje le na kritiko, ampak izdela svoj pozitivni predlog, ki naj bi bil popolnoma njegov in v katerega naj bi se vključeval kateri koli krščanski tekst.

Tekst želi torej ohraniti, začne pa spremenjati njegov kontekst in zato tekst postavljati v napačen kontekst, kjer ga verujoči kristjan ne vidi in zanj tudi ne spada tja. To Žižek pogosto počne s teksti svetega Pavla, ki govorijo o ljubezni kot agape, kjer išče, koliko je v njih mogoče najti povezavo med željo in zakonom (judovsko-patriarhalna struktura) in koliko je mogoče najti smrti zakona (krščansko-totalitarna struktura). Za Pavla trdi, da je bila zanj ljubezen klasični zunanji judovski zakon, ki ga je prenašal v notranjost in ga totalitariziral. Ljubezen, o kateri govori apostol Pavel, je hkrati cilj in sredstvo v smislu ljubiti, da bi dosegli Ljubezen. Ker Žižek ne razume, da je ljubezen kot agape nekaj, kar je lahko sredstvo in cilj hkrati, noče vzeti v obzir (kar sicer pozna vsak kristjan in je nekaj temeljnega), da ljubezen vzpostavlja človekovo svobodo in je zato globlja od nje, je pred njo, s čimer se izogne vsaki totalitarni razlagi, saj torej ne omejuje človekove svobode, je ne oži, pač pa širi, odpira. Žižek krščansko ljubezen na vsak način hoče zvesti na sekundaren pojav s tem, da se sklicuje na zgoraj navedene deviacije kristjanov, ki delajo dobro bližnjim iz egoističnih razlogov

pod oznako ljubezni, vendar ljudje seveda niso brezčutni in v praksi tak kristjan ne bi prišel daleč v svoji "dobroti", saj bi bil hitro zavrjen. Kristjan ve, da ljubezen ni nasilje, ampak temelj svobode.

Žižek jemlje patološko "krščanstvo" kot temeljno merilo in ideal krščanstva. Krščanska ljubezen (agape) mu pomeni bolezenski simptom, ki ga je potrebno psihoanalitsko razložiti, sanirati in svetovati, kako naj se obnaša, da bo zdrava. Tu se Žižek postavlja celo v vlogo moralista, nekakšnega malega boga. Zato svetuje nov tip krščanstva, ki je najprej zreducirano na princip zunanjega zakona (zapoved ljubezni kot zunanji zakon), v naslednji fazi pa predlaga vedno novo odtrganje od identifikacije z njim. Podobno se dogaja z javnimi zakoni, ki jih moramo jemati kot take, da nam pomagajo le regulirati naše odnose, sicer pa so iluzija in nimajo ničesar opraviti z našim privatnim življenjem.

Žižek predlaga torej skupnost odklopljenih (skupnost v sv. duhu – pri čemer ima v mislih duha lacanizma /naj bi bil imanentni Heglov duh, kar seveda ni/), ki se bo neprestano vzpostavljala, identificirala z zakonom (ljubeznijo) in se vedno znova dezidentificirala in se tako neprestano ubijala s simboličnim samomorom (samomor c), ki daje prostor novim užitek v identifikaciji. Simbolični samomor Žižku tu postane osnovna terapija proti totalitarizmu. Tak samomor pa seveda odvezuje od vsake odgovornosti za kar koli, saj nobena identifikacija ni več resna in se mora menjati v hedonistični igri iskanja užitka. Da pa je ta igra mogoča, mora biti najprej vzpostavljena zunanja diktatura zakona v smislu avtoritarne patriarhalne moške družbe (judovski koncept), ki jo je mogoče vedno znova zanikati, kršiti, za kar je Žižku zgled Lenin. Ta Žižkova ideja sumljivo smrdi po nacizmu, fašizmu in stalinizmu, ki imajo v središču človeka-boga in ne neko abstraktno totalitarno strukturo.



### Zaključek

Psihoanalitična lacanistična struktura se zdi sama v sebi preveč omejena, preveč naivna, da bi podala prepričljivo ontologijo in antropologijo človeka. Psihoanalitična klinična praksa v klasični (Freudovi) psihoanalizi temelji na bolezenskih simptomih, raziskuje bolezni, katere želi odpraviti s terapijo, medtem ko so v lacanizmu ti simptomi postali teorija in splošno veljavna načela za vso družbo brez prave utemeljitve, z vnaprejšnjo lacanistično izbiro. Taka izbira deluje podobno kot religija, saj ima v osnovi podobno postavljeno strukturo, če upoštevamo navezavo strukturalizma na splošno hermenevitično strukturo, ki smo jo videli v začetku (ki je bila znana že v srednjeveški retoriki in razlagi Sv. pisma). Ker pa ta religija ne veruje v Boga, ki je širši od nas, je to seveda navadna ideologija, ki zlorablja religiozno strukturo, kar je silno nevarno početje. Če bi na mesto travmatskega Realnega dali osebnega Boga, ki biva v nas globlje od podzavesti, bi vsa struktura funkcionirala, vendar čisto drugače. Porušil bi se zid med Subjektom in Realnim (Božjim); subjekt ne bi bil več prazen, pač pa v temelju ljubljen, sprejet tak, kot je, travma pa bi se preselila na raven iluzornega, sublimnega; skratka razmerje bi bilo obrnjeno.

Glede na to, da je Lacan izhajal iz zelo verne katoliške družine (njegov brat je bil celo benediktinec), lahko sklepamo, da je imel pred očmi religijo, ko je pristopal k vprašanju sveta in človeka, vendar pa jo je le sprevrnil v prid ohranjanja antropocentrizma, kot obupen poskus bega pred Bogom (Adamov kompleks). S sprevrnjeno strukturo, kjer metafizično, absolutno, torej zamenjuje materialno, partikularno, doseže dokaj šokanten učinek, ki fascinira. Zdi se namreč, da je prostor svetega, po empirični znanstveni poti, spoznan za travmatičen, torej končno razkrit. Razkrito naj bi bilo predreligiozno v človeku. Absolutno še vedno funkcionira, vendar ne kot pri-

marno, ampak kot sekundarno, ker naj bi bilo razkrito s psihoanalizo in predstavljeno na sublimno raven. Zato naj bi bil Absolut krhek, saj je pristal na mestu iluzornega (tam, kjer je bil prej greh, travma).

Stvar, ki pri tem tako fascinira bralca, je kontekstualna laž; absolutno (sveto) je poimenovano, označeno s svojim imenom, kot absolutno, sveto, Bog, vendar postavljeno v napačen kontekst brez vsake utemeljitve. Nekdo si je izmislil, da je na prostoru svetega pač travmatsko Realno, in nihče se ne sme več spraševati o tem. Ker shema funkcionira, čeprav v napačni smeri, se zdi, kot da je resnična. Bralec ne opazi, da so resnične stvari postavljene v napačen kontekst, ki jim ne dopušča, da bi se pokazale take, kot so. Ker so imenovane s pravim imenom in hkrati postavljene v lažni kontekst, delujejo na prvi pogled novo, sveže, v resnici pa gre le za rokohitrsko zamenjavo pred očmi gledalca, ki ni dovolj pozoren, same stvari pa v konkretnem življenju ostanejo enake. Zdi se, kot da je Lacan uspel združiti klinično prakso, filozofijo in teologijo, da je uspel združiti absolutno in partikularno, hkrati pa ohraniti človeka pred transcendentalnim in ga rešiti pred spraševanjem o več ter ga zapreti v njegov priljubljeni antropocentrizem, čeprav za ceno skrajne samoredukcije. Zdi se, kot da da bi smer polzaste spirale, ki se je prej iz jedra odpirala navzven, obrnila samo nasprotno, v stiskanje od zunaj proti predvidenemu jedru, človeka v vedno večjo stisko. Človek po tej teoriji postane suženj svoje travme, v strogo psihoanalitičnem smislu ločitve od matere, v širšem ideološkem Žižkovem smislu ločitve od smrti in celo zla, h katerima se želi vrniti.

To, kar je Žižek dodal k Lacanu, je izrazita popularizacija in ideologizacija že ideološkega Lacana samega, zavestno prenašanje Lacanove misli na raven družbe, kulture, religije, umetnosti (čeprav nekoliko zapozneno). V imenu Lacana želi biti moralist in zdravnik vsemu

svetu. Žižek je specialist zlasti za totalitarizem, za katerega je njegov najbolj priljubljen izraz *fašizem*, o katerem zelo rad govori. Ker je za bistvo zahodnega kapitalističnega fašizma kot žrtev izbral in priredil krščanstvo (ta priredba je za praktičnega kristjana dokaj smešna), se seveda mora zelo jeziti nanj in zato ga z veseljem in zavzetostjo obklada s fašizmom. Ker beseda (označevalec) fašizem v Sloveniji zelo negativno učinkuje, je tu gotovo našel pravi glavni označevalec (Gospodar), okrog katerega krožijo vse besede, ki označujejo krščanstvo. Zdi se, kako genialno je razkril korenine fašizma v krščanstvu in Cerkvi, ki naj bi vplivala tudi na zahodni liberalizem. V resnici je zadaj apriorna obsodba krščanstva, saj krščanstvo Žižku kot leninistu in marksistu gotovo ni všeč in mu osebno res najbrž pomeni veliko travmo. Kaj pa če Žižek s pojmom fašizem in totalitarizem označuje le neko svojo osebno travmo ali travmo določene skupine - podzavestno željo, do katere ne zna imeti distance, ampak jo totalitarno aplicira kot notranji prisilni zakon zla na vse ljudi. Tisto, kar pripisuje zakonu ljubezni, je dejansko zakon zla. Tu bi se mu lacanistična struktura zanesljivo ujemala s konkretnim življenjem, saj je prava stvar postavljena v pravi kontekst.

Sicer pa se je to smer že spoznalo po njenih konkretnih sadovih v kulturi, politiki, narcizmu in kapitalističnem izkoriščanju drugih. Obsodil jo bo čas, kot pravi Gorazd Kocijančič, in menim, da je res tako. Problem je samo, kam bomo z vsemi žrtvami te totalitarne ideologije, kdo bo dajal odgovor za vse zavedene ljudi, še večji problem pa je, da bi dopustili, da bi si tako nevarna ideologija pridobila politično oblast.

poststrukturalističnega psihoanalitika Jacquesa Lacana (roj. 1901).

2. Ta poseben tip lacanizma, ki se je razvil na Slovenskem, bomo odslej imenovali slovenski lacanizem, kot je v nekaterih kritikah in razpravah že uveljavljeno.
3. Tako vprašanje je po dr. Janku Kosu: Kako so Slovenci iz srednjeveškega ljudstva mogli ustvariti narod in od tam doseči raven države.
4. Janko Kos, Duhovna zgodovina Slovencev, Ljubljana, Slovenska matica, 1996.
5. Slogan, ki se vse bolj in bolj vsiljuje, je slogan o "globalizaciji": brutalna vsilitev poenotene svetovnega trga, ki ogroža vse lokalne etnične tradicije, vključno s samo formo nacionalne države.
6. Krhki absolut, 9.
7. Žižek je odrasel kot marksist in komunist.
8. Žižek ima tu najbrž v mislih drugačno razporeditev kapitala, ki ga omogoča drugačna socialna organizacija.
9. Krhki absolut, 12.
10. Krhki absolut, 13.
11. Krhki absolut, 13.
12. Povzeto po dr. Mary Clages, 1.
13. ... pri fetišizmu vzrok želje preprosto neposredno naredimo za objekt želje; Krhki absolut, 14.
14. Krhki absolut, 14.
15. Krhki absolut, 22.
16. Tu govori o temeljnem principu subjekta in ne njegovi vsakdanji ekonomiji ali konkretnem življenju.
17. Krhki absolut, 20.
18. Krhki absolut, 23.
19. Krhki absolut, 23.
20. Krhki absolut, 23.
21. Krhki absolut, 39.
22. Ta samomor Žižek kasneje uporablja kot zdravilno sredstvo proti realnemu samomoru, ki je totalitarizem - fašizem, kateremu naj bi zapadla sodobna kapitalistična družba.
23. Tu je torej ključno razlikovati med fantazmatsko pošastno pripovedjo in samim Realnim: nikoli ne smemo pozabiti, da izključena travmatska pripoved o zločinu/transgresiji nastopi tako rekoč po (f)aktu, da je na sebi neka past, "izvorna laž", ki naj subjekt prevara tako, da mu poda fantazmatski temelj njegove/njene biti.
24. Krhki absolut, 51.
25. Gl. krhki absolut, 68.
26. Krhki absolut, 69.
27. Moški model je Lacanov psihoanalitični model, vezan na razmerje med zakonom in njegovo kršitvijo.

---

1. Izraz lacanizem je tu uporabljen za teoretsko smer, ki izhaja iz psihoanalize francoskega

# Pred Žižkovim sprejetjem med slovenske nesmrtnike

Po Ljubljani kroži novica, da na predlog filozofa Tineta Hribarja slovenski akademiki razpravljajo o sprejemu Slavoj Žižka v svoje vrste. Vest je, žal, resnična. Kakor koli že, ali se bo akademija odločila do konca razvrednotiti svoj že tako kilavi sloves ali pa bo vendarle zmagal razum, ni predmet mojega pisanja. Želim opozoriti le na nekatere posledice Žižkomanije, ki smo jim priča v našem vsakdanjem življenju. V tujini Žižka poznajo kot nadaljevalca lacanovske psihoanalitske šole z nekakšno vzhodnjaško rasputinovsko karizmo, ki si prizadeva svet odrešiti iz okovov globaliziranega kapitalizma. Zanje je zaprisežen bojevnik proti liberalni družbi zahodnega demokratičnega tipa. Da se pri tem sklicuje na Marxa, Lenina in Stalina, očitno nikogar ne moti. Čisto nekaj drugega pa bi bilo, če bi se po tujini razlegel še glas o Žižkovem veliko manj vzvišenem udinjanju slovenski liberalni politiki, kar bi nedvomno postavilo pod vprašaj njegovo filozofsko resnost. Trditev, da je vse igra brez osebne odgovornosti, saj je tisto, kar se je pravkar zgodilo, že stvar preteklosti in torej ni več aktualno, je zlasti po zaslugi Žižkovega umetniškega združenja Neue slowenische Kunst že močno zamajala temelje slovenske kulture.

Pojdimo po vrsti. Glasbeno skupino Laibach so osnovali sinovi nekaterih partijcev iz rdečih obsavskih revirjev. Da bi nasprotovali očetom, kar mladina rada počne, so si naredili v tistih časih še strogo prepovedano nemško ime za slovensko prestolnico. Zato se jih je prijel znak disidentstva. V drugi polovici osemdesetih let so dogodki na evropski po-

litični sceni začeli postajati nepredvidljivi in oblastniki so bistro spoznali koristnost liberalizacije svoje toge dogmatske podobe. Za velike denarje so v Cankarjevem domu s Krstom pod Triglavom kvazidisidente prekrstili v svoj podmladek. Partiji je bilo vseeno, ali je šlo za anarhiste, anarholiberalneže ali kogar koli drugega, le da so zanjo zvesto opravljali koristne posle in jo varovali pred zametki nove slovenske demokratične inteligence. Nekdanja glasbena skupina je dobila široko ideološko zaledje v osebah nekaterih filozofov in sociologov, ki so v starem sistemu uživali vse privilegije francoskih in ameriških državnih štipendij, do katerih drugi nismo prišli tako zlahka.

Veliki trenutek je napočil s padcem berlinskega zidu. Zahod se je v želji po novih idejah začel ozirati po vsem, kar naj bi podtalnega nastalo za nekdanjo železno zaveso. V resnici pa brskanje po pogorišču komunizma ni razkrilo nič presenetljivega, ker je bila zadeva vseskozi pod budnim očesom represivnega aparata. V to praznino pa so vskočili naši Žižkovci, saj so iz lastnih izkušenj dobro vedeli, kaj Zahod v resnici zanima. Pod tujimi žarometi so se začeli predstavljati kot vzhodni oporečniki in Zahodu ponudili natančno tisto, kar je sam želel slišati, seveda primerno začinjeno z balkansko zviijačnostjo in s primitivizmom. Izdelki tako imenovane skupine Neue slowenische Kunst so postali cennjeno galerijsko blago, številni domači kritiki, ki se zanje prej niso zmenili, pa so se brez pomislekov takoj zasukali v smer, iz katere je pritekal denar.

To je bil hkrati svetel trenutek slovenskega lacanizma in začetek raketnega poleta našega Žižka na filozofsko zvezdno nebo. Njegov dotedanji ortodokсни marksizem se je omehčal v pasticcio lacanovščine levega totalitarizma in krščanstva, saj je bilo treba s kritiko starih napak zbuditi verodostojnost, preden je bilo mogoče ljudem nasuti novega peska v oči. O delovanju Laibacha sem se lahko zelo hitro prepričal tudi sam. Ko sem se odzval na članek v francoskem listu *Nouvel Observateur*, ki je pisal o poi-gravanju z nacizmom, in si upal podvomiti o koristnosti takega početja za naš mednarodni ugled, se je name vsul plaz laibachovskih kritik. Oglasil se je celo sam Slavoj Žižek, ki v kritičnih trenutkih, ko je pod vprašajem monolitnost sistema, vedno stopi s svojega svetovljanskega piedestala. Prese-nečen sem ugotovil, da sploh nisem bil glavna tarča njihovega božjega srda, temveč jih je zanimalo zgolj, kdo stoji za menoj. Z boljševisko indoktriniranimi možgani si namreč niso mogli predstavljati, da bi se nekdo kar tako lahko postavil po robu njim, ki so bili del oblastnega sistema. Ko so ugotovili resnico, so napadi v trenutku prenehali.

In kakšno zvezo ima vse to s slovensko kulturo? Posledice se kažejo predvsem v načrtnem izpodkopavanju naše narodne identitete. Žižkova filozofija je izrazito anacionalna in usmerjena proti kakršni koli slovenski tradiciji. V znanosti se to odraža v forsiranju družboslovja in tistega dela humanističnih ved, ki se ne ukvarja z našim gradivom, ampak sega v mednarodne sfere. Navzven se to zelo lepo sliši kot odpiranje doslej zaplankane Slovenije širnemu svetu, v resnici pa nas odvrča od dela, ki bi ga morali sami opraviti, oziroma ga nihče drug ne more in ga nikoli ne bo. Združene Evrope namreč ne zanima, koliko njenega smo sposobni prežvečiti, temveč kaj vanjo prinašamo svojega. Tako za dolgoročno temeljna leksikalna, slovarska in

topografska dela, s katerimi bi se lahko enakovredno postavili ob bok drugim narodom, ni več pravega zanimanja. Humanistične znanosti so se pod dvanajstletno vladavino Žižkovih somišljenikov razvijale čisto stihijsko, kar je privedlo do velikih disproporcij med njimi. Smo mar res tako bogata država, da lahko plačujemo raziskave tujega gradiva na drugih kontinentih, domačega pa puščamo v nemar?

Enako usodne posledice ima Žižkov lacanizem za naš spomeniški patrimonij. V polemiki o novem Kolizeju praktično ne zasledimo nikogar več, ki bi se zavedal prave vsebine pojma kulturni spomenik, kar je med drugim tudi Žižkova zasluga, čeprav ne samo njegova. Današnji merkantilni čas ni naklonjen tistemu, kar ne prinaša gmotnega dobička. Po učinkovitosti spomeniškega varstva smo čisto na dnu evropske lestvice. Ohranjanje materialnih prič naše več kot tisočletne prisotnosti na slovenskem ozemlju preprosto ni več v modi. Ničesar se nismo naučili niti iz zadnje balkanske vojne, ko je podiranje spomenikov pogojevalo spreminjanje etnične podobe krajev. Mazanje in skrunjenje kipov naših prednikov je v glavnem mestu Slovenije utečena praksa. Ne gre samo za navadno pobalinstvo, temveč za preziranje vsega, kar naj bi bilo narodu sveto. Da se to dogaja pred našimi očmi, ni naključje, saj gre za eno temeljnih izhodišč Žižkove filozofije, katere cilj je osvoboditev naroda vseh njegovih tradicionalnih vrednot. Ker nam pri tem daje za vzgled Lenina, si tudi lahko predstavljamo, kam nas bo pripeljala ta praksa. Žižek za dosego svojih ciljev celo uporablja srhljivi termin "dobri teror". Skratka, prišli smo že tako daleč, da celo pri najbolj banalnih vsakdanjostih, kot je raba mobilnega telefona, ne zdržimo več brez njegovih globokoumnih filozofsko-psihoanalitičnih nasvetov.

Nič drugače ni na področju likovne umetnosti, pri kateri se bom zadržal dlje, saj

je najbližja mojemu poklicu. Tu vlada velik kaos, ki Žižku olajšuje prikrojavanje dejstev. S kubizmom, z ekspresionizmom in s konstruktivizmom je umetnost nekako izčrpala svoj večtisočletni izrazito likovni naboj in dala prednost idejni vsebini (v arhitekturi je sta-

nje seveda nekoliko drugačno, ker je vezana predvsem na tehnična in funkcionalna vprašanja bivanja). Iz idejne je likovna umetnost kmalu zdrsnila na ideološko raven, kar pomeni, da je ni več mogoče vrednotiti s klasičnimi estetskimi merili, ampak je kvaliteta po-



Joan Miró, *Ženske, ptica v mesečini*, 1949, olje na platnu, 81.5 cm x 66 cm, Galerija Tate, London.

stala stvar dogovora med kritiki in vodilnimi galeristi, ki generirajo umetnostno tržišče. Medtem ko so stvari v središču Evrope še nekako v ravnotežju, je podoba na njenem obrobju čisto drugačna. Zadostuje, da prižgemo televizijski sprejemnik naše nacionalke ali odpremo kulturno stran vodilnega slovenskega dnevnega časopisa, kjer je brez reda pomešano pomembno z nepomembnim in klasično z zabavnim. Popolna odsotnost kakršnih koli kriterijev je posledica dolgotrajne stihije in deljenja sredstev tistim, ki so najbolj nasilni. V resnici se stvari odvijajo po svoji imanentni logiki. Ker so ušle vsaki kontroli, jih nihče več ne more niti noče urediti, saj za njimi stoje močni lobiji. Vsakdo se jim raje umakne s poti, vest pa si opere s tolikokrat zlorabljenim pojmom avantgardnosti. Rzsuli smo že vse klasične kulturne institucije, platno in škarje pa prepustili alternativni, ki to že zdavnaj ni več.

Zmeda, značilna za vsako kulturno provinco, je omogočila, da se je v dogajanje vključil tudi za likovno problematiko popolnoma gluhi Žižek in vanj vpeljal nekaj svojih specifičnosti. Po njegovi zaslugi slovenske umetnostne scene ne obvladujejo več likovno izobraženi kritiki, temveč sociologi in filozofi njegove smeri, ki določajo način komuniciranja z umetnostjo. Ker torej ne gre več za likovne prvine, je z novimi apologeti težko polemizirati. Likovno umetnost so si ogradili s svojo terminologijo, ki jim omogoča različne manipulacije. Druga pomembna novost je sprevračanje moralnih pojmov. Tako je ena glavnih odlik Žižkove skupine Neue slowenische Kunst postalo zavajanje ali, kot pravi sam, zmuzljivost umetniškega ustvarjanja, kar pomeni, da je mogoče kogar koli užaliti ali prizadeti, ter se nato spet zateči pod plašč filozofske nedotakljivosti. Na ta način Žižkovi Irwinovci nastopajo proti vsemu, kar nam je še kolikor toliko pri srcu, da ne rečem sveto, njihov priljubljeni cilj pa je seveda katoliška

Cerkev. V pomanjkanju izvornih idej se kar naprej zaganjajo vanjo in ni težko uganiti, da bo tudi v naslednjem desetletju še ostala vodilna tema naše "avantgarde". Žižkova pogruntavščina je tudi retrogardizem, to je drugo ime za takšno "napredno" umetnost. Eklektično poigravanje s preteklostjo je v človeški zgodovini vedno označevalo obdobja kulturnega zaostajanja, slovenski narod pa naj bi bil na to celo ponosen!

Za lažje obračunavanje z vsemi, ki mislijo drugače ali pa so se izvili njegovemu estetskemu sistemu, si je Žižek izmislil oznako fašizma. Nasploh so fašistične in nacistične vsebine ena od njegovih priljubljenih tem, ki občinstvo spravljajo v negotovost in nazadnje tudi v odvisnost. Žižkova fascinacija deluje po načelu dvoumne rabe simbolov. Gre za izzivalno hojo po skrajnem robu prepada, s katerega je vedno možen varen umik v ideološko neoporečnost. Samo tako si je mogoče razložiti veliko popularnost Laibacha po svetu. Nihče si namreč ne more predstavljati, da bi bila lahko majhna, ljubka deželica na sončni strani Alp leglo abotnega fašizma in to razumejo kot norčevanje iz totalitaristične ideologije, po drugi strani pa je v laibachovskih nastopih dovolj prave in drugod prepovedane nacistične substance, da jim z veseljem ploskajo tudi skrajni desničarji. Vse je ena sama velika igra!

Ena najbolj motečih osebnosti je gotovo arhitekt Jože Plečnik. Do svetovne slave je prišel prav s tistimi lastnostmi, ki jih Žižek najbolj prezira: z zvestobo narodu, s krščanstvom in z likovno nadarjenostjo. Kot človek, ki ima v zakupu vso pamet in si lasti vlogo vrhovnega rzsodnika v umetnostnih zadevah, si je Žižek zanj moral izmisliti posebno učinkovito kazen. Ozmerjal ga je za protofašista in postavil ob bok Mussoliniju, Francu in Salazarju. Mnogi njegovi privrženci temu nesmislu celo verjamejo, kar je posebej zaskrb-ljujoče. Nehote se nam vsiljuje primerjava s

pomladjo davnega leta 1941, ko so komunisti najstrožje prepovedali vsakršno propagando proti Hitlerju, o čemer se lahko poučimo iz dnevnika Angele Vode, ki je svojo trmoglavost drago plačala z izključitvijo iz partije in vsem, kar je temu sledilo.

Ker pa Žižka, kot rečeno, likovna vprašanja arhitekture ne zanimajo, tudi njegovi ideološki konstrukti ne zdržijo resne strokovne kritike. Z ironijo se je spravljal nad najbolj neprimerno Plečnikovo stavbo, nad načrte njegovega parlamenta, ki naj bi bil esenca slovenskega nacionalizma. V resnici pa je neuresničen projekt dobil nacionalno konotacijo šele po naši osamosvojitvi, pred tem je šlo za klasično arhitekturno temo kupole, s katero so se ukvarjali veliki ustvarjalci vseh časov. Plečnik je že med projektiranjem nove sarajevske katedrale leta 1935 prišel do genialne misli, da bi velik okrogel prostor lahko prekril s precej manjšo kupolo, ki bi jo nosilo poševno zidovje. Na ta način bi zmanjšal tveganje pri gradnji in se ognil sicer statično nujnim zunanjim opornikom. Ker s svojo zamisljivo ni imel sreče, jo je po drugi svetovni vojni skušal uveljaviti ob natečaju za slovenski parlament in jo v spomin na spodleteli sarajevski projekt imenoval Katedrala naše svobode.

Žižek Plečniku očita tudi skrajno arhitekturno nazadnjstvo, ne ve pa, da je bil slovenski umetnik eden pionirjev sodobne teksturne estetike železobetonske gradnje, o čemer priča njegova dunajska cerkev Sv. Duha, ena prvih takšnih stavb iz novega gradiva sploh. Poleg tega se je Plečnik sočasno s Picassom ukvarjal tudi s kubističnimi oblikami in nezadnje je s svojo klančino v zvoniku praške cerkve Srca Jezusovega že konec dvajsetih let ustvaril vzorno funkcionalistično rešitev. Njegova arhitektura tudi pozneje ni izgubila inovativnosti, čeprav je bila v ospredju druga umetnostna problematika. Prav tako Plečnikova Ljubljana v svetu velja za enega najbolj dognanih primerov urbanizma s humanističnim predznakom. Vsega tega z zamahom roke pač ni mogoče dati v nič.

Čeprav bi bilo mogoče o Žižkovi terapiji odvajanja slovenstva povedati še marsikaj, naj za enkrat zadostuje. Ker smo majhen narod, oči Evrope pa so še toliko bolj kritično uprte v nas, nam ne sme biti vseeno, s čim se v tujini predstavljamo. Število knjig in člankov ne pove ničesar o njihovi vsebini. Žižek torej ni problem Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ampak vseh nas, ki se čutimo izpostavljeni njegovi tiraniji.

# Slavoj Žižek, Sublimni histerik. Psihoanaliza in nemški idealizem

Histerik, o katerem govori prva polovica knjige, je Hegel, ki ga Lacan definira kot "najbolj sublimnega izmed vseh histerikov". Avtor je namreč psihoterapevt in lacanovski filozof. Drugo polovico svoje knjige, ki je izšla leta 1988, posveča aplikaciji nekaterih Lacanovih pojmov na problematiko totalitarizma. Začnimo z drugo polovico, saj je prva polovica le interpretacija hegeljanske pretkanosti razuma.

V 6. poglavju Žižek razvije svojo misel o Lacanovem spisu "Kant in Sade". Po mojem mnenju Lacan pravilno poudari razvoj, ki ga je kantovski teoriji etike doprinesel Freud, v dveh točkah: a) obstaja notranja moralna zavest, toda vsebina zakona je polagoma povzeta od zunaj, po identifikaciji, in je lahko katera koli, četudi v nasprotju s kantovskim konom formalnega razuma; b) predvsem Freudovo odkritje je, da se v moralni zavesti skrivata sadizem in mazohizem. Lacan se razlikuje od Freuda, ki vidi – kakor je potem storil Levi-Strauss – prvo postavbo, prepoved incesta kot "funkcionalno", v funkciji ohranjanja družbe (za Freuda bratov, ki postanejo horda, drhal po uboju očeta). Nasprotno pa Lacan trdi, da so prvi in drugi temeljni zakoni nerazložljivi in za tistega, ki jih vsrkava, neumni; imajo pomen, toda njihovega izvora simbolno ni mogoče izraziti; ni jih mogoče osmisлити; predstavljajo moč "realnega", ki vdira v psiho.

Značilno za Žižka je, da povzema to Lacanovo tezo, ne da bi jo podprl z argumenti.

Zato imajo bolj od njega prav tisti, ki si, kakor Freud in podobni, prizadevajo, da bi vsemu našli razlog, medtem ko sta Lacan in Žižek vajena, da povsod iščeta nerazložljive dogodke.

Lacan je bližji Freudu tedaj, ko trdi, da odpoved materi, katero ukazuje očetovski zakon, ki prepoveduje incest, v subjektu ustvarja praznino, ki je nikdar ne bo mogoče nadomestiti: vsak nadomestni ljubljeni objekt bo zasedel prazno mesto, ki pa ni njegovo. "Po Lacanu je temeljna človekova izkušnja, ki je "govor-bit" ("parlessere"), v tem, da je lastna želja v bistvu nezadovoljena in prepovedana; ne ve, kaj zares hoče" (str. 14). Drugačen od tega pojmovanja je "čustveni koncept" duševnega življenja, ki v sodobni psihoanalizi žal ostaja še nekoliko zastrt, vendar se počasi uveljavlja s Ferenczijevo idejo, po kateri otrok doumeva ljubezen ne kot spolnost, ampak kot nežnost, ne kot ljubiti, ampak kot željo biti ljubljene. Vloga očeta po tem pojmovanju ni več v prepovedi incesta, ampak v tem, da nežen dotik napravi manj izključujoč.

Toda pojdemo k sadizmu superega, moralne zavesti, kar je morda temeljni Freudov prispevek k filozofiji morale. Ostanimo glede tega pri rekonstrukciji Žižka: po Lacanu obstaja kantovski formalni zakon v razumu kot objekt, imenovan "a", ki razumu ugaja, mu daje užitek (podobno kakor drugi predmeti strasti) kot poseben užitek, ki ga Lacan imenuje presežni užitek. Videli smo, da vsebina formalnega zakona prihaja od zunaj (objek-



tivno), od Drugega; je njegova "utemeljujoča beseda", ki ustvarja prevladujoč označevalec (S I, v lacanovski pisavi). Če je avtoriteta totalitarna, zahteva, da se subjekt identificira z zakonom, ker je le-ta pravičen ali koristen, ali ker izraža (razumsko gledano) nujnost zgodovine, resnico. Če se torej subjekt identificira z zakonom, izkuša užitek v pokoravanju zaradi pokoravanja in v mučenju samega sebe s strogostjo zakona ter se veseli lastnih napak (v tem je mazohistična stran moralne zavesti za Freuda). Za Lacana pa je predvsem pomembno, da se sadizem superega obrača tudi proti drugim članom družbe. Če moralna zavest sovпада z diktatom obstoječih zakonov, terja njihovo sadistično izvedbo, ali pa napravlja samo sebe za njihovo navdušeno in surovo nositeljico; toliko bolj sposobno uživanja kolikor bolj je družba totalitarna. Seveda se sadizem pojavlja tudi, če se moralna zavest zoperstavlja državnim zakonom, kakor pri Antigoni. Končno tudi prestopniška strast, če jo človek živi kot vprašanje časti (torej na moralni ravni), dobi dodaten užitek, ki prihaja od zadovoljstva zaradi kljubovanja javnemu zakonu.

Obstajata dve pojavnosti totalitarizma. Prva je vezana na utopijo družbe kot organske enote, druga na socialistično utopijo pravice do uživanja, ki je enaka za vse in potrjena v obliki javnega zakona, ki pa dejansko pomeni kontrolo uživanja. V obeh primerih je družbeni zakon ukinjen, nadomesti ga moralna zavest. Gre za dve ideologiji, kajti družbena totalnost ne obstaja, uživanje pa je zasebno vprašanje. Od kod izvirata? Obe sta proizvod duševnih fantazem, sanj, ki hočejo zapolniti praznino subjekta, do katere pride, ko mu je prepovedana njegova nemogoča želja po materi. To so nadomestne želje, ki imajo veliko zgodovinsko moč. Marksizem te moči, ko je v zvezi z množicami, ki so šle na desnico, govoril o deliriju ali pomanjkanju vesti, ni mogel opaziti.

Zakoreninjenje ideologije v eksistencialne probleme subjekta je, kar se tiče želje in zakona, zanimiv lacanovski poskus; ker pa se govor o želji in zakonu začneja pri otroku, se tukaj pokaže Lacanovo preveč shematično pojmovanje. Njegova rekonstrukcija se izkaže prerевна, ko trči ob sodobno bogastvo pojmovanja otroka v psihoanalizi in razvojni psihologiji.

Iz tega izhaja ugotovitev, da je tudi na ravni ukrepanja proti totalitarizmu taka razprava semplicistična in pri Žižku nekoliko absurdna.

Žižek začneja izvirno: trdi, da družbeni zakon obstaja prav zato, da bi preprečil zmago moralne zavesti, in sicer s svojim sadizmom, miti in utopijami. Zakoni od posameznikov ne zahtevajo identifikacije, ker so sami na sebi dobri in pravični. Ni jim do tega, da bi dosegli splošne cilje, ampak zgolj prepovedujejo, ker hočejo preprosto zagotoviti sožitje subjektov, od katerih vsak sledi svojim zasebnim ugodjem. Zahtevajo zgolj in samo pokorščino. Če se subjekt torej omeji na pokoravanje zakonu (tudi če mu pri tem pomaga dejstvo, da se avtoriteta ne predstavlja kot modra in tega zakona ne predstavlja kot zgodovinsko in družbeno potrebnega, ampak terja samo slepo spoštovanje do avtoritete), njegov sadizem nima spodbude za svojo uveljavitev.

To razmišljanje ima sicer svojo resnico, vendar je banalno: postavlja se ob bok mnogim drugim, ki opozarjajo pred totalitarizmi v prid gospodarskega liberalizma. Žižek dodaja, da mora biti pokoravanje zakonom slepo in da o zakonih nikoli ni dovoljeno razpravljati. Vprašanja o izvoru zakona ni dovoljeno postavljati. Žižek pripisuje to zavest Karteziju in Kantu (pri tem veliko navaja tudi Pascala) ter, nekoliko na silo, razsvetljenstvu. Spet se izkaže, da je razlog lacanovski: prvotni subjekt ne ve, kaj hoče; red, označevalec (nosilec pomena), simbolično, vse to prihaja od zunaj in se mu vsiljuje; po svoji naravi je samovoljen, brez resnice. Označe-

valec je prazen, brez pomena. Življenje subjekta se tako razvija pod gospostvom identifikacije in navad, ki se prerinejo celo v notranjost našega razumevanja. V tem položaju pomeni podreitev zakona diskusijam razveljavitev pokornosti, to je sožitja.

Toda če je tako, se lahko vprašamo, ali Žižkovo zavračanje totalitarizma ne pristane pri paternalizmu, pri avtoritarnosti? Da, saj v primerjavi totalitarnega diktatorja in klasičnega vladarja izrazi izrecno sprejemanje slednjega. Čudno, kako ima ta debata svojo

vzporednico s Chomskim, ki naznanja povezavo med gospodarskim liberalizmom in odpovedjo demokracije, kar ima očitno nasprotni predznak. Mislim pa, da Žižek pravilno doume, da razumevanje 20. stoletja v nobenem primeru ne bo moglo iti tudi mimo dodobra asimiliranega prispevka raznih psihoanalitičnih teorij.

Prvi del knjige govori o pretkanosti razuma. Žižek odklanja marksistično in heideggerjansko interpretacijo, po kateri naj bi bilo bistvo Hegla metafizika dela. Ni res, da



Pablo Picasso, *Jokajoča ženska*, 1937, olje na platnu, 60.8 x 50 cm, Galerija Tate, London.

objektivni duh postopoma uresničuje svoje notranje zmožnosti tako, da jih pozunanja in pri tem vsakokrat srečuje nezadovoljstvo – odtujitev in zato napreduje dalje. Zanika, da pri Heglu najdemo napredek dialektičnega procesa teze, antiteze in sinteze. Za primer navaja prehod od biti do ničča v Logiki; pravilno pokaže, da za Hegla biti pomeni nič in torej sklepa, da je teza že antiteza, njeno nasprotje. Se pravi, da se v dialektičnem procesu ne zgodi nič. Sinteza ali sprava je gibanje, toda gibanje misli, ki gre od biti do ničča. Tudi sinteza ničesar ne spremeni, je zgolj način mišljenja, simboliziranja stvarnosti, ki je zunanja.

Onkraj te zunanje stvarnosti mišljenja, ki se zdi bolj malo hegeljanska, si je Žižek olajšal nalogo tako, da je razvil tisto, čemur bi smeli reči “primer ad hoc”. Da bi nas prepričal, bi se moral oprijeti zgodovinskega primera iz Fenomenologije in ne nekega abstraktnega zgleada iz Logike. Žižek se zelo varuje, da ne bi spomnil na hegeljansko idejo kozmično-zgodovinskega junaka, ki uvidi in uteleša novo zahtevo objektivnega, poslej odtujenega duha.

V poglavju o “Nadčutnem in fenomenu” Žižek trdi, da Kant postavlja stvarnost, ki je v sebi nespoznatna, ker je obseden (ta je pa dobra!), in kot tisti, ki v procesu spoznavanja potrebuje “nenehne posodobitve in zavarovanost brez konca”. Boji se tudi, da je resnica premočna. Kant ne ve tega, kar ve Hegel: da za fenomenom ne stoji stvar na sebi preprosto zato, ker ni ničesar, fenomen ne skriva ničesar. Pričakovali bi, da bomo za fenomenom našli Heglovo substanco-subjekt, vendar je,

nasprotno, po Žižkovi razlagi, nadčutna esenca za Hegla fenomen kot fenomen.

Po takšni predstavitvi Hegla je Žižek pripravljen na končno vrhovodstvo. Če je subjekt čista negativnost ali absolutno gibanje negacije, tedaj je prazen, je nič, je nemožnost označevalske predstavitve. Je kraj manjka. Žižkov subjekt, ki nima ničesar notranjega, kar bi mogel pozunanjiti, je lahko le prazen, je tisti, ki vedno znova zanika vsako svojo zgodovinsko konkretizacijo, je za vedno nezadovoljen. Toda kako Žižek to pokaže pri Heglu? Pomenljivo je njegovo osrednje sklicevanje: sleherna akcija je za Hegla tragično dejanje, nenehna spodletelost; individualni subjekt vedno uresniči nek drug cilj, ne svojega, “neskončni cilj” (79). Cezarja so gibala posebna, partikularna nagnjenja, ne splošna, univerzalna, pa vendar je uresničil zgodovinsko nujnost: prehod od republike k cesarstvu. Ravno tukaj je šibka točka Žižkovega razmišljanja; ne govori o totalnem (univerzalnem) hegeljanskem posamezniku, ampak le o njegovem delu, o njegovi partikularnosti. Žižek nam tako ne more pojasniti, kaj je mogoče razumeti pod pretkanostjo razuma. Dejstvo je, da za Hegla v posamezniku obstaja tudi vidik univerzalnosti, ki ga konstituira. Žižkov posameznik ni Heglov posameznik, ampak Lacanov. Zdi se, da poskus zastrupitve Hegla ni uspel.

Prevedla dr. Marija Zupančič

---

\* Sa/turos Edizioni, Milano 1999, str. 200.

# Aplikacija Žižkovega lacanizma na umetnost in konkretno izvajanje le-tega preko Neue Slowenische Kunst (NSK)

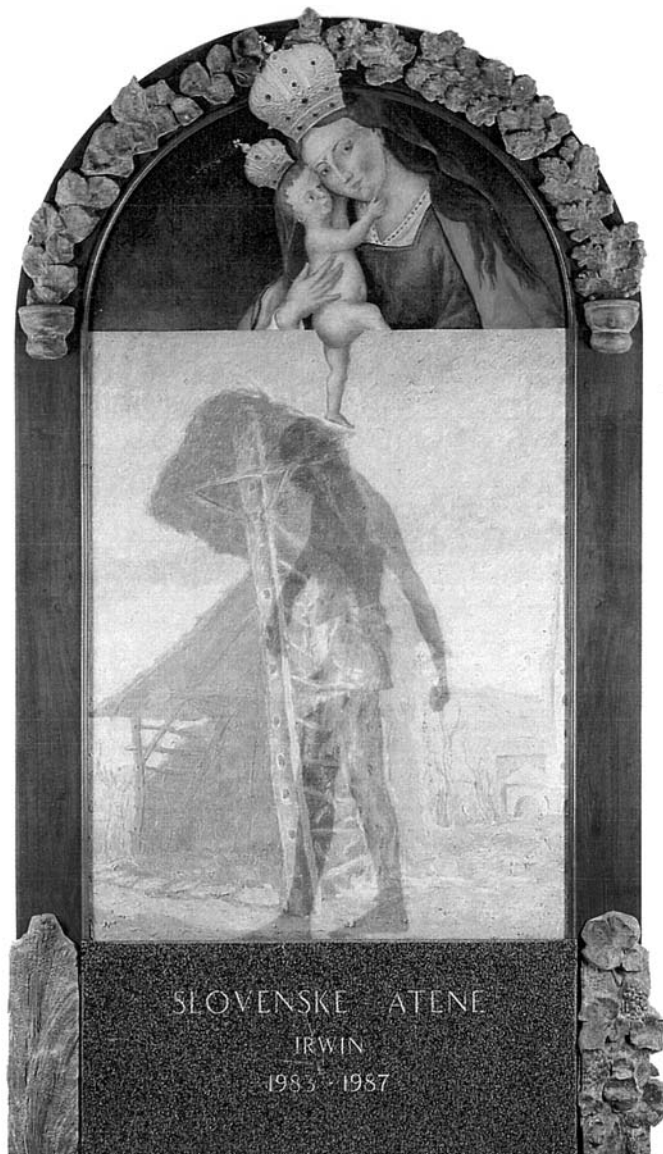
Žižek in njegov krog ima posebno veselje z apliciranjem Žižek-lacanova ideologije na umetnost, še posebej vizualno in glasbeno. Žižek kritizira sodobno umetnost kot tisto, ki je napravila invazijo na tržno ekonomijo, pri čemer govori o kulturalizaciji trga. Kultura je po njegovem postala ena najpomembnejših komponent trga (npr. software industrija). To je seveda v nasprotju s staro avantgardno modernistično logiko šoka. Kulturnoekonomski aparat mora, zato da se avtoreproducira, proizvajati vedno bolj in vedno več šokantnih proizvodov, zato šok ne pride več do izraza. Na razstavah so zato normalne šokantne reči, ki niso več šokantne, kot so samo okvirji slik, mrtve krave in njihovi iztrebki, filmi o človekovi fizični notranjosti, itd.

V postmodernizmu naj bi tako presežna vrednost izgubila svojo šokantno vrednost, ki je popolnoma integrirana v umetniški trg; že predvidena in upoštevana vnaprej. Prostor med simbolnim objektom in izmčekom je vedno ožji ali bolj preprosto rečeno, prostor med lepoto (ki je iluzorna) in med tistim, kar ni lepota (izmeček), je vse ožji, torej se približujemo kapitalističnemu totalitarizmu, oz. fašizmu. Razmerje med zakonom in prekrškom se je nevarno zmanjšalo. Prekršek je prekril zakon tako, kot je izmeček (to kar ni umetnost in je Realno travmatsko) prekril umetnost (ki je sublimna iluzija). Nasprotja se tako identificirajo, zlijejo med seboj, kar je totalitaren pojav. Gre za samomor tipa b,

o katerem smo govorili v članku Slovenski lacanizem kot psihoanalitična kvazireligija, kjer je prazen prostor Subjekta napolnjen z Realnim (travmatskim, pošastnim). Skratka, tisto, kar bi moralo ostati skrito bistvo umetnine, postane neposredno razkrito. Na svetu mestu umetnine se tako lahko znajde tudi konkreten drek (kakor se izrazi Žižek), ki sicer je bistvo umetnine, vendar bi moral ostati zakrit.

Nasproti temu ima, po Žižku, moderna umetnost v začetku 20. stoletja temu nasprotno izpraznjenje prostora svetega oz. Subjekta z minimalnim ostankom ali izmečkom, ki je samo tolikšen, da subjekt lahko še obstaja ob minimalni vsebini. Ta pristop je bližji simbolnemu samomoru c, ki mu je Žižek terapevtsko zelo naklonjen. Le-ta pomeni izpraznjevanje umetnosti vsake vsebine in prikaz zgolj razmerja med prostorom in vsebino; med obliko in vsebino. Gre zgolj za nek objektivni prikaz igre, ki je prisotna v umetnosti. Se pravi, nesprejemanje vsega v umetnost, ampak izpraznjenje umetnosti vsake resnične vsebine, vendar z mnogimi iluzornimi vsebinami, ki se lahko neprestano menjajo in izhajajo iz istega travmatskega principa. V zgornjem primeru umetnost postane totalitarna, po prej opisanem modelu, v spodnjem primeru pa se razblini vsako verjetje v umetnost.

Primer ek prikaza realnega samomora ali totalitarizma najde v zahodnem tipu umetnosti – *kontenutizem* (Marcel Duchamp) –



Neue Slowenische Kunst, skupina Irwin, *Slovenske atene - polje*, 1983-1987, mešana tehnika.

primer simbolnega samomora pa v vzhodni umetnosti – *formalizem* (Kazimir Malevič). Žižek oba avtorja, kot je že njegova navada, interpretira po svoje, daleč od tega, kako sta se doživljala sama kot umetnika in kaj sta imela pred očmi pri ustvarjanju. Uporabi ju le kot sredstvo za aplikacijo svoje teorije. V njuno obrambo smo lahko prepričani vsaj v

to, da sta v svojo umetnost verjela, medtem ko Žižek v obeh najde konec umetnosti, kritiko vsakega umetniškega ustvarjanja za nazaj in naprej.

Kazimirja Maleviča predstavi z njegovo znamenito sliko črni kvadrat na beli podlagi. Ta slika za Žižka pomeni temeljno strukturo umetnosti z lacanovskega zornega kota, nje-

no najbolj elementarno obliko, prikazano v formalni obliki. Predstavlja namreč razmerje med praznim subjektom (bela podlaga), ki predstavlja formo, zakon, obliko, in Realnim (črn kvadrat ali črn madež), ki predstavlja princip vsebine, prekršek zakona. Brez nasprotja bele podlage in madeža, ki jo zapolni, ni enega ne drugega. Tisto, kar je sicer skrito v klasični sliki, je tukaj na formalni način "izčiščeno", vidno; to je črn kvadrat. Klasična slika to nasprotje, na katerem naj bi temeljila, skriva. Bela podlaga je radikalno ločena od črnega kvadrata. Črn kvadrat je njena travma, vendar pa od nje živi, je identificirana z njeno pomočjo in obratno. Tako naj bi abstraktna upodobitev vsebine (črni kvadrat) demonstrirala goli princip vsebine, katere konkretna pojavnost se ves čas menja. Črn kvadrat je Realno, nekakšna abstraktna travma, ki na simbolni ravni dobi različna imena, katera praktično imaginarno predstavljajo različne slike. Skriti princip vseh teh različnih slik ostaja črn madež ali prisotnost česar koli v določenem prostoru.

Na Maleviča se zaradi te Žižkove povzdige in priznanja njegove umetnosti kot neumetnosti naslanja Neue Slowenische Kunst, saj za simbol svoje virtualne države vzamejo Malevičev *črn križ na beli podlagi*, ki pomeni isto kot črn kvadrat, vendar nosi še dodatno simboliko, in sicer Heglove dialektike, kjer naj bi bila transcendentno in materialno združena v en princip imanentnega duha (horizontala in vertikala pri križu), ki si ga Lacanovci in po njih NSK razlagajo čisto po svoje. Malevičeva slika naj bi predstavljala patriarhalni moški, judovski princip, ki je po Žižku najbolj sprejemljiva oblika družbe, s tem da od judovstvo reducira le na princip zakona (golo formalno razmerje) brez konkretne vsebine, ki se vsakokrat lahko menja, pomembno je, da je upoštevano razmerje med zunanjim zakonom in njegovim nasprotjem, to je kršitvijo, ki pa je (glede na la-

canovsko strukturo) dejansko njegova vsebina. Skupina NSK naj bi opozarjala na ta temeljni princip in vedno znova izvajala terapijo na ta način, da bi vsako umetnost ali družbeno pojavnost po tem principu deidentificirala konkretnih fiksnih vsebin, ki so le imena in zato iluzija.

Nasproti temu pa je zahodni kapitalistični stil umetnosti, katero za Žižka tipično predstavlja Marcel Duchamp s svojim *ready-made objektom* (industrijskim produktom) kot umetniškimi objektom. Na razstavo je dal sprednje kolo bicikla skupaj z vilicami; podobno je dal na razstavo tudi znamenit pisuar kot industrijski uporabni izdelek. Duchamp naj bi tako prikazal totalitaristični model kapitalizma, saj se umetnost združi z uporabnim, industrijskim, se pusti preplaviti od nje in mu pripiše lepoto. V tem pogledu pride do občudovanja, opevanja industrije in njenih izdelkov, po tem vzoru pa tudi modrih velikih voditeljev, kot so bili Hitler, Stalin, Tito in podobni. To je model združitve Sublimnega objekta z Realnim travmatskim objektom ali fašistični žrtvovanjski model, kjer se Realno žrtvuje za sublimni Simbolni zakon tako, da se trdno poistoveti z njim. Ta model predstavlja totalitarno obliko, ki jo je po Duchampovem zgledu potrebno obelodaniti z identifikacijo, jo predstaviti z vso resnostjo, prepričanjem, in nato takoj zbanalizirati, odtrgati od konkretne identifikacije - vendar o tem kasneje. Gre za Žižkov priljubljeni totalitarni ženski materinski princip, ki Žižku kot kritiku daje živeti, saj ima tako kaj delati, o čem moralizirati, sicer bi se samo vrtel v večnem krogu patriarhalne igre brez konkretne naslonitve na kar koli.

Tudi ta način opozarjanja na banalnost umetnosti je močno prisoten pri NSK vzhodu in zahodno ikonografijo modrih lepih in močnih totalitarnih vodij ter prav takih strojev. V tem tipu "umetnosti", ki kritizira umetnost in ji ne priznava nobene resnične vred-

nosti (razen tiste, ki je umetnost ne mara), je mogoče spoznati princip realnega samomora b, ki ga je potrebno spraviti na nivo simbolnega samomora c, s katerim se Žižek (kako kontradiktorno!) vendarle identificira, v katerega verjame kot terapevtsko sredstvo. Žižek sam se pri tem zaplete v začaran krog svoje lastne teorije, saj se v nobenem primeru ne bi smel trdno opredeliti za nobeno fiksno terapijo. Moral bi le pasivno vegetirati in se igrati različne identifikacije, ne pa aktivno nastopati in se boriti za simbolni samomor.

Njegova vizija je ta, da ponovno želi vzpostaviti eksplicitno diktaturo na konkretni politični ravni zato, da bi jo lahko na skrivnem negiral. Vzor mu je Lenin, kar seveda smrdi po totalitarizmu. Pri tem lahko posumimo, da Žižek občuduje kapitalistični in vsak drug totalitarizem, ki ga sicer kritizira, vendar le na retorični ravni, v svojem konkretnem političnem in kulturnem udejevtvovanju pa ga dejansko živi in izvaja po načelu že znane nihilistične volje do moči. Živi in izvaja moč nad drugimi, hkrati pa vse svoje žrtve obtožuje in kaže s prstom nanje češ: vi ste totalitarci in fašisti. Kot lik totalitarnega modrega vodje oznanja, da bo popravljeni marksizem oz. leninizem odrešil svet na ta način, ko ga bo odrešil vsake druge nepravde identifikacije. Zdi se, da smo to nekoč že slišali. V središču je bil človek v vlogi boga, ki si je domišljjal, da je začetek in konec vsega, ter je z raznimi grdimi imeni obkladal tiste, ki niso šli za njim. Z njimi je kasneje, ko je pridobil moč, počel še druge stvari, vendar o tem raje molčimo. Tisti, ki ne verjame v ljubezen, je najbrž kar malo nevaren, če postane institucija.

Da Žižek v politiki in kulturi res tako funkcionira, lahko povzamemo po njegovih lastnih izjavah in nastopih v javnosti, kjer vzpostavlja svoje ljudi in tuje izloča, ko se bori za priznanje vsemogočne Realne travme (ki je absolutni nič) in poziva k veri vanjo. Kar

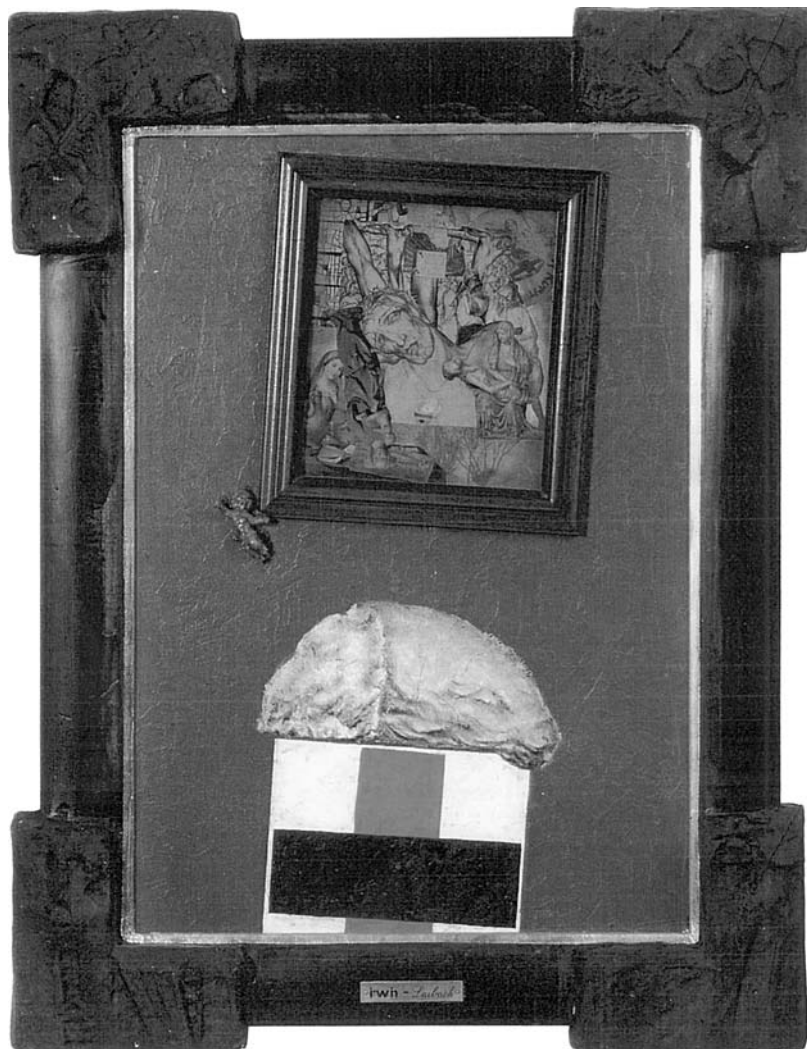
je močno vprašljivo pri tej religijski smeri, je to, da je Realno oz. travma Žižku in njegovemu krogu kar preveč pokorna, da bi verjeli, da kogar koli obvlada.

Pa si za ponazoritev pogledjmo njegove izjave.

V Mladini iz leta 1991 je izjavil: *Čas je, da LDS končno preneha živeti od svoje ZSMS-jevske slave, v katero verjame le še sama, in se odloči, kaj v novih pogojih je: stranka marginalnežev ali "državotvorna" liberalna stranka – sicer bo v zgodovini dokončno ostala zapisana kot stranka zamujenih priložnosti. Zdaj je torej trenutek, da liberalne sile pozabijo na stare zamere in čimprej oblikujejo novi blok. Njihova odgovornost je v tem trenutku izjemna.*<sup>1</sup>

Izjavo bi zlahka pripisali kakšnemu Hitlerjevemu govoru nemški mladini, katerih pomen je zgodovinski, saj so edini rešitelji, edini, ki bodo rešili nemško nacijo (pri Žižku marksizem in leninizem). Žižek se je močno ustrašil notranjega ideološkega preobrata v Sloveniji: *Od (ne) oblikovanja novega liberalnega bloka je v zadnji instanci odvisno, kaj bo Slovenija ne le politično, ampak v svojem celotnem družbenem tkivu; zaplankana predalpska državnica ali odprta liberalno-pluralistična demokracija.*<sup>2</sup> Spet velike obljube nečesa čudovitega, velikega, kar bo nova mlada liberalna stranka uresničila. Vendar je bilo v teh zadnjih letih potrebno iti le malo v tujino, da si zaznal filtriranje informacij v slovenskih medijih; kot da bi bilo okrog države debelo informacijsko cedilo, skozi katerega je prišlo le tisto, kar je bilo dovoljeno. Slovenija je pod Žižkovo idejno vladavino ostala res zaplankana neinformirana država, saj so bili ZSMS dejansko konzervativci, ki so želeli nadaljevati stari red.

Pojdimo še h kakšenemu citatu, ki bi jih našli še ogromno: *Zato je skrajni čas, da se bolj dejavno vključi v politične procese ZSMS, ki s svojo dediščino novih družbenih gibanj, civilne družbe, državljskih pobud, marginal-*



Neue Slowenische Kunst, skupina Irwin, *Sveti kruh*, 1988, mešana tehnika, 82 x 78 cm.

*nih zahtev itd. edina v našem prostoru zastopa liberalno držo. In zato bi bil moder korak ZSMS, da se še pred volitvami preimenuje v LIBERALNO STRANKO SLOVENIJE in tako jasno zakoliči svoj prostor na slovenskem političnem zemljevidu.*<sup>3</sup> Koliko je bilo odprte liberalne drže, obljubljene v tem citatu, smo okusili in tega ni vredno komentirati. Ponovno pa gre za vzbujanje zavesti izjemne pomembnosti "liberalne" stranke in njenega mesijanstva. Zakoličiti je potrebno tudi svoj

prostor na političnem zemljevidu. Jezik ponovno spominja na vojaško strategijo. Glede na to, da je bil članek objavljen pod naslovom "Tretji blok" danes bolj kot kdajkoli, asociira na zvezo tretji rajh, danes bolj kot kdajkoli, kar spet postavlja Žižka v nasprotno pozicijo od lastne teorije. Fašizem je pri Žižku očitno še kako aktualen. Skozenj gleda ves svet, fasciniran je od njega, celo obseden je z njim (mogoče gre za travmatsko izkušnjo vzgoje v komunistični šoli).



Fašizem je za Žižka, med drugim, korporativna organiziranost (podoba telesa s pripadajočimi udi), je kapitalizem brez individualizma (kar naj bi bila izrazito postmodernistična lastnost). Osnovni temeljni princip fašizma je *žrtvovanje*, Žrtvovanje naj bi izničilo individualizem na ta način, da ga poistoveti z zakonom, ki velja za vse (princip totalitarizma). Še en citat: *Geslo fašizma je dovolj uživanja, dovolj razvrata, potrebna je žrtev. Ves trik fašizma je seveda v nekem presežnem uživanju, ki ga povzroči sama odpoved uživanja, gesta žrtvovanja.*<sup>4</sup> Če to drži, potem Žižek poziva ZSMS prav k temu.

Žižek loči dve vrsti fašizma; divji ali *trdi fašizem* in *mehki fašizem*. *Trdi fašizem* je avto-destruktiven, ne zna najti ravnotežja, na določeni ravni znori in ima zato relativno kratek rok obstoja. V ta tip fašizma Žižek prišteva Hitlerja in Mussolinija (pri tem nekoliko pozabi na Stalina in Tita, ki sta bila po tej logiki trda fašista).

Drugi tip fašizma je *mehki fašizem*, ki je pravzaprav trdi fašizem s človeškim obrazom, je bolj kompliciran, običajno pa seveda gre za katoliški fašizem. Ta tip fašizma je patriarhalen (očitno ne totalitaren!). Je umirjen, nima avto-destruktivne dinamike, lahko traja vse dotlej, dokler ni pokopan od ekonomskih in ostalih pogojev. Ta tip fašizma po Žižku lahko razloži le lacanistična pishoanaliza, ki lahko izvaja terapijo nad njim. To terapijo v Sloveniji in tudi po svetu izvaja NSK. Glavna Žižkova ost je tu usmerjena na krščanstvo, saj za mehke fašiste, ki jih občasno imenuje tudi protofašisti, navede skoraj same kristjane; Plečnika, Kreka ... Mehki fašizem pripiše tudi evropskim liberalcem, ki niso dovolj radikalno obračunali (kakor v Sloveniji po vojni) z desnico, s katero Žižek ne vidi in ne želi nobenega dialoga. Posebno je bil užaljen, ko so nekateri francoski levičarji skupino Laibach nagnali iz Francije kot naciste: *Če so nekateri levičarji v Franciji lahko označili Laibach za*

*protofašistični bend, ki je v vpet v neonazi ideologijo, in groteskno spregledali, kako Laibach deluje čisto nasprotno, se mi zdi globok simptom, ki marsikaj pove ne o Laibachu, temveč o sami evropski levici.*<sup>5</sup> Torej malo Žižkove užaljenosti in že prileti obsodba vseh francoskih levičarjev za fašiste. Kakor smo rekli že prej; kdor si upa oporekati, je fašist (najbrž bo to zato pripisano tudi piscu tega članka). Včasih je to že prav neumno in celo dokaj bolno.

Konkretno izvajanje Žižkove teorije se kaže v nastopih članov NSK, še posebej Laibacha, kot glasbenega oddelka. Različne skupine, ki so prej izvajale bodisi rock glasbo bodisi iskanja v slikarstvu ali gledališču, so se združile pod Žižkovo ideologijo in svojo umetnost postavile v službo tega tako, da so se ustvarjanju odpovedale na način, kot so ga izvajale prej, ko še niso poznale dotične ideologije. Njihovo uradno poslanstvo je postalo sanacija celotnega sveta od fašizma, dezidentifikacija od fašističnih identitet, ki dišijo po krščanstvu, ki je seveda vir fašizma, kot smo videli zgoraj. Sam njihov ideolog Žižek pravi: *Ne morem pa prehvaliti kot izjemnega dosežka Laibacha, kar mislim na široko razviti v svoji naslednji angleški knjigi, kar jim je uspelo. Predložili so model dezidentifikacije, osvoboditve od očaranosti s fašistoidnim užitkom, ki ni model te naivne levičarske razsvetljenske kritike. V tem je dobesedno zgodovinski pomen Laibacha.*<sup>6</sup>

Govor o zgodovinski vlogi Laibacha zveni spet podobno, kakor nagovor članom ZSMS zgoraj. Za fašiste preprosto označi vse, ki ne marajo Laibacha in lacanizma. Liberalne napovedane odprtosti je tu bolj malo.

Naslednji citat je še bolj patetičen, je gola retorika: *Če je kak umetniški, politični, ali katerikoli drug družbeni subjekt, javni akter – in to rečem s polno odgovornostjo – največ naredil za osvestitev ljudi, ne samo pred rasistično nevarnostjo nasploh, ampak točno pred tem specifičnim spojem, ki ga poskušamo z neustreznimi*

*pojmi zajeti kot spoj nacionalizma, fašizma s komunizmom, so bili to Laibach. Zdi se mi neverjetno obsceni paradoks, da se sedaj natanko njih skuša prodati kot tiste, ki so takorekoč krivi za slab imidž Slovenije.*<sup>7</sup> Žižek predstavlja Laibach kot moralno čisto organizacijo, ki osvešča ljudi pred zlom. Pri tem se sklicuje na svojo polno odgovornost. Polna odgovornost po lacanistični strukturi seveda ne obstaja, zato je tu na delu najbrž le Žižkova trenutna igra (tako se mu je označilo), identifikacija z določenim označevalcem, ki bo naslednji trenutek lahko že nekaj čisto popolnoma drugega. Zaradi tega Žižku in Laibachu ter celotnemu NSK ne smemo verjeti, če zvesto upoštevamo njihovo lastno prepričanje. Če spoštujemo njihovo drugačnost, jim pač moramo storiti uslugo in jih proglasiti za lažnivce in prevarante, ki se norčujejo iz vsakokratnih poslušalcev in gledalcev. Tisti, ki jih poslušajo in jim verjame, je zanje same največji fašist, saj se je njegov notranji travmatični fašistični ekskrementalni izmeček identificiral z zakonom, z avtoriteto, in pokazal svoje fašistične apetite.

Žižek in NSK ter ostale simpatizerske skupine ter skriti sodelavci so ponosni, da so odkrili nov postmodernistični način kritike in dekonstrukcije, ki je *ironija brez humorja* ali *kritika teksta s spremembo konteksta (ali obratno)* kritiziranega objekta. Na ta način naj bi terapevtsko opravljali dezidentifikacijo od fašizma, t.j. totalitarizma, in ustvarjali družbo, ki si ne bo upala več trdno identificirati z ničemer, kar ne bo dovoljeno z njihove strani, ki postavljajo novi zakon. Pod krinko rešitve izpod kapitalističnega totalitarizma želijo dezidentificirati krščanstvo od globoke vere, dezidentificirati Slovence od narodne zavesti, dezidentificirati družino od zvestobe in ljubezni. V ta namen poudarjajo vse druge identifikacije, ki bi lahko relativizirale te primarne identifikacije. Zdi se, kot da imamo v Sloveniji ponovno revolucijo znotraj boja proti okupatorju. En boj je torej

upiranje zahodnemu ponorelemu kapitalizmu, drugi pa notranja državljanska kulturna vojna, ki izrablja napet položaj v odnosu do kapitalizma in želi rezati glave za popolnoma drug interes v imenu boja proti kapitalizmu. Gre za spremembo vrednot, v kulturnem, in če mogoče, tudi političnem smislu zavladati (volja do moči), nato pa svobodno razpolagati z državljani.

Najtežji problem zanje je krščanstvo, ki pozna radikalno drugačen pogled na svet in je ukoreninjeno drugače kot oni. Kot smo videli že prej, gre pri lacanimu za sprejeto krščansko strukturo. Kar po tradicionalnem krščanskem pojmovanju pomeni greh in zlo, iluzija, je zanje temelj, je edina "resnica". Z zlom se še posebej Laibach rad identificira, člani se proglašajo za sataniste, najbrž v nekem ironičnem smislu, vendar mogoče prav na ta način govorijo resnico tam, kjer tega sicer nočejo, kar je stara značilnost satana.

Kako se lotevajo svojega posla oz. kaj je ta ironija brez humorja oz. parodija s pomočjo spremembe konteksta ali teksta? Vzemimo primer skrunitve cerkve na Kumu. Kristjan verjame, da je cerkev svet kraj, kjer prebiva Bog. Člani NSK, ki so bili poslani, da to cerkev simbolično dezidentificirajo v kristjanih, so jim morali porušiti vez z bistveno vsebino. Cerkvi kot stavbi niso storili materialne škode in so jo pustili kot svet kraj (niso je šli podret kot njihovi predniki komunisti). S stališča jezikovne strukture bi to pomenilo, da konteksta niso spremenili. Spremenili pa so tekst svetega prostora na ta način, da so vanj vnesli nekaj, kar ne spada vanj, to je blasfemijo, lažni obred in vse tisto, kar za vernega kristjana ne gre skupaj s svetim prostorom. Ker so v cerkev vnesli nek izmeček, ki ne spada tja, so v pravi prostor vnesli lažno vsebino in tako dosegli nasprotje, radikalno ločitev, ki naj bi kristjane spravila v dvom glede identifikacije s svetim prostorom. V kristjane naj bi postavili zavoro do svetega prostora, da se ne bi

polno identificirali z njim. Ko je bil s strani kristjanov oster odziv, naj bi to za povzročitelje pomenilo potrditev uspele akcije, saj je kristjane zbolelo, prodrli so v njihovo notranjost in jih ranili. Ne gre več torej za grobo zunanje zanikanje, pač pa notranje grobo zanikanje (pri čemer ni nobenega spoštovanja do osebe), z dokazovanjem, da je bistvo svetega blasfemija, da je bistvo umetnosti cinizem, da je bistvo naroda fašizem itd. Ta veriga nasprotij je že stara, vendar do sedaj zlepa nihče ni bil toliko preverzen, da bi se odkrito postavljaj na stran zla.

Kako zanimivo, da se je pri slovenskih lacanovcih Realno prelevilo v travmo in travma v zlo. Izdajajo jih sadovi njihovega dela: za sabo puščajo depresijo, destrukcijo, hlad v odnosih, filozofsko utemeljen hedonizem, nasilje v poseganju v to, kar je sveto drugim, drugi jih sploh ne zanima, razvija se narcisoidnost, prezir zviška, kličejo k revoluciji, čeprav retorično mahajo z enakopravnostjo vseh, demokracijo, solidarnostjo, zavzemanjem za diskvalificirane, ki so zanje večinoma le deklarirani homoseksualci in lezbijke (ki navadno v resnici to niso, vendar se to gredo (saj so vendar razsvetljeni ljudje).

Antropološka antropocentristična lacanistična struktura je grozljiva v svoji skrajni redukciji človeka na besedno iluzijo in travmo (da ne gremo od travme dalje). Normalen uravnovešen človek tega v praksi ne prenese, je neznosno, in bržkone tudi izvajalcem samim služi le kot finta, s katero so pomembni in se prerivajo naprej v družbi. Tudi njihovo

vsakdanje privatno življenje tega najbrž ne prenese. Govorijo o resničnih stvareh, pa je sprevržen kontekst, ali pa je kontekst pravi, pa lažejo v njem. Gre za uzakonitev shizofrenije kot normalne.

Največjo uslugo bomo tej kvazireligijski sekti naredili na ta način, da ne bomo verjeli vanjo, da se ne bomo identificirali z njimi in da jim pustimo, kot drugačnim, da se sami neprestano simbolično samoubijajo in na novo vzpostavljajo, če to že hočejo in jim je lepo. Tako ravnanje so vsa ljudstva (glej mit o Sifizu ali Prometeju) imela za najhujšo obliko trpljenja in zla. V krščanski tradiciji se večno ponavljanje istega težkega imenuje pekel.

Da pa ne bi obsodili akterjev kot ljudi, jih seveda smemo prav tako ljubiti (tega nam ne morejo vzeti) in tudi kaj zmoliti zanje. In upati, da bodo te težke sanje v Sloveniji kmalu minile. Manj ko nas bo s temi sanjami sodelovalo, bolje bo. Ostanimo notranje svobodni.

- 
1. Zdaj je čas za liberalni blok, Slavoj Žižek, Mladina, 23.VII 1991, št. 30, 9.
  2. Zdaj je čas za liberalni blok, Slavoj Žižek, Mladina, 23. VII 1991, št. 30, 9.
  3. "Tretji blok" danes bolj kot kdajkoli, ZSMS je liberalna stranka Slovenije, Slavoj Žižek, Mladina, 2.II. 1990, št. 5, 17.
  4. Vse draži fašizma, Slavoj Žižek, Mladina, 18. I. 1994, št. 3, str. 21.
  5. Prav tam.
  6. Prav tam.
  7. Prav tam.

# Predstavitev moderne in postmoderne umetnosti

Termin in njegova uporaba sta zelo široka, vključujeta namreč zelo različne pomene in discipline. Obstoj samega postmodernizma kot gibanja sorodnih idej in nazorov je včasih predmet številnih razprav.

Modernizem se nekako opredeljuje kot gibanje, ki je iskalo globlji pomen v umetnosti skozi razumske, estetske, etične in izobraževalne vidike. Nasprotno pa se postmodernizem ukvarja s tem, kako bi, ravno nasprotno, prikazal umetnost kot samo sebi namen; ta umetnost ni več pripovedna, ne vsebuje več nekih "učech" standardov. Predstavljena je skozi delčke, potrošništvo (reklame) in razgradnjo, zato je sama po sebi na nek način ne-pripovedna, ne-izobraževalna. Postmodernizem napada idejo o eni in edini univerzalnosti v umetnosti, zato spodbuja delne, polomljene, zamegljene, spremenljive in mnogovrstne perspektive. Zaznamovan je s sociološkimi idejami. Čeprav modernizem zajema kar nekaj smeri, ki so si med seboj različne, pa zanj velja, da se zavestno odreka vsaki tradiciji, vzpostavlja stik med predmeti in besediščem, ima ironičen odnos do pravil, uporablja različne kombinirane tehnike, celo že prej narejene predmete (npr. dadaizem in Duchampov pisoar).

Modernizem je preko manifestov in programskih izjav (Breton) skušal spreminjati svet na bolje s tem, da je npr. prikazoval negativne posledice človekovega početja (npr. Oto Dix v Strahotah vojne). V dadaizmu in nadrealizmu pa gre za vpeljavo še dveh bistvenih elementov, in sicer psihoanalize in marksizma.

V nadrealizmu je prisoten predvsem vpliv psihoanalize (Dali). Gre za "razkrivanje skritih sil podzavesti, priznavanja in sproščanja številnih vrst tabujev in prepovedi, veljavnih na področju spolnosti... Šlo je za umetniško videnje ustvarjalnosti, v katerem je najpomembnejša sestavina erotika, najustreznejša izrazna tehnika pa je vsebovan, v psihičnem avtomatizmu."<sup>1</sup> Podzavest in akcija tako potekata "brez nadzora zavesti nad dobljenim rezultatom; gre torej za ustvarjalno slepoto, katere značilnost je popoln individualizem."<sup>2</sup>

Medtem ko je bil modernizem nagnjen k klasificiranju in razvrščanju, pa je definicija postmodernizma veliko bolj izmikajoča, in težko določljiva. Modernizem je prinesel ogromno umetniških gibanj in frakcij, od katarih si je vsako prizadevalo umetniški svet preusmeriti in odkrivati novo pot. Postmodernizem tega ne pozna. Je namreč nekakšna mešanica predhodno in na novo odkritih elementov.

Modernisti so bili zazrti v prihodnost, njihova inspiracija je bila tehnični napredek. Ob vsem tem pa se niti niso zavedali, kaj jim bo prihodnost in z njo tehnologija, prinesla. Grozote tehnologije so se udeležile v dveh svetovnih vojnah. V danih okoliščinah je bilo težko gojiti upanje na lepšo prihodnost. Tako je druga svetovna vojna postala nekakšna ločnica v razvoju umetnosti 20. stoletja. Svet se je namreč z atomsko bombo začel zavedati možnosti uničenja celega planeta. Poleg tega se je umetniški svet iz prej prevladujoče Evrope preselil v Ameriko. V povojnem obdobju, po vzcvetu postmoderne

umetnosti se tako podirajo mednarodne prepreke in prepletajo inovacije. Umetniki so si namreč prizadevali ustvarjati dela, ki niso imela zgledov v bližnji preteklosti. Podoba (npr. v informelu) postaja lahko ritualen, magičen in posvečen dogodek. Umetnost hoče biti metafizična, hkrati pa se mora (še vedno) omejiti na strukturne elemente – platno, okvir, geometrično obliko in poenostavljeno kromatsko polje.<sup>3</sup>

Postmodernost se nanaša na stanje stvari po modernosti. Posebno pozornost namenja

sociološkimi, tehnološkimi in ostalim stanjem, ki razlikujejo moderno dobo od tega, kar je vzniknilo zatem. Postmodernizem, po drugi strani označuje intelektualni, kulturni, umetniški, akademski in filozofski odgovor na stanje v postmodernosti.

Zametki postmoderne kulture segajo v 20. leta 20. stoletja, ko se je pojavilo umetniško gibanje dada, kasneje so imeli zelo velik vpliv nanj tudi eksistencialisti. Ti so v center dogajanja postavili posameznika, individuum, ki je izvor morale in razumevanja.



Marcel Duchamp, *Vodnjak*, 1917-64,  
porcelan, 33,5 cm, Indiana University Art Museum, Bloomington, Indiana.

Vendar pa je pomembna ločnica med modernizmom in postmodernizmom nastala z drugo svetovno vojno.

Postmodernizem je zelo hitro ustvaril nekakšno antiprosvetno mržnjo. Gibanje je skušalo dokazati, da racionalnost ni tako gotova in tako jasna, kot so to zagovarjali racionalisti, in da je znanje v svojem bistvu povezano s časom, prostorom, socialnim položajem in drugimi faktorji, preko katerih posameznik izoblikuje svoje lastno izkustvo.

### Osebni izraz in njegov pomen v umetnosti 20. in 21. stoletja

Ko analiziramo pomen in videz umetniških del, je najprej koristno proučiti, kako posamezno delo lahko vidimo – npr. kot odsev umetnikovega lastnega življenja, domišljije, izkušenj, čustev, želja, spominov idr.

Razlaga umetniških del skozi formo kot način osebne ekspresije je prišla posebej v poštev v določenih umetniških stilih. Tako npr. abstraktni ekspresionizem pogosto razlagamo kot stil, skozi katerega so umetniki izražali osebna občutja. Tudi za nadrealizem bi lahko rekli podobno, vendar pa gredu tu umetniki še dalje – poleg vsega naštetega izražajo skozi svoja dela tudi nezavedne želje in občutke.

Nekateri nadrealisti so razvili strategije, kamor vključujemo tehnike za avtomatično izražanje, prek katerih so lahko (na primer s podobami iz sanj) izražali nezavedno. Sem prištevamo npr. Redona, pa Frido Kahlo, Kellyja, Rothka idr.

Že zelo dolgo obstaja v umetnosti tradicija, po kateri lahko neko umetnino lahko opazujemo oz. doživljamo kot skupek avtorjevega dela in vidimo npr. "tisto, kar dejansko predstavlja", hkrati pa v njej zaznamo tudi avtorjeve življenjske izkušnje, njegov pogled na svet in osebni stil izražanja. V sodobni vizualni kulturi je na tak način interpretiranja umetnosti zelo vplivala psihoanalitična teorija. Ta se osredotoča na razumevanje de-

lovanja uma in vključuje različne pristope za razlago razvoja osebne identitete, obnašanja, razpoloženja in delovanja.

Freud je videl umetnost kot priložnost, skozi katero se lahko tako zavedno kot nezavedno izražajo želje, potrebe in čustva. Po Freudu je mnogo teoretikov na različne načine razvilo psihoanalitične teorije; za Jacquesa Lacana, na primer, so bili socialni dejavniki (predvsem jezikovni in ne toliko biološki) ključnega pomena pri vplivu na posameznikov emocionalni in psihološki razvoj.

Psihoanalitične teorije in ideje so torej direktno ali indirektno vplivale na mnoge umetnike. Tako so npr. nadrealisti ustvarjali pod močnim Freudovim vplivom.

Osebne ekspresije so v umetnosti pogosto povezane z naslednjimi značilnostmi: subjektivne stvari, ki opozarjajo na umetnikova čustva ali (po)želenja (zavestna ali podzavestna); izkušnje; spomini; sanje ali dogodki, povezani z njimi; predmeti, ljudje ali kraji, ki določajo umetnika. Umetniki pa prav tako lahko izražajo čustva ali občutke skozi predmete, naslikane iz sveta sanj, domišljije ali fantazije.

Umetnika tako določa osebno izražanje prek intuitivnih delovnih metod in/ali ekspresivnih tehnik in potez. Močne poteze na primer lahko razlagamo kot umetnikovo energijo in močna čustva. Natančno izdelani detajli lahko odražajo bolj obvladana, toda še vedno močna čustva.

Prav tako kot poteze lahko razberemo umetnikovo hotenje, doživljanje in psihologijo preko izbora materialov ali tehnik. Ti so prav tako na nek način "umetnikovi podpisi".

1. Sandro Sproccati, *Vodnik po slikarstvu*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1994, 208.
2. Prav tam.
3. Prim. S. Sproccati, *Vodnik po slikarstvu*.
4. Prim. *Your Art, Encyclopedia, Postmodernism*.
5. Prim. B. O. Archille, *Umetnost onkraj 2000*, Ljubljana, 2004.

# Tomistična filozofija Jacquesa Maritaina

*Jacques Maritain* je nedvomno eden najpomembnejših krščanskih filozofov 20. stoletja. Ne sodi le med klasike filozofije, ampak je tudi ena največjih osebnosti v duhovnem življenju svoje dobe. V tem smislu predstavlja most med francoskim duhovnim svetom prve tretjine 20. stoletja in velikim krščanskim mislecem *Tomažem Akvinskim*.

Čeprav je bil v Franciji močno razširjen pozitivizem, ki ga je ustoličil *August Comte* (1798-1857), se je v dvajsetih letih dvajsetega stoletja začelo širiti duhovno gibanje, naravnano proti njemu. Tu je pomemben predvsem *Sören Kierkegaard* (1813-1855), ob katerem se navdihuje katoliška obnova, kjer lahko v filozofiji razlikujemo tri tokove. Prvo gibanje je bilo izzvano po nekrščanskem filozofu in utemeljitelju življenjske filozofije *Henriju Bergsonu*, ki je s svojim naukom o "intuiciji" in "ustvarjalnem razvoju" nastopil proti pustoti spoznavno-teoretičnega racionalizma in pozitivizma na eni in metafizičnega materializma na drugi strani. Tako se je mnogim predstavil kot rešitelj in buditelj pristne duhovnosti tudi v katoliškem svetu, tako da se je iz njegove filozofije razvil celo neke vrste "krščanski" bergsonizem, ki pa je vseboval tudi za krščanstvo nesprijemljive vidike.

Večji pomen kot krščanski bergsonizem je imela smer, ki sta jo nakazala *A. Gratry* in *Olle-Laprune*. Ta smer se navezuje na avguštinsko tradicijo, v njej pa živi tudi misel *B. Pascala* in *H. Newmana*. Najpomembnejši predstavnik te smeri je *M. Blondel*, katerega glavno delo nosi naslov "L'action". V Blondelovi misli najdemo dokajšnjo mero antiin-

tektualizma. Ne razčlenjajoči, abstrahirajoči in pojme oblikujoči intelekt, ampak le neposredna, z vsemi organi duše dejavna intuicija nas lahko vodi do polnosti resnice. Zato je za Blondela doživljajoča, notranja "action" bolj bistvena posredovalka resničnosti kot - njej podrejeni - intelekt.

Nasprotno pa se *Maritain*, ki s svojo usmeritvijo predstavlja najpomembnejši tok obnovljene krščanske filozofije, čuti zavezanega intelektualizmu Tomaža Akvinskega. Seveda *Maritain* ni neposredno pristal pri Tomažu, ampak ga je odkril zatem, ko se je predhodno že dodobra seznanil s kritiko pozitivizma, ki se ga je naužil med študijem na Sorboni. Na *Maritainov* prelom s pozitivizmom sta odločilno vplivala *Charles Peguy* in *Henri Bergson*. Da pa se je spreobrnil h krščanstvu, gre zasluga pisatelju *Leonu Bloyu*, kajti "brez njega", pravi *Maritain*, "bi ne postali kristjani".<sup>1</sup>

*Charles Peguy* je vodil odločen boj proti pozitivizmu in modernizmu, ki dejansko izhaja iz pozitivizma. Njegova zasluga je, da je spoznal nujnost odvrnitve od materializma, ki je na praktičnem področju tudi dejansko vodil v I. svetovno vojno. Jasno je pokazal na samoprevaro, s katero se je duh pozitivizma hotel skriti pred svojim lastnim, v jedru metafizičnim stališčem, ker dejansko "ima vsak svojo metafiziko, globoko ali površno, močno ali šibko, dobro ali slabo, grobo ali fino ... Nič ni tako vsakdanjega, kot je metafizika".<sup>2</sup> Tako kot je materializem metafizika, tako je ateizem teologija. Za filozofa je materializem samo eden od številnih sistemov metafizike. Metafizike

se torej ne moremo znebiti, pa naj se tega zavedamo ali ne. Takoj ko spregledamo scientistično – pozitivistično pozicijo kot neko obliko metafizike, je hkrati legitimirana tudi pristna metafizika, namreč tista, ki se kot taka tudi deklarira. Pozitivizem dejansko ni nič drugega kot poskus izriniti zadnja vprašanja v privatno področje svojevolje, čustev, občutja in neznansstvenega mišljenja, pri čemer se to izrivanje sploh ne da znanstveno utemeljiti. Obstaja pa še druga strategija za eliminacijo metafizike, ki se kaže v poskusu prenosa naravoslovno-tehničnega napredka na filozofijo. Usoda metafizike naj bi bila tesno povezana z usodo fizike, kar je seveda nesmisel. “Descartes ni presegel Platona ... in Kant ne Descartesa,”<sup>3</sup> ker z ozirom na duhovno dediščino človeštva sploh ne more biti nekega smiselnega preseganja.

Za Peguya se začne moderni svet nekako okoli l. 1881, ko nastopi “la domination du parti intellectuel”,<sup>4</sup> torej nadvlada pozitivistično naravnanih izobražencev v politiki in visokem šolstvu. Za duhovnega očeta te “parti intellectuel” velja *Ernest Renan*, o katerem je *Ferdinand Brunetiere* zapisal, da je “morda pisal kot Platon, toda mislil kot Gorgias”.<sup>5</sup>

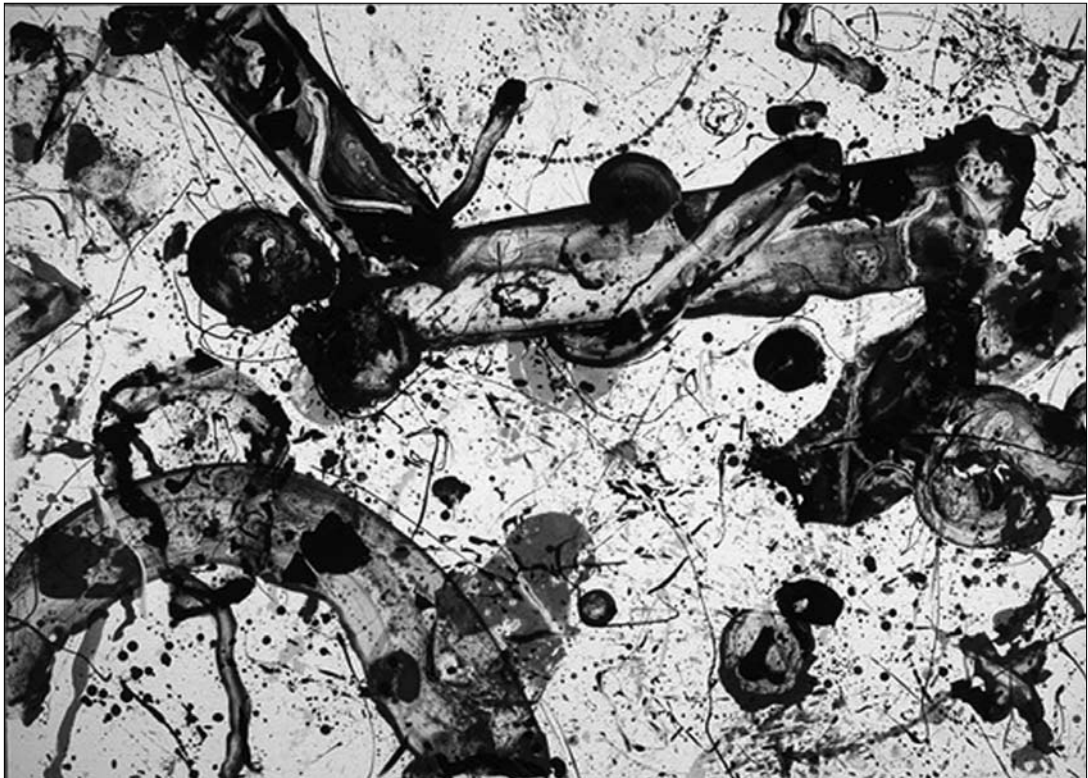
Za Maritainovo filozofsko pot pa ima izreden pomen tudi *Bergson*. V svetu, v katerem je vladalo splošno prepričanje, da se filozofijo da nadomestiti s pozitivno znanostjo, je spet nekdo spregovoril o absolutnem – “v njem živimo, se gibljemo in smo” (sv. Pavel) – in v poslušalcih prebudil metafizični eros. To je storil s takim uspehom, da so postala njegova predavanja predmet najširšega zanimanja. Bergson je postal tema salonov, njegova predavanja so polnila predavalnice in na gimnazijah je bil pri filozofskih urah prednostno branje. Maritain je kmalu postal eden najboljših Bergsonovih učencev in sam mojster je izjavil, da ravno on “njegovo mišljenje najboljše razume in interpretira”.<sup>6</sup>

Vendar Maritainov duhovni razvoj s tem še ni bil končan. Ob pogledu nazaj je razložil,

da mu je Bergsonova “intuicija” dajala neko, vendar vprašljivo pribežališče pred intelektualnim nihilizmom, ki je bil logična posledica vse moderne filozofije.<sup>7</sup> Še preden se je dodobra spoprijel z Bergsonovo filozofijo, so se mu ob njej začeli pojavljati pomisleki. V času študija biologije pri *Drieschu* v Heidelbergu je odkril dogmatičnost pojma “ustvarjalne evolucije” (*L'Evolution creatrice*). V pismu Peguyu je zapisal: “Upoštevajte, da mora neka metafizika, takoj ko dogmatizira (...), začeti z Bogom, to je s popolnim. In upoštevajte, da Bergson govori o ‘življenju’, kot so v 18. stoletju govorili o ‘naravi’. Te osebe naj nam bodo vendar enkrat predstavljene.”<sup>8</sup>

Bergson je metafizični pojem bitja nadomestil z metafizičnim pojmom “življenje”. To ni fizično življenje, kot ga pojmuje biologija; življenje je tu tista ustvarjalna prasila, ki prešinja vso naravo (od materije do duha). Ta ustvarjalna prasila je “elan vital”, “življenjski zagon”, ki vse prešinja, vse določa od znotraj in poganja razvoj k vedno novim, nepredvidljivim oblikam. Če najgloblji temelj velikega življenjskega toka, ki se pretaka skozi vrste generacij, enačimo z Bogom, potem velja o njem stavek *Dieu se fait*. Bog se torej poraja z razvojem. Ta bog nima določenega bistva (essentia), njegovo bistvo šele nastaja. Tako je “življenjski zagon” svobodno, čisto nastajanje, ki ni usmerjeno k nekemu cilju. Ta “elan vital” se tudi ne da doumeti in zajeti v pojme. Poleg tega je ugotovil nepremostljiva nasprotja med krščanskim teološkim naukom in tezami Bergsonove filozofije. Ker je bil Bergsonu hvaležen, da se je rešil materialistično-scientističnih malikov, je oba nauka dolgo skušal spraviti v sklad. Vendar je moral končno priznati, da vlada med njima nespravljivo nasprotje. Tako je med leti 1911 in 1913 nastalo delo “*La Philosophie bergsonienne*” v treh delih. Toda v tretjem delu, ki vsebuje predavanja pod naslovom “*La philosophie de M. Bergson et la philosophie chretienne*”, katera je





Sam Francis, *Kraljevsko truplo*, 1986, akril na papirju, Narodna galerija umetnosti, New York.

imel Maritain l. 1913 na Katoliškem inštitutu, je dokončen prelom z bergsonizmom.<sup>9</sup> Tu je pokazal, da je filozofija čistega nastajanja popolnoma nezdružljiva tako s krščansko vero kot tudi s filozofijo perennis. Kritiziral pa je tudi Bergsonov pojem razumnosti, ki so ga nekateri njegovi učenci prehitro uporabili pri religioznih dejstvih in s tem povzročili resne težave pri razlagi verskih resnic.

Da bi Bergson dobil odločilno bitko za metafiziko, je moral najprej premagati antimetafizične predsodke naravoslovcev; poleg tega je bilo nujno pokazati tudi na meje samega naravoslovja. Zato je vzel za izhodišče pojem inteligence, kot ga je uporabljala pozitivna znanost, t.j. zgolj utilitaristično pojmovano inteligenco ali z drugimi besedami "instrumentalni um" (Horkheimer), ki nima nobene potrebe razumeti življenje

v njegovi celoti, ampak mu gre zgolj za obvladovanje narave. Znanost in z njo vsakdanji um uporabljata inteligenco kot pozornost, "ki jo duh podarja materiji".<sup>10</sup> Obstaja pa tudi drug ekstrem: *intuicija*. Intuicije se ovmemo šele, če se ne pustimo popolnoma prevzeti od inteligence. Toda pri Bergsonu ni nobenega posredovanja med inteligenco in intuicijo. Inteligenca nikoli ne more preiti v intuicijo: "de l'intelligence on ne passera jamais à l'intuition".<sup>11</sup>

Znanost se torej poslužuje razuma, medtem ko je filozofija predvsem stvar intuicije. Namesto da bi kritiziral pojem inteligence, kot je bil uporabljan v materialistično-utilitarističnem smislu, ga je Bergson pripisal praktičnemu človeku (*Homo faber*), ob njem pa pokazal na drugega človeka, obdarjenega z intuicijo, ki je odprt nasproti filo-

zofiji in duhu. Samo preko intuicije pride-mo do duha. Toda med njima ni nobenega posredništva. To je stalna težava, ki se po-javlja v vseh Bergsonovih delih. V *“Essai sur les donnes immediates de la conscience”* sta ne-posredovano drug ob drugem zunanji in notranji čas, v *“Matiere et memoire”* moto-rični in duhovni spomin in v *“Les Deux sources de la morale et de la religion”* zaprta in od-prta družba. Bergson torej ne priznava no-bene hierarhije spoznavnih zmožnosti, kot je to primer v tomizmu. Z intelektom ob-darjeni *Homo faber* je tipična pojavna podoba človeka, ki ga določata tehnika in indu-strija 20. stol. Da bi se mu lahko posredo-vala filozofija, se je treba postaviti na njegovo stališče. S tem pogledom pa se Bergson iz-postavi posebni težavi, ker je odtod zelo tež-ka pot do metafizike. Bergson je izhajal iz podobe človeka 20. stoletja (*Homo faber*) in napravil iz njega neko univerzalno podobo človeka, ki uporablja zgolj svoj razum. In-tuicijo pa je pripisal filozofskemu tipu člo-veka. Toda njegova intuicija je nekaj iracio-nalno-voluntarističnega.

Maritain te podobe ne sprejema, pač pa se orientira ob Tomažu Akvinskem, kjer in-tuicija tudi igra osrednjo vlogo v filozofskem spoznanju. To dejstvo Tomaževe filozofije je Maritain v obsežnih in temeljitih analizah tudi posebej izpostavil. Dejstvo, ki so ga mar-sikateri tomisti na žalost spregledali. Seveda pa pri Tomažu intuicija ni postavljena v nas-protje z mišljenjem. Spoznavne zmožnosti niso ločene med seboj, ampak tvorijo hierar-hično organsko celoto. Spoznanje poteka od čutnih zaznav, preko psihičnih podob (fan-tazem) do njih duhovne presvetlitve. Intelekt ni ločen od intuicije. Tomaž je jasno pokazal, da od razuma (*ratio*) do uma (*intellectus*) ni potreben noben preskok, ampak da obstaja nekaj med seboj povezanih korakov, ki so vključeni v naravnem poteku spoznanja. Očitno je, da človeška spoznavna zmožnost

ne more biti hkrati razdvojena in enotna, zato je od obeh protislovnih tez, Tomaževe in Bergsonove, lahko samo ena pravilna. Berg-son je določeno zgodovinsko pojmovanje in-teligence zamenjal z inteligenco nasploh. Zato pravi Maritain: “V vsej antiki in v sred-njem veku se prevladujoča filozofija ni in-spirirala ob mehaniki, ampak ob življenju; in sholastična metafizika je na racionalni način formulirala nauke, ki so z mehanizmom v skrajnem nasprotju.”<sup>12</sup> “Ali ni filozofija Ari-stotela in sv. Tomaža, tako kot je predvsem filozofija biti, obenem tudi filozofija življenja, gibanja, nastajanja ...?”<sup>13</sup>

### Maritain in Tomaž Akvinski

Največji dosežek Maritainove filozofije je nova, na nauku sv. Tomaža sloneča, utemelji-tev filozofskega, metafizičnega in spoznavnega realizma. Maritain ni hotel biti neotomist in to moramo izrecno poudariti, ker ga še danes nekateri imenujejo neotomist. Pod neotomiz-mom se namreč podaja tudi tisto mišljenje, ki skuša tomizem “posodobiti” tako, da ustvarja nemogoče sinteze iz Kanta, Akvinskega, Hegla in v novejšem času celo Heideggerja. Tak pri-mer imamo pri *Karlu Rahnerju*, ki je v transc-ndentalistično razlago Akvinskega – ta eks-periment je napravil *J. Marechal* – vnesel še Heideggerjevo misel in ustvaril nek eksisten-cialistični subjektivizem, ki pomeni idealisti-čno izvotlitev realnega sveta.

Maritain torej noče biti neotomist, ampak mislec, ki prebira Tomaža, ga razlaga in pre-va v jezik, ki odgovarja tudi lastnemu izkus-tvu. In zakaj se je odločil ravno za Tomaža? Predvsem zato, ker je napravil metafizično mišljenje za “najprodornejše in najobsežnejše intuitivno dojetje, ki ga je zmožen um”. Me-tafizika pa, “ki je porojena iz intuicije bitnega akta (*deja*) in katere prvi predmet je ta ab-solutno izvirna, vse vključujoča, inteligibilna resničnost, zaobjema po naravi vse, zbira vse in vse postavlja pravilno”.<sup>14</sup>

Maritain hoče biti tomist, učenec Tomaža Akvinskega. Toda pri tem izrecno poudarja, da filozof, tudi če je tomist, ni zavezan eni sami osebi, ne eni sami šoli, tudi ne "vsaki črki sv. Tomaža in vsakemu odstavku njegovega nauka". Filozof sicer potrebuje učitelja, potrebuje izročilo, ker se mora naučiti misliti, toda ne tako, da bi, kot denimo teolog, sprejel celotno tradicijo v svoje mišljenje. "Njegov posel je," pravi Maritain, "misliti, kar je."<sup>15</sup> Metodično so ugotavljanje, raziskava in odkritje pred sistematiko. Toda normalni pristop je za filozofa – celo pred pristno raziskavo in borbo s stvarmi, diskusijo, kontroverzo in končno teoretično sintezo – zgodovinska raziskava, ki pa ne more biti zgolj historična, ker je v ozadju vedno tudi lastna misel. Gre za historično-kritični preizkus vsega, kar se je mislilo pred njim.

Pri Maritainu torej ne gre za nek način filozofiranja, ki bi obstajalo v mehničnem ponavljanju rezultatov, do katerih je prišel Tomaž, marveč za duhovno zvestobo, ki najde v živo domišljenih, urejenih in drug drugemu prirejenih principih Tomaževe filozofije sredstvo za reševanje *novih*, danes pojavljajočih se problemov, in sicer s pomočjo lastnega izvirnega napora duha. Kajti odgovor na vsak nov filozofski problem ali pravilneje na nova določila in načine, ki jih lahko zavzamejo večni problemi filozofije v naših dneh, je vsebovan samo imanentno, v zasnovi, ne pa izrecno v tomističnih principih. Ravno zato pa ima že najmanjši teh principov neskončno vrednost. Maritain je prepričan, da bi bilo zaman spreminjati mišljenje sv. Tomaža in ga razvodeneti z izgovorom, da ga je treba prilagoditi našemu času. Maritain zahteva sodoben, toda ne zvedeneli in ponarejeni tomizem. Tak tomizem pa je na žalost "neotomizem", posebno tisti, ki se hoče oplajati s transcendentalizmom.

Filozof je tu zato, pravi Maritain, da spoznava od jaza neodvisno resničnost in izha-

jajoč iz nje postavlja svoja vprašanja, brez tega je on toliko kot nič. Zato so zanj vsi tisti misleci, ki začenjajo z mišljenjem in v njem tudi ostanejo – Hegel je tipični primer takega misleca –, enostavno ideozofi in ne filozofi.

Vse to so misleci, ki so zavrgli absolutno prvi temelj filozofskega spoznanja in raziskave. "Filozof ne more biti idealist!" To je za Maritaina "aksiomatična resnica". Kajti vsi, ki "bodisi da zanikajo realnost stvari in sveta, bodisi da jih na ta ali oni način razblinijo v mišljenju ... Od vsega začetka zavržejo ravno to, kar mišljenje lahko zgrabi in brez česar je le sen: spoznavno in dojemljivo realnost, ki je enostavno tu, ki je videna, tipana, ki je zaznana po čutih in s katero ima človeški intelekt, ki ni ravno intelekt kakega angela, neposredno opraviti". Idealisti "pa zavržejo ta absolutno prvi temelj filozofske vednosti in raziskovanja. So kot logiki, ki zavržejo razum, kot matematiki, ki nočejo imeti opravka z enoto in dvojstvom, ali kot biologi, ki zatajijo življenje. V trenutku, ko se podajo na to pot, so filozofskemu spoznanju in filozofski raziskavi že obrnili hrbet".<sup>16</sup>

Tematika Maritainove filozofije zajema vsa temeljna področja "philosophiae perennis": metafiziko, antropologijo, etiko, estetiko in politiko. Najvažnejše teme so: *prvenstvo biti (eksistence)*, *temeljna vloga intelektualne intuicije*, *stopnje spoznanja*, *odnos med individualnostjo in personalnostjo* ter *osnutek "integralnega humanizma"*, kot modela za zgodovinsko konkretni ideal novega krščanstva. Pri filozofski obravnavi prvenstva biti pred bistvom pa Maritainu ne gre toliko za primat "eksistence", kot je to primer pri eksistencialistih, ampak za primat bivajočega, bitja (*ens*), torej za konkretno realnost bivajočega, preko katerega šele je naša intelektualna intuicija zmožna zreti bit kot prvi temelj metafizičnega spoznanja. Ob naslonitvi na intuicijo biti pri Tomažu razvije Maritain svoje spoznavoslovje, ki se orientira ob strukturi spoznanja po vzor-

cu analogije *entis*. Pri vsem tem je osnovni metodološki kriterij “distinguer pour unir”, ki ga uporablja pri slehernem vidiku življenja in kulture, in sicer ne le za področje teorije, temveč tudi praktičnih socialno-političnih vprašanj.

### Duhovna intuicija biti

*Immanuel Kant* je bistvo spoznanja razložil kot “ustvarjanje” in vsebine spoznanja kot “stvaritve” subjekta. Samo tisto je po njem

predmet resničnega spoznanja, kar se konstituira na osnovi apriornih, to je vnaprej danih, umu imanentnih kategorij in čutom imanentnih form prostora in časa. Zaznavanje neposredno danega je tu nadomeščeno z miselnimi konstrukcijami, s čimer je pot do zunajzavestne resničnosti dejansko zaprta. Kaj je svet sam na sebi, ne moremo nikoli spoznati.

Tu je sedaj pomembna zahteva *Husserla*, da moramo “nazaj k stvarjem, nazaj k pojavom, nazaj k bistvom”. Njegov namen je bil ute-



Peter Blake, *Dekle na polju z rožami*, 1974,  
tisk na papirju, 413 x 273 mm, Galerija Tate, London.

meljiti novo, "eidetično znanost", ki je usmerjena na neposredno zrenje ali intuicijo danega (*Wesensschau*). V tej intuiciji uporabljata načelo: "Stvari in nič drugega kot stvari". Toda medtem ko vidi "naravno" ali "naivno" spoznanje v predmetih, ki jih zremo, t.j. intuitivno dojemamo, ne le neko bistvo, izločeno iz njegove realne osnove, ampak tudi njihovo realno bivanje, neodvisno od naše zavesti, pa postavi Husserl transcendentni svet v oklepaj (*Einklammerung*), torej izloči iz spoznanja. Natančno zreti in utrditi, kaj je v pojavu, to je bistvo njegove fenomenologije (pojavnoslovja), to so "stvari", in sicer *samo to so stvari*. Pojavi so sicer na nek način od zavesti neodvisni, vendar so samo v zavesti. To je svet čistih veljavnosti in možnosti; ni realen v smislu stvarnosti, a je objektivni, ker je neodvisen od mislečega subjekta. Fenomenolog torej v celoti izloči iz spoznanja tako predmete, ki tvorijo subjektu transcendentni svet (zunanji svet, Boga), kot tudi subjektu imanentni realni svet, ki je predmet psihološke zaznave. Tisto, kar ostane, so zgolj čista bistva ali *transcendentalne ideje* in zavest o teh transcendentalnih idejah je *transcendentalna zavest* ali *transcendentalni jaz* kot fenomenološki ostanek. Fenomenologu se torej odpira samo pot od subjekta do "predmeta" (objekta), ne pa pot od subjekta do resnično bivajočega. Fenomenološka redukcija izloči cel pester svet in tudi znanosti, ki se nanj nanašajo. Kot rezultat te redukcije preostaja – podobno kot pri Descartesu – *ego* ali zavest s svojimi vsebinami.

Tudi Maritain govori o duhovni intuiciji ali zrenju. Toda pri njem je ta intuicija nekaj popolnoma drugega kot pri fenomenologih Husserlovega kova. Absolutno prvi princip, od katerega je za filozofa – ki ni zgolj fenomenolog – vse odvisno, če hoče biti metafizik in tomist, je duhovna *intuicija biti*, tiste biti, ki jo fenomenolog izloči iz spoznanja. "Ta se nam razodene – kar nam bogovi zavidajo – kot

neomejen predmet neke znanosti, takoj ko, vzbujeni po najenostavnejšem bivajočem, izpostavimo akt eksistiranja v njemu lastnih normah, tisto zmagovito uveljavljenje, s katerim vsako bitje triumfira nad ničem." Gre torej za "intuicijo biti v njenih najčistejših in najbolj temeljnih lastnostih, kakor tudi v njeni tipični in prednostni duhovni zgoščenosti, za intuicijo biti 'secundum quod est ens' (In *Metaph. Arist. IV, lect. I*)".<sup>17</sup>

"Ta duhovna intuicija biti se predstavi v sodbi ali v predzavestni aktualizaciji, ki ima vrednost neke neformalne sodbe, torej v neki eksistencialni sodbi." Gre preprosto za skrivnostno enostavnost ozavedenja duhovnega dojetja. Nič ni bolj enostavno, pravi Maritain, kot misliti: "Sem, eksistiram, ta travna bilka eksistira, ta gib roke, ta dražljivi smeh, ki ga trenutek odstrani ... svet eksistira. Bistveno je, da takšna zaznava dovolj globoko prodre vame, in da me zavest, ki jo imam o tem, nekega dne tako močno zadene, da je moj intelekt pretresen do tiste podzavestne sfere, iz katere se, onstran vseh formulacij in besed, hrani vse, ne da bi bilo že ostro razmejeno." "Filozofski pojem *bitnega akta* (*actus essendi*) pride šele potem, in čim globlja in čistejša je bila ta intuicija, toliko bolj natančno in obsežno bo pojmovno dojetje različnih odkritij, ki jih bo napravila filozofija, če kritično presoja resničnost v luči tega absolutno prvega principa."<sup>18</sup>

Maritain pokaže na različna pota, ki vodijo do takšne intuicije biti. Ta različna pota so pogojena po množstvu zgodovinskih in eksistencialnih predpostavk, ki ustvarjajo različne pristope. Ena takih predpostavk je npr. "neposredni uvid v realnost jaza", ki se lahko na različne načine izraža. Ne gre le za izkustvo v smislu Descartesovega "cogita", ampak lahko tudi za globoka doživetja npr. veselja ali strahu. K biti vodi nenazadnje tudi izvršitev neke temeljne odločitve oz. tragično izkustvo z nečem, kar koga usodno prizadene. Bistveno

je, da se zgodi nekaj, s čemer se v avtentični duhovni intuiciji razkrije smisel bivanja. Odločilno je "videti, da eksistenca ni zgolj izkusveno dejstvo, ampak prvi predmet za duha, kateremu odpre neko neskončno polje zaznavnosti, skratka, da je prvi in preko duha segajoči vir spoznanja".<sup>19</sup> Za ta odločilni korak pa je in ostaja *Tomaž Akvinski* najbolj zanesljiv in splošni učitelj (*doctor communis*). To nikakor ne zahteva priznavanja k tomizmu kot šoli, kajti ni dovolj učiti filozofijo, niti tomistično filozofijo, da bi dosegli to intuicijo, mnogo bolj "gre za srečo oz. za dar ali morda celo za neko razpolaganje z lučjo".<sup>20</sup>

V transcendentalizmu – naj bo to Kantov, Husserlov ali njunih epigonov – mora duh misliti bitje, ne da bi ga res mislil kot takega. V tem ko mislim bitje, mislim mišljeno, ne bitja ali drugače povedano, "spoznam" bitje pod pogojem, da ga dam v oklepaj oz. ga izločim iz spoznavnega deja. Ker je v tej fenomenologiji zavržen sleherni regulativni princip, ki izvira iz bivajočega, iz resničnosti, in ker mora vse delo opraviti mišljenje, s tem da postavi resničnost (bit) v oklepaj, ne najde nobenih nadaljnjih oprijemalšč kot zgolj različne in raznovrstne vidike, ki so vsi v subjektivnosti. Tako "ideozofija" spet pristane pri *Protagori*, ki je formuliral veliki aksiom, da je človek merilo vseh stvari (*homo mensura princip*), celo Boga, ki ga moli. Tako se je velik del fenomenologov, ki so izšli iz Husserlove transcendentalne fenomenologije, odpovedal filozofskemu erosu. Tudi t.i. "teoretični eksistencialisti" bojujejo brezizhoden boj, da bi osvobodili svoj filozofski eros. Nemogočo osvoboditev iščejo ravno v subjektivnosti same intelektualne dejavnosti, skupaj z njenimi neskončno mnogimi aspekti in psihološkimi premeti, katerim skušajo dati nek "ontološki smisel". Ta boj za Maritaina najbolj razločno izpričuje *Martin Heidegger*, "tudi on vsekakor ujetnik", čigar metafizični eros "se neprestano muči, in vodi, obseden od skrbi za bit,

nek tragičen boj proti ničnosti mišljenja, ki izvira iz "fenomenologije". V svoji pozni filozofiji "išče pribežališče pri pesnikih in teogoničnih silah njihovega jezika". Tako pa dejansko daje "najvažnejši dokaz za odsotnost filozofije v našem času".<sup>21</sup>

Nasprotno pa je tomizem res filozofija biti, kolikor je filozofija o *esse*, kajti pojem intelektualne intuicije je v tesni zvezi z intuicijo akta *essendi* (bitnega akta oz. bitnega deja). Pri tem ne gre za tisto intuicijo – mi bi rekli zaznavo –, ki izvira iz budnosti čutil, iz poetične inspiracije ali iz nezavednega ali bolje rečeno predzavednega. Gre za čisto drugo vrsto intuicije, za intelektualno zrenje, ki je strogo duhovnega značaja, torej prva intuicija, brez katere se ne da zamisliti nobene prave filozofije oz. metafizike.

### Filozofija bivajočega in biti

Intuicija biti ima odločilen pomen za utemeljitev ontologije ali nauka o bivajočem kot bivajočem. S pojmom bit (*esse*) označuje klasična metafizika, katere utemeljitelj je Aristotel, akt biti (*actus esse*), v moči katerega neko bitje realno biva. To ni akt (dej) v običajnem pomenu besede, kot da bi šlo za kako delovanje, kajti če govorimo o aktivnosti v tem smislu, se zavedamo, da le-ta predpostavlja neko bitje. Bitje je pred delovanjem. Bit slehernega akta (deja) metafizično (bitnostno) predpostavlja bit njegovega povzročitelja oz. subjekta. Bit ali tudi "eksistenca" – kar je moderni izraz – če pravimo, da je akt bitja, pa ni akt v običajnem smislu, ampak je tisto, kar napravi, da bitje sploh *je*, da je *realno*. Toda k vsakemu bitju spada tudi njegovo bistvo (*essentia*). Gre za celoto določil bitja, za njegovo "kajstvo". Ko postavimo neko vprašanje, vedno že vemo za bit: Kaj je to?, Kako je to?, Ali biva?. In odgovor je potem, *kaj* nekaj je ali *kako* nekaj je, in da *je* ali da *ni*. Tako se naše mišljenje giblje v bivajočem, kot vedno že prisotnem horizontu vseh njegovih aktiv-

nosti. Pri tem sega mišljenje in govorjenje, ko vprašujemo po bivajočem, hkrati že preko sebe. Vsa vprašanja o vseh mogočih predmetih in vsi odgovori, ki jih dobimo, se gibljejo v biti. S tem je jasno: Bit presega v bitnem razumevanju človeka vsa bitja.

Tomaž Akvinski vsakemu bitju pripisuje posebni bitni akt (*actus essendi*), ki mu je podeljen od Boga – ki je bit sama – in udejanja njegovo *subsistenco* ali samostatnost. “Subsistenca” označuje po Tomažu “biti sam v sebi” torej z drugo besedo “samostatnost”. Samostatna je ta rastlina, ta žival, ta enkratni človek kot oseba. Ne subsistirajo pa pritike, kot npr. gibanje, mišljenje itn. Naravna končna bitja subsistirajo po svoji lastni končni biti. Po bitnem aktu (*actus essendi*) dobi vsako bitje kot bitje v samem sebi neko “stojnost” in se postavi kot “samostojno” nasproti vsemu drugemu v svetu, kot od njega razli-

kujoče se. S tem ko dobi svoj bitni akt, subsistira kot enota in celota. Te subsistence ne smemo zamenjati s substancjo. *Substanca* je bitje, kolikor je nosilec pritika. Torej je subsistenca nasproti substanci ontološko globlji pojem. Neko bitje mora biti samodejavno zbrano v samostat, katera ga šele postavi v stanje biti nosilec pritika. Tomaž tu jasno opozarja: “Bitje subsistira, ne pa bit kot to, po čemer nekaj je” (Summa theol. I, 75, 5 ad 4). Samo božja bit subsistira, ker bi sicer brezmejna polnina biti ne bila nikjer neomejena resničnost, ampak vedno samo omejena v končnih bitjih. Ravno zato, ker Bog subsistira na izviren in nenadkriljiv način, je on bit, medtem ko ustvarjena bitja bit samo “imajo” – jo participirajo –, in sicer na temelju ustvarjalne biti Boga.

Za Maritaina je izhodišče vpraševanja po substancialnosti bitja spoprijem z Bergsonovo



Giacomo Balla, *Let lastovk*, 1913, tempera na papirju, 50.8 x 76.2 cm, Muzej sodobne umetnosti, New York.

filozofijo. V tej filozofiji pa ni odločilno nasprotje med "esse" in "essentia", ampak med "biti" in "nastajati". Namesto pojma bitja je tu pojem življenja, nastajanja. To se kaže posebno pri Bergsonovi interpretaciji jaza, ki zanj ni nič substancialnega in subsistentnega. Introspekcija nam po Bergsonu dokazuje, da ni v jazu nič negibnega, trajnega, da predstavlja pravzaprav "substantialite du changement".<sup>22</sup> Izkustvo nam ne posreduje nič trdnega; čim dlje gremo, bolj je vse v gibanju in spreminjanju: "la réalité est la mobilité même".<sup>23</sup> To naj bi potrjevala tudi razkritja atomske fizike. Pri tem se sklicuje na Whiteheada, ki je kos železa označil kot "continuité melodique".<sup>24</sup>

Nasprotno temu pa Maritain pokaže, da se jaz kot neprestana sprememba, brez neke temeljne enotnosti, sploh ne da misliti. Za Bergsonovo misel jaz *ni*, ampak nastaja. Ni bit, marveč stalna sprememba. Toda, če pravim "spreminjam se", mislim na pridobitev neke določene akcidentalne (pritične) biti, ki je doslej nisem imel, in zato hkrati mislim na neko drugo, substancialno (podstatno) bit, ki sem jo imel pred spremembo in ki je konstitutivna za moj jaz. Sprememba na bitju je razumljiva samo, če ni bitje popolnoma na novo ustvarjeno, ampak ostaja v svojem jedru istovetno s samim seboj. Reči "jaz sem sprememba", "sem čisto nastajanje", brez nečesa, kar se ohranja v biti, se pravi reči, da sploh ni nobene podstat kot subjekta spremembe, torej nobenega jaza, ki se spreminja. Potem "jaz" nisem jaz, potem obstaja samo golo spreminjanje. Po Bergsonu je torej nemogoče reči in misliti "jaz". Tak absolutni fenomenalizem je preprosto nerazumljiv. Kar koli nekdo misli, bodisi o lastnem jazu, bodisi o zunanjem svetu, lahko svoje misli oblikuje in izgovarja samo, če ohrani pri tem dogajanju svojo identiteto. Tudi če je v njegovih možganih še toliko sinaps in kroži skozi njegovo telo še takšna množina snovnih delcev. Reči,

da je v človeškem telesu neprestano gibanje raznih tokov in delcev sicer odgovarja neki fenomenološki ugotovitvi, toda ta "perspektiva od spodaj" ne daje zadostne osnove za razumevanje resničnosti. "Jaz" in mikroprocesi v mojem telesu niso primerljivi med seboj. "Jaz" je nadizkustveni princip, ki je kot "perspektiva od zgoraj" predpostavljen tako v običajnem kot tudi v znanstveno angažiranem zavestnem aktu.

Substancialnost stvari empirično ni dosegljiva, kajti čuti dojemajo samo čutno dane pojave. Vendar so ti pojavi izražanja substance in zato iz njih lahko uvidimo subjekt, ki jih je proizvedel oz. iz sebe udejanjil. Substancialnosti ne ugotavljamo le pri analizi jaza, ampak tudi že na stopnji nežive materije. Atomi so nedvomno tudi substance. Šele uvid substance lahko razloži ohranjanje akcidenc v biti. Metafizika "čistega nastajanja", kot jo na temelju čutnega izkustva briljantno in z mnogimi presenetljivimi uvidi razvije Bergson, ima na žalost to pomanjkljivost, da skriva svoje principe. V reki čistega nastajanja, pravi Maritain, se ne kopljemo drugič, ker že pri prvem kopanju utonemo.<sup>25</sup> Substancialnost bitij je torej nadizkustveni princip, ki se ne da presojati po videzu. Tu je odločilen pogled v globino. Čim višje je organizirano neko bitje, toliko bolj je enota in celota. V redu stvarstva zavzema najvišje mesto duhovna duša, ki ima svojo bit izvirno in v sami sebi, neodvisno od snovi – je substanca in kot taka tudi subsistira.

### **Bitje v naravoslovni znanosti in filozofiji**

Maritain vidi zelo pomembno nalogo filozofije v stremljenju premagati novodobni prelom med znanostjo in filozofijo. V tej točki sledi svojemu prvemu učitelju Bergsonu, ki pravi: "Nauk, ki ga zastopam, ... hoče zopet vzpostaviti (po Kantu pretrgano) vez med metafiziko in znanostjo. Ta razpor



med znanostjo in metafiziko je veliko zlo, zaradi katerega trpi naša filozofija.”<sup>26</sup> Toda Bergsonovo stališče vsebuje neko ambivalenco: po eni strani vztraja na enakovrednosti znanosti in metafizike, po drugi strani pa poudarja, da znanost uporablja razum, metafizika pa intuicijo, da ima prva za predmet materialni svet, druga pa duha. Razum je prvenstveno naravnan na proizvajanje (fabriciranje).<sup>27</sup> Intuicija pa vidi stvari od znotraj, tako kot so na sebi, ne pod popačenim vidikom njihove koristnosti za nas.<sup>28</sup>

Maritain presoja filozofijo in znanost, intuicijo in razumnost drugače. Odklanja enačenje – ki je tudi pri Bergsonu bolj neka prilagoditev duhu časa – in zagovarja hierarhijo spoznanja in spoznavnih zmožnosti. Najvišje stoji intuicija, na kateri je zgrajena metafizika.

Po aristotelsko-tomističnem nauku obstajajo tri oblike teoretičnega spoznanja,<sup>29</sup> ki se razlikujejo po vsakokrat drugačnem pogledu na bitje. Svet našega spoznanja predstavljajo abstraktne bitnosti, splošnosti zakonov in nujnih odnosov. Znanost v pristnem pomenu zre v tem svetu samo inteligibilne nujnosti. Svet bivanja (eksistence) pa je nasproti temu svet individuumov in dogodkov. V njem odkrivamo prigodnost in naključje, v njem je neobrnjivi tok posamičnih tvorb, ki učinkujejo druga na drugo in od katerih se nobena ne ponovi na enak način. In končno je v tem svetu tudi svoboda. Zato je nesmiselna predstava, da bi svet v celoti in sam na sebi lahko vzela v zakup znanost. V največji splošnosti ugotavlja torej naš teoretični um tri različne inteligibilne svetove:

I. Prva stopnja spoznanja odgovarja aristotelski fiziki. Njen predmet je *ens mobile*, torej telesni svet s svojimi lastnostmi ob odmislitvi individualnosti. To je svet zakonov in principov, ki obvladujejo čutno dani, spremenljivi svet – *physica*.

II. Druga stopnja oz. abstrakcija je matematika. Njen predmet je *ens quantum*, svet

kvantitete kot take, ob odmislitvi *materiae sensibilis* (to je kvalitete).

III. Tretja stopnja spoznanja je naperjena na svet bitja kot bitja in inteligibilnih predmetov, ki sami po sebi ne zahtevajo materije kot pogoja uresničenja. To je *svet metafizike*, katere predmet je torej *ens in quantum ens*, ob odmislitvi tudi materije *intelligibilis* (to je kvalitete in kvantitete, ter s tem sploh materialnosti).

Obstajajo pa tudi znanosti, ki predmet prve stopnje abstrakcije podvržejo načinu spoznanja druge stopnje; to so *scientiae mediae* (vmesne znanosti), ki pripadajo fizikalnemu in hkrati matematičnemu redu, ker so po svojem predmetu fizikalne, sicer pa formalno matematične, take da imajo po svojem postopku razlage večjo sorodnost z matematiko kot s fiziko, hkrati pa so glede na svoj cilj, medtem ko preizkušajo svoje hipoteze in teorije, bolj fizikalne kot matematične. Naravoslovca zanima narava predvsem “sub specie quantitatis” (pod vidikom količinskosti), zato s pomočjo matematike išče tiste vidike, ki se dajo spraviti v merljiva razmerja. Njegova domena bi bila zato smiselno označena kot “mathematique de la nature”.<sup>30</sup> Naravoslovje raziskuje torej predvsem tiste strukture narave, ki so dostopne neposrednemu znanstvenemu izkustvu, torej merljive, empirično dokazljive in v svojih *pojavnih* osnovah razložljive.

Naravo pa lahko proučujemo tudi z gledišča filozofije oz. metafizike. Ravno to pa je naloga “philosophiae naturalis”. Filozof narave takorekoč z lučjo metafizike posveti v telesni svet, da bi prišel na sled njegovemu bistvu, ki ni popolnoma zajeto v meri in številu. Filozof narave mora znati igrati “na dveh klavaturah”, pravi Maritain.<sup>31</sup> Poznati mora naravoslovje – vsaj v temeljnih vidikih – in doma mora biti v filozofiji. Ker novi čas zamenjuje filozofijo narave s fizikalno-matematično znanostjo, gradi na tej osnovi tudi nesprejemljivo



Marisol Escobar, **Avtoportret gleda v Zadnjo večerjo**, 1982-84, poslikan les, kamen, plastika in aluminij, 307.6 x 909.9 x 154.9 cm, Metropolitanski muzej umetnosti, New York.

ontologijo.<sup>32</sup> S tem ko med naravoslovjem in metafiziko odpade posredništvo filozofije narave, tudi metafizika izgublja svojo dejansko podlago. Posledica je odprava metafizike.<sup>33</sup>

Danes se soočamo s poskusi, da bi neka "znanstvena filozofija" stopila na mesto filozofije narave. Medtem ko je pri starih filozofih filozofija narave vključevala vse naravoslovne znanosti – ki seveda metodično še niso bile kot take utemeljene –, imamo danes opraviti s težnjo, da bi se filozofija narave izgubila v naravoslovju. Ta težnja se dobro sklada z dejanjem Descartesa, ki je teoretično odpravil razlikovanje med znanostjo in modrostjo in, kot pravi Maritain, modrost dejansko podredil znanosti in s tem dal prednost znanosti. "To favoriziranje je velik greh modernega sveta..."<sup>34</sup>

Podrejanje znanosti se kaže danes posebno v t.i. "znanstveni" filozofiji, ki izhaja iz naturalističnega predsodka, da je naravoslovje edina znanost, ki je primerna, da razlaga celotno stvarnost, imenovano "narava". Toda eksaktna znanost s svojo specializacijo, prikazom vedno novih empiričnih spoznanj, izumov, metod itn. niti ne izraža kakšne po-

sebne potrebe po zaokroženi podobi sveta oz. svetovnem nazoru. Večina znanstvenikov se zadovolji s pojavljanjem vedno novih problemov, na katere lahko aplicira svoje metode, miselne modele in hipoteze. Ker je iskanje globljih povezav in univerzalnih vidikov naloge filozofije, je tu sedaj torišče najrazličnejših psevdofilozofij in psevdoznanosti. Maritain je takšne in podobne nazore označil preprosto za "lažni intelektualni denar".

Posebna oblika obširno zasnovanega mita ali "velike bajke" je tudi dialektični evolucionizem *Pierra Teilharda de Chardina* (1881-1955), delno inspiriran po Bergsonu, ki mu Maritain še posebej posveti svojo pozornost, ker z evolucionizmom povezuje krščanske miselne kategorije, in jih na svojstven in vprašljiv način preoblikuje in interpretira.<sup>35</sup> Teilhard je bil prepričan, da človek 20. stoletja lahko doseže svoje notranje ravnotežje le na ta način, da sprejme takšno pojmovanje sveta in Boga, ki temelji na naravnih zakonih in ideji enotnosti. "Moja filozofija," je zapisal Teilhard, "je lahko bolj ali manj posrečena, toda dejstvo ostaja, da je človek 20. stoletja,

ki je živel z idejami in interesi svojega časa, našel svoje notranje ravnotežje samo v nekem, na naravnih zakonih in ideji enotnosti utemeljenem pojmovanju sveta in Kristusa”.<sup>36</sup> Samo “naravni zakoni” in “ideja enotnosti” naj torej pomirijo našega duha. Teilhard že tu spregleda, da se resnica ne ravna po idejah in interesih nekega časa, niti po potrebah človeka, ampak izključno po resničnosti.

Od sodobnega svetovnega nazora zahteva, da izhaja iz filozofsko nereflektiranega pojavnega sveta znanosti, po drugi strani pa išče skladnost s krščanstvom in idejo stvarjenja. Evolucijo postavi kot “splošen pogoj, ki se mu morajo v prihodnosti ukloniti vse hipoteze, vse teorije in vsi sistemi, če hočejo biti smiselni in pravilni”.<sup>37</sup> Pri tem je ves svoj napor usmeril v odkritje nekega novega “boljšega krščanstva”, torej religije, “v kateri se osebni Bog spremeni v dušo sveta, kot to zahtevata naša stopnja kulture in religiozni razvoj”. Kristusa ne postavlja nad svet, ampak zahteva, “da se vesolje ‘pankristizira’”. Ta pot po njegovem ne vodi le “v razširitev našega obzorja, ampak tudi k spremembi perspektive”.<sup>38</sup> Evolucionistične postavke tega novega nazora o stvarstvu in Bogu so tako zastavljene, da je evolucija razumljena kot subjekt svojega lastnega postopka. To dokazuje že formulacija, da “*človek ni nič drugega kot evolucija, ki se je zavedla sama sebe*”.<sup>39</sup> Teilhardov nazor je zasnovan v stilu popularne filozofije iz začetka 20. stoletja – kot so npr. Haecklove “Welträtsel” (Svetovne uganke), ki predstavljajo neke vrste monistični katekizem – in se izraža ne le v metodološki zmešnjavi, ampak tudi v tem, da pri njegovih formulacijah, kljub blestečim izrazom, pogrešamo miselno in vsebinsko jasnost. Njegova izvajanja so polna novih besednih stvaritev (neologizmov) suggestivnega značaja, ker ne temeljijo na realnih osnovnih dejstvih, ampak so največkrat izraz ideoloških postavk, v katerih se prepletajo neko mistično izkustvo, goreča vera, sme-

le vizije naravoslovca, kult sveta in evolucija, kjer je Kristus “povišan” v nek kozmogenetski princip, ki mu je dodeljena vloga velikega vsezdruževalca.

In kako presoja Maritain Teilhardovo vizijo? Nek pozitivum vidi predvsem v tem, da je bil Teilhard “antipod idealizma in ideozofije”. Vedno je z neomajno gotovostjo veroval v realnost sveta in kar zadeva spoznavni realizem, se je nahajal, ne da bi vedel, v soglasju s Tomažem Akvinskim. To pa je tudi edina točka, kjer se ta dva misleca srečata.

Maritain je prepričan, da je bila na začetku Teilhardovega mišljenja prisotna izredno močna “pesniška intuicija o sveti vrednosti ustvarjene narave, kot pri kakem krščanskem Lukreciju”. Ko si je osvojil idejo evolucije, ji je podelil mistični pomen in napravil iz tega “velik mit univerzalne resničnosti”. Pri tem je dodelil naravoslovju blesteč prednostni položaj. “V resnici je strogo znanost temeljito prekoračil. Bila je vsrkana in potegnjena v tok goreče meditacije, v kateri so med seboj pomešane znanost, vera, mistika, teologija in filozofija.” In v tem vidi Maritain “greh proti razumu”. “Seveda je Teilhard storil ta greh v vsej nedolžnosti, ker mu je natančno razlikovanje med različnimi stopnjami spoznanja ostalo za vedno popolnoma tuje. Kljub temu ostaja to greh proti razumu, ki se kot tak ne da več popraviti.”<sup>40</sup>

Pri Teilhardu gre, kot pravi tudi *E. Gilson*, za “popolno preobrnitev kristologije”; Kristus odrešenja je posplošen v Kristusa evolucije. Tako dobi cel kozmos personalno strukturo. Že sama snov veselja naj bi imela v sebi nek božanski, torej personalni element, zato Teilhard zahteva, da moramo evolucijo ljubiti. Kristusa moramo torej po Teilhardu integrirati v kozmogenezno – ki preko več stopenj pride v kristogenezno –, in nujno je, da teologija *danes* Kristusa izenači s kozmično silo, ki je izvor in cilj vse evolucije. “Kakšna revolucija!” pravi Maritain. Tako pridemo do “Neo-logosa

moderne filozofije”, ki ni v prvi vrsti odrešenik Adama, ampak “evolucijski princip nekega sebe gibajočega vesolja”. “Mislim,” pravi Maritain, “da lahko do določene mere razumem, kako je Teilhard prišel do takšnega početja, če pomislim, kakšne posledice ima pojem čisto evolutivnega, v katerem se bitje nadomesti z nastajanjem in sleherno bistvo in vsaka v sebi utemeljena narava izgine.”<sup>41</sup>

V *Le phenomene humain* Teilhard zatrjuje, da je kolektivna zavest višja stopnja evolucije. Celotna duhovna sfera – Teilhard jo imenuje *noosfera* – naj bi stremela za tem, da se konstituira v *enem samem sklenjenem sistemu*, v harmoničnem zavestnem kolektivu, ki je enak nekakšni *nadzavesti* (superconscience), eno samo orjaško zrno zavesti v siderični izmeri; množstvo posameznih zavesti, ki se ojačijo v aktu ene same zavesti.

Tu so med seboj povezane različne hude zmote. Najprej je že predstava o neki ne-individualni zavesti nesmiselna. Drugič je zamisel, da bi ta nemogoča fikcija lahko predstavljala nekaj višjega, kot je individualna personalna eksistenca, v jedru napačna. In končno je ideja neke “nadzavesti”, katere nosilec naj bi bil kolektiv, totalitarni ideal in je popolno nasprotje pristnega občestva, ki predpostavlja bistveno individualne osebe. Eksistenca človeške osebe je tako bistveno individualna, da je vsaka predstava kakršnega koli zlitja oseb popolnoma nemogoča, kajti v trenutku take združitve bi oseba prenehala eksistirati. Če sprejmemo Teilhardovo vizijo sveta, potem moramo pretolmačiti vse osrednje pojme tradicionalnega krščanstva, kot so: stvarjenje, duh, zlo, Bog, izvorni greh, križ, vstajenje, ponovni prihod, ljubezen itn. Vse te pojme je sam Teilhard naštel v nekem tekstu z dne 1.1. 1951, kjer pravi, da so s pretolmačenjem tradicionalnega nazora v dimenzijo kozmogeneze spremenjeni v kozmogenetskim smislu, razjasnjeni in na osupel način povezani med seboj. Tako pretolmačeni pa,

pravi kardinal *Journet*, ostanejo samo po imenu krščanski, dejansko pa imajo smisel samo še v neki gnostični kozmogoniji”, po Heglovem vzorcu. *Tresmontant* pravilno ugotavlja, da Teilhard v bistvu ni bil ne teolog in ne metafizik, nedvomno pa je teološki in metafizični interes igral v njegovem življenju pomembno vlogo. Maritain pa dodaja: “O evoluciji sveta in življenja in njeni razumu dostopni resničnosti nas ni naučil ničesar, kar ne bi danes vedeli vsi naravoslovci. Če Teilharda ‘demitologiziramo’, potem kot osebni prispevek ne ostane dosti več kot nek mogočen lirični impulz, ki ga je sam imel za neke vrste preroško predvidevanje”. “Bil je brez dvoma človek z bogato fantazijo”.<sup>42</sup> S filozofijo narave in metafiziko, kot jo razume Maritain – in kjer mu lahko samo pritrdimo –, pa nima Teilhardov nazor opraviiti kaj dosti več, kot da je lahko neka vzpodbuda, da vidimo v resničnosti več, kot je zmožna sama pozitivna znanost.

### **Integralni humanizem v luči personalnosti**

Tipični primer razlikovanja v enotnosti je obravnava personalnosti in individualnosti v enoti človeškega subjekta. Personalnost je središče intelektualne zavesti in svobode, individualnost pa nosilec materialne določenosti; je biološka in psihološka pogojna instanca personalnosti. Primat ima seveda personalnost ob priznavanju območja individualnosti. To združujoče razlikovanje ima velik pomen za osnutek integralnega humanizma, ki postavlja človeka kot osebo v središče etično-socialnega, političnega in individualno družinskega življenja.

Izraz “individuum” se nanaša na vse, kar predstavlja neko enoto in celoto; atom, rastlina, žival, človek, vse to so individuumi. Maritain za razlago odnosa med individuumom in materijo uporabi aristotelsko-tomistično metafiziko. Materija je princip deljivosti in

s tem individualizacije. Z vidika materije so individuumi deli kozmosa, sicer nekaj enkratnega, pa vendar le deli, "fragmenti materije", mesta zbiranja sil in kot taki tudi podvrženi vplivom dedne, psihične, etnične, ekonomske itn. narave in njenih zakonitosti. Medtem ko individuum korenini v materiji in njenih zakonitostih, pa je oseba utemeljena v subsistentni (samostatni) duhovni duši. Človek kot individuum podlega množtvu materialnih pogojev, človek kot oseba pa je svoboden nasproti stvarnosti. "Individuum" je torej del, ki predstavlja determinirano kolicost.

Ideologije, ki pojmujejo človeka kot zgolj individuum, mu tudi v družbenem življenju ne priznavajo avtentične duhovne avtonomije, ampak ga vidijo kot sestavni del socialne celote. Odtod izvirajo tudi vsa opravičenja despotije, kot jo utemeljuje novodobno mišljenje v treh različnih oblikah: *Hobbes* monarhijo, *Rousseau* demokracijo in *Hegel* absolutistično "božansko" državo. Tak je nauk Maritaina v delu o treh reformatorjih. Je pa v osnovi prisoten tudi v poznejših delih.

"Materia signata" kot princip individualizacije, ki nas fizično odmeji od vsega, kar so drugi ljudje, in "subsistenca" duhovne duše tvorita glavna stebra Maritainovega personalizma, ki ne more skriti svojega izvora v nauku Tomaža Akvinskega. Personalnost nima nič opraviti z materijo, ki utemeljuje individualnost telesnih bitnosti, marveč sega v najgloblje in najvišje razsežnosti biti. Personalnost izvira iz duha, kolikor ta isti pripada konkretni eksistenci in jo vendar presega. Metafizično gledano je oseba – kot tomistična šola po pravici poudarja – "subsistenca". Vendar je treba poudariti, da je človek – kar izraža grški pojem *sinolon* – nerazdružna enota duše in telesa, personalnosti in individualnosti. Individuum in oseba nista poljubno ločljiva, zato Maritain zavestno poseže po pojmu *sinolon*: "V meni ni nobene realnosti, ki bi jo lahko označili kot mojo osebo.

Marveč je isto bitje, ki je v enem pogledu individuum in v drugem pogledu oseba."<sup>43</sup>

Maritainov *integralni humanizem* jasno izraža personalistični značaj. Posebno jasno se kaže to dejstvo pri Maritainovem vztrajanju na središčni vlogi človeške osebe, tako v etičnem kot v političnem življenju. Metafizično razlikovanje med osebo in individuumom že vnaprej omogoča socialno filozofijo, ki gradi na dostojanstvu osebe in jo oddvaja od vsake druge socialne teorije, zasnovane na individuumu in njegovem blagostanju. Kot individuum je človek v službi na blagostanje naravnane socialne in politične družbe, kot oseba pa je človek sam cilj, na katerega sta naravnani – mu služita – družba in država. Samo oseba je zmožna zavestno in avtonomno realizirati svoj lastni cilj in cilj celotne resničnosti, ki najde svojo dovršitev v Bogu. Samo če se priznava Boga kot vir vse moči in pravičnosti, se zmanjša možnost svojevoljnega izvajanja oblasti. Vladajoči in vladani so kot osebe poklicani k istemu nadnaravnemu cilju, k istemu "občestvu svetih". Tisto, kar povezuje osebe, je pravičnost – nepravični "zakoni" sploh ne morejo biti zakoni in jim tudi ni treba slediti – njen cilj ni utrjevanje neke interesne skupnosti individuumov.

Pri tem Maritain kritizira *Kantov* pojem osebe, pri katerem je odsotna "kozmična etika" sv. Tomaža, saj je postala avtonomija osebe absolutna vrednota. Človek za Kanta ni več del celote, kolikor je individuum, ampak je samo oseba. Tako personalnost preneha biti dovršitev individualnosti. Priznavanje osebe izključno same na sebi odtrga osebo od njenih ontoloških korenin, zaradi česar degenerira iz tega izhajajoča etika v čisti formalizem. Zato utemelji Maritain svoj personalizem z metafiziko sv. Tomaža, ki se naslanja tako na naravno kot na biblično orientirano teologijo. Ta personalizem je zasidran v nekem trdno utemeljenem redu, ki dovoljuje človeku varno in harmonično izkustvo samega sebe. To

seveda ne pomeni kakšne osamitve od konkretnega življenja, marveč sili k angažiranju v dani zgodovinski situaciji. Varnost in harmonija sta metafizično in religiozno zagotovljeni in zasidrani v ontološkem, kozmičnem in teološkem okviru, v katerem se giblje človek. Tako zasidran personalizem je življenjski princip tudi celotnega političnega delovanja. "To pomeni priznavanje bistveno človeških ciljev političnega življenja, kot tudi s tem povezanih najglobljih motivov: pravičnosti, prava, medsebojnega bratstva; pomeni tudi neprestani napor zato, da oblikovalne in gibalne strukture političnega sistema služijo splošni blaginji, dostojanstvu osebe in smislu za bratsko ljubezen."<sup>44</sup>

Resnični humanizem je lahko utemeljen samo personalistično. Velike humanistične vrednote so zasidrane v metafizični teoriji člo-

veka, kot jo je izdelala klasična krščanska tradicija. Ta humanizem se naslanja na teocentrično razumevanje resničnosti. Šele tako je lahko dovršen, t.j. *integralen*.

Integralni humanizem pa ne smemo razumeti v smislu integralnega spiritualizma, ki je bil značilen za *sacrum imperium* srednjega veka. Ta ideal je bil vezan na posebno zgodovinsko situacijo, h kateri ni vrnitve. Sodobni ideal obstaja v novi krščanskosti, ki ni več sakralna, ampak profana, namreč krščanskosti, ki vnaša krščanske vrednote v današnjo ureditev sveta, ne da bi jo zato pogojevala nadnaravnost religije in učenje cerkve. Nadčasovne vrednote, ki dajejo človeku njegovo veličino in tvorijo temelj njegovega heroizma – ki se izraža tudi v odporu proti totalitarističnim sistemom –, lahko ustvarijo različne tipe družbe in zato tudi različne ob-



Jean Arp, *Glava in lupina*, 1933, polirana medenina, Muzej Guggenheim, New York.

like humanizma. Tako nastopa svoboda na drugačen način v sodobnem antropocentričnem in na drugačen način v teocentričnem humanizmu. Pa tudi teocentrični humanizem ni le en sam. Svoboda v srednjeveškem krščanskem humanizmu ni ista kot v krščanskem humanizmu danes, ki se srečuje z dramo ateističnega in liberalnega humanizma. Zlato pravilo za razjasnjevanje in reševanje zapletenih problemov je tomistični "distinguer pour unir", ki pušča zgodovinski resničnosti njeno lastno zakonitost, hkrati pa preprečuje tudi njeno zamejenost od tega, kar je onstran nje. Gre torej za avtonomijo zemskega v razlikovanju – ne ločitvi – od transcendentnega. To daje možnost krščanskemu oznanilu za preoblikovanje zemске resničnosti, družbe in institucij, ne da bi se jih moralo odeti v plašč sakralnosti.

1. J. Maritain, Leon Bloy (1968), v: *Approches sans entraves*, Pariz, 1973, 33.
2. Ch. Peguy, *Oeuvres en Prose*, 1898-1908, Pariz, 1959, 1082.
3. Ch. Peguy, Onzieme cahier de la huitieme serie, v: *Oeuvres en Prose*, 1909-1914, Pariz, 1961, 1094.
4. Ch. Peguy, *Oeuvres en Prose*, 1909-1914, 521.
5. F. Brunetiere, Cinq lettres, 57, v: R. Winling, *Peguy et Renan*, Lille/Pariz, 1975, 197.
6. Raissa Maritain, *Die großen Freundschaften* (franc. *Les grandes amities* – 1949), Heidelberg, 1954, 90.
7. R. Maritain, n.d., 90.
8. Pismo Peguy z dne 31.5.1907, v: *Correspondance Peguy – Jacques Maritain*, izd. A. Martin, *Feuillets mensuels de l'Amitié Charles Peguy*, Nr. 176/177, april/maj 1972, 37.
9. Prim. R. Maritain, *Die großen Freundschaften*, 385.
10. *La Pensee et le mouvant*, Introduction II, v: Bergson, *Oeuvres*, izd. A. Rabinet / H. Gouhier, Pariz, 1963, 1319.
11. H. Bergson, *L'Evolution creatrice*, *Oeuvres*, n.d., 722.
12. J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, OEC I, 163.
13. Prav tam, 218.
14. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München, 1969, 140.
15. Prav tam, 143.
16. J. Maritain, n.d., 107 sl.
17. J. Maritain, *Court traite de l'existence et de l'existant*, Pariz, 1964, 37.
18. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 145.
19. J. Maritain, *Court traite ...*, 38.
20. Prav tam, 41.
21. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 114.
22. H. Bergson, *La perception du changement*, v: *La Pensée et le mouvant*, v: *Oeuvres*, izd. A. Rabinet / H. Gouhier, Pariz, 1963, 1382 sl.
23. H. Bergson, n.d., 1385.
24. H. Bergson, *La Pensee et le mouvant*, *Introduction II*, n.d., 1314.
25. J. Maritain, *La Philosophie bergsonienne*, OEC I, 459 sl.
26. H. Bergson, *Mélanges*, izd. A. Rabinet, Pariz, 1972, 494.
27. H. Bergson, *L'Evolution creatrice*, *Oeuvres*, n.d., 625.
28. H. Bergson, *L'Intuition philosophique*, v: *La Pensée et le mouvant*, *Oeuvres*, n.d., 1362.
29. Prim. J. Maritain, *Les Degres du Savoir*, pogl. 2 (OEC IV, 330-340, 340-353) in pogl. 4 (str. 509 sl.); *Sept lecons sur l'être* (OEC V, 607-615); *La Philosophie de la nature*, pogl. 1 (OEC V, 834-862) in pogl. 3 (str. 891 sl.); *Science et Sagesse*, pogl. 2 (OEC VI, 47-78).
30. J. Maritain, *La Philosophie de la nature*, OEC V, 859.
31. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 147.
32. J. Maritain, *La Philosophie de la nature*, (OEC V, 860 sl.).
33. Prav tam, 937.
34. J. Maritain, *Science et Sagesse*, OEC VI, 90.
35. Obsežneje razpravljam o Teilhardovem svetovnem nazoru v delu *Kozmos, Evolucija, življenje*, Celje, 2001.
36. Teilhard de Chardin, *Tagebuchaufzeichnungen*, cit. po P. Leroy, *Das Ja zur Erde*, Wien, 1960, 48 sl.
37. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos (Le Phénomene humain)*, München, 1964, 209.
38. Teilhard de Chardin, *Lettres à Leontine Zanta*, Pariz, 1965, 127-128.
39. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 211.
40. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 126.
41. Prav tam, 128 sl.
42. J. Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, 262.
43. J. Maritain, *La personne et le bien commun*, 1946, 36.
44. Prim. J. Maritain, *L'Home et l'Etat*, Pariz, 1965, 52 sl.

# Sv. Anzelm Canterburyški – Ko gresta vera in razum (še) z roko v roki

Svetega Anzelma Canterburyškega (1033-1109), ki ga zgodovina filozofije pozna tudi kot "očeta sholastike",<sup>1</sup> so sobratje menihi prosili, naj poišče razumske dokaze za obstoj Boga – ne da bi se pri tem kakorkoli opiral na Sveto pismo oziroma cerkvene avtoritete. Anzelm je ta izziv sprejel in tako je nastal "meum argumentum"<sup>2</sup> – Anzelmov dokaz za obstoj Boga. Bil je namreč prepričan, da "vera sama žene k racionalnemu razmišljanju (fides quaerens intellectum)".<sup>3</sup> Res je sicer, da je vera izhodišče in zato pomembnejša od razuma, vendar pa razum ne nasprotuje v veri spoznanim resnicam, – celo nasprotno – resnična in iskrena uporaba razuma na področju verskih resnic vedno potrди tisto, kar smo predhodno spoznali v veri. Tako bi moral po Anzelmovem mnenju vsak kristjan svoje verovanje tudi razumsko utemeljevati – ne zato, da bi svojo vero popolnoma razumel in jo s tem pravzaprav izničil, pač pa, da bi jo razumel toliko, kolikor jo je s človeškim (omejenim) umom mogoče razumeti, in jo s tem potrdil oziroma še bolj podkrepil. Anzelm s svojim dokazom skuša pokazati, kako se vsebine krščanske vere dajo razviti s pomočjo čisto razumskih razlogov.

Ta interpretacija dokaza se je uveljavila dokaj pozno. Različni filozofi so ta dokaz različno interpretirali: nekateri ga priznavajo kot veljavnega, spet drugi ne. V zgodovini filozofije se ga je prijelo Kantovo poimenovanje "ontološki", ki pa je kljub vsesplošni uveljavitvenosti problematično.

Tako si bomo najprej pogledali njegovi filozofski deli *Monologion* ter *Proslogion*. Dokazu je – prvi nasprotoval njegov sodobnik, benediktinski sobrat, Gaunilo, ki svoje ne-strinjanje izrazi s spisom *V prid neumnežu*. Od pomembnih filozofov sta mu nasprotovala še sv. Tomaž Akvinski ter že omenjeni Immanuel Kant. Nasprotno pa so ga priznavali Descartes, Leibniz, Hegel, v novejšem času pa tudi Maurice Blondel. Nato si bomo ogledali zelo zanimiv komentar Jeana Luca Mariona, ki v svojem članku *Ali dokaz izhaja iz ontologije* dvomi v ustreznost Kantove oznake "ontološki". Na koncu sledi še moje osebno stališče, tako o Anzelmovi osnovni misli "fides quaerens intellectum" kot tudi o veljavnosti Anzelmovega dokaza.

## Sveti Anzelm in njegov čas

Sveti Anzelm Canterburyški, benediktinski opat in canterburyski škof, velja za enega največjih mislecev enajstega stoletja. Slednje bi lahko označili kot stoletje "prebujanja razuma"; nasledi namreč obdobje nasprotovanja razumu. Po mnenju sv. Petra Damianija, ki je predstavnik te predhodne dobe, je Jezus Kristus spregovoril in njegova odrešitev sveta naj ne bo onečaščena z radovednim razglabljanjem. Pomembno je, da je rešena duša, in najzanesljivejša pot za to je, da postaneš menih.<sup>4</sup> Pravi tudi: "Resnično, pravi slovničar je bil hudič, ki je Adama in Evo naučil sklanjati "deus" v množini!"<sup>5</sup> V enajstem stoletju (Berengar iz Toursa, Lanfranc – Anzelmov



učitelj) pa se ponovno začno polemike o uporabi razuma - še bolj natančno - o uporabi dialektike na področju teologije ter njeni uporabi na področju verskih skrivnosti. Ker so začeli na omenjenih področjih razum uporabljati v pretirani meri, so zašli v marsikakšno zablodo. Za enega najbolj uravnoteženih mislecev te dobe pa velja ravno sv. Anzelm: čeprav dialektika in izostren logični um pri njem močno izstopata, vendarle ne izgubi nadzora nad njima in tako razvije tehtno filozofsko misel.

Kot predstavnik tradicionalistov se opira na filozofijo sv. Avguština, katerega je tudi zelo dobro proučil. Anzelm je prepričan, da obstajata dva vira spoznanja: vera in razum. V *Proslogionu* zapiše: "Jaz namreč ne iščem razumevanja z namenom, da bi lahko veroval, temveč verujem z namenom, da bi lahko razumel. Kajti prav tako menim, da če ne bom veroval, ne bom razumel".<sup>6</sup> Zagovarja mnenje, da v tem življenju ne bomo nikoli popolnoma doumeli verskih skrivnosti, a s pomočjo uma lahko najdemo potrebne razloge za njihov obstoj.

### Monologion

Nekoč so ga njegovi menihi prosili, naj jim poda razumski dokaz za obstoj Boga, ne da bi se pri tem kakor koli skliceval na Sveto pismo oziroma na cerkvene učitelje - avtoritete (ta zahteva kaže nenavadno zanimanje za razumsko razmišljanje, ki ga v enajstem stoletju ne bi pričakovali). Tako je sv. Anzelm napisal *Monologion* - svoje prvo delo, v katerem se ukvarja z dokazovanjem obstoja Boga in je razdeljeno na dva dela. V prvem ugotavlja, da naša čutila skupaj z našim razumom dosežejo, da se zavedamo velikega števila dobrih reči. Sledi vprašanje, kaj je merilo dobrega - govorimo namreč, da so nekatere stvari bolj dobre, zopet druge pa manj -, torej mora obstajati neko merilo, ki je absolutno. Ugotovi, da imajo vse stvari lastnost

dobrega prek istega bitja, to bitje pa je dobro samo po sebi. Ker pa je absolutno dobro enako popolno, je to lahko edino počelo biti (ki biva samo po sebi), s pomočjo katerega vse dobre stvari obstajajo. To najodličnejše bitje pa imenujemo "Bog". V drugem delu *Monologiona* povzame, da vsa bitja obstajajo prek enega bitja, in ta biva iz svoje lastne moči, vsa druga - bolj ali manj popolna bitja - pa obstajajo le, dokler so v stiku s tem popolnim bitjem. Gre torej za tipično platonistično naravo tega dokaza (vir mora biti zunaj posameznih stvari, ki so od tega vira odvisne, ter so njegove bolj ali manj popolne odslikave - lahko rečemo, da tvorijo nekakšno hierarhijo popolnosti). Anzelm, tako kot prej že sveti Avguštin, Platonovo filozofijo aplicira na krščanstvo in tako lahko govorimo o t.i. krščanskem platonizmu.

### Proslogion

Zagotovo pa je pomembnejši in zato tudi bolj znan njegov drugi dokaz, ki ga opiše v spisu *Proslogion*. Prvo poglavje začne z molitvijo - cel dokaz je bil namreč mišljen kot nekakšna meditacija<sup>7</sup>, poskus preko razuma priti do potrditve vere. Tako moli: "Ne trudim se prodreti v tvoje globine, Gospod, saj nikakor nočem primerjati z njimi svojega uma. Želel pa bi vsaj do neke mere doumeti tvojo resnico, v katero verjame in ki jo ljubi moje srce. Tudi se ne trudim umevati, da bi veroval, ampak verujem, da bi umeval. Verujem namreč tudi to, saj če ne bom veroval, ne bom razumel".

V drugem poglavju želi pokazati, da Bog resnično je: Bog je "nekaj, od česar si ni moč misliti ničesar večjega"<sup>8</sup> in ko neumnež pravi, da Boga ni (prim Ps 14,1), je očitno, da je Bog vsaj v njegovem umu, podobno kot je v slikarjevem umu zamisel o sliki, ki jo šele bo narisal. Od tu izpelje, da "to, od česar si ni moč misliti ničesar večjega," ne more biti samo v umu, saj je tisto, kar biva, več od ti-

stega, kar je samo v umu; torej mora tudi bivati, sicer bi si lahko zamislili kaj večjega.

V tretjem poglavju skuša pokazati, da ni mogoče misliti, da Boga ni. Tako piše: "Za vse, kar obstaja, si je mogoče misliti, da ni, razen za tebe".<sup>9</sup> Božja bit je torej najbolj resnična in zato v največji meri (najbolj popolna).

V četrtem (zadnjem poglavju) Anzelm razloži, "Kako je neumnež sam pri sebi rekel, česar si ni mogoče misliti".<sup>10</sup> Pokaže, da ob izgovorjeni besedi npr. "Bog" mislimo na besedo samo (to počne tisti "neumnež"; lahko pa mislimo prav na tisto, kar ta stvar zaznamuje (ad ipsum). Na koncu spisa sledi še zahvala Bogu za vsa pridobljena spoznanja.

## Nasprotniki dokaza

Ta Anzelmov dokaz je bil zelo odmeven - tako med njegovimi sodobniki kot tudi med kasnejšimi filozofi. Nekateri so ga sprejeli (Descartes, Leibniz, Hegel idr.), drugi so mu nasprotovali (sv. Tomaž Akvinski, Kant idr.); deležen pa je bil tudi različnih interpretacij.

Najprej si bomo ogledali ugovore benediktinskega meniha - njegovega sodobnika - Gaunila.

## Gaunilo

Svoje pomisleke oziroma argumente za nestrinjanje z Anzelmovim dokazom (*Proslogion*) navede v spisu *V prid neumnežu*,<sup>11</sup> čigar naslov se zopet nanaša na "neumneža" iz Ps 14,1. Najprej ugovarja, da je imeti nekaj v mislih povsem nekaj drugega, kot pa da stvar tudi je (biva). V razumu imamo namreč lahko tudi kaj zmotnega in nebivajočega in čeprav izrečeno razumemo, še ne pomeni, da s tem stvar ne more biti zmota; sam pravi: "... in se zato ne reče, da ko tisto slišim, tudi mislim ali imam v misli, marveč da razumem in imam v umu ...".<sup>12</sup> Bistro pripomni tudi, da če za vse, kar je izraženo in slišano, zagotovo ne moremo reči, da ni, potem so vse te razprave odveč - o vsem, kar je izraženo, slišano in razumljeno,

je vsakršno dokazovanje in razlaganje nepotrebno. V tretjem poglavju izrazi tudi nestrinjanje s primerjavo slikarjeve še ne naslikane slike in tistega, od česar si ni moč misliti večjega. Slikarjeva ideja o sliki je namreč del njegovega uma, lahko bi rekli tudi produkt njegovega uma, medtem ko bi naš stik s tistim, od česar si ni moč misliti ničesar večjega, lahko označili kvečjemu kot znanje ali vednost duše. Gre torej za bistveno razliko.

V četrtem poglavju sledi zelo tehten protiargument: "... tisto večje od vseh, kar se jih da misliti, kar se o njem pravi, da ne more biti nič drugega kakor Bog sam, jaz enako ne morem pojmiti ali misliti, ko o njem slišim, ali ga imeti v umu kot stvarnost, ki bi ji poznal vrsto in rod, kakor ne Boga samega, ki si o njem prav zato tudi ne morem misliti, da ga ni".<sup>13</sup> Bog je torej nekaj tako (drugače) drugačnega, da o njem (tudi kot o izmišljotini) sploh ne morem misliti (ali govoriti) ničesar, zato mi zgolj odzvanja pojem "Bog". Res da ne mislim na glas sam, a tudi ne tako kot "tisti, ki ve, kaj se navadno s tem glasom označuje".<sup>14</sup> Lahko si zgolj skušamo ponazoriti pomen, a smo vselej neuspešni - pojem torej imamo v razumu, a o njem ne moremo misliti.

Gaunilo dvomi v Anzelmovo misel, da ker Bog (pojem Boga) v razumu očitno je, mora nujno biti tudi v stvarstvu, sicer bi bile bi bile vse stvarne reči večje od Boga. Gaunilo trdi, da se od bistva (ki ga domnevno imam v svojem razumu in je lahko lažno) ne da neposredno priti k biti. Kvečjemu bi se dalo priti obratno od biti k bistvu (bit je torej nekaj več kot bistvo, ima prednost pred bistvom). Sam pravi: "Prej mi mora namreč postati investno, da je stvarno nekje tisto večje, in potem šele iz tega, da kar je največje od vsega, tudi samo v sebi biva, ne bo dvomno".<sup>15</sup>

Nato poda primer "izgubljenega otoka",<sup>16</sup> s katerim pokaže trhlo metodo Anzelmovega dokaza. Ta otok je namreč "rajski", torej kot nekakšen raj na zemlji, vendar je

izgubljen in nihče ne more (empirično) dokazati, da sploh obstaja. O njem torej krožijo le govornice in dokaz, da ta otok obstaja je v tem, da če kdo izgovori pojem “rajski otok”, takoj v umu dojamemo, kaj je bilo izrečeno, torej ideja rajskega otoka biva v našem umu. Da obstaja tudi v realnosti, pa je očitno, saj je kot “rajski” merilo vseh drugih bolj ali manj rajskih otokov, in če ne bi obstajal, bi bil s tem manj rajski kot ostali, saj bi bil brez obstoja v realnosti, manj popoln in kot tak manj rajski.

Gaunilo povzame, da bi se neumnežu torej moralo najprej dokazati bit, ki pa ne more biti razvidna zgolj in neposredno iz bistva. Gaunilo tudi pravi: “Ne-bivanja in tudi nemožnosti ne-bivanja ni mogoče razumeti”.<sup>17</sup> Ne-bivanje lahko razumemo le kot ne-bivanje v realnosti, pri čemer pa mora ta stvar (ki ne biva v realnosti) še vedno po nujnosti bivati v umu.

Zanimivo je šesto zaključno poglavje, kjer Gaunilo pohvali Anzelma glede vse ostale vsebine.<sup>18</sup>



Joan Miró, *Sedeča ženska II*, 27. februar 1939, olje na platnu, 162 x 130 cm, Muzej Guggenheim, New York.

## Sv. Tomaž Akvinski

V trinajstem stoletju naletimo na še enega nasprotnika Anzelmovega dokaza - sv. Tomaža Akvinskega. V filozofskem spisu *Summa theologiae*<sup>19</sup> (2. vprašanje, 1. člen) ogovori tudi o Anzelmovem dokazu.<sup>20</sup> Akvinski dokaz interpretira tako: "Pravimo, da je samo po sebi znano tisto, kar spoznamo takoj, ko spoznamo izraze. Filozof v svojem *Analytica posteriora* to pripisuje k prvim načelom dokazovanja. Ko namreč vemo, kaj je celota in kaj je del, takoj vemo, da je vsaka celota večja od svojega dela. Toda ko doumemo, kaj zaznamuje beseda Bog, takoj vemo, da Bog je. Ta beseda namreč zaznamuje največ, kar je možno zaznamovati, večje pa je tisto, kar biva dejansko v umu, kakor pa tisto, kar biva samo v umu; in ker takrat, ko doumemo besedo Bog, ta takoj biva v umu, potemtakem tudi dejansko biva. Torej je samo po sebi znano, da Bog je."<sup>21</sup> Na to pa sam odgovarja: "Morda tisti, ki sliši besedo Bog, ne doume, da ta zaznamuje največ, kar je moč zaznamovati, saj so nekateri menili, da je Bog telo. Tudi, če bi kdor koli doumel, da ta beseda Bog zaznamuje tisto, o čemer govori, namreč nekaj največjega, kar si sploh lahko zamislimo, kljub temu še ne pomeni, da doume, da tisto, kar beseda zaznamuje, biva v naravi, ampak samo v dojemanju uma. Če ne podamo trditve, da dejansko biva nekaj največjega, kar si lahko zamislimo (te pa tisti, ki so trdili, da Boga ni, niso podali), ni mogoče ovreči, da dejansko biva."<sup>22</sup>

## Immanuel Kant

Kot tretjega pomembnega kritika moramo navesti Immanuela Kanta.<sup>23</sup> Kant je tudi tisti filozof, ki Anzelmov dokaz poimenuje "ontološki" (o čemer bomo še govorili kasneje); posveti mu tudi posebno poglavje z naslovom *O možnosti ontološkega dokaza o božjem bivanju*.<sup>24</sup> Napaka tega dokaza naj bi bila po Kantovem mnenju "zamenjava logičnega po-

vedka s stvarnim" (396), "sto resničnih tolarjev ne vsebuje prav nič več kakor sto možnih" (397), razlika med samo mišljenimi tolarji in tistimi, ki so tudi stvarni, pa je v tem, da je bit mišljenih tolarjev samo mišljena, bit resničnih tolarjev pa stvarna. Tako je tudi bit vsepopolnega bitja, izhajajoča iz Anzelmovega dokaza, samo del pojmovne vsebine in ne tudi stvarna bit. Kant trdi, da je stvarnost mogoče samo izkustveno ugotoviti, bodisi neposredno bodisi posredno, sklepajoč iz ene stvarnosti na drugo.<sup>25</sup>

## Zagovorniki dokaza

### Rene Descartes

Eden prvih in najpomembnejših zagovornikov dokaza je bil Descartes. O Anzelmovem dokazu<sup>26</sup> govori v tretji in peti meditaciji svojega dela *Meditacije*.<sup>27</sup>

V tretji meditaciji se najprej skuša odvrniti od vseh čutov in predstav, da bi prodrl v spoznanje globin samega sebe. Nato ugotovi, da je gotovo vse tisto, kar dojemamo jasno in razločno, kot na primer to, da je dva plus tri pet. Ta njegov "jasen in razločen uvid" pa pogojuje Božja volja. Če je ta v tem, da se spoznavajoči moti, potem se ta vedno in povsod moti, ne glede na to, kakšen občutek ima o vsem skupaj. Da bi se izognili možnostim za tak absolutni skepticizem, moramo bolje spoznati Boga, še prej pa seveda pokazati, da nujno obstaja. V štirinajsti točki poudari dejstvo, da ima vsak učinek realnost od svojega vzroka, saj nekaj ne more nastati iz nič. K temu doda, da manj popolno ne more biti vzrok bolj popolnemu, in da nekaj, kar ima več realnosti ne more nastati iz ničesa, ki jo ima manj. Od tod pa sledi, da vrojene ideje, ki jih poseduje človekov um, lahko prejmem od nekoga, ki je bolj popoln od mene, saj slednjih (vrojenih) ne morem "videti jasno in razločno", in so kot take očitno popolnejše od mene - s tem pa je popolnejši tudi 'avtor', ki mi jih je vrodil. Nadalje v

petnajsti točki pravi, da je objektivna realnost v idejah (npr. v matematičnih pojmih, do katerih ne moremo priti z empirijo) in da mora tako biti realnost tudi v vzrokih teh idej, kjer jo pa seveda mora biti več. Tako pridemo do neke prve ideje, ki poseduje vso mogočo realnost; in to je Bog. Povsem logično se Descartes zaveda, da sam kot omejeni um te 'ideje' sicer ne more zaobjeti - kar se zopet ujema s splošno definicijo Boga -, lahko pa dokaže nujnost njegove biti. V 37. točki razloži, da je ideja Boga človekovemu umu prirojena, kot mu je prirojena ideja sebe samega; izmislil pa si je zagotovo ni, saj ji ne more ničesar odvzeti in ničesar dodati.

Če v četrti meditaciji Bog dobi 'status' neke nadgradnje matematičnim pojmom sorodnih idej - govorimo torej o metafizični interpretaciji -, se v peti meditaciji še bolj približa Anzelmovemu dokazu in nekoliko bolj poudari kritično nezmožnost določiti kakršen koli dojemljiv pojem o Bogu. Pri tem lahko pripomnimo, da je iz slednje meditacije očitno, zakaj že Descartes ni poimenoval Anzelmovega dokaza kot "ontološkega". V sedmi točki pete meditacije se Descartes sprašuje, če ni že iz dejstva, da ima v svojem umu idejo o Bogu - večnem in popolnem bitju -, ki jo dojema kot jasno in razločno, očitno, da je bivanje Boga očitno in nujno. V naslednji točki ugotovi, da je Bog edino bitje, pri katerem ne moremo ločiti bistva od biti, kot smo navajeni pri ostalih bitjih. V naslednji točki ugotovi, da misel ne nalaga stvarjem nikakršne nujnosti biti (v resničnosti); lahko bi mu namreč, tako kot na primer krilatemu konju, pritaknili izmišljeno bivanje (bit). Nadalje v enajsti točki izrazi dejstvo, da kadar razmišljam o Bogu, mu nujno " ... prisodim vse popolnosti, četudi tisti hip ne naštejem vseh in se ne posvečam vsaki posebej"<sup>28</sup>. Bivanje je ravno tako element popolnosti in s tem je nujno, da Bog biva. Pomembna je tudi točka 14, v kateri prizna, da je Bog in sploh priz-

nanje njegovega obstoja pogoj, da si ustvarimo in priznamo ostali pojmovni svet; sicer bi nujno zapadli v popolen skepticizem.

### Gottfried Wilhelm Leibniz

Naslednji pomemben zagovornik je Gottfried Wilhelm Leibniz.<sup>29</sup> Slednji prizna Anzelmov dokaz kot veljaven in se ne strinja s tomisti (filozofi izhajajoči iz filozofije sv. Tomaža Akvinskega). Tomisti namreč menijo, kot je razvidno iz že predstavljenega odlomka Summae, da je Anzelmov dokaz napačno sklepanje oziroma paralogizem. Leibniz pa pravi, da je Anzelmov dokaz nepopoln in predstavlja nekaj, kar bi bilo še potrebno izpopolniti, da bi mu dali matematično stopnjo razvidnosti. Dokaz nam pokaže, da je ideja največjega in vsepopolnega bitja možna in da ne vodi v protislovje. Lahko bi torej povzeli, da Anzelmov dokaz po Leibnizovem mnenju Boga sicer ne dokaže, pač pa nakaže možnost njegovega obstoja. A Leibniz se s tem ne zadovolji: "Vendar bi bilo želeto, da bi sposobni ljudje dovršili dokaz do stroge matematične razvidnosti ..."<sup>30</sup> Leibniz v svojih delih zopet poudarja, da je pri Bogu bit istovetna z bistvom in da tako ne more ne-bit, saj je to že v nasprotju s samim pojmom (bistvom) Boga. Iz tega dejstva pa potegne odločen sklep: "Če je nujno bitje (nujnost zahteva že pojem sam po sebi) možno, tedaj biva"<sup>31</sup>. Ker pa je že Anzelm dokazal, da je "nujno bitje" mogoče - njegovo obstajanje ne vodi v paradoks -, je očitno, da Bog obstaja. Izpelje tudi drugo pot: če ni možno absolutno bitje, ki obstaja samo na sebi, potem so toliko manj možna druga bitja, katerih bit je odvisna od absolutnega bitja. Slednje namreč dobivajo bit od absolutnega bitja in tako brez obstoja le-tega sploh ne morejo biti. Leibnizov izrek: "Če nujnega bitja ni, ni možnega bitja."<sup>32</sup> Edino, kar Leibniza pri dokazovanju Boga skrbi, je vprašanje, če si vse popolnosti ne nasprotujejo oziroma če slučajno

obstaja kakšna popolnost, ki bi izključevala katero izmed ostalih, saj so vse popolnosti v Bogu združene v celoto - to pravzaprav sodi v njegovo bistvo -. Če bi se izkazalo, da izključevanje obstaja, bi bil pojem Boga paradoksen. Leibniz se tolaži, da takšnega izključevanja še nihče ni odkril.

### Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Med zagovornike lahko štejemo tudi Georga Wilhelma Friedricha Hegla.<sup>33</sup> Ta meni, da je razmerje med bitjo in bistvom (pojmom) mogoče, in sicer s pomočjo dialektike. Torej tako, da pride ideja od najrevnejše abstrakcije (biti) k največjemu bogastvu vsebin (pojmu). Hegel pojmuje bit kot abstrakcijo odnosa do samega sebe, torej samo je v vsej svoji nedoločenosti. Pojem pa zanj predstavlja nekakšno totaliteto - neko celoto vsebine (v kateri je bit samo določilo). Pojem torej vsebuje bit, a le kot nekaj preseženega (zgolj kot nekaj predpostavljenega in očitnega), in to je tudi razlog, da ontološki dokaz teži po nasprotni (nepovratni) poti. Potrebno je še bolj opredeliti Boga: ta je po Heglu konkretna totaliteta in kot taka nujno vsebuje najrevnejšo abstrakcijo, to je bit. Hegel je prvi filozof, ki opazi, da Anzelmov dokaz ne sloni toliko na razumu kot na veri. Tako Anzelm dokaže Boga. Če je filozofija nadrejena nad teologijo iz formalnega vidika, pa to za materialni (vsebinski) vidik ne velja. Sicer res velja za večino stvari (pogosto tu navaja Kantovih sto tolarjev), da je bit različna od bistva, kar pa ne velja za Boga. Kot smo videli, je pot za dialektično metodo pri tem dokazu nemogoča, saj se da le iz biti priti k bistvu in ne obratno (na to nas je opomnil že Gaunilo!), zato nam ostane le še spekulacija, opirajoča se na istovetnost biti z bistvom, ki pa doseže svoj polni učinek le s sodelovanjem vere. S to spekulacijo pa ne moremo povedati, kaj Bog je - kot bi sicer lahko povedali z dialektiko, pač pa lahko povemo zgolj, da je.

Hegel pravi: "Dejansko je vse končno to in samo to, da je njegova bit različna od njegovega pojma. Bog pa naj bo izrecno samo tisto, kar je lahko mišljeno kot eksistirajoče, ker pojem v sebi vključuje bit. Enotnost pojma in biti je tista, ki naredi pojem Boga".<sup>34</sup>

### Maurice Blondel

Z Anzelmovim dokazom se je ukvarjal tudi Maurice Blondel, ki trdi, da dokaz sam po sebi - torej da bit pojma izhaja zgolj iz bistva - ne drži. Drži pa z nekega drugega vidika, in sicer da ves red in vsa relativnost minljivih stvari lahko obstajata, nujno potrebujeta nek absolut, h kateremu vse teži. Janžekovič v svojem članku pojasni Blondelov pogled tako: "Zakaj smo si prisiljeni ustvariti idejo neskončno popolnega bitja? Zato, ker v veselju nikjer ne najdemo ne bitja, ne enote, ne popolnosti, stalnosti, večnosti, ampak samo nastajanje, ki je teženje po bitju, po enoti, po popolnosti, stalnosti, večnosti. Nastajanje pa ne zadošča samo na sebi za to, da je. Nastajanja bi ne bilo, če bi ga s svojo privlačnostjo ne porajalo neskončno popolno bitje, v katerem sta misleče in mišljeno, bistvo in bit, ena sama, povsem enovita, nespremenljiva in za nas nedoumljiva stvarnost."<sup>35</sup> Sam Blondel pa: "Osamljen in samozadovoljen ontološki dokaz je jalov in nevaren; če pa je uvrščen na svoje mesto v dokazovanju, ki ga postopoma razvija, bo v prid razumu igral nenadomestljivo vlogo". "Naj je bil še tako pomanjkljivo predstavljen in tako neumestno precenjen, kakor je pogostoma prikazan, je vendar bogat povečanih jasnosti. Ta dokaz more in mora pripravljati, pa samo pripravljati življenjsko važno spoznanje, da zares 'Bog je duh in resnica'".<sup>36</sup>

### Jean – Luc Marion:

#### **Ali dokaz izhaja iz ontologije<sup>37</sup>**

V zgodovini filozofije poznamo za ta dokaz zelo različna poimenovanja. Tako sta ga

Anzelm in Descartes poimenovala z "meum argumentum", kar bi pomenilo "moj argument" oziroma "moj dokaz"; Kant pa je bil tisti, ki ga poimenuje "ontologischer Beweis", torej "ontološki dokaz" – to ime se je tudi uveljavilo in še danes ga poznamo pod tem imenom. Res je, da pojma "ontološki" v enajstem stoletju še niso poznali in ga Anzelm razumljivo ni tako imenoval. Poznali pa so ga že v Descartesovem času, a ta ga tudi ni tako imenoval. Tudi njegova peta meditacija, v kateri je ta dokaz prisoten, je nakazana možnost, da dokaz sploh ni bil mišljen kot ontološki in da je takšno pojmovanje zgolj Kantova osebna interpretacija, ki pa ni nujno pravilna – Anzelm si je mogoče stvar zamislil drugače. Bistvo Kantove interpretacije je, da ta dokaz ustreza bodisi "… sklepanju popolnoma a priori samo iz pojmov na obstoj nekega najvišjega vzroka"<sup>38</sup> bodisi ugotavljanju "obstoja nekega najvišjega bistva iz pojmov".<sup>39</sup> A če torej definiramo kot ontološki dokaz tistega, ko s čistimi pojmi dosežemo obstoj nekega bivajočega, ki je tedaj privilegirano, tedaj se pojavi ugovor, da so potem vsi dokazi Božjega obstajanja ontološki. A Kant je s tem zagotovo želel povedati nekaj drugega: v bistvu je dokaz "ontološki", ker sklepa o obstoju nekega privilegiranega bivajočega (privilegiranega zato, ker je edino obstoječe bitje, katerega bit je neločljiva (istovetna) z bistvom) zgolj tako, da se naslanja na pojem njegovega bistva.

### Pojem ontološkega dokaza in Anzelmov dokaz

Če si Anzelmov "argumentum meum" zasluži ime ontološkega dokaza, mora ustrezati značilnostim, ki jih določi metafizika. Prvič, da doseže obstoj izhajajoč iz pojma božjega bistva, in drugič, da se to bistvo interpretira kot bit nasploh, neomejeno in vesoljno. Odgovor na vprašanje, ali Anzelmov dokaz ustreza tema dvema značilnostma, pa je abso-

lutno negativen. Izhodiščna točka dokaza namreč izrecno izhaja iz vere (fides quaerens intellectum – vera iščoča razum (prim. Iz 7,9<sup>40</sup>). Anzelmov dokaz torej želi narediti razumsko nekaj, kar daje vera v naprej misliti – vera v tem dokazu vodi razumskost po svoji spekulativni poti. Marion komentira okoliščine nastanka Anzelmovega dokaza tako: "Podobno razmerje med vero in razumom zaradi tega, ker predhaja poznejši protistavi med filozofijo in teologijo, vnaprej prevrača dialektiko, po kateri bo Hegel določil nujne metafizične like: za Anzelma pojem še zdaleč ne poudarja vere kot preproste vsebine predstavnosti brez spekulativne izdelave, tako da bi morala religija izginiti, da

bi postala misljiva, stvar vere je, da da pojmu ne le njegovo vsebino, ampak tudi njegovo pravilo".<sup>41</sup> Tudi sklepna točka za Anzelmov dokaz ne drži: izrecno se izmika pojmu, ker dejansko gre za dostop do tistega, ki prebiva v "nedostopni svetlobi" (1 Tim 6, 16). Lahko rečemo, da spoznanje ne ukinja nedostopnosti, pač pa je ravno njegov namen v tem, da bi spoznavano (Božje bistvo = bit) priznalo kot dokončno nepresežno. Povzameмо lahko, da dokaz ne predpostavlja niti pojma Božjega bistva niti ne more upati na to, da bi si ga predpostavljalo, celo naslanja se na "priznano nemogočnost vsakršnega pojma Boga".<sup>42</sup>

Izraz "tisto, od česar si ni moč misliti ničesar večjega" moramo zato razumeti kot dejstvo, da Anzelm ne namerava pojma Boga osvojiti kot predmet, in da s tem sploh ne določa Boga, pač pa zaznamuje samo mejo, ki jo izkuša vsaka vsakršna možna misel (cogitatio), ko skuša misliti na Boga – cilj oziroma predmet (misliti) nujno presega misel. Ironično bi lahko izpeljali ugotovitev, da je dokaz odvisen od priznanja transcendentalne meje spoznavne zmožnosti ter da je bil Kant prvi, ki ni vedel tega, da bi se mogel nasprotnik braniti pred njegovo kritiko z orožjem te Kri-



Dorothea Tanning, *Rože in njihove prikazni*, 1952, olje na platnu, Galerija Tate, London.

tike<sup>43</sup> same. Ravno tako kot Kant na to niso pozorni tudi drugi nasprotniki Anzelmovega dokaza, kot na primer sv. Tomaž Akvinski in s tem vsi tomisti, saj njihova ovržba tega dokaza počiva na trditvi, da Bog za nas ni spoznaten po sebi; ampak, kot smo videli, Anzelm sploh ne uporablja nikakršnega pojma Boga oziroma nikakršne opredelitve Božjega bistva; lahko bi rekli, da Anzelm v svojem dokazu sploh ne gre od pojma k bistvu, pač pa popolnoma sprejema nemogočnost apriornega pojma Božjega bistva.

## Ne-pojem Boga

Trdnost ne-pojma Boga (*eius, quo maius cogitari nequit*) pri Anzelmovem dokazu Marion potrdi s tremi momenti: prvič, kdor koli ta dokaz zavrne z izgovorom, da ga ne more dojeti (s človekovim omejenim umom Njega, ki je neskončen), je že v paradoksu. Kdor ga je namreč zavrnil (dokaz, pojem Boga), ga je moral prej slišati; kdor pa ga je slišal, ga ne more zavrniti, da nima pomena. Po drugi strani pa je prav, da izrečenega popolnoma

ne doume, saj po najstrožji opredelitvi maksimalno mislivega nima in ne sme imeti popolnoma opredeljenega in pojmovno omejenega pomena; saj dejstvo, da je nedojemljiv, ne pomeni, da smo mu veljavo vzeli, pač pa, da priznamo njegov absolutno jasni in edinstveni značaj. Drugič pa to, od česar "si ni moč misliti ničesar večjega, ne more biti samo v umu". A kako izraziti obstajanje nečesa, kar ne biva v (našem) umu, a vendarle biva - kako označiti ta onkraj um(evanj)a, če ne z izrazom "res", če ne s sprejetjem, da je v resničnosti. Lahko govorimo o treh hierarhičnih stopnjah bivanja, ki jih Anzelm utemelji posredno preko svojega dokaza. Na najnižji stopnji so tisti pojmi, ki bivajo samo v človekovem umu; npr. slikarjeva zamisel (ideja) o sliki, ki jo (še)le namerava naslikati, obstaja samo v slikarjevem umu, ne pa tudi v realnosti. Naslednja stopnja so tisti pojmi oziroma tista bitja, ki bivajo tako v človekovem umu kot tudi v realnosti; če uporabimo zopet primer slikarja in slike, je to že naslikana slika, ki poslej obstaja tako v slikarjevem umu



kot tudi v realnosti. Na to stopnjo bivanja pravzaprav spadajo vsa tista bitja, za katere pravimo, da so "resnična" ("realna"); izjema je le eno bitje, ki pa zaradi svoje vzvišenosti že po definiciji ne more bivati tudi v človekovem umu in torej biva le v realnosti. To bitje je Bog, edino bitje, torej, na tretji in najvišji stopnji bivanja. Tretji moment je razviden iz Anzelmov trditve, da je " ... to v vseh pogledih tako resnično, da si ni mogoče niti

misлити, da ni". Tega ne smemo razumeti, kot da je s predhodnimi ugotovitvami tako dokazal Boga, da od te točke dokaza z dvomom lahko samo še zapademo v protislovje; pač pa, nasprotno, od te točke dokaza velja še očitnejša nedostopnost (odslej ne moremo niti misliti o božjem bivanju); gotovost o Božjem esse (bivanju) bo naredila skrivnost njegovega bivanja in biti same še očitnejšo. Anzelm v *Monologionu* poudari, da vsak dokaz more priti



Max Ernst, *Krašenje neveste*, 1940, olje na platnu, 129.6 x 96.3 cm, Muzej Guggenheim, New York.

samo do razumskega dojetja, da je bit nedojemljiva na način, kakor spozna sama sebe zgolj Božja modrost sama.

Povzamemo lahko, da Anzelmov dokaz ne samo, da ne ustreza ontološki interpretaciji, pač pa jo vnaprej zanika.

### Prehod od večjega k boljšemu

Ugotovili smo že, da Anzelm ne označi Boga s pojmom, pač pa z ne-pojmom, ker misel (katere posledica je pojem) seže le do transcendentalne meje, ne-pojem pa nas lahko popelje dlje. Lažje je namreč povedati, kaj Bog ni, kot kaj Bog je – ravno tu se vidi Anzelmova spretnost pri govorjenju o Bogu. Zanimiva sta dva preloma, ki se zgodita v *Proslogionu*. Prvi je v tem, da načelo večjega (maius) zamenja z načelom boljšega (melius). Največje dobro je suvereno dobro, in ker največje dobro, po katerem so vse stvari dobre, bi se ustvarjenina dvignila nad stvarnika, če bi bilo kaj boljšega. V drugem prelomu pa Anzelm razloži, da melius opravičuje maior, tako da ga natančneje določa. Natančneje ga določa s tem, da se največje ne izreka količinsko, ampak kakovostno. Velikost (višina) je namreč parameter, ki se nanaša na tvorna bitja – za opisovanje duhovnih bitij je nekoliko preveč abstrakten in po svoje nesmiseln. Če pa Bogu pripišemo lastnost dobrega oziroma 'tistega, ki je najbolj dober in počelo vsega dobrega', pa imamo že precej bolj oprijemljivo trditev. Vse, kar je boljše, je torej popolnejše. Prizadevati si biti dober, pomeni prizadevati si biti Bogu podoben, delati v skladu z Božjim načrtom – seveda naša dejanja nikoli ne bodo tako popolna, da bi postali ravno takšni, kot je Bog. Lahko rečemo, da iz tega sklepa dobimo neko merilo oziroma pojasnilo, zakaj moramo delati dobra dejanja. Do slednjega smo prišli na popolnoma racionalen način, ne da bi se naslonili na razodetje. Marion je prepričan, da "Proslogion pripisuje vse od svojega prologa svojemu ar-

gumentu en sam cilj: konstruirati, da je Bog /.../ najvišje dobro, ker ne potrebuje ničesar drugega, in da ga vse stvari potrebujejo, da bi bile dobro".<sup>44</sup> S takšno spekulacijo pravzaprav Anzelm prikaže, da se Bog izvzema iz bistva in biti ravno tako, kot je že prej presegel vsak pojem. Misli se namreč samo tedaj, ko se daje kot suvereno dobro, toda suvereno kot dobro in ne kot bit. Isto sklicevanje na melius zarisuje temeljno strukturo *Monologiona*. Tam izpeljan se odpre s trditvijo, da je (Bog) nekaj najboljšega in največjega in najvišjega med vsemi stvarmi, ki so.

O vsebini *Monologiona* smo že govorili, na tem mestu pa naj še enkrat ponazorim temeljno misel, namreč, da je Bog nekaj najboljšega, največjega in najvišjega. Dostop do Boga se razgrinja samo onkraj bitnosti v skladu z urejevalno idejo dobrega.

Tako Anzelm svoja dva dokaza, oziroma, bolje, svoj dokaz, ki ga izrazi v dveh filozofskih spisih, vnaprej in že drugič iztrga vsaki metafizični interpretaciji. Nekateri filozofi in proučevalci zgodovine filozofije so sicer mnenja, da Anzelm vpelje v svoj dokaz pojem dobrega zgolj zaradi zvestega posnemanja sv. Avgušтина, ta pa je idejo dobrega povzel iz Platonove filozofije. Nekaj pa je v tem dokazu tako tipično za svetega Anzelma, da ne moremo govoriti o naključni nezmožnosti metafizične oziroma ontološke razlage njegovega dokaza: strogo teološko prepoznanje Boga, oddaljeno od vsake metafizične interpretacije – Boga se ne opredeljuje po nikakršnem pojmu bistva, da se ga misliti samo onkraj biti, v obzorju dobrega.<sup>45</sup>

Iz vsega povedanega lahko Anzelmovo dokazovanje primerjamo z nadaljevanjem misli Dionizija in spekulativne teologije: bistveno sporočilo Anzelmovga dokaza je namreč to, da ne le, da ne spoznamo pojma (bistva), pač pa ravno da spoznanje Božjega bistva ni in ne sme biti mogoče – to je edino ustrezno spoznanje. In Anzelmov dokaz se toliko razlikuje

od 'ontološkega', kolikor se kritična spekulativna teologija razlikuje od onto-teo-logije.

### **Fides quaerens intellectum kot življenska drža**

Izrek, ki pojasnjuje, da mora razum slediti veri in je v tem dokazu izhodišče, se mi zdi zelo velika modrost za vsakdanje življenje.

Zdi se mi, da je to optimalna drža vernika, ki bo s tem najbližje Bogu, kolikor je to mogoče. Človekovi veri mora botrovati, v kolikor je pojmovana kot zaupanje oziroma verovanje v ožjem pomenu, tudi kritično razmišljanje o veri - včasih mora vernik tudi dvomiti v to, kar veruje, in skušati najti za svojo vero v določenem obsegu tudi razumsko razlago. Pri tem lahko zapade v skrajnosti: če svojo vero dojema preveč razumsko, lahko postane ujetnik svojega razuma, zapre se v nek racionalni okvir, ki je plod omejenega človeškega razuma in kot tak se bo prej ali slej sesul. Ni potrebno posebej poudarjati, da bo po sesutju za tega posameznika nastopila kriza. Druga skrajnost pa je zapadanje v mit. Pravi veri in zaupanju v Boga ter njegovo razodetje se brez vsaj malo kritične presoje lahko pridruži človekova domišljija, ki vse skupaj napihne in zopet raztrešči. Ko se posameznik strezni (če se), ugotovi, da svet pač ni pravljica za lahko noč. Zgodovinarji lahko potrdijo, da so tudi oblastniki po principu teh dveh skrajnosti ničkolikokrat skušali vladati družbi, ter tako vero zlorabljali za lastne koristi. Za to, da bo naša vera res služila svojemu namenu - to je, da nas bo vodila k pravemu Bogu -, je v življenju potrebno najti pravo razmerje med vero in razumom. To je po mojem, kot tudi po mnenju vseh, za katerimi stoji filozofija sv. Avguština, razmerje, kjer je verovanje in zaupanje sicer na prvem mestu, a takoj za njo pa mora biti prisoten razum, ki nas varuje naših lastnih, pa tudi tujih iluzij.

Fides quaerens intellectum pa se da interpretirati tudi, kot da vera predpostavlja razum. Menim namreč, da najprej moramo

verovati v Boga/boga, šele potem lahko utvarimo pojmovni svet. Zanimiva primerjava se mi zdi z matematiko, ki je sicer eksaktna veda, pa je v začetku vendarle potrebno verjeti v aksiome, sicer se nam vse skupaj podre. Podobno je tudi v življenju nasploh, kjer so ti aksiomi združeni v celoto, ki ji pravimo Bog/bog. Na tem mestu bi rad opozoril še na nekaj, kar sem pogrešal pri drugih omenjenih avtorjih; namreč na že nakazano razliko med bogom in Bogom. Prvi je filozofski bog, ki predstavlja nek absolut, od katerega je vse ostalo odvisno. Seveda je to le pojem in ne bitje, za razliko od judovskokrščanskega Boga, ki pa je nujno bitje, ki želi komunicirati s svojim stvarstvom in se nam razodene, medtem ko filozofskega (mrtvega) boga lahko najdemo le sami s svojim razumom. Tako trdim, da morajo tudi ateisti nujno verjeti vsaj v boga, pa če se tega zavedajo ali ne. Na "častno mesto" v svojem umu (duši), ki ga Kant imenuje "transcendentalna ideja Boga", je pač potrebno nekaj postaviti: tja lahko postavimo Boga, namesto Boga pa se tam lahko znajde malik v obliki raznih ideologij, ali celo materialne dobrine. Če na primer za boga oziroma za njegovo bistvo vzamem npr. užitek, je očitno, da pojemžitka (kot boga) tudi resnično obstaja - samo sprejeti ga moram kot absolut, ki mu bom prilagajal vse ostalo.

Menim, da je pravi namen vseh dokazov Božjega bivanja v tem, da Boga nakažejo, dokazati bi ga namreč bilo paradokсно. Anzelm to nedvomno uspe, njegove ugotovitve so v veliki meri skladne z razodetjem (npr. s svetopisemskimi odlomki). Glede na to, da smo definirali tudi filozofskega boga (ki je nujno malik), pa lahko trdimo, da je tudi Kantova ontološka inačica popolnoma veljavna. Vendar na tak način ne morem dokazati Boga kot dialoškega bitja, kateri koli bog-malik pa je še neskončno daleč od Boga.

1. Prim. Burkard, Kuzmann, Wiedmann, *DTV Atlas filozofije*, Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1997, 73.
2. Citirano po: J. L. Marion, Ali dokaz izhaja iz ontologije?, v: *Poligrafi*, 11/12, 3 (1998), 15. (*Proslogion*, I, izd. F.S. Schmitt, Edinbourg-Rim, 1938-1961, I, 95, I. 6)
3. Burkard, Kuzmann, Wiedmann, n.d., 73 (sicer tema "fides quaerentis intellectum izvira iz Iz 7,9 (prevedenega po LXX) - citirano po J. L. Marion, n.d., 24).
4. Prim. A. Maurer, *Srednjeveška filozofija zahoda*, Celje, Mohorjeva družba, 2001, 65.
5. Citirano po A. Maurer, *Srednjeveška filozofija zahoda*, 65 (Sv. Peter Damiani, *De Sancta simplicitate scientiae inflanti antepomenda*, I, PL 145, 695).
6. A. Maurer, n.d., II.
7. V uvodni misli (nagovoru) pravi: "Pojdi v svojo sobo (prim. Mt 6,6) svojega duha, "zapri vrata" (ibid) ter ga obišči. Spregovori zdaj, vse "moje srce" (Ps 26,8), in reci Bogu: "Iščem tvoje obličje, "tvoj obraz iščem, Gospod"" (ibid). (Anzelm Canterburyški, *Proslogion*, v: *Poligrafi*, 11/12, 3, Ljubljana, Nova revija, 1999, 9.).
8. A. Canterburyški, n.d., 12.
9. A. Canterburyški, n.d., 13.
10. A. Canterburyški; n.d., 13.
11. Prim. Gaunilo, *V prid neumnežu* (Gaunilonova knjiga v prid neumnežu), v: J. Janžekovič, Anzelmov ontološki dokaz in njegova usoda, v: *Bogoslovni vestnik*, 43 (1983), 204 sl. .
12. Gaunilo, n.d., 204.
13. Gaunilo, n.d., 205.
14. Prav tam, 206.
15. Prav tam, 206.
16. Prim. Gaunilo, n.d., 206.
17. Prav tam, 207.
18. Anzelm je Gaunilu poslal "Obrambno knjigo"(prim. J. Janžekovič; n.d., 208).
19. T. Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana, Družina, 1999, 333 -335.
20. Akvinski avtorja dokaza - domnevno zaradi spoštovanja oziroma obzirnosti (prim. J. Janžekovič, n.d., 216) sploh ne navaja.
21. T. Akvinski, n.d., 334.
22. Prav tam, 335.
23. Prim. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 217.
24. Citirano po J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 217 (I. Kant; *Kritik der reinen Verunft*, izd. A. Messer, Berlin, 393. Navedene številke v oklepajih so strani citiranega navedenega dela.)
25. "Ontološki dokaz" Kant pripisuje Descartesu - slednji namreč Anzelma ne omenja; verjetno pa ni bil seznanjen tudi s komentarjem sv. Tomaža Akvinskega (prim. J. Janžekovič; n.d. (op. 11), 217).
26. Ker Descartes Anzelma ne omenja, se domneva, da se je tega dokaza učil, ko se je šolal pri jezuitih, kasneje ko je pisal *Meditacije*, pa je avtorja pozabil oziroma mislil, da gre za njegovo lastno idejo (prim. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 219.).
27. Prim. R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana, Slovenska matica, 1973.
28. R. Descartes, n.d., 97.
29. Prim. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 219 sl.
30. Citirano po J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 219 (G. W. Leibniz; *Leibnitii opera philosophica omnia*, izd. Erdmann, Berlin, 1840, 375.).
31. Citirano po J. Janžekovič, n.d. (op.11), 219 (G. W. Leibniz; *Leibnitii opera philosophica omnia*, izd. Erdmann, Berlin, 1840, 377.).
32. Citirano po J. Janžekovič, n.d. (op.11), 219 (G. W. Leibniz, n.d. (op. 30), 177.).
33. Prim. I. Kosovel, Ontološki dokaz, v *Znamenje*, januar/februar1989 (XIX), 239-241.
34. Citirano po I. Kosovel, n.d. (op. 33), 241 (I. Kosovel, Pripomba k primarnosti religije v Heglovi filozofiji, *Antrophos* IV-VI (1980), 78).
35. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 220.
36. Prim. J. Janžekovič, n.d. (op. 11), 15 sl.
37. Prim. J. L. Marion, Ali dokaz izhaja iz ontologije, O božjem bivanju, v *Poligrafi*, 11/12, 3 (1998), 15 - 50.
38. Citirano po J. L. Marion, n.d. (op. 37), 17 (I. Kant, *Kritik der reinen Verunft*; A 590/B 619).
39. Citirano po J. L. Marion, n.d. (op. 37), 17 (I. Kant, *Kritik der reinen Verunft*; A 602/B 630).
40. Citat ne ustreza Slovenskemu standardnemu prevodu (Ljubljana, Svetopisemska družba Slovenije, 2000), ustreza pa prevodu Ekumenske izdaje (Ljubljana, 1992).
41. J. L. Marion, n.d. (op. 37), 24.
42. J. L. Marion, n.d. (op. 37), 26.
43. Tu seveda mislim na Kantovo *Kritiko čistega uma*, v kateri med drugim tudi poudari nezmožnost človekovega objektivnega spoznavanja zaradi t.i.ontološke difference.
44. J. L. Marion, n.d. (op. 37), 38.
45. Sv. Pavel pravi, da se to, kar na nadodličen način presega spoznanje, imenuje Kristusova ljubezen (prim. Ef 3, 19).

# Mesto resnice in mera človeka

Temeljni nazori filozofije so vselej posredno, a vendar odločilno spreminjali svet človeka.

Vprašanje pa je, kaj je na nazoru takšnega, da to zmore? Najprej, kaj sploh je nazor? V SSKJ najdemo naslednjo razlago pojma nazor: *je skupek med seboj povezanih misli, pojmov, sodb o svetu, družbi, človeku: o temeljnih, splošnih vprašanjih sveta, družbe, človeka: o vprašanih konkretnega, vsakdanjega življenja, ravnanja: v zvezi s področjem kake vede, kakim delom stvarnosti.*<sup>1</sup> Osrednji izraz razlage je *sodba*, ta pa je vselej sodba o nečem. Imamo torej dve, nasproti stoječi si zadevi: sodbo in sojeno stvar. Po navadi smo ljudje, subjekt, neko bivajoče, ki mu je dana lastna bit, tisti, ki smo nositelji sodbe, zadeva, ki jo presojamo, pa je pred nami stoječe bivajoče. Porok, da je sodba "dobra", da kot relacija sploh lahko obstaja, pa je njena resničnost. Mesto resnice je torej v sodbi. To nam pove že sama definicija resnice: *resnica je ujemanje med sodbo in sojenim predmetom, spoznanjem in njegovim predmetom, intelektom in stvarjo ali veritas est adequatio intellectus et rei.* Porok sodbe smo našli, kako pa je s porokom resnice? Kaj daje resnici kot ujemanju možnost, da se lahko vrši v zgoraj opisani relaciji? Na podlagi česa je resnica kot ujemanje sploh mogoča? V kakšnem odnosu do zadev moramo biti in kaj moramo v tem odnosu upoštevati?

Podobna vprašanja si je postavljala tudi Heidegger in ponudil odgovore. Da bi zvedel, kako je z resnico, je proučeval predsokratike, predvsem Parmenida.<sup>2</sup> Filozofija je bila tedaj še v otroški dobi in je nekako "začutila" temelje, na katerih stoji. Kasnejša filozofija je osnovno zmožnost spoznanja imenovala *naravna luč razuma* ali *lumen naturale*. Ta luč je s svojim svetenjem osvetljevala zadeve in jih nare-

dila evidentne. Ni se vpraševalo, na kaj sveti ta luč. Odgovor je bil samoumeven: na zadeve. Na čemu pa stojijo te zadeve, kajti če so in so preko luči razuma lahko evidentne, morajo na nečem stati, ali bolje rečeno: nekaj jih mora podpirati, ohranjati, dajati. Tla, ki omogočajo resnico kot ujemanje, Heidegger imenuje *neskritost*, kar je dobesedni prevod grške besede *aletheia*, ki so jo Grki (Parmenid) uporabljali v smislu resnice.<sup>3</sup> Samo če neka zadeva stoji v neskritosti, jo lahko človek, prav tako stoječ v njej, spozna. Ta neskritost ima značaj odprtosti, v kateri privzame človek sproščen odnos do v neskritosti kažočega se bivajočega. Šele v odprtosti se lahko bivajoče pokaže v svoji biti takšno, kakršno je. Človeško prebivanje oz. tubit pa mora v svoji eksistenci, torej izstopajočnosti iz sebe, na podlagi svoje razklenjenosti oz. odprtosti pustiti bivajočemu, do katerega navezuje odnos, biti. Šele takrat je zagotovljena resničnost bivajočega v svoji biti. Samo mora povedati, v tem ko ga je tubit razklenila in zajela njegovo bit, kaj je oz. kako je z njim. Bistvo resnice je torej svoboda, ki je odprtost in sproščen odnos do bivajočega. A ne svoboda kot človekova prosta volja, torej lastnost človeka, ampak svoboda, katere "lastnost" je človek, svoboda, ki nosi človeka.

Če je mesto resnice v relaciji med stvarmi, potem tone v pozabo resnica, ki je polje, noseče tako človeško prebivanje kot bit bivajočega. V pozabo tone tisto, kar daje. S Platonom, ki je prvi premaknil mesto resnice, se je začel proces pozabljenja. S tem se je podal na pot iskanja bistva oz. kajstva stvari, kar ga je pripeljalo stran od temeljev, k bivajočemu. V sholastični filozofiji, pri Tomažu Akvinskem, ki se naslanja na Aristotela, je resnica sicer razumljena kot relacija

med stvarmi in intelektom, a stvarjem in ljudem vseeno daje biti Bog, ki je temelj, kar pomeni, da je na ontološki ravni zgoraj obravnavana svoboda oz. resnice. Z nastopom filozofije novega veka skoraj popolnoma prevlada platonsko vpraševanje po kajstvu, koncentriranem na bivajoče. Za aristotelsko-tomistično smer mišljenja bi lahko rekli, da zaide v nekakšno slepo ulico, saj je s tedaj prihajajočim novim načinom filozofije v svojem bistvu izpodrinjena. Filozofija novega veka, zgrajena na gotovosti subjekta, s Kantom končno izpelje iz njega tudi poimenovanje resnice, kjer resnica ni več ujemanje med stvarjo in intelektom, kakor v antiki in srednjem veku, ampak intelektom in stvarjo. Intelekt, ki ga nosi subjekt, začne ustvarjati stvari in te se ravnajo po njem. Bivajoče postavlja subjekt, ki je garant njegove biti. Z drugimi besedami, človek postane Stvarnik. To ga pahne v praznino in s tem v solipsizem. Stoji sam zase, vse ostalo pa je relativno in odvisno od njega. Izgubi mero, po kateri bi se umerjal, oporo, na katero naj bi se opiral. Bog je mrtev, je naznanil Nietzsche ob dovršitvi filozofije (metafizike), ki je premaknila mesto resnice. Zemlja nima mere in se poda na pot v X, pot v neznaniko. Človek, ki sam sebi ni in ne more biti zadostno merilo, zaide v krizo in začne znova iskati Boga, temelje, mero.

Nazori filozofije in človeka v njej so odvisni od mesta resnice. Z resnico, ki se je postavila v relacijo med stvarjo in človeka, se je zgodila pozaba temeljev. Tej pozabi se je pripetilo še pozaba, da je pozabljena. Subjekt, stoječ na prvem mestu, se je tako sesedel. Ker pa nazori vselej posredno spreminjajo svet, se je človeštvo, ki je izgubilo mero, pričelo umerjati v brez-mernost. Prva svetovna vojna je terjala do tedaj največjo morijo, v kateri vojaki še sami niso vedeli, za kaj se pravzaprav borijo. Totalitarizmi s takšnim ali drugačnim izkrivljenim religioznim nabojem – mislim na komunizem, fašizem in nacizem – so po vsej sili hoteli najti novo mero, novo oporo človeku. Druga

svetovna vojna je bila nadaljevanje brezmerne prve vojne. V obeh je šlo za umerjanje človeštva, a to se po končani moriji še vedno ni umerilo. Dve meri sta izšli: *vzhodna* – socialistična in *zahodna* – kapitalistična. Niti ena niti druga ni uspela človeku dati opore. Prva se je sesula, druga sicer razbohotila, a pahnila človeka, tako ali drugače razočaranega nad tem, da po veliki dvestoletni zgodbi takšnih in drugačnih revolucij še vedno visi v zraku, v brezbriznosti in novo pozabo, pozabo krize brez-temeljnosti in samote. Razočaran pa je tudi nad velikimi Cerkvami – verstvi, saj je v velikih bojih za mero boril tudi proti njim, misleč, da so mu vso zgodovino vsiljevale napačno mero in kratile svobodo. Moderna potrošniška družba je odraz te krize pozabe. V brezmejnem in brez-mernem menjavanju vselej najnovejšega človek teši potrebo po pozabi v takšni ali drugačni zamotitvi ter celo omami. V tem menjavanju čas pridobiva na hitrosti, hitrost pa je največja tam, kjer kdo pred čem zares grozečim beži. A beg vendarle ne more biti večer, človek se utruje. Zato mora poiskati mero, temelje, na katerih bo stal. Mora stopiti v resnico, ki je temelj, ki daje njega, drugega<sup>1</sup> in bivajoče v temelj, ki je v judovsko-krščanski misli Bog.

Sledeča članka Martina Bubra *Jaz in Ti* ter Alberta Einsteina *Kako vidim svet* govorita o temelju, meri, ki bi jo človek moral sprejeti, in drži, ki bi jo do mere moral privzeti. Ali ju je našel, prepuščam vašemu premisleku.

1. SSKJ, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša in avtorji, DZS, Amebis, d.o.o., elektronska izdaja v i.o.
2. Glej: Heidegger, Konec filozofije in naloga mišljenja, *Phainomena* 13-14, Ljubljana, 1995, 46.
3. Glej: Heidegger, *Bit in čas*, Ljubljana, Slovenska matica, 1997, 301.
4. V samih temeljih krščanstva se odnos do Boga vzpostavi v odnosu z drugim. Bog kakor razklenjenost omogoča srečanje človeka z drugim in z bivajočim. Tako se preko srečanja vrši tudi odnos do samega dajanja odnosa, kar udejanja Cerkev.

# Kako vidim svet?

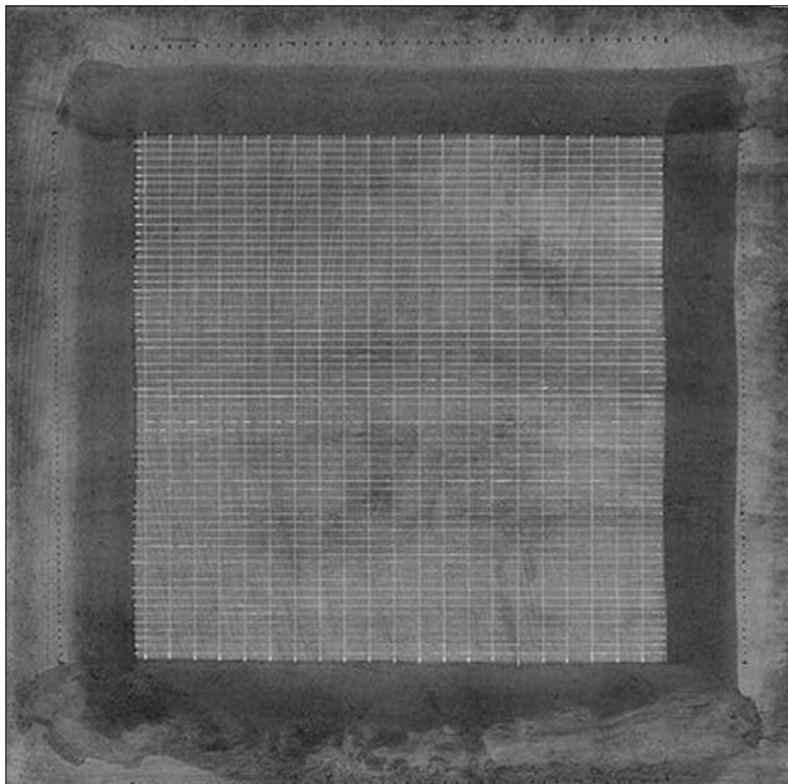
Kako čuden je položaj nas, zemeljskih otrok! Za kratek obisk je vsak tukaj. Ne ve čemu, a včasih verjame, da čuti, iz stališča vsakdanjega življenja brez globlje refleksije pa ve: tukaj smo za drugega človeka – najprej za tiste, od katerih smeha in ugodja je popolnoma odvisna lastna sreča, nato pa tudi za veliko nepoznanih, s katerih usodo nas povezuje vez sočutja. Vsak dan neštetokrat mislim na to, da moje zunanje in notranje življenje sloni na delu sedanjega in že umrlega človeka, da se moram potruditi, da bi dal v enaki meri, kot sem sprejel in še sprejemam. Imam potrebo po skromnosti in pogosto pritiskajočo zavest, da zahtevam od dela sočloveka več kot je potrebno. Razredne razlike občutim kot neupravičene in končno na nasilju temelječe. Verjamem tudi, da je preprosto in nezahtevno zunanje življenje dobro za oboje, telo in duha.

V svobodo človeka v filozofskem smislu na noben način ne verjamem. Vsak ravna ne samo pod zunanjim pritiskom, ampak tudi notranji nujnosti primerno. Schopenhauerjev rek: "Človek lahko sicer naredi, kar hoče, a ne more hoteti, kar hoče," me je od mladosti naprej živo napolnjeval in mi bil pri pogledu (na življenje -o.p.) in utrpevanju trdot življenja vedno tolažba in neusahljiv izvir tolerance. Ta zavest blaži na blagodejen način rahlo hromeče delujoč občutek odgovornosti in povzroči, da sebe in drugih ne vzamemo preveč resno; vodi k življenjskemu nazoru, ki še posebej humorju pušča pravico.

Vprašati po smislu in namenu lastnega prebivanja [Daseins] kakor tudi prebivanja stvaritev nasploh, se mi je iz objektivnega stališča zdelo vselej brez smisla. In vendar ima

po drugi strani vsak človek določene ideale, ki mu dajejo smer za stremljenje in razsojanje. V tem smislu se mi ugodje in sreča nikoli nista zdela kot sam svoj namen (to etično bazo imenujem tudi ideal svinjske črede). Ideali, ki so mi svetili vnaprej [voranleuchteteten] in me vedno znova napolnjevali z veseljem življenjskim pogumom, so bili dobrota, lepota in resnica. Brez občutka soglasnosti s somišljenikom, brez ubadanja z objektivnim, večno nedosegljivim na področju umetnosti in znanstvenega raziskovanja, bi se mi življenje zdelo prazno. Banalni cilji človeškega stremjenja: lastnina, zunanji uspeh, luksuz, se mi zdijo že od mladih let sumljivi...

Najlepše, kar lahko doživimo, je Skrivnostno [das Geheimnisvolle]. To je temeljni občutek, ki leži v zibelki prave umetnosti in znanosti. Kdor ga ne pozna in se ne more več čuditi, ne more več strmeti, ta je tako rekoč mrtev in njegovo oko ugaslo. Izkušnja Skrivnostnega – četudi pomešana s strahom – je porodila tudi religijo. Vedenje za eksistenco za nas nepredirnega, manifestacijo najglobljega Uma in najsvetlejše Lepote, ki sta našemu umu dostopni samo v najprimitivnejših formah, to vedenje in čutenje odkrije pravo religioznost; v tem in samo v tem smislu spadam k globoko religioznim ljudem. Boga, ki objekte svojega stvarjenja nagrajuje in kaznuje, ki sploh ima voljo na tak način, kot jo na sebi doživljamo mi, si ne morem predstavljati. Tudi individuuma, ki preživi telesno smrt, si ne želim in ne morem zamišljati; naj šibke (slabotne - o.p.) duše iz strahu ali smešnega egoizma gojijo takšne misli. Meni zadošča misterij večnosti življenja in zavesti ter vedenje o čudoviti zgradbi bivajočega, ka



Agnes Martin, **Vodna roža**, 1964,  
pero in belo ter rdeče črnilo, sprano s sivim, 30.1 x 30.3 cm, Narodna galerija umetnosti, Washington.

## Religija in znanost

Vse, kar človek naredi in si izmisli, velja tako za zadovoljitev čutenih [gefuehlter] potreb, kakor zaustavitev bolečin. To moramo imeti vedno pred očmi, če želimo razumeti duhovna gibanja in njihov razvoj. Kajti čutenje in videnje sta motor vsega človeškega stremljenja in pridobivanja, naj se nam slednje predstavlja še tako vzvišeno. Katera so torej čustva in potrebe, ki so človeka privedla k religioznemu mišljenju in verovanju v najširšem smislu? Če o tem razmišljamo, hitro vidimo, da ležijo v zibelki religioznega mišljenja in izkustva najrazličnejša čustva. Pri primitivnih je v prvi vrsti strah tisti, ki prikličče religiozne predstave. Strah pred lakoto, divjimi živalmi, boleznijo, smrtjo. Ker je na tej stopnji prebivanja vpogled v kavzalne zve-

ze običajno neznamen, nam človeški duh sam zrcali bolj ali manj (nam – o.p.) podobna bitja, od katerih volje in delovanja so odvisna strah zbujujoča doživetja. Tedaj (človek – o.p.) misli, da bo prepričanje tistih bitij določil sebi ugodno, v tem ko izvršuje dejanja in daruje žrtve, s katerimi po, iz roda v rod posredujočem verovanju ta bitja omili oz. naredi človeku naklonjena. V tem smislu govorim o strah-temelječi religiji. Ta ni povzročena, a vendar bistveno stabilizirana skozi oblikovanje posebne duhovniške kaste, katera se izdaja kot srednica med strah zbujujočim bitjem in ljudstvom ter na podlagi tega utemeljuje prevladovanje. Na druge dejavnike opirajoč se voditelj ali vladar oz. privilegiran razred se pogosto povezuje s svetnim gospostvom, da bi si zagotovil duhovniške funkcije,



ali pa obstaja interna skupnost med politično gosposdujočo kasto in duhovniško kasto.

Drug izvir religiozne oblike so socialni čuti. Oče in mati, voditelji večjih človeških skupnosti so umrljivi in zmotljivi. Hrepeneje po vodenju, ljubezni in opori, daje impulz nastanku socialnega oz. moralnega pojma Boga. To je Bog previdnosti, ki štiti, določa, nagrajuje in kaznuje. To je Bog, ki glede na horizont človeka, življenje plemena, človeštva, da, življenje nasploh ljubi in podpira, ki tolaži v nesreči in nepotešenem hrepeneju, ki varuje duše umrlih. To je socialni ali moralni pojem Boga.

V svetih spisih judovskega ljudstva je mogoče lepo opazovati razvoj od strah-temelječe religije [Furcht-Religion] k moralni (na morali temelječi – o.p.) religiji. Njegovo nadaljevanje najdemo v novi zavezi. Religije vseh kulturnih ljudstev [Kulturfoelker], še posebej ljudstev Orienta, so v glavnem moralne religije. Razvoj od strah-temelječe religije k moralni religiji tvori pomemben napredek v življenju ljudstev. Varovati se moramo predsodka, da so religije primitivnih čiste strah-temelječe religije. Vse skupaj so prej mešanica, toda na višjih stopnjah socialnega življenja prevladuje moralna religija.

Vsem tem tipom je skupen antropomorfní značaj ideje Boga. Preko te stopnje religioznega doživljanja se običajno bistveno dvignejo samo posebej (notranje – o.p.) bogati posamezniki in posebej plemenite skupnosti. Pri vseh pa obstaja še tretja stopnja religioznega doživljanja, čeprav redko v čistem izrazu [Ausprägung]; želim jo označiti kot kozmična religioznost. Ta se tistemu, ki je nič ne poseda, stežka jasno ponazori, še posebej, ker ji človeku sličen pojem boga ne ustreza.

Individuum čuti ničnost človeških želja in ciljev ter vzvišenost in čudovit red, kateri se razodeva v naravi, kakor tudi v svetu mišljenja. Individualno prebivanje občuti kot neke vrste ječo in želi izkusiti celotnost bi-

vajočega kot enovito in smiselno. Nastavke kozmične religije najdemo v zgodnjih stopnjah razvoja, npr. v nekaterih Davidovih psalmih kakor tudi nekaterih prerokih. Precej močnejša je komponenta kozmične religije v budizmu, kar nas učijo še posebej Schopenhauerjevi čudoviti spisi.

Religiozni geniji vseh časov so bili zaznamovani skozi kozmično religioznost, ki ne pozna ne dogem ne boga, ki bi bil mišljen po podobi človeka. Odtod tudi ne more biti cerkva, katerih glavna vsebina se utemeljuje v kozmični religioznosti. Tako se zgodi, da najdemo ravno med heretiki vseh časov ljudi, ki so napolnjeni s to najvišjo religioznostjo in se kažejo sodobnikom pogosto kot ateisti, včasih pa tudi kot svetniki. Iz zgodovinskega stališča gledano so možje kot Demokrit, Frančišek Asiški in Spinoza drug drugemu blizu.

Kako lahko kozmično religioznost posredujemo od človeka do človeka, če ne more voditi k oblikovanemu pojmu Boga in k teologiji? Zdi se mi, da je poglobitna funkcija umetnosti in znanosti v tem, da ta občutek med dovtetnimi zbudijo in ohranijo pri življenju.

Tako pridemo do pojmovanja odnosa znanosti do religije, ki je praviloma drugačen od običajnih. Po zgodovinskem obravnavanju smo nagnjeni, imeti znanost in religijo za nespravljiva antagonista in sicer iz lahko razumljivega razloga. Kogar prežema vzročna zakonitost vsega dogajanja, za tega je ideja bitja, ki posega v tek stvari, popolnoma nemogoča – vsekakor predpostavljamo, da hipotezo vzročnosti jemlje popolnoma resno. Strah-temelječa religija pri njem nima prostora, a nič bolj socialna oz. moralna religija. Bog, ki nagrajuje in kaznuje, je zanj že zato nepredstavlíjiv, ker ravna človek po zunanji in notranji nujnosti, iz stališča Boga bi torej ne bil odgovoren, tako malo kot neživ predmet za od njega povzročena gibanja. Zaradi tega se je znanosti že očitalo, da podreja mo-

ralo, vendar gotovo po krivici. Etično vedenje človeka je učinkovito pri sočutju, vzgoji in ustanovitvi socialne vezi ter ne potrebuje nobene religiozne podlage. Bilo bi žalostno za ljudi, če bi (pri tem – o.p.) morali biti vezani na strah pred kaznijo in upanje na nagrado po smrti.

Torej je razumljivo, da so cerkve že od nekdaj borile proti znanosti in zasledovale njene privrženca. Po drugi strani pa menim, da je kozmična religioznost najmočnejša in najžlahtnejša gonilna vzeta znanstvenega raziskovanja. Samo kdor lahko presodi neznanstvene napore in pred vsem vdanost, brez da pride do kakšne revolucionarne znanstvene miselne stvaritve, more presoditi moč občutka, iz samo katerega lahko zraste takšno, neposredno praktičnemu življenju odvrnjeno delo. Kakšna globoka vera v um svetovne zgradbe in kakšno hrepenenje po dojetju, četudi samo neznatnega odseva v tem svetu razodetega uma, je moralo biti živo v Keplerju in Newtonu, da sta v večletnem samotnem delu lahko razvozlala mehanizem nebeške mehanike! Kdor pozna znanstveno raziskovanje v glavnem samo iz njenih praktičnih učinkov, zlahka zapade popolnoma neustreznemu umevanju duhovnega stanja mož, katerih – obdani s skeptičnimi sodobniki – somišljeniki so kazali poti, ki so bile raztresene po deželah Zemlje in po stoletjih. Samo kdor je daroval življenje podobnim ciljem, ima živo predstavo o tem, kaj je te ljudi duhovljalo in jim dajalo moč, kljub neštetim neuspehom ostati zvest cilju. Kozmična religioznost je ta, ki daruje takšne moči. Nek sodobnik je s pravico

dejal, da so resni raziskovalci v našem vsesplošno materialno postavljenem času edini globoko religiozni ljudje.

### Religioznost raziskovanja

Težko boste našli globlje raziskujočega znanstvenega duha, ki mu ni lastna značilna religioznost. Ta religioznost pa se raziskuje od religioznosti naivnega človeka. Slednjemu je Bog bitje, čigar skrbnost si nadeja, čigar kazni se boji – sublimiran občutek vrste odnosa med otrokom in očetom – bitje, s katerim je v določeni meri v osebnem odnosu, pa naj bo ta še tako spoštljiv.

Raziskovalca pa preveva vzročnost vsega dogajanja. Prihodnost mu ni nič manj nujna in določena, kot preteklost. Moralno zanj ni božja, ampak popolnoma človeška zadeva. Njegova religioznost je v očaranem občudovanju harmonije naravne zakonitosti, v kateri se razodeva vzvišen um, proti kateremu je vsako smiselno človeško mišljenje in razvrščanje popolnoma nič en odsev. Ta občutek je vodilni motiv njegovega življenja in stremljenja, v kolikor se lahko dvigne nad hlapčevsko sebične želje. Nedvomno je ta občutek bližje soroden tistemu, da je religiozno stvariteljska narava napolnila vse čase [das die religioes schoepferischen Naturen aller Zeiten erfüllt hat].

Prevedel Matjaž Feguš

---

\* Vir: Albert Einstein, *Wie ich die Welt sehe*, v *Različni avtorji, Der nahe und der ferne Gott*, Severin und Siedler, Berlin, 1981.

# Družina – temeljna celica družbe

Družina je praelica človeškega življenja in družbe. Prisotna je od kar obstaja človeštvo; bila je in je tudi danes središče družbe. Njena vloga se ne zmanjšuje, gre le za preoblikovanje – pluralizacijo njenih oblik, kar je posledica sprememb načinov življenja. Je nenadomestljiva in pomembna za posameznika, saj predstavlja prostor posameznikove zasebnosti in prostor, kjer se posameznik sprosti in razbremeni stresov okolja. *“Družina je nenadomestljiva in nepogrešljiva. Še več. Raziskave po vsem svetu jasno kažejo, da je prav motenost družinskih odnosov skupni imenovalec najbolj problematičnih negativnih pojavov, ki pestijo sodobne družbe, tudi našo... Pa vendar so po raziskavah družinske vrednote: družinska sreča, ljubezen, razumevanje s partnerjem in otroci, v samem vrhu vrednostne hierarhije naših ljudi.”* (Museum, 1995: 20)

Pod pojmom družina v ožjem smislu je bila včasih razumljena skupnost staršev – očeta in matere – ter njunih otrok. Danes pa zaradi pojava novih družinskih oblik takšna definicija ni več tako samoumevna in tudi ne več najbolj prevladujoča oblika družine v družbi. Na Ministrstvu za delo, družino in socialne zadeve v Sloveniji je pod pojmom družina razumljena *“življenjska skupnost staršev in otrok. Predstavlja primarni socialni prostor, ki daje optimalne možnosti za emocionalni in socialni razvoj otrok, obenem pa nosi tudi odgovornost za njihovo blaginjo. Poleg tega pa ima tudi pomembno vlogo pri ohranjanju kohezije družbe in kot pomembna proizvodna in potrošniška enota vpliva tudi na gospodarski razvoj družbe”* ([http://www.sigov.si/mdds/DOC/resolucija\\_druzina.pdf](http://www.sigov.si/mdds/DOC/resolucija_druzina.pdf), 21.1.2005). Definicija je glede razumevanja družine precej ohlapna,

kar ji omogoča vključevanje kar največ oblik družin v okvir družinske politike.

V članku bom na kratko orisala družinske spremembe, ki so s t. i. družinsko pluralizacijo v precejšnji meri spremenile obliko družin in načine njihovega funkcioniranja. Nekateri so mnenja, da so pripeljale celo do krize družine. Družina danes se zelo razlikuje od družine nekoč, kot se tudi družba in način življenja danes razlikujeta od družbe in načina življenja nekoč. Mladi imajo danes povsem drugačen način življenja, povsem drugačne možnosti izobraževanja in zaposlovanja. Družina, materinstvo in očetovstvo ni več samoumevno in ni razumljeno kot nekaj, s čimer bi se samouresničevali in potrjevali v družbi. Vedno več se jih ne odloči za materinstvo in očetovstvo, a tisti, ki se, se za to odločijo z bolj polno odgovornostjo, kot so se za to odločali mladi nekoč, ko je bila takšna odločitev bolj samoumevna.

## Družinska pluralizacija

Družina se je v zgodovini najbolj spremenjala s t. i. družinsko pluralizacijo, pod katero razumemo procese, kot so pluralizacija družinskih oblik, življenjskih stilov, spreminjanje in pluralizacija življenjskih potekov, spreminjanje družinskih vrednot in intradružinska pluralizacija (glej Švab, 2001: 80,81). Razlogi za te spremembe so družbene spremembe, med kateri so v sferi družine najpomembnejše množično zaposlovanje žensk in razmah potrošništva ter s sprememba vrednot in ideologij o družinskem življenju. Poleg teh pa še: pluraliziranje življenjskih stilov, deformalizacija zakonske zveze, nevezanost produkcije na zakonsko zvezo, večanje števila razvez, nove druž-

bene vloge očeta, nove percepcije otroštva, upadanje moške avtoritete v družini itn. (glej Švab, 2001: 42, 47). Kako ta pluralizacija poteka, nam kažejo nove družinske oblike, kot so istospolne družine, kohabitacije in enostarševske družine. Te oblike družin so "na primer ravno tako organizirane v nuklearne oblike in strukture, a se vseeno štejejo za nove družinske oblike. Pa tudi nuklearne družine v modernističnem pomenu (heteroseksualni par in otroci) so lahko strukturno organizirane povsem drugače kot zapoveduje modernistični vzorec nuklearne družine" (Švab, 2001: 43).

Množično zaposlovanje žensk je družinsko življenje najbolj zaznamovalo, saj mati ni bila več doma z otroki, ampak je večino dneva preživela na delovnem mestu. Sprva je bila zaposlitev ženske povezana predvsem z eksistenco, pozneje pa tudi z izobraževanjem in individualno neodvisnostjo. Spreminjala se je tudi vrsta zaposlitve, ki so jo opravljale ženske; sprva je bilo to predvsem nekvalificirano delo, danes pa vse več žensk zaseda vodilne položaje in prav tako kot moški delajo kariero. Družinsko življenje začnejo usklajevati s kariero, kar pa je vse prej kot lahko početje. Poleg ostalih sprememb na trgu delovne sile, se pojavlja tudi "zahteva po neprekinjeni poklicni karieri. Ženske si v postmodernih pogojih zaposlovanja ne morejo več dovoliti prekinitve poklicne kariere zaradi materinstva, saj tvegajo popolno izključitev iz zaposlovanja ali v najboljšem primeru vrnitev na točko, kjer so kariero prekinile" (Švab, 2001: 88). Današnja t. i. postmoderna ženska mora izbrati med družino in kariero. Če se odloči za kariero, trpi družina, če pa za družino, tvega s tem kariero ali celo zaposlitev, kar posledično pripelje do manjše neodvisnosti in nižjega standarda družine.

Fenomen potrošništva je danes sestavni del našega življenja, za katerega je značilno neskončno nizanje želja. Družina je osnovna celica potrošnje, mati znotraj nje pa glavna

potrošnica, ker je skrb za dom in družino v večji meri v domeni žensk. Včasih so bile družine glavne produkcijske enote, danes so pa potrošne. Množično potrošništvo je pripeljalo do tega, da marsikatera družina vidi svoj smisel v kopičenju materialnih dobrin, trpijo pa medosebni odnosi. Imeti postaja pomembnejše kot biti. Današnja potrošniška družba je usmerjena v zadovoljevanje trenutnih potreb in upošteva le posameznika in njegove individualne potrebe.

Spreminjajo se tudi vrednostne orientacije ter pojavljajo nove družinske ideologije. Ingelart (glej Švab, 2001: 90) imenuje najbolj očitne spremembe vrednostnih orientacij v obdobju zadnjih nekaj desetletij postmoderne obrat. Gre za obrat od vrednot za preživetje k vrednotam blaginje, od motivacije za dosego cilja k postmaterialistični motivaciji, za naraščanje poudarjanja individualne svobode in na drugi strani za zavračanje birokratske avtoritete. Nove družinske ideologije pa se nanašajo na novo očetovstvo, usmerjenost v otroka in njegovo blaginjo – protektivno otroštvo, razvoj novih reproduktivnih metod, v potrošništvo usmerjeno družbo itn. (glej Švab, 2001: 94).

### Mladi in družina

V današnjem času občutnih sprememb družbenega življenja, ki se kažejo na področju izobraževanja, zaposlovanja, osamosvajanja in ustvarjanja družine, se mladi soočajo s številnimi problemi in pomembnimi izzivi, kako oblikovati svoje lastno družinsko življenje. Mladih je danes v svetu in še posebej v evropskih državah vse manj, in čeprav so t.i. zdrave mlade družine temelj razvoja in napredka družbe, se jim ne posveča dovolj pozornosti. Čeprav se po drugi strani poudarjajo možnosti mladih za dobro izobrazbo in informiranost, so nevarnost brezposelnosti in spremembe v načinu zaposlovanja v večji meri negativni dejavniki pri oblikovanju lastnih dru-

žin. Pomembno vlogo pa ima pri mladih tudi vrednostni premik v smeri individualizma in svobode izbire, torej k vrednotam, ki so bližje posamezniku in njegovemu osebne- mu izkustvu, ne pa vrednot, ki se nanašajo na javno dobro.

Spremenbe življenjskih stilov in vrednost- nih orientacij so vidne v vrednotenju družin- skega življenja, partnerskih odnosov in star- ševstva, ki postaja vse bolj odgovorno in na- črtovano. K temu je poleg vse hitrejšega živ- ljenjskega ritma in vedno bolj poudarjenega karierizma največ pripomogel razmah kon- tracepcije. Spolnost in zakonska zveza nista več zavezani reprodukciji, ampak je na prvem mestu užitek. To je zelo tesno povezano z množičnim potrošništvom, ki sloni na ne- skončnem nizanju potreb in hedonizmu. Kontracepcija daje možnost izbire med otro- kom in uživanjem, kar posamezniku povečuje občutek lastne svobode in moči. Z nadzoro- vanjem hormonov posega v svoje telo in ga povsem prilagodi svojim trenutnim željam

in potrebam. Ko pride do odločitve za otroka, je ta zavestna, saj otrok predstavlja enega iz- med projektov v življenju.

Mladi se za poroko in starševstvo odločajo vse pozneje, saj se povprečna starost ženske ob prvem otroku vse bolj približuje tridese- temu letu. Gre za odlaganje starševstva, ki po- gosto ni individualna izbira mladih, ampak jih v to silijo neugodne razmere za ustvarjanje družin. Razlogi za odlaganje starševstva so podaljševanje izobraževanja, problem zapo- slovanja mladih, nerešena stanovanjska prob- lematika, visoki stroški varstva otrok, neflek- sibilnost delovnega časa, neustrezna davčna politika in neustrezne razmere na trgu delov- ne sile, ko je ženska zaradi konkurenčnosti prisiljena sklepati delovna razmerja, ki jo za- vezujejo z nerojevanjem.

### Kriza družine?

Mnenja o krizi družine so deljena in od- visna tudi od tega, kaj imamo v mislih, ko govorimo o družini. V krizi je prav gotovo t.i.



George Segal, *Plesalke*, mavec, model 1971, ulito 1982, Narodna galerija umetnosti, Washington.

nuklearna družina, pod katero razumemo življenjsko skupnost očeta in matere ter njihovih otrok. Teh družin je iz leto v leto manj, še manj pa je družin, kjer sta starša poročena. Formalizirana zakonska zveza namreč izgublja svoj pomen in status v družbi. Vse več ljudi, zlasti mladih živi v zunajzakonskih partnerskih in družinskih skupnostih t. i. kohabitaciji – vsaj do takrat, ko se rodijo otroci, mnogi pa tudi še potem.

Narašča število enostarševskih družin, zlasti materinskih, ki po rezultatih raziskav spadajo med socialno najbolj ranljive socialne skupine. V Sloveniji je bilo v letu 2004 enostarševskih družin 18,7 odstotkov (od tega je 2,6 odstotka očetovskih). Nekatere družine so enostarševske že od vsega začetka, ker partnerja ne živita skupaj, ali pa to postanejo zaradi razveze zakonske zveze. Čeprav število porok vse bolj pada, pa število razvez narašča. Leta 1990 je bilo sklenjenih 8517 zakonskih zvez oziroma 4,3 na 1000 prebivalcev, v letu 2002 pa 7064 oziroma 3,5 na 1000 prebivalcev, število razvez zakonskih zvez je bilo leta 1990 1858 oziroma 0,9 na 1000 prebivalcev, leta 2002 pa že 2457 oziroma 1,2 na 1000 prebivalcev. Zanimivo pa je, da večino razvez pričnejo ženske, in sicer kar 70 odstotkov vseh razvez.

Zelo pereč problem danes je nepriznavanje družine s strani družbe, kar je prav gotovo ena izmed posledic pomanjkanja življenjskega smisla. Družina ni deležna zadostne pozornosti in pomoči. To je vidno predvsem pri mladih družinah, saj jih večina vsaj nekaj časa živi pri starših ali sorodnikih. Mladi že preden si ustvarijo lastno družino (družino prokreacije), precej dlje živijo pri starših (v družini orientacije). Za to podaljšano bivanje pri starših, tudi po končanem študiju, so vzroki v ekonomski odvisnosti od staršev. Ta odvisnost se ne konča, tudi, ko si že ustvarijo svojo družino, čeprav si večina želi živeti v lastnem domu.

Mladi in starejši v Sloveniji cenijo in visoko vrednotijo partnersko ter družinsko življenje. Veliko jim pomeni zasebnost in varnost, ki jo iščejo v družinskem krogu. *“Družine postajajo izjemno pomembne predvsem v svojih podpornih, čustvenih in negovalnih dejavnostih, čeprav ne gre spregledati, da še zmeraj ostajajo izjemno pomembne tudi v ekonomsko-produktivnem smislu. V družinah se ustvarja ogromno nove vrednosti, zato še zdaleč ni res, da so družine le potrošne skupnosti. Mislim, da pomen družin narašča, saj ljudje daleč najbolj zaupajo najbližjim družinskim članom.”* (Rener, 2004: 4,5).

### Vloga družine nekoč in danes

Družina je bila včasih gospodarsko in družbeno samostojna celica, ki je zadostovala sama sebi. To je veljalo predvsem za podeželske družine, saj je bila družina hkrati tudi produkcijska in vzgojna enota. Štela je precej več članov, ki so ponavadi pripadali trem generacijam. Večgeneracijskost je bila pomemben dejavnik pri prenosu znanja in izkušenj na mlajši rod. Središče in težišče družine je bilo v domači hiši, ob domačem ognjišču, kjer je vladala avtoriteta staršev, predvsem očeta. Družina je bila dokaj zaprta enota s trdnimi pravili in normami, ki se niso spreminjale, ampak so se ohranjale iz roda v rod.

Danes prevladujejo jedrne družine; skupnost zakoncev oziroma staršev in otrok. Težišče družine ni več v domači hiši, temveč zunaj doma, ker se večji del aktivnega življenja preživi zunaj doma. Odnosi so bolj demokratični, družine so vse bolj postavljena na nivo prijateljstva, avtoriteto očeta nadomešča t.i. novo očetovstvo, v ospredju je zakon, družina pa v ozadju. Model družine se v današnji postmoderni dobi spreminja, govorimo o t.i. novodobnih skupnostih, med katere štejemo: enoroditeljske družine, zakonce brez otrok, dopolnjene družine, zunajzakonske družine, razširjene družine, družine sestav-



Jean Arp, Srajčni prsnik in vilice, 1924, poslikan les, Narodna galerija Avstralije, Canberra.

ljene iz različnih zakonov, družine v ločenih gospodinjstvih, homoseksualne skupnosti.

Danes je družina skrčena na intimnost, privatnost, čustveno povezanost, ki se nanaša na romantični ideal ljubezni in na praktično skrb za preživetje. Vedno bolj se poudarja individualizem, samozadostnost posameznika in samouresničevanje. Takšno obnašanje Giddens imenuje pristno ali čisto razmerje, ki "se nanaša na razmere, v katerih posamezniki vstopajo v družbene odnose zavoljo samih sebe oziroma zavoljo tega, kar lahko iz takšnega odnosa pridobijo. Pristno razmerje obstaja le v toliko, v kolikor prinaša zadovoljstvo obema partnerjema" (Giddens, 1992:58). Pristno razmerje velja za vse vrste intimnih partnerskih razmerij; lahko se poljubno ustvarja in propada, dokler ni otrok. Vzporedno z razvojem tovrstnega razmerja poteka tudi razvoj plastične seksualnosti, ki se realizira z ločitvijo seksualnosti od reprodukcije (nosečnosti in rojevanja), ter transmutacija romantične lju-

bezni, ki se pod pritiskom ženske seksualne emancipacije in avtonomije fragmentira in razvija v sotočno ljubezen, aktivno in pogojno ljubezen, ki stoji v nasprotju z romantično ljubeznijo, ki je pojmovana kot ljubezen za vedno (glej Giddens, 1992: 61).

Dejstva navedena v prejšnjem odstavku že kar sama kažejo na to, da ob prisotnosti takšnih pojavov v družbi ne more biti prav veliko otrok. Evropsko prebivalstvo se vse bolj stara, v nekaterih državah, in med njimi je na žalost tudi Slovenija, pa že izumira. Povprečno število živorojenih otrok na žensko v Sloveniji je 1,21, kar je odločno premalo za ohranitev naroda. Naravni prirast je bil leta 1990 še pozitiven, in sicer 1,9, leta 1995 je bil 0,0, leta 2000 pa je že dobil negativni predznak -0,2. Leta 2004 je znašal -0,6. Številke dovolj nazorno kažejo, da so potrebne čimprejšnje spremembe predvsem pri reševanju problemov, s katerimi se soočajo mlade slovenske družine. Mlade je potrebno spodbuditi k čimprejšnje-

mu končanju šolanja, jim omogočiti stanovanje in zaposlitev, kar bo pripomoglo, da se bodo lahko prej odločili za otroka.

## Sklep

V petdesetih letih, ko so prevladovala moderne nuklearne družine, je bila pluralizacija družinskih oblik že prisotna v obliki enostarševskih družin, vendar bile take družine stigmatizirane, še posebej, če je šlo za neporočene ali razvezane matere z otroki. Danes so enostarševske družine povsem sprejete, kar je zelo pozitivno. Ni pa pozitivno dejstvo, da vse bolj prevladujejo bodisi zaradi vse večjega števila razvez bodisi zaradi neporočanja, ker se neporočenost po finančni plati bolj splača.

Čeprav so spremembe družinskih oblik in načinov funkcioniranja družin posledica širših sprememb v družbi, so prve prinesle s sabo kar precej negativnih posledic, ki se kažejo v porastu kriminala, otopelosti, pomanjkanja smisla življenja, razvajenosti itn. Idealna oblika družine je še vedno nuklearna družina (razumljena kot skupnost staršev – očeta in matere – ter njunih otrok), ki pod pogojem, da so odnosi v družini zdravi, lahko prav gotovo otrokom nudi največ. Dvostarševske družine imajo tudi višji materialni status, saj en povprečni družinski dohodek danes pogosto le s težavo omogoča kaj več, kot le zadovoljitev najbolj osnovnih potreb.

Družina se v svojih spremenjenih oblikah prilagaja množični družbi, kjer se vse odvija vse bolj hitro, kjer je življenje vse bolj le pehanje za dobrinami, ki zadovoljujejo naše potrebe in želje, ki se nizajo do neskončnosti, kjer je na prvem mestu posameznik in šele nato ožja skupnost. *“Ne spreminja se le družinsko življenje, ampak tudi njegove percepcije*

*in pomeni. Družina je bila v modernistični perspektivi izenačena z zasebnostjo oziroma zasebnost je bila izenačena s posebno družinsko obliko – nuklearno družino... V postmodernosti gre za premik od enopomenskega definiranja družine (nuklearna družina) v smer razširjanja definiranja družine kot zasebnosti”* (Švab, 2001: 50). V ospredju je zasebnost, intimnost, domačnost, individualnost, ki prevladuje pred materinstvom in očetovstvom in mislijo na otroka. Nas pa tovrstno pehanje in takšni življenjski ideali ne zadovoljujejo, ampak nas pogosto puščajo prazne, ker smisel ni v imeti, ampak v biti in podarjati se.

## Literatura:

- Giddens, Anthony (1992): *The Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
- Lukas, Elisabeth (1993): *Družina in smisel*. Celje: Mohorjeva družba.
- Musek, Janek (1995): *Ljubezen, družina, vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Rener, Tanja (2004): “Huda bolečina ločitve”. V: *Ljubljanski žurnal*, letn. 2005, št.3/5. Tedenski žurnal. Ljubljana, 4, 5.
- Švab, Alenka (2001): *Družina: od modernosti k postmodernosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče
- Švab, Alenka (2002): “Nove družine – nove in stare ideologije”. V: *ČKZ - Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, letn. XXX, št. 207/208. Ljubljana: ŠOU, 75 – 77.
- Zavrl, Nataša (1999): *Očetovanje in otroštvo*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče
- (1993) Resolucija o temeljnih oblikovanju družinske politike. Dostopno na: [http://www.sigov.si/mddsz/doc/resolucija\\_druzina.pdf](http://www.sigov.si/mddsz/doc/resolucija_druzina.pdf), 21.1.2005.
- (2004) *Slovenija v številkah*. Statistični urad Ljubljana: Republike Slovenije.

\* Tujka kohabitacija izhaja iz lat. izraza cohabitatio “skupno bivanje”. Primarni pomen tujke je preprosto “skupno bivanje, sobivanje”, vendar lahko pomeni tudi “spolno združitve” oz. posledično “skupno bivanje (npr. v izvenzakonski skupnosti)”.



# Katolištvo in izziv modernosti, VIII.

## Radoslav Razlag

*“Cerkveni absolutizem datira v času, ko je Cerkev začela razpadati in jaz mislim, da se ne motim, ako trdim, da ima v tem vzrok tudi orjaški verski indiferentizem v Evropi.”*

Pogled na slovensko katolištvo druge polovice 19. stoletja bi utegnil zunanjšega opazovalca napotiti k misli, da je bila njegova komaj zaznavna, a vendarle obstoječa notranja razpetost med “nespravljivim” in “liberalnim” polom le nekakšna notranja domena duhovniškega stanu. Duhovniki so bili namreč ne le domala vsi javni zagovorniki t.i. nespravljive linije (na primer Anton Martin Slomšek, Peter Hicinger, Luka Jeran, Jurij Šuc in drugi), ampak ravno tako tudi t.i. liberalni katoličani (Matija Majar, Davorin Trstenjak, Andrej Einspieler, Božidar Raič, Janez Zlatoust Pogačar).

V tem pogledu nam katolištvo tega časa v ostali Evropi nudi nekoliko drugačno sliko. Tako na nespravljivi kot na liberalni strani so namreč ob posvečenih osebah suvereno nastopali tudi katoliški laiki, katerih glas je bil v Cerkvi marsikdaj enako ali celo še bolj vpliven od glasu duhovnikov in cerkvenih dostojanstvenikov. Mislim na osebnosti, kakršne so bile na primer Daniel O’Connell, Donoso Cortes ali Charles de Montalembert, katerih misel in delo sta bila pred kratkim predstavljena na straneh te revije.

Katoliški laiki so bili seveda navzoči tudi v slovenskem javnem življenju, a večinoma niso nastopali izrecno kot katoličani in so to vlogo prepuščali duhovnikom. Vodilni slovenski politik 19. stoletja Janez Bleiweis na primer nikakor ni bil svobodomislec, ni pa nastopal niti kot svetovnonazorsko opredeljen

katoličan. Tudi poslanec Lovro Toman je v javnem življenju nastopal kot konservativec, ne pa kot “katoličan”. Znamenitejše laike 19. stoletja pa slovenska kulturna zgodovina itak uvršča v svobodomiselni tabor.

Mar je bil torej prvi slovenski razumnik-laik, ki je v javnem življenju izrecno nastopal v imenu katoliških načel in posegal v razpravo o načinu njihovega uveljavljanja v družbenem življenju, res šele dr. Ivan Šušteršič, prvak Slovenske ljudske stranke v zadnjem desetletju 19. stoletja? Kaže, da stvari ne stojijo ravno tako in da je imel dr. Šušteršič vsaj enega predhodnika, in sicer nekaj desetletij starejšega literata, odvetnika in politika Radoslava Razlaga, pa čeprav se je le-ta v političnem oziru udejstvoval v “naprednem” političnem taboru.

O Radoslavu Razlagu zgodovinski priročniki pišejo, da je bil “mladoslovenec”<sup>2</sup> in “Vrazov učenec”<sup>3</sup>, da je pripadal “napredni” stranki in da je kot deželni in državnozbornski poslanec zastopal liberalno politično stran. V svoji kulturno-politični zgodovini pa Ivan Prijatelj na nekem mestu<sup>4</sup> mimogrede omenja poudarek, ki ga je ob njegovi smrti leta 1880 v nekrologu izpostavil urednik *Slovenskega naroda* Josip Jurčič. Poudarek se glasi takole: “Kako krivo so oni imeli, ki so vrgli Razlaga (...) zato, ker bi bil premalo ‘verski’ ali, kakor so po nemških novin iznajdbi rekli ‘mladoslovenski’, lahko povedò oni, ki so ga dobro osobno poznali: on je bil zmirom veren kristijan in celo pobožen, on je molil iz prepričanja ne iz politike, kakor se tudi najdejo tu pa tam taki.”<sup>5</sup>

Razpolagamo s pričevanji, ki potrjujejo, da te Jurčičeve besede niso bile zgolj prilož-

nostne fraze. Janez Zlatoust Pogačar, prošt in skorajšnji ljubljanski škof, je v pismu ministru za uk in bogočastje z dne 15. avgusta 1873 Razlaga, s katerim ga je vezalo iskreno prijateljstvo,<sup>6</sup> označil kot "voditelja resnično krščanskega prepričanja."<sup>7</sup> Nenazadnje pa je svojo vernost izpovedal tudi Radoslav Razlag sam. Na občnem zboru Slovenske matice 26. septembra 1872 je na primer dejal: "Jaz v geslu 'vse za domovino, omiko in svobodo' ne vidim nobene nevarnosti; kajti mislim si omiko in svobodo na podlagi in v duhu katoliške vere, katere se morajo Slovenci držati v bistvenih rečeh; kar pa ni bistveno, o tem je misel prosta. Jaz vedno stojim na katoliškem stališču ter sem za napredujoč katolicizem, zvest veri in nramnosti, in za omiko in moralno svobodo."<sup>8</sup> Nekoč pa je izjavil nekaj še bolj obvezujočega. V dunajskem parlamentu se je namreč v razpravi o konfesionalni zakonodaji izrecno opredelil kot "katoličan, ki spada k napredni stranki."<sup>9</sup> Povsem utemeljeno ga smemo torej obravnavati kot "liberalnega katoličana" v pravem pomenu besede.

Jakob (Radoslav) Razlag se je rodil v Radoslavcih pri Ljutomeru 12. julija 1826 in je v mladosti kot pristen Štajerec in učenec narodnozavednega župnika Antona Krempla kulturno zrasel v obnebu ilirizma ter sanj o vse-slovanski vzajemnosti. Bil je, po besedah Frana Petreta, "Vrazov zadnji gojenec".<sup>10</sup> Med leti 1845 in 1848 je obiskoval bogoslovje v Gradcu, iz katerega je tik pred posvečenjem izstopil. O tem je kasneje pisal: "Ker sem bil za ordinacijo premlad in me Rauscher<sup>11</sup> kljub mojim prav dobrim redom ni hotel poslati v Avguštinaj na Dunaj, rekoč 'Das Slavische hat keine Zukunft' (Slovanstvo nima prihodnosti), sem šel v pravoslovje. Zakaj sem pa (sploh) šel v bogoslovje? (...) Duhovniki so mi težili srce, rekoč, da Slovenec (pred 1848) ne more dobiti druge službe (...) in sem se dal vpisati v bogoslovje, postal ljubljeneč ravnatelj in se zato nisem mogel odločiti k po-

pustitvi teh ukov, čeprav sem to nameraval vsako leto. Ko so mi pa prišli z nerazveznimi sponami, sem to s svojim absolutorijem v žepu pravočasno odklonil."<sup>12</sup>

Po izstopu iz bogoslovja se je Razlag ob študiju prava na univerzi v Gradcu vključil v slovensko narodno gibanje. Leta 1848 je v političnem glasilu *Slovenija* v značilni naivni zmesi Herderjevega mesianizma in liberalnega optimizma vzklikal, da je "vek zdajni, stoletje devetnajsto – lastnina Slavjanov. Svoboda, enakost in bratinstvo se bode skozi Slavjane med vse narode sveta razširila".<sup>13</sup> Po zavrženju političnih svoboščin se je tudi on – tako kot mnogi drugi narodnjaki – preusmeril v jezikoslovje in literaturo. Pod vplivom Kolarjevega zanesenjaštva in tedanjih jezikoslovnih "ilirskih" blodenj je tudi sam v dveh zbornikih z naslovom *Zora* v nekakšnem občeslovanskem umetnem jeziku pisal o slovanski vzajemnosti, skupni prihodnosti in kulturi. Nekaj tovrstnih esejev je izdal leta 1851 v Gradcu v drobni knjižici z naslovom *Zvezdice*, v kateri se vrstijo na primer stavki te vrste: "Tri su slova malašna i drobna, koja budu tebe spasiti, ako je podobro mažiš. Prvo slovo jest: sloga; drugo slovo: sloga; tretje slovo: opet sloga (...)".<sup>14</sup> In tako dalje.

Podobno kot številni drugi "spreobrnjeni" ilirci se je tudi Radoslav Razlag okoli leta 1853 vrnil k "samoslovenstvu" in je odtlej pisal pretežno v slovenščini ter nastopal v slovenskem narodnem taboru. Leta 1854 je promoviral iz prava. Potem ko je zopet nastopila ustavna otoplitev, je odprl odvetniško pisarno v Brežicah in se začel politično udejstvovati. Že leta 1861 je v Ljutomeru kandidiral za štajerski deželni zbor, a ni bil izvoljen. Značilno je, da so nemškutarji proti njemu agitirali, češ: "Pop je, on bi rad pridobil večje pravice mašnikom".<sup>15</sup> V tem času je tudi on nastopal v imenu staroslovenskega gesla "vse za Boga, dom, cesarja", kar je sam razlagal takole: "Zaupanje na Boga nas ne bode nikoli zapu-

stilo po pravilu moli in delaj, al pomagaj si sam in pomagal ti bode tudi Bog.”<sup>16</sup> Temu geslu je ostal zvest vsaj do leta 1869, dve leti kasneje pa se je njegovo novo geslo že glasilo: “za domovino, omiko, svobodo.”<sup>17</sup>

Na začetku sedemdesetih let, ko se je slovenska politika prvič razdelila na “staroslovensko” konservativno-katoliško in “mladoslovensko” napredno-svobodomiselnjo, je Razlag potegnil s slednjo. Sredi ofenzive mladoslovencev zoper prevlado konservativcev v slovenskem narodnem taboru je Razlag skušal vplivati pomirjevalno, češ “da smo zmerom za napredek ali da nam nikdar na misel ne pride kateri koli stanj najmanj duhovenski perhorescirati (strašiti), čegar zasluge za razvitek slovenske narodnosti in naš narodni boj ne tajimo”.<sup>18</sup> Leta 1871 je bil imenovan za kranjskega deželnega glavarja, a je po dveh mesecih odstopil s položaja. Leta 1873 se je predstavil na državnoborskih volitvah in na Notranjskem premagal kandidata konservativcev Hohenwarta. V dunajski parlament je tako prišel kot slovenski liberalni poslanec. Ukvarjal se je tudi s prevajanjem pravnih besedil in izdal tozadevni priročnik ter dva letnika strokovne pravne revije *Pravnik slovenski*.

Oris celotnega Razlagovega političnega udejstvovanja presega cilje pričujoče razprave. Z našega zornega kota sta pomembna zlasti dva njegova obširna govora, ki ju je imel v dunajskem parlamentu na pomlad leta 1874 v okviru nadgrajevanja avstrijske konfesionalne zakonodaje. Po verskih zakonih iz leta 1868 in enostranskem preklicu konkordata leta 1870 je namreč dunajska nemško-liberalna vlada dala v razpravo še štiri zakonske predloge: o zunanjem juridičnem statusu Cerkve, o državnih prispevkih Verskemu skladu, o kriterijih priznavanja verskih društev ter o samostanih. Gre za norme, ki bi jih danes marsikatera krajevna Cerkev rada sprejela, tedaj pa jim je avstrijska cerkvena hierarhija ostro nasprotovala ter uživala pri tem izrecno pod-

poro papeža Pija IX. Vnovič se je vnel kulturni boj, ki so ga liberalci poenostavljeno razlagali kot boj med napredkom in starokopitnostjo, cerkvena hierarhija pa kot spopad med vero in brezboštvom.

Slovenski narodno-konservativni tabor se je v tem sporu postavil odločno na stran škofov in konservativne duhovščine, in to predvsem iz dveh razlogov, ki z vero in Cerkvijo niti nista bila v neposredni zvezi. Prvič zato, ker so bili pobudniki konfesionalnih zakonov, to se pravi nemški liberalci, obenem zagovorniki najtršega državnega centralizma in dosledni nasprotniki federalizma, v katerega so Slovani v Habsburški monarhiji stavili vse svoje upe. Drugič pa zato, ker je bila duhovščina še vedno hrbitišče vsega slovenskega kulturnega in političnega dela in bi bilo brez njene opore vsakršno slovensko narodno delovanje obsojeno na neizogiben neuspeh. Skratka, Bleiweis in njegovi somišljeniki so “narodovcem” in Razlagu očitali, da so zašli pod vpliv nemštva. “Mlada stranka,” so pisali, “je vsa ponemčena: državnopravni, verski, socialni, filozofski nazori njeni so vsi nemški.”<sup>19</sup>

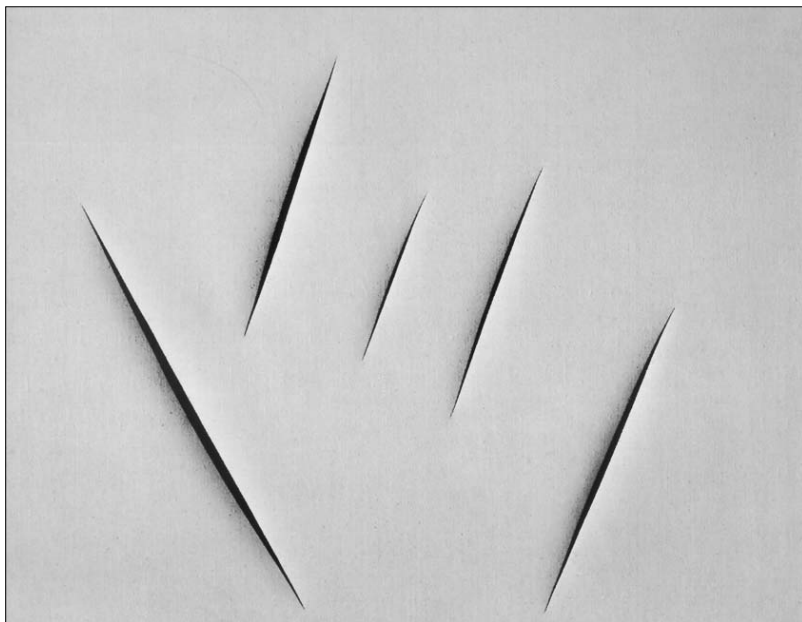
Mladoslovenski razumniki in njihovi državnoborski poslanci so bili drugačnega mnenja in so v tem vprašanju zavzeli samostojno stališče, ki ni bilo v skladu s stališčem “starih”, in so uvajanje nove, bolj laične konfesionalne zakonodaje podpirali. Podpiral ga je tudi Radoslav Razlag, pa čeprav se je slabo leto prej v adresni debati v tem pogledu rahlo distanciral od programa nemško-liberalne vlade, rekoč: “Daljni pomišljaj mi je to, da se preveč državno nadvladanje nasproti razmeri med državo in Cerkvijo naprej riva (...). Jaz bi ne mogel priznavati državnega nadvladanja, predno se država ne potruži, harmonično sporazumeti se s Cerkvijo.”<sup>20</sup> No, ko je konfesionalna zakonodaja dejansko prišla na dnevni red, je Razlag v parlamentu nastopil z dvema pomembnima programskima govoroma, ki v svojem avtorju razodevata juri-

dično, družboslovno in celo teološko temeljito podkovanega izobraženca.

Prvega je imel Razlag med plenarnim zasedanjem 7. marca 1874<sup>21</sup> in je zadeval celoten sklop konfesionalne zakonodaje. Začel je s splošno ugotovitvijo, da so reforme potrebne tudi zato, ker brez njih rado pride do nasilnih revolucij, le-te pa vodijo iz ene skrajnosti v drugo, v našem primeru iz "tercijalskosti" v "profanatorstvo", kakor se je zgodilo na primer v sosednji Italiji. Zavrnil je nato ameriški vzorec urejanja odnosov med državo in Cerkvijo na podlagi načela "svobodne Cerkve v svobodni državi" kot za Avstrijo neprimerne. Osrednji del svojega posega pa je namenil utemeljevanju državnih pristojnosti pri uravnavanju cerkvenoupravnih vprašanj. Pri tem je izhajal iz znanega razlikovanja, značilnega za reformni katolicizem druge polovice 18. stoletja,<sup>22</sup> in ki ga je svoj čas uporabil že ljubljanski škof Janez Karel Herberstein, med "notranjim" in "zunanjim" cerkvenim področ-

jem, pri čemer je s slednjim razumel vse "človeške naredbe", povezane na primer s cerkvenim premoženjem, vlogo Cerkve v šolskem sistemu, civilnimi posledicami cerkvene poroke, duhovniško plačo (kongruo) itd. O tem, je trdil, ima pravico povedati svoje tudi država oziroma državni zbor kot zastopnik celokupnega ljudstva. Zagotavljal je, da ne bo "nikomur izmed nas prišlo niti na misel, da bi kakorkoli posegal v načela naše vere." Na koncu je izrazil svoje nasprotovanje predlogu, po katerem bi konfesionalna vprašanja prepustili posameznim deželam. Pri tem je opozoril, da bi bilo treba o načinu uvajanja deželne avtonomije temeljito premisliti, predno bi jo uvajali kar počez, "ker bi se sicer dober princip, za katerega se tudi jaz potegujem, ad absurdum spravil."

Drugi obsežnejši poseg je imel Radoslav Razlag v dunajskem parlamentu 25. aprila istega leta.<sup>23</sup> V njem je nastopil kot poročevalec za zakon o samostanih. Tematika je bila zaradi



Lucio Fontana, *Posebnen koncept*, 1959, 100 x 125 cm, Galerija d'Arte del Naviglio, Miláno.



Alberto Giacometti, *Sprehajalec*, 1960, bron, 183 cm, zasebna zbirka.

še živega spomina na jožefinsko nastrojenost proti redovništvu še posebej delikatna.<sup>24</sup> Zato se ta drugi Razlagov parlamentarni poseg pogosteje omenja v zgodovinski literaturi, pa čeprav je bil vsebinsko najbrž šibkejši od prvega. V njem je govornik odgovarjal na izvajanja posameznih opozicijskih poslancev, večinoma konservativcev in federalistov, pri čemer se je izkazal ne le kot mestoma duhovit dialektik, ampak – kot bivši bogoslovec – tudi kot dokaj podkovan teolog, zlasti na področju ekleziologije. Na začetku je tako cerkvenim redovom sicer priznal velik zgodovinski po-

men, zavrnil pa je mnenje, češ da naj bi bilo redovništvo pravna osnova Cerkve. Pohvalil je nekatere redove, ki “človeštvu bistveno služijo”, na primer red “milosrčnih bratov”, nato pa zapel slavospev cesarju Jožefu II. in njegovim reformam. Sledil je dolg in predvidljiv napad na jezuite, ki “da ne uživajo pri Slovanih nobenih simpatij”. Nasproti njim je povzdignil svetno duhovščino, ki da je tudi za slovanske narode bolj zaslužna od redovnikov. Na koncu je pomirjevalno zatrdil, da država niti s tem zakonom ne namerava posegati na versko področje, pač pa bo v zvezi

s samostanskim življenjem uravnava le "zunanje" vidike njih ureditve, do česar naj bi po človeških in božjih zakonih imela polno pravico. In dejansko se je tega načela Razlag med glasovanjem v zbornici držal in je nasprotoval amandmajem, ki jih je predstavilo levo krilo nemško-liberalne stranke.<sup>25</sup>

Oba Razlagova govora sta v slovenski in avstrijski javnosti vzbudila vrsto pohvalnih in odklonilnih ocen. Velik poudarek so jima dali zlasti *Slovenski narod* ter nemški liberalni časopisi *Neue freie Presse*, *Presse*, *Deutsche Zeitung*, *Tagespresse*, *Freudenblatt*, medtem ko so ju konservativci – v prvi vrsti slovenski – grajali. *Slovenski narod* je njegov prvi poseg predstavil kot poseg globoko vernega kristjana: "Če je Razlag skoz in skoz v svojem mišljenju prešinjten z načeli krščanstva, izhaja od tod, ker je on globoko preučil bistvo in blagor krščanskih resnic. On ima tudi pravico o teh zadevah svojo reči, ker izvrstno je absolviral 4-letne teološke študije in krščanske verske resnice, cerkveno zgodovino, cerkveno pravo se naučil iz iztočnikov (izvirnikov), ne pa iz časnikov in naučnih slovnicařev."<sup>26</sup> Politični voditelj mladoslovencev, dr. Josip Vošnjak, je v pismu Josipu Jurčiču ugotavljal, da so se mladi slovenski poslanci izkazali: "Razlag, kakor se mi kaže, ima morebiti res še imenitno prihodnost. S svojim govorom v konfesionalnih vprašanjih si je pridobil dosti simpatij celo med dunajskim občinstvom. Cesar sam je že poprašal, kdo so ti 'Jungslavenen'."<sup>27</sup>

Nasprotno razpoloženje je seveda vladalo med konservativci, za katere naj bi "konfesionalne postave težile za tem, narediti iz neodvisnih duhovnikov – c. k. duhovnike".<sup>28</sup> Mariborski *Slovenski gospodar* je na predvečer Razlagovega prvega nastopa ugotavljal: "Da je pa med ustavake (nemške liberalce) kot govornik za verske predloge zašel tudi dr. Razlag, pravnik in izšolani bogoslovec, ki bi poznati moral pravično razmero med cerkvijo in državo, to je bolj čudno. S tem je dopričano,

da liberalno mladoslovenstvo pelje dosledno v tabor ustavakov. Še to si torej ubogi slovenski narod izkusiti moraš, da tvoji zastopniki podero najmočnejši steber narodnosti: svobodo katoliškega duhovenstva (...) Radoslav, kam si zabredil!"<sup>29</sup> Kasneje je tednik sodbo nekoliko omilil, češ da so Razlagovi nazori sicer sami na sebi sprejemljivi in različni od onih, ki jih zastopa "Jurčičeva pajdašija v *Narodu*", vendar pa da so neizvedljivi v praksi in da zato mož ni dosegel drugega kot "ploskanje liberalnih ustavakov".<sup>30</sup> Tudi glede zakonskega osnutka o samostanih je bilo mnenje *Slovenskega gospodarja* negativno: "Prerešeta je tudi klosterska postava in sicer tako, da se je redovnikom vsa cerkvena svoboda vzela in razdelila med državnim zborom in vlado".<sup>31</sup> Bleiweisove *Novice* so cerkvenopravne ugovore na Razlagova izvajanja prepustile besedi grofa Hohenwarta, vodje avstrijskih konservativcev. Le-ta se je obregnil ob Razlagovo razlikovanje med "notranjim" in "zunanjim" cerkvenim področjem, češ da je mejo med enim in drugim nemogoče pravno določiti. Obenem je predlogu konfesionalnih zakonov očital, da Avstrijo vračajo v obdobje jožefinizma.<sup>32</sup>

Z nastopom v parlamentarni diskusiji glede konfesionalnih zakonov je Razlagova politična pot dosegla svoj višek. Kmalu za tem je namreč zaradi nesporazumov v stranki, predvsem pa zaradi boleznih odložil poslanski mandat in se umaknil iz javnega življenja. V zadnjih letih svojega življenja se je posvetil dobrotinosti in je kot mecen priskočil na pomoč številnim rojakom v stiski, na primer Prešernovi hčerki Ernestini Jelovškovi. Njegov prvi biograf Fran Mohorič je zapisal, da sta bili podlaga njegovemu človekoljubju prirojena duševna mehkoča ter iskrena vernost.<sup>33</sup> Aleš Vrbovšek pa je v diplomski nalogi posvečeni Razlagu napisal, da se ga je "držal sloves poštenjaka, ki se je raje umaknil, kot da bi delal krivico".<sup>34</sup> Umril je 5. junija 1880 v Brežicah.

V že omenjenem nekrologu je Josip Jurčič o Razlagu napisal, da “ni bil velik produktiven talent”, pač pa da so se “njegovi govori simpatično slišali, ker so ga podpirali impozantna postava, prijeten glas, gladek jezik”. Tudi v krogu *Novic* je vladalo mnenje, da Razlag “govori in govori”, da pa ničesar ne pove.<sup>35</sup> Te sodbe so najbrž le nekoliko prestroge. Vsaj kar se tiče obeh Razlagovih posegov, povezanih s sprejemanjem konfesionalne zakonodaje, je treba namreč priznati, da čeprav ne dosežata denimo Montalembertove globine in vsebinske širine, v resnici na več kot dostojni ravni in z dovolj tehtnimi argumenti predstavljata pogled na odnose med državo in Cerkvijo, kakršnega je v 19. stoletju izoblikoval evropski zmerni liberalni katolicizem, in sicer v njegovi avstrijski, jožefinizirani varianti. Z njima se je Radoslav Razlag v slovensko kulturno-politično zgodovino umestil kot eden najbolj prominentnih, pa čeprav do danes nepriznanih liberalnih katoličanov svojega časa.

1. *Govor slovenskega poslanca dr. Razlaga*, Slovenski narod, 6.5.1874, 102, 2.
2. F. Gestrin, V. Melik, *Slovenska zgodovina 1792-1918*, Ljubljana, 1966, 188.
3. A. Slodnjak, *Slovensko slovstvo*, Ljubljana, 1968, 155-156.
4. I. Prijatelj, *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina 1848-1895*, V, Ljubljana, 1966, 203-204.
5. Dr. Jakob Razlag, *Slovenski narod*, 9. 6.1880, 129, 1.
6. M. Ambrožič, Ljubljanski knezoškof dr. Janez Zlatoust Pogačar, njegova verska, kulturna in politična vloga za zgodovino Slovencev, v: *Acta ecclesiastica Sloveniae*, 25, Ljubljana, 2003, 96.
7. V. Rajšp, ‘Novi škof mora usmeriti delovanje duhovščine na njeno prvotno področje, v: *Melikov zbornik*, Ljubljana, 2001, 615.
8. Poročilo o VIII. Občnem zboru MS, *Novice*, 23.10.1872, 43, 343-344; prim. A. Vrbovšek, *Dr. Radoslav Razlag: portret ilirskega pesnika in mladoslovenskega politika*, dipl. nal., Filozofska fakulteta v Ljubljana, Odd. za zgodovino, Ljubljana, 2002, 75.
9. Govor slovenskega poslanca dr. Razlaga v državnem zboru 7. marca 1874 za konfesionalne postave, *Slovenski narod*, 11.3.1874, 57, 2.
10. F. Petre, *Poizkus ilirizma pri Slovencih (1835-1849)*, Ljubljana, 1939, 329.
11. Othmar Rauscher, sekovski (graški) škof in kasnejši dunajski kardinal.
12. F. Mohorič, *Dr. J. Radoslav Razlag*, Maribor, 1918, 5.
13. F. Petre, n.d., 330.
14. R. Razlag, *Zvezdice*, Gradec, 1951, 33.
15. I. Prijatelj, n.d., II, Ljubljana, 1956, 70.
16. *Novice*, 9.12.1863, 49, 396.
17. A. Vrbovšek, *Dr. Radoslav Razlag: portret ilirskega pesnika in mladoslovenskega politika*, dipl. nal., Filozofska fakulteta v Ljubljana, Odd. za zgodovino, Ljubljana, 2002, 75.
18. *Slovenski narod*, 11.11.1871, 132.
19. *Mladoslovinci in državni zbor leta 1873 in 1874*, doklada k *Novicam in Slovincu*, Ljubljana, 1974, 3.
20. (J. Vošnjak), *Slovinci in državni zbor leta 1873 in 1874*, Ljubljana, 1974, 15.
21. Govor slovenskega poslanca dr. Razlaga v državnem zboru 7. marca 1874 za konfesionalne postave, *Slovenski narod*, 11.3.1874, 57.
22. F.M. Dolinar, Janzenizem: verskoprenovitveno ali kulturnopolitično gibanje?, v: *Melikov zbornik*, Ljubljana, 2001, 352.
23. Govor slovenskega poslanca dr. Razlaga za klostersko konfesionalno postavu v seji državnega zbora 25. aprila, *Slovenski narod*, od 1.5.1874 (št. 98) do 6.5.1874 (št. 102).
24. Dovolj zgovoren je že podatek, da je še preden bi dunajska zbornica zakon izglasovala, minister za uk in bogočastje Stremayr napovedal, da ga cesar ne bo podpisal. In dejansko zakon nikoli ni stopil v veljavo.
25. Te amandmaje pa so podprli ostali trije mladoslovenski poslanci Vošnjak, Pfeifer in Nabergoj. Prim.: *Slovenski gospodar*, 7.5.1874, 19, 169.
26. *Slovenski narod*, 15.3.1870, 31.
27. I. Prijatelj, n.d., III, Ljubljana, 1958, 358.
28. *Mladoslovinci in državni zbor leta 1873 in 1874*, n.d., 10.
29. *Slovenski gospodar*, 5.3.1874, 10, 90.
30. *Slovenski gospodar*, 12.3.1874, II, 99-100.
31. *Slovenski gospodar*, 7.5.1874, 19, 169.
32. Iz obravnave cerkvenih postav; govor grofa Hohenwarta, *Novice*, 18.3.1874, II, 84-85.
33. F. Mohorič, n.d., 26.
34. A. Vrbovšek, n.d., 89.
35. *Mladoslovinci in državni zbor leta 1873 in 1874*, n.d., 9.

## Dve sonci

### Enainštirideseti dan

*Molčal sem. Jelen pa se je  
hranil z rumeno travo. Suha hrana  
me je varovala pred puščavskim  
peskom. Po štiridesetih dneh*

*sem si zaželel lepe megle.  
Potrkam, vstopim v vlažna usta,  
rožni križar z oljčno vejico.  
Je kdo doma? Smem pristopiti k studentu?*

*Ko se nagnem čezenj, je kot prerokba -  
nato razkritje, - pot do Éne, je  
iskanje vode. Ključ sem našel.  
K telesu sem prislonil lestev.*

*Po njej se spuščam v vodnjak,  
čeprav je samo lok do Éne,  
Že zajetje vode. Stopam z ženo.  
Da bi skupaj okušala pri izvirih.*

### Sočivje

*S trakovi si zavezujeva  
Oči. Narediva pentljo,  
da je videti kot cvet.  
U resnici se spreminjava.*

*Puščavniki so jedli kobilice,  
da jim je bil duh podrejen.  
Midva pa sva se oskrbela s premogom.  
U njem tli skriti ogenj.*



*Pristrigla sva si ušesa in zajahala  
osla! S kopiti sva se podala  
skozi puščavo. Zogrlico okoli vratu  
in polita z ljubeznijo.*

*Ne jeva več mesa.  
Sočivje, sočivje -  
le matere  
ste bolj pozdravljene.*

### Jabolko

*Uoda se ne upira. Labod nad  
jezerom, včasih veja jablane.  
Po kopnem pa uporabljáš berglo.  
Pričakaš me z ropotuljico v ustih*

*in z željo po otrocih. Ponujaš jabolko,  
ne tisto z vrta Hesperid, v katero je  
ugriznil Adam, pač pa rumeno kot  
sončnica. Po osi pecljev jo režem*

*na dve polovici. Fem, ne da bi se nasitil,  
pijem. Prva polovica čuti drugo  
polovico, sprejema jo. Presežena  
je hladnost zime. Žunanje*

*gosti notranje. Spodnje se pogovarja  
z zgornjim. Še preden me vzameš  
v naročje, me poliješ z žarkom,  
ki si ga hranila znotraj lupine.*

### Dolgoživost

*Usak mora pri sebi skrbeti,  
da ne hodi po tuji senci.  
Mar si buča, kar mora obviseti, ne da bi  
se použilo. Iz dvojnosti se množijo*

*kreposti. Iz buče pijeta ženin in  
nevesta. Tikvice na njivici,  
na krožnikih sveže bučkice.  
Boš pri meni ob večerni uri?*

*U mislih imam obrok izpolnjen z željami,  
najdenimi med pečkami.  
Posušene ohranjajo dolgoživost.  
Éna suši perilo. Boš posušila bolečino.*

*Izpolnila obljubo,  
da bom lahko hodil po suhem  
skozi morje, do posušenih bučk  
na divanu. Kĩ se ponujajo kar same...*

### **Cvetenje češenj**

*Aspere penijo morje. Éna  
zaliva rože. Ocean ni darilo kopnega,  
pač pa poklon srca. Srečujeva se  
na palubi in v podpalubju.*

*Prijateljstva se sklepajo z  
vitlom, vryjo in rdečimi  
češnjami. Želiva pritegniti daljave,  
ker naju bližine ne osrečijo.*

*Cvetenje se razseli na druga  
drevesa, - na vinsko trto,  
ki cveti kot morje. U sodih zorijo jurčki,  
v vrčih se drstijo srčki.*

*Od češenj je odvisna pobarvanost  
lic,  
količina padavin na plaži in  
število sončnih dni v očeh.*

## Dve sonci

*Na letališču so ljudje črne pike.  
Duša je brez sence. Bonboni  
se izmikajo zobem. Éna spušča ladje.  
Najraje jih spušča, ko se morje plimi.*

*Iz teme pokljajo nimfe.  
Na bregih dneva se zaustavljajo.  
Éna je kot sonce. Pričaka me na jasi.  
U zenitu ne dela sence. Nemogoče je,*

*da bi prestopila meje eksistence.  
Nalaga dejanja, sama pa skrbi za stvari.  
Želi, da sem pomemben. U času, ko odjezdi  
na konju, komunicirava z dihanjem,*

*kar je povezano z vetrom,  
metaforo za ljubezen.  
Polaganje tepihov je z namenom prečenja  
vodnega telesa. - Ko se razliva čez rob.*

## Igralnica

*Éna urejuje svoj panj.  
Iz njega se vsipajo še nedokončani  
golobi. Če ji porečem golobica,  
krili kot nevesta. Ne zaradi*

*tančice, pač pa ptic. Pridruži se  
Jan. Na mlaj splezam po darila  
in barvaste trakove - za peruti.  
U prizoru se spoznavamo.*

*Preizkušamo v gruljenju. Igra  
nas naredi prijatelje. Na čistem  
mrzlem zraku je povezovanje  
intenzivnejše. Če bi kaj omejevalo*

*življenjski prostor, se preselimo  
na mah, past živali in spuščat  
milne mehurčke. S ptičjimi  
jeziki, kakor golobice.*

### **Rdeči akvareli**

*Posnetki prikazujejo sončnico,  
kako sprejema dan. Oko  
prevzema pogled. Sodeluje pri  
iskanju nosilca. Éna se odziva*

*kakor knjiga. Črke postajajo skladne.  
Izmerijo razdaljo med izviro  
in izlivom sporočila. Oko ne ugasne.  
Oglaš se žužkocvetka.*

*Kaj s svojim dejanjem polni čebelnjak?  
Brenčanje ga napolni. Glas je  
koristen, vzpostavi odnos, še preden  
se pojavi na vratih panja.*

*Kaj se oglaš v slikarjevi posodi?  
Strd póje na njegovih čopičih. Éni  
je pobarval ustnice na rdeče.  
U ljubezni ga posnemam.*

## Srce je kos mesa

Nov, 16-minuten kratki film uspešnega slovenskega režiserja in scenarista Jana Cvitkoviča (soscenarist in glavni igralec v tujini večkrat nagrajenega filma *V leri* (1999), beneški lev prihodnosti 2001 za režijo in scenarij filma *Kruh in mleko*) dokazuje, da za velike teme niso potrebne ne velike besede ne dolg filmski trak. V filmu brez dialogov prikaže navidez preprost vsakdan nekoliko obilnejšega mesarja (Primož Petkovšek), ki se nazaj grede iz službe na avtobusu zaljubi v mlado in suho dekle (Mojca Fatur), ko ta prisede k njemu. Naslednji dan jo zopet sreča na istem kraju, tokrat pa se odloči, da ji bo sledil. Toda pred vrati centra za fitnes obstane, zroč za njo skozi okno. Ob povratku se zopet srečata na avtobusni postaji, kjer se mu po nemem spogledovanju naposled ohrabrujoče nasmehne, a on po prihodu avtobusa obstoji na postaji.

Na prvi pogled bi se morda zazdela preprosta zgodba, ki ne pove mnogo o duševnosti igralcev niti ne pušča veliko prostora za interpretacije. Toda ravno nasprotno. Kot je opazal že veliki poznavalec človeške duše Dostojevski, so v človekovem življenju pogosto odločilne prav malenkosti. Slednje potrjuje že sama jezi-

kovna komunikacija, pri kateri je samo besedno sporočilo močno podrejeno spremljajočim nebesednim znakom - »malenkostim«, ki ga lahko celo ovržejo.

In te malenkosti povedo, da je mesar urejen samec, ki se sicer dobro znajde med kolegi v službi, predvsem v času malice, doma pa preživlja čas, rešujoč križanke ob segrelih konzervah za kosilo. Vse težave razvite sodobne družbe s komunikacijo pa izbruhnejo na plan, ko se zaljubi - čeprav sedita drug zraven drugega in se nerodno spogledujeta, si nihče ne upa začeti pogovora. Njegov zmeden obstanek pred vrati fitnesa lahko razumemo kot strah pred samim sabo; očitno lastno debelost občuti kot nepremagljivo oviro za morebitno zvezo z njo, hkrati pa ga je strah poskusa spremembe samega sebe - vstopa v fitnes. To občutje nedosegljivosti v filmu še dodatno ilustrira zvok letala nekje visoko nad oblaki.

Zadnje potrdi sklepni prizor na avtobusni postaji. Ona očitno razlike v kilaži med njima oziroma zunanjem videzu ne dojema kot nepremostljive ovire, sploh ni videti, da bi ji bili njegovi prikriti pogledi neprijetni, čeprav očitno precej časa porabi za lastno zunanost - še čas med vožnjo na avtobusu izkoristi s kremo za roke. Tudi sama pogleduje proti njemu in se mu spodbudno nasmehne. A očitno

to v njem povzroči preplah - zahteva preveliko tveganje, preveč samozavesti, ki jo ima med sodelavci v službi sicer več kot dovolj, a pri primerjavi s sodobnimi lepotnimi zahtevami, vsiljujočimi se kot nujne za zvezo z žensko takega videza, vsa splahni.

Kar sama se ponuja špekulacija, kdo je potemtakem kriv za tak, malodane tragičen zaključek, ki bi bil objektivno gledano zlahka drugačen - če sploh kdo? Res samo sodobna družba s svojo tržno orientacijo izrivanja šibkejših in »nekonkurenčnih«? Vernemu gledalcu se morda poraja enostavna rešitev, zaupanje v Boga namesto le vase in svojo samopodobo, nekoliko starejšemu pa še trezna ugotovitev, da srečna zaljubljenost vendarle ni center, kaj šele cilj človekovega življenja. Toda zaljubljenost oziroma navezovanje intimnih stikov, kot kaže film, je ena osrednjih težav sodobnega človeka, sploh če se zanaša le nase in nezaupljivo zre na posmrtno življenje.

Zgodbo pa lahko razumemo tudi drugače. Mesar pač obstane pred fitnesscentrom, ker noče tvegati, da ga ona sledečega ji notri opazi. Ob povratku na avtobusno postajo se mu nasmehne, ker se ji zdi s svojim pogledovanjem smešen, on pa ne vstopi na avtobus, ker to razume kot posmeh, ali pa ne vstopi zaradi lastne neodločnosti, kar je morda tudi vzrok njegove do-

sedanje samskosti. Vendar se tudi pri tej razlagi odpira vprašanje neodločnosti kot posledice nezaupanja vase in nezaupanja drugim.

Film je bil posnet na obrobju mesta pri znanem trgovskem centru, kar še dodatno nakazuje težave sodobne potrošniške družbe - množica ljudi, čisto zraven tebe, vsi z bolj ali manj istimi nameni in interesi, toda ogovoriti jih je izredno težko, pravzaprav nevljudno. Naposled pa obstaneš na avtobusni postaji sam. Res samo po tuji krivdi?

Skratka, ponovno odličen izdelek obetavnega slovenskega režiserja, ki ravno z odstranitvijo dialogov pozornemu gledalcu pušča še več možnosti za vprašanja in interpretacije.

**Robert Jakomin**

### **Zrcaljenja (Govorica duše II) Komentar k naslovnici**

Slikarkino poimenovanje razstave me je spodbudilo k razmišljanju: če je duša del univerzalnega uma, potem gotovo sledi tudi njegovim načelom dobrega, pravičnega in nezmotljivega. Kolikšna sta potemtakem njen delež in vpliv na svobodno voljo ljudi, ne vem. Morda bi nas o tem ob kakšni drugi priliki lahko poučili filozofi... Gotovo pa je, da je prav svobodna volja vodila slikarko Ireno Žužek, da se je znotraj ustvarjalnega procesa odločala tako, kot se je in ne drugače. Občutek in gotovost za likovno gradnjo si je, kot pravi, pridobila deloma že v času študija grafičnega oblikovanja na buenosaireski univerzi in kasneje skozi slikarsko metodo svojega argentinskega profesorja Heriberta Zorrille, ustanovitelja gibanja Esencialismo. Njegov izviren in širok mentorski pristop lahko zaslutimo že v krajšem besedilu, ki ga je ob slikarkini razstavi - maja 2003 v Kulturnem centru "San Martín" v Buenos Airesu - prispeval za katalog. Naj navedem citat prevoda: "Občutiti sliko kot proces, v katerem se nahaja umetnik pred kompromisom izbire. Srejeti odločitve, občutiti sinhronijo, biti zmožen prevzeti odgovornost te svobode so osrednje poteze Irene

žužek v njenem delu. Vsaka slika je rezultat poti brez predhodnega načrta. Je čisto iskanje. V tistih delih, kjer se izraža potreba po kretnji, nas približa čutečemu in osebnemu veselju. Vendar se veselje ne zaključi le z neko kretnjo, ampak se nadaljuje v doživetje strukture in prostora, kjer se srečata slutnja in znanje. Slika je odprta forma. Gledalec sklene krog, ki ga odpre umetnik, in tako konča delo. Stati pred vsakim od del Irene žužek, pomeni biti pred simbolom človeških čutenj. Približati se jim, je iskanje možnosti, ki nam dovoli odkrivanje našega lastnega zaklada."

Njene slike, kot pravi profesor Zorrilla, niso niti abstraktne niti figurativne, ampak konfigurativne, ter označujejo prav takšen način slikanja. Po njegovih napotkih, kjer so osnovna likovna izhodišča madeži - Žužkova jih imenuje tudi "packe" -, se prične slikarkin likovnoustvarjalni proces. Dokler ne začne med njimi - madeži - iskati oblike, se zdijo ti pravi kaos.

Da slikarka uživa ob mešanju barv, je čutiti v vseh njenih delih. Kolorit zna poiskati, izzvati in mu dodeliti prostor. "Vsaka barva svoje mesto najde," pravi, zato se jih tudi ne boji uporabljati in poskrbi, da so ji vedno vse na razpolago. Z njeno pomočjo zažarijo celo zamolklejše temine. Na njih si oko odpočije, oddahne, umiri in vsaj za trenutek

postoji. "Čudovito je biti v tišini," razberem v grafizmu na eni izmed slik. Tudi na drugih opazim fragmente poezije, filozofskih misli, življenjskih resnic, molitev ipd. Kakšno radost prinaša umetnici medij, preko katerega se izraža, – "zapisi duše" kar vrejo iz nje! Po likovni govorici so enotni, slogovno prepoznavni, igrivi, pa vendar oblikovano "preudarni" ter, kar se naslovov tiče, spročilno zavezujoči. Četudi se Irena Žužek ne navdihuje v naravi, svoje slike večinoma posveti prav njej ali pa jim poišče razpoloženju ustrezen naslov. Njena dela so iskriivo iskrena, pretočna, ritmična, melodična in temperamentna. Čutiti je, da izhajajo iz nekega drugega časa, sicer istega po štetju, zavezanega slovenkemu jeziku in tradiciji, v stiku s kulturo matične dežele, pa vendar v primežu življenjskega sloga Južne Amerike, prežetega z zgodovino prostora, arializmom, s tradicijo, umetnostjo in kulturno dediščino.

Občutljivost za poetiko poteze, barve, besede, zvočnosti svetlobe in temine ter neobremenjenost s sodobnimi trendi vodijo mlado slikarko na komaj začetni, a že zelo plodni ustvarjalni poti med Buenos Airesom, Barilochami in Ljubljano.

Nuša Podgornik

## Čigavo srce? Čigavo brezno? Premislek ob italijanskemu filmu 'Srce v breznu' in debati o njem

Nemajhno pozornost slovenske in italijanske javnosti je pritegnila odločitev italijanskega parlamenta, da posveti 10. februar spominu zločinom Titove vojske nad italijansko populacijo v obmorskih predelih severovzhodnega Jadrana. Še večjo pozornost pa je pritegnil (po svojem bistvu propagandni) film »Srce v breznu« (Il cuore nel pozzo), ki ga je italijanska televizija pripravila za obeležje tega dogodka in ki je bil prvič predvajan na italijanski nacionalki 7. in 8. februarja 2005. Vredno se mi zdi spregovoriti o tej debati še posebej zato, ker, kakor bi rad pokazal, razodeva neko usodno zgodovinsko ujetost, ki ni le ujetost trenutnega stanja razvoja slovenskega ali italijanskega duha, pač pa evropske zavestiti nasploh.

Debato bi bilo možno povzeti v sledečih bistvenih točkah:

1. Italijanska argumentacija desničarskega porekla, ki jo omenjeni film prozorno povzema, očita »Slovanom« (»Slavi«, mišljeni smo najbrž pretežno Slovenci in Hrvati), da smo v mesecih okrog konca druge svetovne vojne izvajali etnično čistko nad Italijani na območjih Istre

in Dalmacije, da bi tako »slovanizirali« omenjena (sicer domnevno izvorno italijanska) področja. Pri tem misli seveda na nasilje, ki ga je izvajala Titova vojska na omenjenih področjih.

2. Argumentacija slovenske javnosti se pred navedenimi stališči brani predvsem vključujoč povojno nasilje Titove vojske nad Italijani v širši kontekst, t.j. v kontekst predhodnega in nam Slovencem splošno znanega genocidnega ravnanja italijanskih oblasti do Slovencev in Hrvatov v t.i. Julijski krajini, t.j. na Primorskem (kasneje tudi na Kranjskem), v času od konca prve svetovne vojne do konca druge svetovne vojne. V tem smislu je seveda treba razumeti ravnanje Titovih partizanov kot posledico, ki ima svoj vzrok v predhodnem italijanskem nasilju.

Očitno je, da je tako zastavljena debata pripeljala do mrtve točke, v negiben in nerodoviten položaj, ki je primerljiv medsebojnemu zmerjanju dveh zločincev. To dejstvo pride na poseben način do izraza v šibkosti argumentov naše, slovenske strani: dejstvo, da so italijanski fašisti zagrešili nad slovenskim narodom celo vrsto zločinov, ne more opravičiti izvensodnega obračunavanja z le-temi, oz. z njihovimi italijanskimi simpatizerji. S tem kotorej skušamo kontekstualizirati dogajanje v zvezi s fojbami,

tega dogajanja ne moremo upravičiti. Lahko samo pokažemo, da so bili Italijani pred vojno prav taki zločinci kot mi po njej, vendar na tak način ostaja nad našim narodom še vedno upravičena italijanska obsodba za storjeni zločin. Tehtnega zagovora pred to obsodbo ni slišati od nikoder v našem javnem prostoru.

Takšnega zagovora pa ni slišati predvsem zaradi temeljnega in usodnega strinjanja med slovensko »uradno« in italijansko desničarsko stranjo. Strinjanje je zaslediti v točki, kjer tako eni kot drugi pristajajo na bolj ali manj popolno identifikacijo med slovenskim narodom in komunistično vodeno Osvobodilno fronto. Samo na tej osnovi je mogoče trditi, kakor to počenja sedanja italijanska javnost, da je po svojem bistvu ideološka, razredna čistka komunistične partije (katere poreklo simbolizira izrazita rdeča zvezda podpolkovnika Novaka v filmu) istovetna z etnično čistko, z genocidom. Samo na osnovi tihega pristajanja na sintagma, da je slovenski narod v resnici narod-proletarec, lahko italijanski desničarji preinterpretirajo logiko razrednega boja v logiko medetničnega konflikta. To izenačevanje pa predstavlja enega izmed temeljev kardeljevske komunistične propagande, ki ga naše večinsko javno mnenje, pod vplivom temeljite petdesetletne indoktrinacije, še vedno nekritično jemlje za svoje in zato veselo

pritrjuje italijanski strani: da, prav imate, ni šlo pri fojbah predvsem za ideološko čistko, šlo je za boj slovenskega naroda proti italijanskemu, šlo je za genocid, ki pa ima svoje razloge, če pogledamo celoten zgodovinski kontekst.

Da je šlo pri besnenju Titove armade na omenjenih predelih za v bistvu ideološko nasilje in ne za genocid, je jasno že na osnovi dejstva, da niso vsi Italijani bežali pred komunističnim nasiljem. Bežali so le nekomenisti (še bolj pa fašisti). Le oni so bili tarče likvidacij. Drugače bi ne bilo več nobenega Italijana v Sloveniji in niti na Hrvaškem. Ostalo pa jih je več tisoč in le-ti so večinoma levičarsko usmerjeni, kakor smemo upravičeno soditi po njihovih političnih predstavnikih.

Italo-fašistično »poslovanje« komunističnega nasilja ima tudi zanimiv učinek absolutije komunizma od svoje zločinskosti, ki naj bi ne bila komunizmu notranja, nujna lastnost, ki sledi iz samih Marxovih spisov, pač pa zunanja pritika, ki sledi le iz slovanske uporabe Marxove ideologije. Tu italijanski fašizem zanikuje (domnevno) načelnost svojega lastnega antikomunizma.

Slovenska komunistična in italijanska fašistična propaganda si torej (ob problematiki fojb) segata v roko: toda ne v znamenju sprave med narodom, pač pa v znamenju netenja novega in nevarnega sovraštva, ter v znamenju pri-

dobivanja moči na političnem prizorišču. Ta prikrit (toda zelo učinkujoč) kolaboracionizem med totalitarnima ideologijama, ki spominja na Mussolinijevo socialistično poreklo ter na duh pakta Ribbentrop-Molotov, je potrebno razkrinkati in preseči.

Dokler bo slovenska javnost pristajala na dojemanje OF, ki jo prikazuje kot legitimno nosilko slovenske narodne usode v obdobju 1941-45, bo italo-fašistično izenačevanje Slovencev in komunistov v zloglasni formuli »slavo-komunista« imelo zadostno težo za želen propagandni učinek. Do takrat tudi učinkovit zagovor slovenskega naroda pred italijanskimi desničarskimi obtožbami ne bo mogoč. Šele tedaj, ko bo slovenska javnost obsodila komunizem in njegovo partijo ter po njej vodeno OF kot v temelju zločinsko organizacijo, ki je hotela z nasiljem iztrebiti vse nekomunistične elemente na svojem področju delovanja, bo mogoče tudi v vsem miru pokazati na fojbe kot na enega izmed neštetihih primerov komunističnega ideološkega in ne etničnega nasilja. Šele tedaj bo mogoče pokazati, da fojbe in trpljenje Italijanov iz Istre in Dalmacije niso posledice narodnega besa Slovanov, pač pa posledice hladnega revolucionarnega računa komunističnega vodstva. Šele tedaj bo mogoče pokazati, da je to, kar se kaže kot etnična čistka, v resnici ideološka



čistka, ki se v ničemer bistvenem ne razlikuje od dogajanja v Kočevskem Rogu in Teharjah v spomladanskih in poletnih mesecih leta 1945. Šele tedaj bo torej mogoče pokazati na nedolžnost slovenskega naroda kot takega in na velikanško krivdo komunistične ideologije in njenih nosilcev.

Tedaj se bo odprla možnost za resnično spravo med slovenskim in italijanskim narodom, saj obsodba komunistične ideologije ne bi bila iskrena, če se ne bi povezala z obsodbo vseh totalitarnih in v temelju zločinskih ideologij 20. stoletja, torej vključno s fašizmom. Obsoditi je potrebno avtoritarnost kot tako, zaradi njenega temeljnega odrekanja dostojanstva in svo-

bode človeku, v kateri korenini njeno (samo)uničevalno, revolucionarno bistvo. Ko bosta torej Slovenec in Italijan obsodila totalitarizem kot tak, ko si bosta torej skupaj pod spomenikom radikalne in brezkompromisne obsodbe vseh totalitarnih ideologij in zmage demokracije segla v roko, šele tedaj se bo debata o fojbah premaknila iz mrtve točke.

To seveda ni samo problem Slovenca in Italijana. Celotna Evropa dolguje krvi brezštevlnih žrtev nepreklicno in popolno obsodbo vseh treh velikih totalitarnih gibanj 20. stoletja. Dokler komunizem in fašizem ne bosta doživela svojega (vsaj simbolnega, toda odločnega) Nüremberga, ki se

že napoveduje v zahtevah bolj osveščenih poslancev evropskega parlamenta, vse do tedaj se bo Evropa nahajala v tisti isti mrtvi poziciji duhovnega razvoja, v kateri se nahaja italijansko-slovenski razgovor o fojbah. Vse do tedaj bo Evropa tičala v nevidnem primežu ideologij nasilja in nestrpnosti, ki jo bodo trgale narazen (v obliki porajajočih se radikalnih neonacionalizmov) in ji jemale smerokaz jasnih načel in vrednot (v obliki neomarksističnega relativizma, ki se odeva v prikupen plašč t.i. postmoderne kulture). Vse do tedaj bo Evropa nerelevanten dejavnik na svetovnozgodovinski ravni.

Ivo Kerže

## Naročilnica za **tretji dan**

Ime in priimek ali ime ustanove

Naslov

Pošta

Telefon

E-pošta

Imam status študenta (obkroži):  DA  NE

Naročam \_\_ izvodov revije Tretji dan.  
Naročnino bom poravnal po prejemu položnice.

Kraj in datum

Podpis

Naročilnico pošljite na naslov: Tretji dan, Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana