

Marko Uršič
Štirje časi
Poletje

2. del



*Cankarjeva
založba*

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

1(4)(091)
111.85
821.163.6-96

URŠIČ, Marko, 1951-
Štirje časi : filozofski pogovori in samogovori. Poletje : drugi
čas. Del 2, Sedmerke / [[besedilo in] slike izbral] Marko Uršič.
- 1. izd., 1. natis. - Ljubljana : Cankarjeva založba, 2006

ISBN 961-231-560-4

228134656

Prva izdaja, prvi natis

Marko Uršič
Štirje časi. Poletje, 2. del: Sedmerke

Oblikoval
Peter Skalar

Slike izbral
Marko Uršič

Lektorirala
Mojca Mihelič

Izdala
Cankarjeva založba – založništvo d. o. o.

Uredil
Zdravko Duša

Tehnični urednik
Matej Nemeč

Za založbo
Jelka Ovaska

Računalniški prelom
Boex DTP, d. o. o.

Tisk
Biro M, d. o. o.

Izid knjige je podprlo Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije

Marko Uršič
Š t i r j e č a s i

Filozofski pogovori in samogovori

Poletje

Drugi čas

2. del

S e d m e r k e

Ljubljana, 2006

mojim trem najdražjim

*Štirje časi
so dani človeku:
preteklost, sedanjost, prihodnost
in večnost*

V s e b i n a

Prva sedmerka (ob prvem kraju):

SEDEM PLATONSKIH DIALOGOV z Angelom, nočnim gostom	13
»Bog je očiten kot nebo«	15
Senca v drevesu, drevo v ideji	29
Trenutek v času, večnost v trenutku	46
Resnica v neskritosti, skritost v resnici	61
Duša v spominu, pozaba v duši	81
Duh v vsem, vse v Bogu	97
»Kar duša zre, to postane«	112

Druga sedmerka (subjektov zlet ob polni luni):

SEDEM MENIPEJSKIH GLOSIC na sentence iz <i>Hvalnice Norosti</i>	127
--	-----

Tretja sedmerka (ob zadnjem kraju):

SEDEM FILOZOFSKIH ESEJEV p/o Montaignevih <i>Esejih</i> , s kratkimi predigrami	159
O samosti	164
O telesu	185
O smrti	220
O dvomu	263
O noči	306
O poti	333
O knjigah	358

Četrta sedmerka (subjektov zlet ob mlaju):

SEDEM RENESANČNIH SONETOV v angleškem slogu	379
Bibliografija	389
Indeks citiranih Montaignevih <i>Esejev</i>	397
Imensko kazalo	399

O s e b e

ANGEL
nočni gost

BRUNO
podeželski svetovljan

MARIJA
umetniška duša

JANEZ
mladi mož

(Janez tu, v *Poletju*, še ne nastopa »v živo«.)

»Zdi se mi, da je Platon nalašč izbral obravnavo filozofije v obliki dialogov: z njimi je lahko bolje izrazil mnoštvo in različnost svojih misli, tako da jih je ustrezno položil na jezik različnim govorcem.«

(Michel de Montaigne, *Eseji*, II/12, 509)

V

O istem in drugem

Sedem platonskih dialogov z Angelom, nočnim gostom

OB PRVEM KRAJCU

(sinopsis)

»BOG JE OČITEN KOT NEBO«

Kako dragocena je tista prvotna misel, prvotno občutje, presežni zanos! In potem, šele potem se sprašujem: mar ni dovolj, da v duhu najdem nekaj, kar me neskončno presega *v meni samem*? Da najdem, vsaj za hip, tisto prvo in poslednjo tišino, jasnostino ...

SENCA V DREVESU, DREVO V IDEJI

Sence običajno res niso v stvareh, stvari pa so »v« idejah oziroma, kot pravi Platon, stvari »deležijo« v idejah. Toda glej, v nekem trenutku so tudi sence v stvareh: takrat, ko je sonce natanko v zenitu. *Takrat, ko je spoznanje najvišje.*

TRENUTEK V ČASU, VEČNOST V TRENUTKU

Čas, *Kronos*, ni samo povampirjeni starec, ki žre svoje otroke, je tudi *Kairos*, odrešujoči »pravi trenutek«, ki nam odpira rajska vrata, življenje v večnosti – ne onstran časa, ne šele takrat, ko čas tega življenja mine, ampak že *zdaj*, morda samo *zdaj*, dokler čas *traja*. Večnost *zdaj* traja.

RESNICA V NESKRITOSTI, SKRITOST V RESNICI

Kaj je tisto, predvsem pa, *kako je resnično* tisto, o čemer slutim, da je v duši prvo in vselej prisotno, čeprav se našim očem, ki jih slepi premočna luč, nenehno kaže kot zastrto, kot »skrito sredi belega dne«, obenem pa v tej odstrti zastrtosti »očitno kot nebo«?

DUŠA V SPOMINU, POZABA V DUŠI

Le kaj bi mi pomenilo vse veličastje nebes, če v njih ne bi bilo tiste duše, ki jo imam najrajši? Kakor da Dante v nebesih ne bi našel svoje Beatrice ...

DUH V VSEM, VSE V BOGU

Panteizem in (novo)platonizem se dopolnjujeta, kajti šele platonska presežnost daje panteizmu tisto »transcendenčno napetost«, brez katere bi panteistična identiteta *Vse=Eno* lahko preprosto pomenila, da je *vseeno*, saj brez transcenden-ce ni nobene *razlike* – toda v panteizmu paradoksnost vzpostavi razliko prav *Eno* s svojo vseprisotnostjo in obenem vsepresežnostjo, s transcenco v imanenci.

»KAR DUŠA ZRE, TO POSTANE«

Kaj pa, če je sama resničnost kakor neka neoblikovana, vseobsegajoča prasnova, kakor mitološka pošast s tisočnimi obrazy, med katerimi jaz sam izberem tistega, ki ga zrem, in s tem, da ga zrem, ta obraz *postane resničen* – resničen kot gola *uzrtost*, ki jo porojeva moje zrenje?

» Bog je očiten kot nebo «

prvi dialog

Mojster Bruno ustane in nastežaj odpre polknici, da v njegovo delovno sobo, ki jo je Marija imenovala »viteška soba«, zaveje svež zrak in prinese vonjave z vrta. Oster srp mlade lune visi nad slemenom sosednje hiše. V temnem vejevju poje en sam ptiček – slavček, kdo pa drug, tako pozno in tako lepo! Bruno se skloni čez balkonsko ograjo, da bi bolje slišal ta čudežni nočni napev.

Bruno, zase. Ptiček se veseli, da je nevihta mimo, da je konec vseh tistih bliskov in gromov, ki so ves večer divjali nad vasjo. A zdaj se res vse drugače diha! In tudi zvezde že migljajo med oblaki: Vega, Deneb, Altair – cel poletni trikotnik je spet tu.

Bruno posluša slavčka in strmi v noč. Zadnjih nekaj noči, odkar sta se z Marijo vrnila iz Firenc, bedi vse do svita. Zjutraj pozno vstaja, že skoraj opoldne, in dnevi mu minevajo ob knjigah, drug za drugim se vrstijo v nekakšnem nepotešljivem hrepenenju, med starimi kamnitimi zidovi, ki zadržujejo julijsko vročino; zvečer pa začinja pisati, bolj začinja kot nadaljuje, zdi se mu, da piše vse težje, vse počasneje, da vse več zahteva od besed in sebe. Večkrat se spomni, kako mu je pri pomladni knjigi pomagal Janez. Sicer pa mu samota prija, Marija se oglasi le kdaj pa kdaj, zdaj je pretežno pri sebi doma, z mamó in Cecilijo, in lotila se je svoje nove slike.

Bruno, v mislih. Prav je tako ... saj mora biti tako ... pa vendar ...?

Stenska ura odbije pol dvanajstih. Enkratni zven se bolj zareže v noč, kot če bi se ponovil dvanajstkrat. Bruno se vrne

k svoji mizi. Svetleče rumene črke se nizajo v ravnih vrstah po temno modrem zaslonu.

Bruno piše. Tišina. Jasnina. V tišini, jasnini je popolnost. Božja popolnost, popolnost Enega. Zdaj, ta trenutek, vem: najpomembnejša človeška misel, morda edina, ki nas ločuje od drugih živih bitij, ali celo edina, ki opravičuje naš človeški obstoj – je misel o Enem, o Bogu. Namreč, tudi če ga ni »tam zunaj«! Kajti, če mislim Boga, ali bolje, če ga »nosim« v duši, v duhu, v sebi, potem Bog je! Anzelmov dokaz je treba razumeti dobesedno. Ampak kako neznansko čudno je to: jaz, umrljiv človek, neznaten sredi vsega širnega svetovja, mislim Eno, neskončno in nepresegljivo, nosim v sebi Boga, popolnejšega od vsega, kar si lahko zamislim, »večjega« od vsega vesolja! In tudi če pomislim, da je Bog isti z vesoljem, če pomislim, da je Eno vse, kar je, se s to mislijo nič ne zmanjša, kajti le kako naj vem, kako neznansko veliko in globoko je vesolje. A če sledim tej misli, se kaj kmalu izgubim v teološko-metafizičnem labirintu, saj zlahka zdrsnem (pravzaprav že s tem, da mislim) vstran od prvotnega Enega. Toda kako dragocena je tista prvotna misel, prvotno občutje, presežni zanos! In potem, šele potem se sprašujem: mar ni dovolj, da v duhu najdem nekaj, kar me neskončno presega *v meni samem*? Da najdem, vsaj za hip, tisto prvo in poslednjo tišino, jasnino ... Toda, čemu to sploh pišem?

Ura bije polnoč. Zdi se, kakor da se čas do vsakega naslednjega udarca skrajšuje, kakor da vse bolj hiti. In ko odbije dvanajst in se spet zagrnejo zastori tišine – tedaj nepričakovano zazvoni hišni zvonec. Bruno se zdrzne in stopi k oknu: spodaj, v poltemi, stoji znana silhueta, in ko se približa soju luči pred pragom, pomaha s klobukom.

Bruno. A, ti si, Anželo ... prideš gor?

Angel. Prav rad, mojster Bruno. Videl sem luč, pa sem si rekel, saj ne bo nápak, če se za hip oglasim pri vas, čeprav je že pozno. Nekaj sem vam prinesel. Vas motim? Ste sami?

Bruno. Kar pridi, Anželo, sam sem. So vrata zaklenjena?

Angel. Niso, a sem vseeno rajši pozvonil.

Bruno. Prav, pridi gor, se bova kaj pogovorila, že dolgo se nisva.

Angel po škripajočih stopnicah prisopiha v viteško sobo. Spet je tu, stari Angel z zgubanim obrazom in globokimi sinjimi očmi, ves gosposko oblečen, s kravato in klobukom, kot da bi se sredi noči napotil naravnost k jutranji maši. Prestopa se z noge na nogo, seveda zgolj igrá, da mu je nerodno pred mojstrom, potem sname klobuk in ga položi na okroglo mizico sredi naslanjačev pred kaminom – ki pa je zdaj, poleti, ves pepelnat, prav nič ognjen, kot je bil takrat spomladi, ko je bil tu tudi Janez in so se pogovarjali o Swedenborgovih angelih.

Bruno. Usedi se, Anželo ... boš čaj?

Angel. Rajši malce pozneje, mojster. Glejte, prinesel sem vam – seže v žep svojega praznjega suknjiča – aha, tu je: prinesel sem vam Solzo neba.

Bruno vzame v roko modro kroglo iz muranskega stekla, ne večjo od teniške žogice, a tako sinje prosojno, da ob pogledu nanjo oko ne ve, kje se začne površina in do kam sega globina. Čudovita je, ampak – si jo prinesel meni v dar? Verjetno si mi jo želel samo pokazati?

Angel. Ne, dragi mojster, Solza neba je prav za vas. Namenil sem vam jo že takrat, ko sem prebral vaš stavek *Bog je očiten kot nebo*, tedaj sem namreč pomislil, morda pa mojster ne ve, da nebo včasih tudi joče, in potem sem jo nekaj časa iskal, Solzo neba, pa Celestino sem povprašal, ali vam jo lahko dam, veste, zelo je stara, kupila sva jo že davno, v Benetkah, ko je bila Celestina še *tu*.

Bruno, začudeno. Solza neba ... in praviš, da je stara?

Angel. Da, iz dvajsetega stoletja. Si mislite, mojster!

Bruno dvigne svoje košate obrvi. Iz dvajsetega?

Angel. Prav gotovo.

Bruno. Potem pa ni tako zelo stara.

Angel, malce zmeden. Da ni? ... Kaj ne, seveda je, saj tu spodaj čas teče hitreje kot tam v višavah: ko ljudem mine en sam dan, angelom mine stoletje ...

Bruno. Pred časom, ko smo se o tem pogovarjali z Janezom, si trdil ravno nasprotno: da medtem ko angelom mine en sam dan, ljudem mine stoletje.

Angel, še bolj zmeden. Ah, ne! Kaj takega da sem trdil? Potem pa rajši kar grem, saj ne vem več, kaj govorim. *In da bi podkrepil svojo odločenost nemudoma oditi, seže h klobuku in si ga spet natakne na plešasto glavo.*

Bruno pa ga zadrži v naslanjaču. Nikar no, Anželo, saj to nima pomena in navsezadnje si že od nekdaj malce skregan s časom. Počakaj, prosim, da prinesem čaj ... *To rekši, mojster postavi kroglo pod svetilko, kjer zasije v globoko sinji svetlobi.* Res je čudovita in zelo sem je vesel, seveda če se Celestina zares strinja, da mi jo daš. Toda kaj naj ti jaz dam v zameno, Anželo? Morda kakšno knjigo?

Angel. Ne, hvala, mojster, težko berem, oči mi pešajo. Nič ne pričakujem od vas, samo malce pogovora ... in dobrega čaja. Rad bi le, da veste, da Solza neba ni navadna krogla, ampak je »krogla brez središča in oboda« ...

Bruno osuplo pogleda svojega nočnega gosta, potem prikimava in ga pristavit vodo za čaj.

* * *

Angel. Mojster, kaj ste pravzaprav mislili s stavkom *Bog je očiten kot nebo?* Komu je očiten, kje in kdaj?

Bruno. Tu in zdaj, meni in tebi.

Angel. Da? Tudi meni? Nisem vedel ... Zdi se mi, da meni ni očiten, jaz verjamem vanj. Očitni pa so mi angeli.

Bruno se nasmehne. Seveda, ko si eden izmed njih.

Angel. Morda zato ne razumem, kako naj bi bil Bog očiten kot nebo. Mi lahko to razložite, mojster?

Bruno naliva čaj v angleški porcelanasti skodelici znamke Royal Wessex s prusko modrim vzorcem, na katerem poštna

čtetverovprega ravno pelje v vas in postiljon z rogom naznanja prihod.

Bruno. Hm ... vedno znova me presenečaš s svojimi mislimi in vprašanji, Anželo. No, prav, če hočeš, ti povem, zakaj mislim, da je Bog očiten kot nebo, seveda, če smo ga pripravljani videti, uzreti z dušo in duhom. Spomladi, na svojem kozmološkem predavanju, sem misel o očitnosti Boga povzel po Hölderlinovi pesmi *V ljubki modrini*. Želel sem poudariti, da je Bog očiten zaradi »dobre ubranosti« vesolja in da se nam vsepovsod, tako v velikem kot v malem, razodeva kot vesoljni um, logos v naravi ali logos narave. Nocoj pa sem o očitnosti Boga premišljeval drugače, ne kozmološko, ampak »ontološko«, bolje rečeno, »logično«. Pomislil sem, da je treba znameniti Anzelmov dokaz, namreč da Bog obstaja, razumeti povsem dobesečno. Saj menda poznaš, Anželo – ti, ki si študiral modroslovje, dušeslovje in bogoslovje – Anzelmov dokaz božjega bivanja?

Angel. Ne norčujte se iz mene, mojster Bruno. Ko boste tako stari, kot sem jaz, in ko boste obrezali toliko trt in ujeli toliko kač, kot sem jih jaz, boste tudi vi pozabili veliko tistega, kar ste vedeli v mladosti.

Bruno, dobrohotno. Oprosti, nisem te hotel prizadeti, le nenavadno se mi zdi, da si ti, ki sem te spoznal šele tu na vasi, kdaj študiral vse tiste učene vede. Si jih res?

Angel. Seveda, kaj ne, tega pa se dobro spominjam: bil sem v Padovi, Bologni, Toulousu, Oxfordu ... Spominjam se obrazov, hiš, cerkva, parkov, dreves ... toda abstraktni pojmi so nekam izpuhteli, zelo so hlapljivi. Včasih, čeprav vse redkeje, jih priključem nazaj tako, da se spomnim črk, s katerimi so bili zapisani, ali glasov, s katerimi so bili izrečeni.

Bruno, spet z nasmeškom. Prav, oprosti mi dvom, Anželo ... torej – *ad rem, ad rem, si iuvat* – bistvo Anzelmovega dokaza božjega bivanja lahko izrazimo s stavkom: *Boga mislim, torej Bog obstaja.*

Angel kar malce poskoči od začudenja, in kot se zdi, tudi od ogorčenja. Kako pravite, mojster? Saj to je popoln nesmisel!

Bruno. Počakaj malo, tudi jaz sem takrat, ko sem prvič slišal za ta dokaz, najprej pomislil, da je nesmiseln, da je to samo napačno sklepanje, *petitio principii*, ali da je v najboljšem primeru povsem prazen, tautološki. Pa ni čisto tako, kajti dokaz velja *samo* za Boga – prav za nobeno drugo, končno in omejeno bivajoče, na primer, za možnjo zlatnikov.

Angel srkne požirek čaja. Tako? In zakaj samo zanj?

Bruno. Ker je Bog edini pojem v naših mislih, ki mu pripisujemo absolutno popolnost, edini, ki naj bi vseboval prav vse možne popolnosti, vse *perfectiones*, če rečeva po latinsko.

Angel. Pa je Bog sploh *pojem*? Mar ni veliko več od pojma?

Bruno. Res je, dragi Anželo, ampak ne prehitevaj, če hočeš, da ti razložim Anselmov dokaz. Naj se vrnem k stavku *Boga mislim, torej Bog obstaja*; ta stavek lahko z majhno, a pomembno potezo spremenimo v pogojnik *Če Boga mislim, potem Bog obstaja*, nato pa iz tega pogojnika lahko zgradimo argument, ki se mu reče *modus ponens*, in sicer tako, da posebej zatrdimo še njegov antecedens, tj. rečemo: da, res je, *Boga mislim* – in tedaj iz pogojnika kot prve premise in njegovega zatrjenega antecedensa kot druge premise po logični nujnosti sledi konsekvens, namreč, da *Bog obstaja*.

Angel se popraska po čelu. Še vedno ne razumem – zakaj ne bi enak konsekvens sledil tudi iz pogojnika *Če mislim možnjo zlatnikov, potem možnja zlatnikov obstaja*?

Bruno. V tolažbo naj ti bo, da se je podobno spraševal tudi modri Kant v *Kritiki čistega uma*, kjer je zavrnil »ontološki dokaz«¹ božjega bivanja (predvsem v Descartesovi različici) z ugotovitvijo, da bivanje sploh ne sodi med pojmovna določila oziroma med »analitične predikate«²; svojo zavrnitev pa je zabelil še z jedko ironijo, češ da s takšnim dokazovanjem ne pridemo nič dlje kot trgovec, ki bi si poskušal izboljšati svoj blagajniški saldo zgolj s tem, da bi mu pripisal nekaj ničel [gl. Kant (1), 628-637]. Toda Anzelma kljub tej prodorni kritiki ni mogoče povsem utišati. Pri njegovem dokazu namreč ne smeš pozabiti, da je Bog med vsemi našimi pojmi povsem *edin-*

stven: Boga misliš, če ga misliš – in Anzelm je prepričan, da ga lahko misliš – le kot *najpopolnejše* bitje, kar pomeni, da ima med svojimi neštetimi popolnostmi/predikati *nujno* tudi *bivanje*. (Kant sicer te edinstvenosti pojma Boga ni spregledal [gl. *ibid.*, 631], kljub temu pa je menil drugače.) Skratka, *bivanje* je *nujno določilo božjega bistva*, določilo samega pojma Boga, iz česar po Anzelm sledi, da Bog obstaja že, če ga mislimo, to je, da obstaja *a priori*, pa ne samo v naših mislih, ampak tudi v resničnosti.

Angel nejeverno maje z glavo. Pa zakaj bi bivanje uvrščali med popolnosti? Kako naj človek sploh ve, ali je bivanje nekaj, čemur pritiče popolnost, ko pa je človeško bivanje tako nepopolno ... kak angel bi že lahko presojal o popolnosti, toda človek?

Bruno. Logos presega človeško zmotljivost in Anzelmov logos pravi: Če mislim najpopolnejše bitje, Boga – in ta moja misel je *dejstvo*, saj tudi bogotajec misli Boga, ko ga zanika – potem mora to bitje tudi obstajati, sicer ne bi bilo najpopolnejše, kar pa je v protislovju s predpostavko (namreč dejstvom, da mislim *najpopolnejše* bitje). Ali še drugače rečeno: Če Bog ne bi obstajal, potem ne bi bil najpopolnejše bitje, kajti od neobstoječega Boga bi bil popolnejši obstoječi Bog; ker pa je pojem najpopolnejšega Boga dejstvo in potemtakem nujna in prva predpostavka, je tista druga predpostavka, namreč, da Bog ne obstaja, protislovna s prvo – protislovja pa logika ne dopušča, *ergo* (ker *tertium non datur*, »tretje ni dano«): *Bog obstaja!* Ta varianta dokaza je znana kot *reductio ad absurdum*, odkril in s pridom jo je uporabljal že Aristotel.

Angel. Čakajte malo, mojster ... govorite o dejstvu, toda tu gre zgolj za neko miselno, duševno vsebino, ne pa za resnično dejstvo.

Bruno. Moram te popraviti, naj ponovim: ne gre za neko, ampak za edino, edinstveno, enkratno duševno vsebino – ki je dejstvo. Pa tudi sicer, Anželo, kako naj vemo, kje je meja med duševnim in resničnim? Saj nas ravno tvoj Swedenborg uči, da te meje pravzaprav ni.

Angel tuhta. Hm, to že drži ... ampak Swedenborgovi angeli niso očitni zaradi logike, temveč zato, ker jih lahko vidiš, srečaš, se z njimi pogovarjaš ...

Bruno natoči še čaja. Ja, glede tega imaš prav, saj je ravno to trdno zanašanje na logiko, na pojem, res najbolj vprašljivo pri Anzelmovem dokazu, še bolj pa pri Descartesu, ki je Anzelmov dokaz v nekoliko prirejeni obliki vključil v svoje metafizične *Meditacije* [gl. *Štirje časi, Pomlad*, str. 29–32]. Veljavnost njunega »ontološkega argumenta« je namreč odvisna od najmanj treh zamolčanih ali vsaj ne dovolj preiščenih predpostavk, ki nikakor niso samoumevne, niso *a priori* resnične: prvič, da Boga lahko mislim v pojmu kot najpopolnejše bitje; drugič, da med popolnosti sodi tudi *bivanje*; in tretjič, da za Boga velja formalna logika s svojim glavnim zakonom *neprotislovnosti*.

Angel. Kako pa, da že Anzelm ni opazil teh težav, saj je bil velik mislec?

Bruno. Opazil jih je, vendar je bila pri njem, ki je bil resnično verujoč človek, vera *pred* razumom <*ratio*> in tudi pred umom <*intellectus*>, ki je višji od razuma. Anzelm je v svojem premisleku o odnosu med vero in (raz)umom sledil načelu svetega Avguština *Credo, ut intelligam*, »Verujem, da bi umeval«, kajti za prepričanega vernika »vera išče um« <*fides quaerens intellectum*> predvsem zato, da bi umski argument prepričal druge – pogane, dvomljivce in bogotajce – ne pa zato, da bi prepričal njega samega, ki je tako že prepričan. Anzelm nam v prvem poglavju *Proslogiona*, razprave, v kateri razvije svoj znameniti dokaz, zagotavlja: »Ne trudim se umevati, da bi veroval, ampak *verujem*, da bi umeval« [Anzelm, 11], ter pozneje dodaja: »Verujemo pa, da si [Bog] nekaj, od česar si ni moč misliti ničesar večjega« [*ibid.*, 12]. Podobno pravi tudi eden izmed modernih zagovornikov Anzelmovega dokaza, analitični filozof Alvin Plantinga (ki v svojo varianto dokaza vključuje sodobno modalno semantiko možnih svetov), namreč, da od dokaza ne pričakuje potrditve *resnice* teizma, marveč zgolj njegovo (raz)umsko sprejemljivost.

Angel, precej odsotno. Tako torej ...

Bruno nadaljuje, z učiteljsko vnemo. Da, tako, dragi Anželo, in kot vidiš, je razprava o Anzelmovem dokazu še dandanes živa, pa ne samo med sodobnimi sholastiki, ampak je prek Descartesa, Leibniza, Kanta ter v nekem smislu tudi Nietzscheja in Heidegggra prišla v pozno dvajseto in zdaj v enaindvajseto stoletje: o Anzelmju sta nedavno pisala, med drugimi, tudi Paul Ricoeur in Jean-Luc Marion; prvi lepo razloži Anzelmove sledenje načelu *Credo, ut intelligam*, ko pravi, da je »dokaz pripet na biblijsko vero z invokacijo in s tem podaljšuje njeno delovanje; invokacija [pa] je dejansko prošnja za spoznanje vere in to spoznanje je vnaprej priznано kot darilo« [Ricoeur, 52]; drugi pa, podobno kot že midva, ugotavlja, da Anzelmov dokaz temelji na sprejetju sporne predpostavke, da je pojem božjega bistva dostopen (raz)umu, ki jo Marion več kot zgolj zavrača, ko pravi, da »se Bog prične, ko preneha pojem« [Marion (1), 27]. Toda s tem stališčem se Marion – tudi če se strinjamo z njegovo poudarjeno »nadpojmovnostjo« Boga, ki jo poskuša izraziti *per negationem* tudi takó, da v svojem besedilu prečrta oziroma prekriža besedo Bog (»naj nemisljivo ne vstopa v polje naše misli drugače kot tako« [Marion (2), 154]) – precej oddalji od samega Anzelmovega dokaza in njegove glavne intence, kajti Anzelm vendarle sprejema »pozitivno« teologijo in priznava njeno vrednost pri dokazovanju božjega bivanja, saj bi bilo v nasprotnem primeru vsako takšno dokazovanje povsem nesmiselno in odveč. Anzelmove (četudi zgolj pogojno) sprejemanje (raz)umske argumentacije v teologiji pa ne pomeni, da se s tem odreka »negativni« ali apofatični teologiji, saj v *Proslogionu* piše tudi tole: »Torej, Gospod, nisi le to, od česar si ni moč misliti ničesar večjega, ampak si več, kot je mogoče misliti« [gl. Marion (1), 30]. Kakorkoli že, glavni problem Anzelmovega dokaza ostaja: dokaz temelji na vprašljivi predpostavki, da je Gospoda mogoče *misliti*. Po drugi strani pa znotraj one druge, apofatične teologije, iz tistega Marionovega, v pozitivnem diskurzu »prečrtanega« Boga, ki ni in ne more biti *in intellectu*, ne sledi – preprosto

non sequitur – da Bog je ali celo da mora biti resničen onstran intelekta *in re*. Zdi se, da negativna in pozitivna teologija pri dokazovanju božjega bivanja sploh nista združljivi, kvečjemu vzporedni, in da je druga prvi, če je dosledna, pravzaprav odveč. Kajti, kakšen smisel ima dokazovanje Boga, če sem že vnaprej prepričan, da obstaja onstran mojega pojma o njem, namreč v svoji absolutni, vsepresežni nedoumljivosti?

Angel vzdihne. Mojster Bruno, vse to je zelo zapleteno, zame preveč zapleteno.

Bruno s sokoljim očesom pogleda svojega nočnega gosta. Da, Anželo, tudi zame ... in takrat ko se izgubim v takšnih metafizičnih labirintih, pomislim, da božja resnica, če Bog obstaja, ni in ne more biti tako zapletena, ampak da je in da celo mora biti karseda *preprosta* – saj je ravno v preprostosti največja popolnost. Tako kot v tej modri krogli, ki si mi jo prinesel: mar ni lepša in popolnejša od še tako zapletenega mavričnega kristala?

Angel spet oživi. Ne pozabiva na lepoto Popolnega diamanta.

Bruno. Ti veš zanj?

Angel. Seveda, kako ne bi vedel za NATURADEUS? V njem se enost najpopolneje zrcali v mnogoterosti, substanca v atributih in modusih.

Bruno. Spinoza ne potrebuje dokaza božjega bivanja, saj o njem sploh ne dvomi.

Angel. Spinoza je bil resnično edinstven v svoji veri in razumu ... ampak vrniva se k Anzelmu: rekli ste, da je treba njegov dokaz razumeti *dobesedno* – še zmeraj ne vem, kaj ste s tem mislili, mojster Bruno.

Bruno. Ravno v dobesednosti je popolna preprostost. Kajti če pomislim in rečem: *Boga mislim, torej Bog obstaja* – in pri tem mišljenja ne omejujem na racionalno, pojmovno mišljenje, temveč ga razširim tudi na duhovno, v platonskem pomenu *umsko zrenje*, katerega bistvena značilnost in razlika v odnosu do zgolj razumskega mišljenja je ravno v tem, da umsko zrenje po svoji notranji »logiki« *samo sebe presega, nujno sega k Enemu, ki je onstran uma – potem je*

Anzelmov dokaz (ali vsaj ena izmed njegovih različic) zelo preprosto: če Boga »umevam« tako, da ga zrem v sebi, v duši, v duhu, potem Bog *eo ipso* obstaja, namreč brez vsake logične dedukcije, ki se prej ali slej izgubi v neskončnih sholastičnih labirintih; in iz te neposredne umske razvidnosti se ne more več norčevati noben pametnjakovič, niti zviti Gaunilo, Anzelmov sodobnik, prav tako menih, ki je v svojem spisu *V prid neumnežu* šaljivo zamenjal Anzelmovo sintagmo »nekaj, od česar si ni moč misliti ničesar večjega« z »otokom sredi oceana, od katerega si ni moč misliti boljšega« ter s tem pojmovno izenačil Boga z neko zgolj umišljeno Utopijo. – Sicer pa je najbrž vsakomur, kdor zares verjame v Boga, tudi brez poznavanja sholastike jasno, da božji obstoj navsezadnje ne more biti odvisen od nobenega, niti še tako očitnega logičnega sklepa. Gre predvsem za božjo *prisotnost* v človeku, v duši, v duhu. Tudi Anzelm pravi: »Saj nihče, ki umeva, kaj je Bog, ne more misliti, da ga ni« [Anzelm, 14], in to je treba razumeti povsem dobesedno! Mar to ni dovolj? To je vse!

Angel spije preostanek čaja, vstane, se sprehodi gor in dol po viteški sobi, se ustavi pod knjižnico, ki sega prav do stropa, in si ogleduje polne knjižne police. Čez čas se vrne v naslonjač, zdi se ves spremenjen, drugačen, čeprav z istim nagubanim obrazom, pod istim praznjim klobukom ... ko tam na mizi, pod svetilko, sije Solza neba.

Angel, presenetljivo odločno, z avtoriteto. Ne, Bruno, to kljub vsemu ni dovolj! Podobno, kot zdaj ti, je razmišljal tudi Carl Gustav Jung, ko je govoril, da je Bog povsem očitno »psihično dejstvo« in da sploh ni pomembno, ali »v resničnosti« obstaja ali ne, saj ni in ne more biti »fizično dejstvo«. Jung je ravno tako ostal na pol poti, ker je po eni strani pojmoval primarno resničnost kot psihično, po drugi strani pa se ni mogel povsem otresti običajnega, »zdravorazumskega« pojmovanja resničnosti kot fizičnega sveta »tam zunaj« – in le kako bi se otresel tega sveta, ko pa je bil kljub vsem svojim sanjskim arhetipom tako močno zakoreninjen v njem?

Bruno, osupel ob nenadni Angelovi preobrazbi, ob tem nepričakovanem tikanju – ne ve, kaj bi rekel ... morda je Angela le narobe slišal, ura je že pozna ... morda res, ampak naposled vendarle reče: Junga pa nisi pozabil, šjor Anželo, kaj dobro se ga spomniš! In če sva že pri njem, bi jaz pripomnil, da mi je Jung s svojo arhetipsko teologijo v marsičem blizu in včasih mi je bil še bližji, vendar sam ne morem in tudi ne želim pojmovati Boga – ali, kakor pravi Jung, *Sebstvo* – zgolj kot »arhetip skupnega nezavednega«. Mislim namreč, da je Bog vseeno precej bližji zavesti kot nezavednemu, *božanski* zavesti seveda, ki jo lahko samo *per analogiam* primerjamo s človeško zavestjo. Toda to spet ne pomeni, da je Bog oseba z zavestno voljo v tradicionalnem teističnem pomenu, zunaj sveta, kajti božji um prej vidim v svetu, v vesolju, kot imamentnega v panteističnem pomenu ... In če mi boš ugovarjal, da si ravno s tem preveč po človeško polaščam božansko zavest, božji logos in sámo božje bistvo, da ga skušam podvreči človeški subjektiviteti in presoji, ti bom odvrnil, da ne trdim, da je Bog odvisen od moje misli, saj moja misel, tudi če me presega, nikakor ne vzpostavlja božjega bivanja, marveč mi je Bog očiten v svoji skritosti tako, da moja *duša hrepeni po popolnosti* – in odkod to moje hrepenenje, odkod moja želja po popolnosti, če ne od samega Boga?

Angel, malone zviška. Vsekakor je to zelo lepo, platonsko rečeno, a tudi že davno znano ... s hrepenenjem duše po popolnosti je, na primer, Marsilio Ficino dokazoval Boga. Toda glej, Bruno – spet sva pri popolnosti, sicer ne več pri njenem pojmu, ampak pri hrepenenju po njej. Zato bi te nekaj vprašal: tudi če Anzelmov dokaz izrazimo v tej zadnji, na videz še preprostejši obliki, s stavkom *Hrepenim po Bogu, torej Bog obstaja*, ali se s tem znebimo vseh tistih paradoksnih konsekvenc, neskončnih regresov in logičnih antinomij, ki jih implicira nabor vseh možnih božjih *perfectiones*, po katerih hrepenimo?

Bruno. Verjetno res ne. Zakaj me to sprašuješ?

Angel, s pogledom v Solzi neba. Iz tvojega izvajanja sledi nekaj, česar najbrž – kolikor te poznam – nisi voljan sprejeti.

Bruno. Kaj pa?

Angel. Ali meniš, da je »biti oseba« ena izmed popolnosti?

Bruno. Hm ...

Angel. Saj menda »biti neoseba« ni nekaj popolnejšega od »biti oseba«, ali pač?

Bruno, malce zmeden. Menda res ne.

Angel tedaj znova vstane in s teatralično gesto naznani: Torej, Bog ne samo, da nujno biva, ampak biva nujno kot oseba! *Quod erat demonstrandum.*

Bruno se ne more ubraniti nasmeška. Misliš kot Oseba z veliko začetnico?

Angel, še vedno stoje. Kajpada – in teisti imajo potemtakem prav, ko zavračajo panteiste.

Bruno, pogreznjen v svoj naslonjač. Bom premislil ...

Iz stenske ure spet zazveni en sam udarec, ki postopoma bledí v času kot zvezda repatica na nebu in se s svojo enkratnostjo bolj zareže v spomin kot vseh dvanajst zaporednih udarcev poprej. Bruno stegne roko in – še sam ne vedoč zakaj, nehote, morda pa z nezavedno željo, da bi nekako prekinil oziroma preusmeril pogovor, ki je zašel v neljubo smer – ugasi namizno svetilko. Toda z lučjo ugasne tudi Solza neba, njena sinja globina se zapre in na mizi ostane le temno modra krogelna gladina, zgolj sled globine, njena površinska senca. Zatemnitev sicer ni popolna, saj na steni še vedno gori luč, vendar Angel kot slepec dvigne roke, kakor da bi hotel reči vidiš Bruno, kaj si storil, in se vrže nazaj v naslonjač. Vsa njegova maloprej prebujena samozavest se v hipu sesuje kot hišica iz kart, zdaj Angel zleze v dve gube, vase. Zavlada tišina, ki traja nekaj dolgih trenutkov, potem se iz vrta znova oglasi slavček.

Angel se zdrzne, kot da bi ga nočni napev poklical iz sna. Oprostite, mojster, malce sem zadremal. O čem ste nazadnje govorili? Zdi se mi, da o nekem Jungu ... mi lahko poveste, kdo je bil to?

Bruno, nejevoljno. Rajši kdaj drugič, saj boš tako pozabil ... zdaj sem že preveč utrujen.

Angel vstane. Prav, mojster Bruno, saj tudi mene že kliče Celestina. Najrajši grem kar prècej k njej, ne zamerite ... upam, da se kmalu spet vidiva. Pa lahko noč, vse do jutra.

Bruno. Tudi tebi lahko noč, Anželo, tudi tebi ... in še enkrat obema hvala za Solzo neba.

In tako se stari Angel – neresnično resničen sredi noči, v praznji obleki, s kmečko gosposkim klobukom, s tistimi nebeško modrimi očmi sredi razbrazdanih mesečevih gorovij svojega svetlo temnega obličja – odmaje k vratom ter navzdol po škripajočih stopnicah ... in tedaj Bruno spozna, da je s tem, ko je ugasil luč in hote ali nehote odvil besedo svojemu nočnemu gostu, zamudil nekaj pomembnega, odločilnega, da je odgnal od sebe neko presežno resnico, ki je morda ne najde nikoli več – zato plane za Angelom, da bi ga zadržal vsaj še za hip, seveda zaman: nočni gost je že izginil v temo prav tako skrivnostno, kakor je bil iz nje prišel. Bruno, jezen nase zaradi zamujene priložnosti, se vrne v viteško sobo, prižge svetilko in se zazre v znova globoko, toda zdaj še bolj samotno Solzo neba.

Bruno, sam v noči, na robu sna. Kaj pa, če je Bog kakor ta sinja krogla: neko neskončno lépo in popolno bitje, prezrto sredi sveta, ranljivo in smrtno bitje, ki lahko tudi ugasne, če si duša ne želi več, da gorí? Morda pa je najbolj resnično bitje prav takšno? Ampak, ali bi lahko bilo takšno minljivo bitje sam Bog – vesoljni Stvarnik, Vladar in Sodnik, večni Alfa in Omega?

Senca v drevesu, drevo v ideji

drugi dialog

Polnoč je minila, a svit je še daleč. Pod namizno svetilko je odprt novi slovenski prevod Platonovih zbranih del. Ob njem sedi Bruno in oblikuje svoje misli. Besede se nizajo na zaslonu njegovega notesnika in čakajo, medtem ko naš mojster išče sorodno misel pri svojem vélikem Mojstru, božanskem Platonu. Solza neba je zdaj zatemnjena, Bruno jo je že opoldne, ko je vstal po neprespani noči, postavil na okensko polico, da bi bila ves dan presijana s sončno svetlobo, in zvečer je ostala tam. Pač pa na pisalni mizi, tik pod bučasto svetilko, še vedno stoji tista sveta podobica, ki jo je Angel prinesel že spomladi: majhen oval, nebeško srce, v katerem prebivata Jezus in angel. Na vrtu nocoj kraljujejo črički, na nebu visi prvi krajec.

Bruno piše. Sokrat v sedmi knjigi Platonove Države [514a isl.] predoči učencu Glavkonu filozofsko prispodobo o votlini, da bi ga v mislih napotil onstran, v transcendenco, tja, v presežni in neminljivi svet idej; že nekoč prej pa je Sokrat v svoji žlahtni in neustavljivi ljubezni do modrosti, v »božanski blaznosti«, govoril nekemu drugemu mladeniču, Fajdrosu, o »poljani resnice« <tò aletheías pedíon>, kamor naj poletí duša kot »krilata kočija«, z umom kot »kočijažem« pri vajetih [Fajdros, 248b]; iz celote Platonovega dela lahko sklepamo, da gre v obeh primerih za isti tam, ki pa je – tako poskušam razumeti platonske prispodobne – obenem tu, v 'globini' (ali 'višini') imanence, v njeni lastni presežnosti. Prispodoba o votlini iz imanence priklicuje transcendenco, »transcendenco v imanenci«, in sicer s prenosom razmerja med sencami in čutnimi stvarmi na razmerje med čutnimi stvarmi in nadčutnimi idejami; ta »kontinuirani proporc« (kot so takšno analogijo imenovali klasiki) nas navaja k

misli in spoznanju, da tisto tretjo, najvišjo raven bivanja, svet idej, ki ga ne moremo videti s telesnimi očmi, lahko *per analogiam* uzremo z očesom uma. Namen te slavne *metafore* je torej miselni prenos razmerij, ki nam pomaga, pravzaprav omogoča, da se od *tu* 'dvignemo' (ali 'spustimo') *tja*, v onstranski *topos* – čeprav je *tam* že vselej *tu*, kakor je *tu* že vselej *tam*.

Bruno mahoma začuti, da v sobi ni sam. Ozre se – in glej: v naslonjaču sedi Angel v svoji podeželsko gosposki opravi, pravkar je snel klobuk s plešaste glave in zdaj se prijazno smehlja, kakor da bi se hotel Brunu opravičiti, da ga je zmotil pri delu. Tu je zdaj, nočni gost, kot da bi bilo nocoj še vedno včeraj osorej.

Bruno, osuplo. Ja, kako pa si prišel tako tiho, Anželo, da te nisem slišal?

Angel. Zatopljeni ste bili v delo, mojster Bruno, poklical sem vas s praga, pa niste slišali, vrata so bila odprta in ... zdaj sem tu. Sicer pa pustiva te malenkosti, rajši mi povejte, o čem nocoj pišete, zelo me zanima in upam, da se bom v pogovoru z vami spet kaj naučil ... no, spomnil, če rečeva po platonsko.

Bruno, zase. Tale moj Angel je, se mi zdi, ravno tako »zgolj senca« nečesa resničnejšega ... *in potem naglas:* Anželo, bolj kot tvoj neslišni prihod – ki se ga, kot vselej, razveselim – me včasih zmoti, da me vikaš, ko pa te jaz, ki sem precej mlajši o tebe, že od nekdanj tikam. Kaj ne bi rajši tikal tudi ti mene? Saj si me že, mar ne?

Angel, še vedno s klobukom v roki. Da sem vas kdaj tikal, mojster Bruno? Ne spominjam se tega, in tudi če sem bil res tako nespodoben, se vam opravičujem.

Bruno. Saj si me še včeraj tikal, precej nepričakovano, bi rekel.

Angel. Ne vem, spoštovani mojster, morda v sanjah ... ali pa je, ne zamerite, vaša lastna želja, da bi vas tikal, govorila skozi moja usta.

Bruno se malce grenko zasmije. Ja, kaj pa kvasiš, človek božji! Kakšna moja želja? Meni je navsezadnje vseeno, lahko me tudi onikaš, če hočeš.

Angel odloži klobuk na mizo in se rahlo prikloni. Prosim vas, ne zamerite mi, cenjeni mojster, samo iskal sem možno razlago za to, kar ste mi povedali, sicer pa si resnično želim, da me razumete prav: ne vikam vas zato, ker bi hotel s tem ohranjati distanco do vas, ampak zato, ker vas spoštujem kot filozofa, profesorja, svetovljana, saj vi veste veliko več od mene, preprostega vaščana. Res sem nekoč študiral modroslovje, dušeslovje in bogoslovje, ampak to je bilo, kot sem vam že dejal, davno in nekje drugje ... tedaj sem bil jaz sam nekdo drug – moj sedanji jaz ni tisti nekdanji, čeprav se ga malce spominjam, kakor se spominjam, večinoma nejasno, tudi nekaterih drugih jazov, gotovo pa je še več tistih, ki sem jih pozabil. Sicer pa preveč govorim o sebi, saj jaz nisem tako pomemben, rajši mi vi povejte, spoštovani mojster: nocoj pišete o Platonu?

Bruno dvigne obrvi. Uganil si, da, o Platonu. Kako si vedel?

Angel, premeteno. Bral sem vašo zadnjo knjigo, *O renesančni lepoti*, sicer je nisem prebral vse, pa ne zato, ker me ne bi zanimala, ampak zaradi mojih oči, saj veste, oči mi nagajajo ... no, in tam precej pišete o platonizmu, zato sem sklepal, da zdaj pač nadaljujete, saj se Platona ne znebiš kar tako ... saj pravijo, da je celotna zgodovina zahodne filozofije ena sama zbirka pripomb k Platonu.

Bruno, zamišljeno. Ne bom te več spraševal, Anželo, od kod to veš, ampak nekaj bi te vseeno rad vprašal, prav tebe, ki se spominjaš svojih preteklih jazov: ali se spominjaš tudi sveta idej, »poljane resnice«?

Angel, zamaknjeno. Spominjam se neke z nebeško lučjo obsijane poljane na tistem »nadnebesnem kraju« ...

Bruno. Hočeš reči na »nadnebnem kraju«? Če je tisti kraj *nad* čimerkoli, potem je nad nebom, ne nad nebesi ... saj je vendar sam nebeški.

Angel, v zadregi. Težko rečem, ali je nad nebom ali nad nebesi, zdi se mi, kakor da je *v nebu* in obenem *v nebesih*;

sicer pa tudi ne vem zagotovo, ali je tista poljana, ki se je spominjam, resnično *poljana resnice*, še manj pa, ali je Platonov *svet idej*, saj takrat, ko sem po njej hodil, *tam* nisem srečeval idej, ampak sem srečal le nekaj znanih duš, ki so se blažene sprehajale sem ter tja po nebeško zeleni trati, med rožicami in studenci: na primer, Orfeja kot laboda, Agamemnona kot leva, Odiseja kot konja in še nekatere druge, tudi ženske seveda, med njimi skesano Magdaleno in prelepo Venero ...

Bruno, veselo. Spet si nekaj zamešal, Anželo: trata, o kateri govoriš, ni ista kot »poljana resnice«, niti ni »nadnebni prostor«, kajti o onstranski »livadi«, na katero so prihajale duše, »kot da so prispele z dolgega potovanja«, pripoveduje Er, povratnik iz onstranstva, v deseti knjigi Platonove *Države* [614b isl.]; in Odisej si za novo življenje ni izbral konja, ampak »nedejavnega zasebnika«.

Angel, začudeno. Tako? Torej sem se zmotil ... ampak, zakaj ne bi Platon v *Državi* videl z očesom duha iste livade, ki jo je v *Fajdrosu* imenoval »poljana resnice« in »nadnebni prostor«? Zakaj bi bilo onstran toliko različnih livad? Vse moje duše živijo na eni sami, čeprav je velikanska, nič manjša od veselja.

Bruno se smehlja. Morda pa je res bolj prav tako, kot praviš.

Angel se popraska po plešasti glavi. Mojster Bruno, saj vem, da preveč blebetam, povejte mi rajši vi, kaj ste hoteli reči s tistim stavkom v vaši knjigi »Vse je *tu*, tudi *tam* je *tu*« – rad bi vedel, ali sem vas prav razumel.

Bruno, zdaj tudi sam malce v zadregi. Poskušal ti bom razložiti, Anželo, a najprej pripravim čaj ... boš tudi nocoj *earl grey* ali rajši zelenega?

Angel. No, pa prosim, rajši zelenega.

Bruno se še vedno muza. Ko že govoriva o tisti najbolj zeleni livadi, kaj?

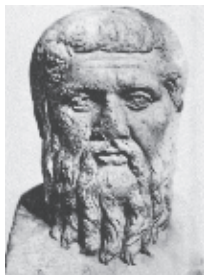
Angel, prostodušno. Da, in tudi pomirja, zeleni čaj.

* * *

Bruno, iz naslonjača, nasproti Angelu. Najprej ti razložim, kaj je bistvo platonizma; četudi morda že veš, ti moram še enkrat povedati. Bistvo platonizma je ...

Angel. ... preseganje minljivosti.

Bruno. Da, predvsem to, toda nocoj še ne bi govoril o času in večnosti – o tem prihodnjič – zdaj pa premisliva, kaj je platonski *svet idej* in kje je ta svet, na katerem »kraju« ga je treba iskati, ter kakšno je razmerje med idejami, stvarmi in sencami. V tem pogledu lahko izrazimo bistvo platonizma z ontološkim proporcom (razmerjem dveh razmerij), ki ga izraža prisposodba o votlini: sence nasproti stvarjem so *kakor* stvari nasproti idejam, pri čemer so seveda mišljene *čutne stvari* (tiste, na katerih resničnosti »deležijo« sence) in *umske ideje* (tiste, na katerih resničnosti »deležijo« stvari). Metafizično, ontološko bistvo platonizma je ravno v filozofskem spoznanju, da so ideje analogno *resničnejše* od stvari, kakor so stvari resničnejše od senc.



Angel. To globoko misel ljudje dandanes težko razumejo, zdi se jim čudno, da so ideje resnične.

Bruno. Žal so že od začetka novega veka ideje razumljene pretežno kot nekaj zgolj subjektivnega, kot misli v človeški zavesti, ki so manj resnične celo od občutkov, iz katerih naj bi izvirale (kot je učil na primer John Locke), kaj šele od samih stvari, ki povzročajo občutke – kakorkoli že razumemo to povzročanje, ki ga ni lahko razumeti. In čeprav empirizem ni povsem prevladal v novoveški filozofiji (bolj se je zasidral v znanosti), mu je novoveško »zdravorazumsko« mišljenje neprimerno bolj naklonjeno kot platonizmu oziroma *realizmu idej*. Korenine tega skeptičnega odnosa do platonizma seveda segajo daleč nazaj, tja do poznosrednjeveškega nominalizma in še dlje, pravzaprav vse do Platonovega »najboljšega« učenca Aristotela, ki je z argumentom »tretjega človeka« spodbijal resničnost sveta idej na način *reductio ad absurdum* (tj., poleg človeka samega in ideje človeka naj bi obstajal še »tretji človek«, ki bi bil skupen obema, človeku in ideji, in tako *ad infinitum* – to pa je nesmiselno).

Angel. Saj se mi je zdelo, da se je dekadenca grškega duha začela že z Aristotelom.

Bruno ugovarja. No, to pa ne, kajti če ne bi bilo Aristotela, nam tudi Platon ne bi pomenil tega, kar nam pomeni. Velikana grške in celotne zahodne filozofije sta kakor nebo in zemlja, noč in dan, desnica in levica ...

Angel. Kateri od njiju je noč in kateri dan?

Bruno. Odvisno od tega, kako nanju gledaš: v nekem pogledu je Platon dan in Aristotel noč, v drugem pa je Platon noč in Aristotel dan ... pomembno je, da ohranjamo v mislih *oba*, tako kot ju je Rafael upodobil sredi svoje *Atenske šole*. Seveda pa je nekdo bolj naklonjen Platonu, kot na primer jaz, kdo drug pa Aristotelu.

Angel pomežikne. Tudi meni je bližji Platon. ... No, kje sva ostala?

Bruno. Pri resničnosti idej: v platonizmu so ideje resničnejše od stvari, ki so »sence idej«, kot je zapisal tudi poznorenesančni novoplatonik Giordano Bruno v razpravi *De umbris idearum*. Resničnost namreč zahteva trajnost, neminljivost – in kako bi bilo lahko resnično nekaj, neka stvar, ki se nenehno spreminja, nastane in propade, se rodi in umre? Ideje pa so resnične ravno zaradi svoje neminljivosti, nečasnosti, večnosti (med stvarmi so jim malce podobne kamnite sohe). Toda katere so tiste ideje, ki so nespremenljive, nadčasne, večne? Je večna Vrlina? Srčnost? Pravičnost? Da, to so platonske ideje, zgodnji Platonov Sokrat bi celo rekel, da so prav te ideje najpomembnejše, ker je v njih utemeljen človekov etos. Med vsemi idejami pa je nedvomno najvišja ideja Dobrega, ki je obenem ideja Lepega – je samo Dobro in Lepo, o katerem pričujejo najlepši Platonovi dialogi. In če se dandanes sodobni človek, v splošnem bolj vajen empirizma kot idealizma, vpraša, kje so vsaj sence Dobrega in Lepega, se prav s tem vprašanjem – četudi nekje *med upom in obupom* – znova približa tistemu Soncu, ki preseva svet v Platonovi prisposobi. Najhujša bi bila namreč pozaba pozabe, edino te se je treba resnično bati.

Angel vzklikne, sijočih oči. Bruno, kako lepo si to povedal, kako resnično!

Bruno ošvrkne svojega nočnega gosta, pomisli namreč, da je Angel med njegovo razlago zaspal in da je zdaj spregovoril v snu – toda ne, saj Angel, kot da bi bil uganil Brunovo misel, povsem buden seže k skodelici (nocoj ne angleški, ampak kitajski), srkne požirek čaja in mirno nadaljuje pogovor, kot da bi prej vzkliknil nekdo drug.

Angel. Jaz tega ne bi znal povedati niti približno tako lepo kot vi, mojster Bruno. Res je, bati se je treba pozabe pozabe! Kajti sama pozaba je tudi blagodejna: le kakšno bi bilo življenje, ko bi se vsega, prav vsega, kar smo nekoč doživeli in vedeli, vsak hip spominjali? Tako pa se spominjamo tudi tistega, česar se ne spominjamo, da se spominjamo. Kot na primer tiste nebeške poljane, po kateri sem se onega dne sprehajal ...

Bruno si nalije še čaja, primeša ščepec sladkorja in pri tem z žličko zadene skodelico, da kitajski porcelan svetlo zazveni. Boš tudi ti, Anželo, malce sladkorja?

Angel, začudeno. To pa ne! Sladkor v zeleni čaj! Kitajci na to ne bi niti pomislili.

Bruno se muza. Jaz pač nisem Kitajec ... no, če nadaljujem: problem sodobnega razumevanja – ali bolje, nerazumevanja – bistva platonizma (morda ga Kitajci celo bolje razumejo od sodobnih Evropejcev) pa je pretežno v tem, da ljudje, tudi izobraženi, običajno postavljajo Platonov »svet idej« nekam »tja gor«, v »deveta nebesa«, namreč *prostorsko* onstran vsega našega sveta oziroma vesolja, *časovno* pa onstran življenja, v »posmrtno življenje« – toda takšno razumevanje Platona je po mojem mnenju zmotno, ali blažje rečeno, nikakor ni edino možno in tudi samemu bistvu platonizma ne najbolj ustrezno razumevanje, čeprav je v nekaterih zgodovinskih obdobjih, predvsem v času srednjeveškega krščanskega platonizma, nedvomno prevladovalo in v precejšnji meri opredelilo tudi sodobni odnos do platonizma, ki naj bi bil – če obrnemo Nietzschejevo sentenco – »krščanstvo za filozofe«, tj., odpoved tisti domnevno prvinski »volji do moči« in obenem najbolj prefinjen metafizični »nihilizem«.

Angel. Saj kristjani sami nasprotujejo Nietzscheju ...?

Bruno. Seveda, nasprotujejo temu, da bi bila Nietzschejeva volja do moči gonilo našega življenja, saj je zanje pravo življenje večno življenje, v katerem ne vlada moč, ampak ljubezen, vendar se kristjani, ko govorijo o življenju in smrti, vse preradi in marsikdaj tudi preveč površno sklicujejo na tiste besede iz *Fajdona*, ko Sokrat pravi, da je »filozofija priprava na smrt«, in s tem bistvo platonizma prehitro »pokristjanijo«, tj., razumejo platonizem skozi svojo eshatološko vero v Kristusa odrešenika na koncu časov, skozi tisto prepričanje v posmrtno življenje, ki ga Nietzsche – morda upravičeno – zavrača v imenu »volje do življenja«: dionizične, ekstatične življenjske radosti, ki ne išče opore v posmrtnih obljubah. Seveda, gotovo so med sodobnimi kristjani tudi takšni, ki drugače razumejo Platona ter presegajo stereotip, po katerem naj bi bil Platonov svet idej nekakšen filozofski »prevod« bibličnega Novega Jeruzalema, nebeškega mesta, o katerem pričuje *Razodetje* in ki naj bi čakalo Gospodove izvoljence po smrti, namreč *onstran* prostora tega sveta in *onstran* našega zgodovinskega časa. Takšnega eshatološkega nauka sam Platon ni učil (četudi ga lahko *vnazaj* razberemo iz nekaterih njegovih mitov), še manj je bil eshatologiji naklonjen Plotin, zato se morava tudi midva potruditi, da bi bolje razumela bistvo platonizma – kajti platonizem je bolj mističen, kot se običajno misli.

Angel. Mojster, omenili ste Plotina – mar ni bil Plotin še bolj poduhovljen, še bolj v *onstranstvo* usmerjen kot Platon?

Bruno. Drži, ampak ne v eshatološkem pomenu; zgodovinsko in kozmološko eshatologijo so tako pri Platonu kot pri Plotinu razbirali šele kristjani, med prvimi Avguštin. Glej, ko že govoriva o *onstranski* »topologiji« v platonizmu, ti preberem neko misel iz odlične knjige Pierra Hadota z naslovom *Plotin ali preprostost pogleda*.

Bruno iz kupa knjig ob svoji pisalni mizi potegne knjižico, v katero je zataknenih nekaj rdečih listkov, jo odpre na označenem mestu in sproti prevaja:

»Toda Plotinu ni treba čakati konca čutnega sveta, da bi se njegov jaz <*son moi*>, ki je iz duhovne esence <*d'essence spirituelle*>, vrnil v duhovni svet <*le monde spirituel*> [Hadot tako razume in prevaja Plotinov umski svet, (novo)platonski svet idej]. Ta duhovni svet ni kak nadzemski ali nadkozmični kraj, ki bi bil ločen z nebesnimi prostranstvi. Prav tako ni neko nepopravljivo izgubljeno izvorno stanje, ki bi mu bilo lahko povrnjeno zgolj z božjo milostjo. Ne, kajti ta duhovni svet ni nič drugega kot najgloblji jaz. Doseči ga je mogoče nemudoma z vrnitvijo k sebi-samemu.« [Hadot, 28]

Angel. To razumem, duhovni svet je v meni, pravzaprav v sebi ... Ampak vrniva se k Platonu: ali naj torej filozofijo kot »pripravo na smrt«, pa tisto »poljano resnice« in »nadnebni prostor« razumemo *mistično*?

Bruno. Hm ... da in ne, odvisno od tega, kaj pojmujeemo kot mistično. Mislim, da pri Platonovih metaforah ne gre za neke ezoterične alegorije, za nekakšne skrite šifre, čeprav bi lahko skupaj s Karlom Jaspersom rekli, da gre v metafiziki vselej za »šifre transcendence«, metaforično seveda. Pomembno pa je, da pri branju Platonovih dialogov ohranjamo tisto dvojno, še več, mnogotero razumevanje, ki ga sugerira že sama oblika filozofskega dialoga. Nič ni resnično, če je iztrgano iz celote, iz konteksta, in resnica se »dogaja« kot proces, kot pot, po kateri hodi filozof, človek, ki ljubi modrost. Platonovi presežni »miti« so ireduktibilni segment dialektičnega diskurza, v katerem sta *logos* in *mythos* v ravnovesju, tako kot obe glasbeni lestvici, dur in mol.

Angel. Ampak saj tudi za *Biblijo* lahko rečemo, da zahteva različne načine branja in razumevanja?

Bruno. Med Platonom in *Biblijo* res lahko najdemo precej vzporednic, o katerih sem pisal že pred leti, vendar je za sodobnega bralca bistvena razlika ravno v tem, da je *Biblija* – Sveto pismo. Po tolikih stoletjih krščanske dogmatike, ki je avtoritativno določala branje Svetega pisma in ga kanonizirala, pri njem nimamo in ne moremo več imeti takšne

razlagalne svobode, kot jo imamo pri filozofskih klasikih, ne glede na to, da smo seveda tudi pri slednjih opredeljeni s tradicijo in dolgo zgodovino razumevanj in razlag. *Biblija* je sveto ali vsaj posvečeno besedilo – kakorkoli si to pač razlagamo – medtem ko so Platonovi dialogi pomensko in vrednostno odprti, nezaščiteni z dogmo, prosto prepuščeni bralcu v presojo, strinjanje ali kritiko, seveda pa to ne pomeni, da je interpretacija teh spisov lahko poljubna.

Angel. Mojster, naj vas naravnost vprašam – da se ne bi preveč izgubila v hermenevtičnih problemih – kakšna je torej vaša razlaga Platonovega sveta idej? Kje je ta svet in kako do njega pridemo?

Bruno. Sprašuješ me podobno, kot me je spomladi spraševal Janez ... kakor da sam nič ne veš o tem.

Angel, prostodušno. Saj res ne vem. Pričakujem, da mi poveste vi, mojster.

Bruno, hudomušno. Ali pa morda jaz pričakujem, da mi poveš ti, po ovinku, skozi moja usta?

Angel, smehljaje. Kakor vam drago.

Čajnik iz kitajskega porcelana, na katerem so upodobljeni štirje zmaji, čuvaji nebeškega miru, meče okrog sebe na mizo štiri sence – seveda ne zmajev, sence so le silhuete samega čajnika.

Bruno. Vrniva se h glavni platonski »enačbi«: sence nasproti stvarem so *kakor* stvari nasproti idejam. Prispodoba o votlini je meta-fora, prenos razmerij iz znanega (čutnega) območja v sprva še neznano (nadčutno, umsko) območje, pri čemer je smer spoznanja nasprotna ontološkemu redu, saj najbolj resnično bivajo ravno ideje, ki jih spoznamo nazadnje, šele za stvarmi, v prispodobi tudi za sencami. Vendar je v tej slavni metafori skrit neki problem, neka ambivalentnost pri razumevanju prostora in časa, tistega presežnega platonskega *toposa* in *kronosa*, h katerima nas napotuje prenos razmerij. *Zdi se* namreč, kakor da se prostor tega našega sveta, čeprav razločen z ločnico med *tu* in *tam*, med imanenco in tran-

scendenco, razteza tudi čez to ločnico. Drugače povedano: zdi se, kakor da platonska ločnica, »horizma« <*horismós*>, ki jo v prispodobi ponazarja izhod iz votline na sončno planjavo, kamor se povzpne prebujeni modrec, ni samo duhovna, metafizična, ontološka, ampak tudi *znotrajprostorska* ločnica, meja *dveh prostorov*, tega *tu* in onega *tam* – vendar to ni! Platonsko ločnico, kolikor jo je sploh mogoče v duhu ostro začrtati (pri Platonu bolj, pri Plotinu manj), je treba razumeti v ontološkem, metafizičnem, in s tem tudi v spoznavnem pomenu, ne pa prostorsko, niti časovno.

A. Zakaj »pri Platonu bolj, pri Plotinu manj«?

B. Ker je Plotinova filozofija bolj monistična od Platonove, ker je v globljem in tudi v bolj mističnem pomenu filozofija Enega. Da bi nama bilo to jasnejše, bom prebral še en odlomek iz Hadotove knjige o Plotinu, iz poglavja z naslovom »Prisotnost« <*Présence*, tudi: Sedanost>, v katerem Hadot, poudarjajoč lepoto čutnega sveta, govori o tem, da je Plotin zavračal t. i. pesimistično gnozo:

»Kakšen je torej odnos med svetom idej in čutnim svetom? Če prvega lahko vidimo skozi drugega <*à travers le second*, po drugem>, če videnje duha lahko podaljša videnje očesa, to zmore, ker obstaja kontinuiteta med obema svetovoma, saj sta isto <*la même chose*>, vendar na dveh različnih ravneh. Plotin odločno vztraja pri tej kontinuiteti: 'Le kako bi lahko obstajal ta svet tu, če bi bil ločen od duhovnega sveta?' (*Proti gnostikom*, *Enn.* II, 9, 16, 11).« [Hadot, 52]

Lepoto čutnega sveta, ki je kakor lestev, ki vodi k umskemu oziroma duhovnemu svetu, je seveda na mnogih mestih poudarjal tudi Platon, na primer v *Simpoziju*, *Fajdru*, *Filebu*, *Timaju* idr. Sama prispodoba o votlini pa je v tem pogledu dvoumna: v njej se namreč raz-loči ali »prelomi« *domišljjski prostor* na pragu iz podzemlja v nadzemlje; težava je, da prispodoba v tem pogledu šepa: vanjo se prikrade pomen, ki lahko zavaja, saj svet idej, ki ga prispodablja »nadzemlje«,

prvenstveno ali bistveno *ni* mišljen kot neki »zgornji prostor«, kot prostor *realiter* drugje od našega sveta, ki ga prisposodblja »podzemlje« – kajti »drugje« prisposodbično pomeni »tam«, »onstran«, v umski resničnosti, v drugačni resničnosti, ki jo prisposodblja filozofski *mythos*.

A. Zdi se mi, da je tvoja razlaga Platonove votline precej samosvoja ...

B. Ne bi rekel. Podobno piše tudi znani zgodovinar platonizma Giovanni Reale, ko pojasnjuje izraz »nadnebni prostor«, ki ga je »zahodna kultura imela za emblematskega in ga kot takšnega sprejela«, kot *metaforo* za radikalno drugačno »dimenzijo«, za tisti metafizični *topos*, ki je dostopen le umu, kajti »z 'neбом' se končuje fizični prostor, zato je 'nadnebni prostor' prostor nad prostorom, metafizična razsežnost inteligibilnega« [gl. slov. prev. Platona, II. knjiga, str. 198, op. 298]. S to Realejevo razlago se načelno strinjam, dodajam pa, da *realiter* ni nobenega »prostora nad prostorom«, to je *contradictio in adiecto*, in zato pravim, da je svet idej (oz. »metafizična razsežnost inteligibilnega«), če ga že poskušamo topološko opredeliti, preprosto *tu in zdaj*, namreč kot presežnost v prisotnosti, transcendenca v imanenci.

A. Prav. A zakaj ne bi bilo mogoče razumeti Platonove prisposodbe tudi bolj dobesedno, prostorsko »realistično«? Zakaj ne bi bil modrečev spoznavni izstop iz votline obenem tudi prestop v neki drug, »realen« nadnebni prostor? Kajti, če ni tako, kaj potem sploh pomenijo tiste Sokratove besede iz *Fajdroso*, da »nesmrtni duše odpotujejo ven, ko se znajdejo na vrhu [nebesnih sfer], in se ustavijo na hrbtu neba in tam stoječe jih vodi kroženje ter motrijo resničnosti, ki so zunaj neba« [*Fajdros*, 247bc]?

B. Platonove filozofske mite sicer lahko razumeš tudi tako, ampak če naj prisposodbljajo presežno *bistvo* platonizma, potem s takšnim naukom dandanes ne bi vedeli kaj dosti početi, saj bi oznanjal prehod – domnevno posmrtni, kajti kaj takega se nam v življenju ne dogaja – tja v nekakšno »nadnebje«, v prostor »nad vesoljem« (da ne rečem: v

fizično realen drug prostor): kdo pa dandanes še verjame, da gre duša po smrti dobesedno *tja gor*, da poletí onstran »zvezdnega oboka«, ko pa že od renesanse naprej vemo, da tam ni nobenega oboka, temveč neizmerna globina ali višina, v katero se raztezajo neštete zvezde in galaksije.

A. Torej se zavzemaš za nekakšno modernizacijo platonizma?

B. No ja, temu lahko tudi tako rečeš, čeprav je misel o transcendeni v imanenci – izražena z drugimi besedami – stara ravno toliko kot platonizem ali še starejša; v bolj prvinski obliki jo najdemo, na primer, pri Heraklitu, v njegovem nauku o Logosu, večno živem praognju, ki prešinja nenehno spreminjajoči se kozmos: Logos je Eno, je celota, enost tiste reke, ki nenehno teče in v katero ne moreš stopiti dvakrat, ne da bi se medtem spremenila ... Eno je *v* množtvu, čeprav ga presega.

A. Prav, privzemam torej, da se Platonov »nadnebni prostor« ne razteza prek umišljene prostorske ločnice med tostranstvom in onstranstvom, nekam »tja ven« iz prostora tega sveta. Ali se potemtakem tostranstvo v duhovnem zrcalu onstranstva ukrivlja samo vase?

B. Lepo rečeno. Sicer pa to misel lahko izraziva tudi drugače, z zanikanji: transcendenca, platonski svet idej, ni ne v prostoru ne v času; in na morebitno vprašanje (ki sicer ni odgovorljivo, vendar si ne moreva kaj, da ga ne bi postavila), *kdaj in kje* pa je ta svet idej? – lahko odvrneva zgolj tako, da rečeva: *svet idej je v umu*, kar pomeni, da je *povsod in nikjer, vselej in nikoli*. Um je neprostorski in nečasoven, obenem pa vselej in povsod prisoten v času in prostoru. In če naju kdo nadalje vpraša, kaj potemtakem pomeni vsa slikovita Platonova onstranska topografija, nebesna livada, mavrično obzorje, vreteno nujnosti pa podzemne reke ipd., ne moreva odgovoriti nič drugega, kot da so to zgolj prisprodebe, filozofski miti, vendar morava nemudoma dodati, da pri tem »zgolj« ne gre preprosto za neko nazorno zgodnico, temveč za *presežni mythos*, ki kaže bistveno več, kot lahko izrazi. Skratka – um, *logos*, ki kakor luč preseva svet idej, ne potrebuje nobenega »nadprostora« poleg prostora brezmejnega

vesolja, ki je vse, kar ga jè, *tu in zdaj*, v imanenci, odprto *tja*, v transcendenco, v svojo *lastno* presežnost, zastrto in obenem odstrto, vselej in povsod.

A. Pred leti, ko si v *Gnostičnih esejih* pisal o Platonovi prispodobi o votlini, si zapisal, da nikakor »ni vseeno, katera podoba se prispodablja« in – če sem te prav razumel – da je treba razumeti primerjavo našega sveta z votlino *prima facie*. Kako se ta neposredni prenos razmerij iz votline na svet in dalje iz sveta na ideje ujema s tem, kar govoriš zdaj? Ali sploh lahko rečeva, da se razmerja prenašajo od senc prek stvari do idej, če so razmerja med sencami in stvarmi prostorska, namreč ne le ontološka oziroma spoznavna, ampak tudi topološka, medtem ko razmerja med stvarmi in idejami niso takšna? Katera razmerja metafora torej prenese na višjo raven in katerih ne more prenesti?

B. V Platonovi prispodobi je prenos predvsem ontološki in spoznavni, namreč: kakor so stvari resničnejše od senc, tako so ideje resničnejše od stvari, ali, kakor sklepamo na prisotnost neke stvari, ko se ujamemo v njeno senco, tako sklepamo na resničnost ideje, ko vidimo stvar, ki v njej deleži – medtem ko je, tako zdaj mislim, čisti topološki prenos možen le od prve na drugo raven, od senc k stvarem, od stvari k idejam pa ne, saj ideje niso v nekem svojem posebnem prostoru, ki bi bil nekje drugje kot prostor stvari; toda bistvo prispodobe je ravno v tem, da v njej stvari, na primer vrči, drevesa, ribniki, gore in navsezadnje sólo sonce, prispodablja *ideje*. In ko sem v *Gnostičnih esejih* zapisal, da Platonova prispodoba o votlini strukturira vesoljni prostor, sem imel v mislih prostor sklenjenega sveta, ki je v tej kozmični topologiji intrinzično, tj. *notranje* opredeljen kot sferični kozmos, človekov »vesoljni dom« – in je podoben čudoviti temni kupoli z lanterno na vrhu; in zato sem tam zapisal, da je »votlina tudi vsaka krščanska cerkev, ki v njeno temno notranjost od zgoraj sije nadzemska luč«.

A. Če se prav spominjam, si zapisal tudi to, da je bistveni sopomen Platonove prispodobe ujetost duše v telesu, ter primerjal votlino s tremi toposi človeške usode, z maternico,

telesom in grobom. Zdaj pa, ko praviš, da ni nikjer kakega drugega onstranskega prostora in časa razen tega našega, vesoljnega, četudi ukrivljenega v zrcalu duha – mar iz tega ne sledi, da duša po smrti nikamor ne more oditi iz telesa in je z njim neizogibno ujeta v grobu?

B. Malce te moram popraviti: mrtvo telo je tisto, ki nikamor več ne more oditi, duša pa morda lahko tudi odpotuje, podobno kot potuje v sanjah. Pravim *morda*, kajti le kako naj to vemo? Saj se iz smrti ni še nihče vrnil, razen Lazarja, če naj verjamemo evangeliju, vendar nam evangelist žal ni zapisal nič o tem, ali je Lazar o svoji smrti kaj povedal; oni drugi, Platonov povratnik Er, ki sem ga že omenil, pa ni prav zares umrl in je nemara doživel nekaj podobnega kot ljudje, ki se vrnejo iz klinične smrti in potem pripovedujejo o »življenju po življenju«.

Angel, zase. Bruno, ko bi ti vedel, kako drugače od tvojih človeških predstav je vse to v resničnosti!

Bruno. Kaj praviš, Anželo? Si kaj rekel?

Angel. Nič, nič, kar nadaljujte, mojster.

B. Platonska osvoboditev duše iz telesa torej ni v tem, da duša prostorsko in časovno »izstopi« iz telesa, temveč da se telo samo – že za življenja – *prebudi* v duši, *preobrazi* v duhu. Odvrčanje duše od telesa ne služi prav ničemu, saj poraja le še večjo sužnost. »Ne boj se telesa, niti ga ne ljubi; če se ga bojiš, bo zavladalo nad teboj; če ga ljubiš, te bo ohromilo« [*Fp*, 66, 4-6].

A. To pa ni iz *Biblije*, ali pač?

B. Ne, to je iz apokrifnih rokopisov *Nag Hammadi*.

A. Ne spominjam se jih ... Sicer pa se mi zdi, dragi moj B., da je tvoj platonizem, tvoja »transcendenc v imanenci«, pravzaprav blizu aristotelizmu: mar ni že Aristotel kritiziral Platona, češ da ideja ni »pred« stvarjo, da ne obstaja nikjer zunaj posameznih stvari, ampak da je ideja – oziroma pri Aristotelu *eîdos* ali forma – *in rebus*, v stvareh samih?

B. Motiš se, dragi moj A.! Razlika med aristotelizmom in platonizmom, bodisi klasičnim bodisi današnjim, je seveda bistvena. Vzemiva kot primer odnos med drevesom

in idejo drevesa: Platon uči, da je drevo »v« ideji, namreč da »deleži« v njeni resničnosti, tako kot senca drevesa »deleži« v resničnosti drevesa; Aristotel pa, ravno nasprotno, trdi – in prav v tem je glavna ost njegove kritike Platona – da je ideja drevesa v samem drevesu oziroma v množstvu dreves, iz katerih jo razbira šele razum, ki si ustvari *pojem* drevesa, medtem ko je v ontološkem pomenu ideja (oz. *eîdos* ali forma), kakor po drugi strani tudi materija, zgolj *možnost* udejanjenja, saj se Aristotelovi forma in materija zares udejanjita šele v posamezni bivajoči stvari, v vsakokratni »prvi substanci«.

A. Ampak kaj sploh pomeni, da je drevo »v« ideji, če pa ideja, kot praviš, ni nič prostorskega? Kako naj bo drevo *v* njej? Zgolj prisposodbično?

B. Da, vendar ne v smislu prisposodbe kot neke abstraktne alegorije, temveč prisposodbe kot *metafore*, prenosa bistvenih razmerij, »izomorfne« preslikave strukture. Podobno bi lahko rekli, da je drevo »v« semenu, seme »v« genskem zapisu, genski zapis »v« matematični strukturi, matematična struktura »v« univerzalni harmoniji vesoljnega *logosa*, ki je človeškemu umu dostopen, »prosojen«, ker nad vsemi idejami sije ideja Dobrega. Bistveno je razumeti glavni platonski obrat: čeprav na svoji spoznavni poti najprej prepoznavamo sence, potem stvari in nazadnje ideje, so slednje najbolj resnične in »v« njih so šele možne stvari, kakor so šele »v« stvareh možne sence. In ko to spoznamo, vemo, da neminljivost *je*.

A. Jaz to vem. Toda dovoli mi, da te vseeno še nekaj vprašam: če naj Platonova prisposodba zares prisposodablja tisto resnico, ki jo imenuješ »transcendenca v imanenci«, potem bi tudi sence morale biti dejansko v stvareh, vendar *niso* – in torej tudi glede tega niso povsem analogne stvarem, ki naj bi bile »v« idejah? Saj so stvari očitno *drugje* kot njihove sence, sence so na tleh ali na zidu ali kjer pač so ... in ob tem nehote pomislimo, da so potemtakem tudi ideje *drugje* kot stvari – to pa ti zanikaš.

B. Imaš prav, tudi ta nesimetrija je pomanjkljivost prisposodbe, saj sence običajno res niso v stvareh, stvari pa so »v« idejah, oziroma kot pravi Platon, stvari »deležijo« v idejah.

Toda glej, v nekem trenutku so tudi sence v stvareh: takrat, ko je sonce natanko v zenitu. Takrat, ko je spoznanje najvišje. Prej pa, spodaj v votlini, nevedni jetniki gledajo sence pred seboj na zidu in se v njih ne prepoznajo – toda razsvetljeni modrec, ki se iz resničnega sveta vrne nazaj k njim, da bi jim razkril resnico, je na svoji poti spoznal, da so sence le na videz »tam na zidu«, v resnici pa so v ljudeh samih, dokler se ne prebudijo v Dobrem.

*Bruno stopi k balkonskim vratom in jih pripre, ker sko-
znje ob tej pozni uri, ko so tudi črički že utihnili, noč že kar
preveč hladi. Mimogrede se ozre po vrtu: temne sence dreves
segajo k daljnim ognjem zvezd.*

*Angel, kakor od daleč. Torej transcendenca je, četudi ni
drugje?*

*Bruno. Presežnost je drug-je, namreč v duhu, v večnem
tu in zdaj. Spomniva se še neke druge metafore: »Nebeško
kraljestvo je razprostrto po zemlji, toda ljudje ga ne vidijo«
[Tm, 113] ...*

*Mojster Bruno mahoma pomisli, da je v sobi sam. Ozre se
naokoli – in glej, Angela res ni nikjer več, izginil je, neslišno,
nevidno, kakor je bil prišel.*

Bruno, zase. Sledi senc ... sledi luči ...

*Angel, drugje, na robu sna. So temne in so svetle sence:
sledí snovi in odsevi luči. In ko je najvišja Luč v zenitu, se
temne sence skrijejo v stvari, svetle sence pa odsevajo na njih,
še posebno na obrazih, ki so mnogi, dokler se ne zlijejo v eno
sámo Luč.*

Trenutek v času, večnost v trenutku

tretji dialog

Enkratni zven stenske ure bleđi kakor kometov rep. Minljivo traja, je sled v bežnem spominu. Zaživi in že mineva v zavesti, ki brez nekega drugega, trajnejšega spominjanja ne ve, ali je ura odbila eno, pol dveh, pol treh ...? Bruno dvigne pogled s knjige k Angelu, ki se mu prijazno, pričakujoče smehlja.

Bruno, zase. Kakor da bi bil že ves čas tu, stari Anželo. Kdaj si prišel: že zdavnaj ali ta hip?

Angel. Mojster Bruno, prišel sem, da mi poveste, kaj ste mislili s stavkom: *Večnost je čisti presežek minevajoče sedanjosti, kot čas, premagan v zrenju.*

Bruno vzdihne. Da, to je čas večnosti za popotnika v votlini ... pa tudi zame, zate, tu in zdaj, vselej in povsod ... Kako naj ti to razložim, ko pa že veš, bolje od mene?

Angel sname klobuk. Če bi vedel, vas ne bi vprašal, spoštovani mojster. Predvsem mi ni jasno, kaj mislite s tem, da je večnost *kot čas* – je to tisti »četrti čas« iz vaših *Štirih časov*? Mar ni večnost nekaj povsem drugega kot čas?

Bruno, zamišljeno, čez čas. Ne, ni nekaj povsem drugega, vendar spet ni ista s tremi časi, niti ni celota treh časov, zato jo imenujem »četrti čas«, četudi je to zgolj ime nečesa, kar »po sebi« nima in ne more imeti imena.

Angel. Hm, tu, kot kaže, ne bova prišla prav daleč.

Bruno. Zakaj ne? Vendar ne naravnost, prej po ovinku.

Angel, nejeverno. Po ovinku? Katerem?

Bruno. Na tej poti je več ovinkov. Do prvega pridemo, ko si skušamo predstavljati časovne odnose, različne čase in nasploh minevanje časa: zdi se, da ne gre drugače, kot da si jih ponazorimo s prostorskimi odnosi, različnimi prostori in nasploh z razsežnostjo prostora – le da je bistvena razlika v tem, da je minevanje časa enosmerno, saj čas »teče« le od

preteklosti k prihodnosti, prostor pa se širi naprej in nazaj, desno in levo, navzgor in navzdol.

Angel ga prekine. Meni pa se zdi, da čas teče iz prihodnosti v preteklost, saj prihaja iz prihodnosti in izginja v preteklost.

Bruno. Da, tudi tako lahko gledaš na čas ... in ravno v izboru pogleda je morda ključ za rešitev ene izmed ugank, ki nam jih čas zastavlja: čas teče iz prihodnosti v preteklost, če ga gledaš s stališča *zavesti*, medtem ko teče od preteklosti k prihodnosti, če ga gledaš s stališča *sveta*.

Angel, hudomušno. Pa je sploh mogoče gledati s stališča sveta brez stališča zavesti? Angeli tega že ne zmorejo.

Bruno se nasmehne. V tem pogledu ljudje torej zmoremo več kot angeli, ali si to vsaj domišljamo ... ampak, Anželo, da ne bi midva obstala že pred prvim ovinkom: rajši mi bolj natančno povej, kaj ti pravzaprav ni bilo jasno v tistem mojem stavku o večnosti kot času, premaganem v zrenju. Saj verjetno ne gre samo za to, da imenujem večnost »četrti čas«? Navsezadnje je to zgolj *façon de parler*.

Angel. Nisem prepričan, Bruno, da gre tu samo za besede: morda pa se za temi besedami skriva tvoje še ne dovolj premišljeno pojmovanje časa in večnosti? Nezavedni pomeni naših besed vselej presejajo naše zavestne misli.

Bruno, zdaj že malce navajen na Angelove nenadne preobrazbe. Seveda, seveda ... toda, šjor Anželo, preden se preveč vživiš v vlogo mojega psihoanalitika, dovoli, da ti nalijem še malce čaja.

Angel. Prosim, mojster Bruno, kitajski čaj je najboljši sredi noči ...

Bruno se muza. Nocoj ni kitajski, ampak japonski.

Angel se rahlo prikloni. Tudi prav, tudi prav.

Tedaj japonski čajnik prikliče v Brunov spomin tale haiku:
»Roža se je osula / na konicah trnov / visijo kapljice.«

Angel čez čas povzame besedo. Reciva, da lahko nekaj živega obstane v prostoru, tako kot podoba živega človeka

okameni v sohi – ampak kako naj nekaj živega obstane v času? Saj čas, dokler je čas, teče, ne more obstati; ko pa je večnost, časa ni več ...

Bruno odloži skodelico. Hm ... misliš, da je med prostorom in časom res tako nepremostljiva razlika? Pred časom sem bral knjigo Andreja Tarkovskega *Ujeti čas*. Tarkovski pravi, da je ustvarjanje filma »kiparjenje v času«: podobno kot kipar vidi v marmornem bloku obris bodočega kipa in potem izkleše vse, kar je odveč, filmski režiser »izkleše« iz časa, iz neznanskih blokov spomina, vse tisto, kar je odveč za film, ki ga ustvarja, kajti »izbiranje je skupno vsem umetnostim« [Tarkovski, 50]. In idealen film je »način rekonstruiranja, ponovnega vzpostavljanja življenja« [prav tam].

Angel. Ampak kako naj umetnost vzpostavlja življenje, če ga mora omejevati, izbirati zgolj tisto, kar ji ustreza?

Bruno. Ne izbira šele umetnost, izbira že spomin. Tarkovski na naslednji strani zapiše: »Film lahko uporabi katero koli dejstvo, vzeto iz časa, lahko vzame iz življenja, kar hoče. ... Absolutno vse!« [prav tam, 51]. Seveda pa ni vseeno, kaj in kako izbira.

Angel. Film torej nekako »shranjuje čas«?

Bruno. Da, ravno o tem govori Tarkovski, ko pravi, da je človek z iznajdbo filma prvič v zgodovini »zadržal čas«, namreč ne le trenutek, kot na sliki, ampak čas »v teku«, da bi ga lahko ponovil tolikokrat, kot se mu zahoče – naučil se je »shranjevati čas v kovinske škatle«.

Angel. Vseeno malce pretirava ... mar ni človek tega znal že z glasbo, literaturo?

Bruno. Da, toda drugače, ne tako realistično. Tarkovski piše o tem, da je realizem (seveda v širšem pomenu) bistvo filmske umetnosti. Film lahko »prikaže« čas s predmeti, prek katerih drsi oko kamere. V tem pogledu so dosegli posebno mojstrstvo Japonci, ki prepoznavajo v sledovih časa posebne čare, ugotavlja Tarkovski: »Prevzame jih temna barva starega drevesa, preperel kamen, celo razcefranost, ki priča o mnogih rokah, ki so se dotikale slike na njenem robu. Te sledove starosti imenujejo *saba*, kar pomeni dobesedno 'rja'. *Saba*

– to je neposnemljiva rja, čar starosti, pečat, patina časa« [Tarkovski, 46].

Angel, navdušeno. Tudi najina Solza neba je *saba!* Kajti prav takšna je *saba* večnosti, »četrtga časa«: nič rjasta, povsem gladka, sinja, prosojna, brezdanja ... saj je popolnost njena edina »patina«.

Bruno prikima. Da, ampak po drugi strani je tudi pepel v kaminu *saba* večnosti, pepel kot sled ognja, sled življenja, sled časa. Brez ognja, brez življenja, brez časa ne bi bilo večnosti. Tarkovski lepo pravi: »Čas je stanje, ogenj, v katerem živi človeška duša kot salamander« [prav tam, 45].

Ura odbije tri. Trije udarci, ki se zvrstijo v času in katerih sledi se prekrivajo v spominu, ostajajoč razločene v zavesti, zvenijo kakor neki daljni, komaj še prepoznavni odmev biblične Trojice, ali kot že skoraj zabrisana sled vedskega Trojstva: stvarnika, vzdrževalca in pokončevalca. Enega in Edinega.

Bruno. Ljudje se bojimo konca, veselimo začetka; pozabljamo, da je začetek konec in konec začetek; da sta v krogu življenja začetek in konec skupna.

Angel. Angeli ne pozabljamo, vendar o tem krogu bolj malo vemo. Žal pa nam je, ko vidimo, kako ste ljudje nesrečni zaradi konca, minevanja, smrti ... *življenje ječa, čas v nji rabelj hudi* ... mojster Bruno, povejte mi, ali tudi vi, tako kot Prešeren, mislite, da je čas rabelj v ječi življenja?

Bruno. Kaj naj ti rečem, dragi Anželo? Čas seveda je rabelj, vendar nemalokrat usmiljen rabelj, življenje seveda je ječa, vendar razkošna ječa – kajti ta vsemogočni rabelj in ta vesoljna ječa človeku omogočata, da sploh *jè*. Tudi Prešernovih poezij ne bi bilo brez njiju, niti tiste zlahtno črne melanholije, ki je navdihnila Baudelairovo pesem *Sovražnik*: »O bolečina! Čas odžira nam življenje / in ta Sovražnik mračni, ki nam srca kljuje, / sam raste, se krepi s krvjo, ki nam jo jemlje« [Baudelaire, 28]. Toda Čas, *Kronos*, ni samo Sovražnik, povampirjeni starec, ki porojeva otroke, da jih

potem požre, Čas je tudi *Kairos*, odrešujoči »pravi trenutek«, ki nam odpira rajska vrata, življenje v večnosti – ne onstran časa, ne šele takrat, ko čas tega življenja mine, ampak že *zdaj*, morda samo *zdaj*, dokler čas *traja*. Večnost *zdaj* *traja*.

Mojster vzame z mize knjigo, ki jo je bral maloprej.

Bruno. Glej, Anželo, v tej zanimivi knjigi z naslovom *Biti-čas* <*L'être-temps*, 1999>, ki jo je napisal sodobni francoski filozof André Comte-Sponville, sem znova našel tisto staro, ključno misel za razumevanje odnosa med časom in večnostjo: *sedanjost ni trenutek, temveč je trajanje*.

Angel *ustane, vzame iz žepa očala in se presede bliže Brunu, da bi tudi sam lahko pokukal v zanimivo knjigo. Da? ... Mar človeška sedanjost lahko traja?*

Bruno. Naša sedanjost traja, če jo prepoznamo kot trajajočo.

Angel. In kako jo je treba prepoznati, da bo trajala?

Bruno odloži knjigo, se pogrezne v naslonjač in začne razlagati. Naše prizadevanje, da bi razumeli, kaj je sedanjost in ali sploh obstaja »sedanji čas«, namreč ne samo v jeziku, ampak tudi v resničnosti, sega daleč nazaj, vse do Aristotela, ki je v *Fiziki* definiral čas kot »število gibanja glede na prej in pozneje« [gl. *Štirje časi, Pomlad*, str. 136 isl.]. V Aristotelovi fizikalni definiciji časa nastopa *zdaj* kot »točka« sedanjosti, o kateri se filozof sprašuje, ali sploh biva, saj nima nobene razsežnosti, analogno kot je nima točka v prostoru; in ker *zdaj* ni del časa, zato čas ni sestavljen iz *zdajev*, kakor tudi premica ni sestavljena iz točk, ampak iz daljic oziroma intervalov. Aristotelovo pojmovanje časa pa vseeno ni tako enoznačno, zgolj fizikalno, »zunanje«, kakor so ga pozneje razumeli nekateri kritiki; kajti ko Aristotel govori o času, ne pozabi na dušo, zavest, ki je edina zmožna šteti gibanja, in na nekem mestu celo pravi, da »čas ne bi bival, ko ne bi bilo duše« [Aristotel (2), 223a25].

A. Seveda – ne samo časa, ničesar ne bi bilo, ko ne bi bilo duše.

B. Za razumevanje sedanjega časa pa je zlasti zanimivo tisto mesto, ko se Aristotel sprašuje, ali *zdaj*, ki razmejuje preteklost in prihodnost, vedno ostaja eden in isti ali je vselej drug in različen – in na to odgovarja: »*Zdaj* je v enem pomenu isti, v drugem pa ni isti; kolikor je zaporedje, je različen [...], toda njegova podlaga <*hypokeímenon*> je identiteta« [ibid., 219b13-15]. Če pojmuje *zdaj* v »zunanjem« smislu, kot »točko« fizikalnega časa, ki ga meri gibanje, dobimo neskončno zaporedje različnih *zdajev*, analognih točkam na premici; če pa pomislimo na *zdaj* »od znotraj«, iz zavesti sedanjosti oziroma iz vselej sedanje zavesti, potem je *zdaj* samo eden ...

A. ... in njegova identitetna »podlaga« je ravno *zavest*, kot lahko preberemo v *Pomladi*.

B. Res je. Zato Aristotel tudi pravi, da »če ne bi bilo časa, ne bi bilo *zdaja*, in obratno« [ibid., 220a1], kar pomeni, da ni le čas nujni pogoj *zdaja*, ampak da je tudi *zdaj* nujni pogoj časa; in dalje, če je duša oziroma zavest nujni pogoj časa (kot smo rekli prej), potem je tudi nujni pogoj *zdaja* – kar je pravzaprav očitno, če pojmuje *zdaj* v »identitetnem« pomenu, kot *sedanjost zavesti*. Zgodovinarji filozofije večinoma spregledujejo, da se je Aristotel s temi mislimi o času veliko bolj približal »nasprotnemu«, platonskemu pojmovanju časa, ki je pri samem Platonu opredeljen kot »gibajoča se podoba večnosti«, pri Plotinu kot »življenje duše« in pri krščanskem platoniku Avguštinu kot notranje »raztezanje« (intenzija) dušine sedanjosti v preteklost, v samo sedanjost in v prihodnost.

A. Avguštin govori o treh ali štirih časih?

B. Eksplicitno o treh, implicitno pa je v njih prisoten tudi »četrti čas«, večnost. K njej se bova seveda še vrnila – saj se k večnosti nenehno vračamo – poprej pa natančneje preudariva, kaj pomeni misel, da *sedanjost traja*. Najprej lahko ugotoviva, da sedanjost traja že pri Avguštinu, saj iz nje kakor iz vodometa v treh curkih izvirajo preteklost, sedanjost in prihodnost; ta prodorna misel je znova zaživela na začetku dvajsetega stoletja s pojmom *časovnosti* kot

»notranje« razsežnosti in bistvene značilnosti same zavesti, ki traja in s svojim trajanjem opredeljuje tudi »zunanje« čase. O času zavesti je na prelomu stoletja in pozneje zelo odmevno pisal Bergson: notranji čas, za katerega je značilno trajanje <la dureé>, je postavil nasproti zunanjemu, »mehanskemu« času – slednjega je imenoval tudi »kinematografski čas« (Tarkovski se z njim v tem pogledu ne bi strinjal) – ki naj bi bil s svojim »poprostorjenjem« značilen za znanost, sicer pa v spoznavno-doživljajskem smislu nepristen in tudi ontološko ne primaren čas.

Angel razpre roke. Ali tudi za angele lahko rečemo, da jih preveva *élan vital*, ki ga je Bergson pripisoval vsem živim bitjem? Le kdo je bolj živ od angelov?

Bruno se nasmehne. Anželo, to pa sam gotovo bolje veš od mene, vendar te prosim, da me zdaj ne speljuješ na stranpoti, ko sva šele na začetku glavne.

Angel, zase. Toda katera je glavna pot in katere so stranpoti? *Potem povleče roke spet k sebi, se presede nazaj v »svoj« naslonjač nasproti Brunu.* Seveda, mojster, oprostite, reče *pohlevno.* Kako je torej s časovnostjo v moderni filozofiji?

Bruno nadaljuje z razlago. Časovnost je bistvena struktura zavesti v Husserlovi fenomenologiji, o kateri sem tudi pisal v *Pomladi*, ko sem Janezu razlagal transcendentno konstitucijo »časovnega predmeta«, na primer glasbene fraze ali ptičjega leta: zavest, *cogito*, si vzpostavlja časovno predmetnost in z njo tudi svoj lastni časovni horizont, začeni s retenco in protenco itd. V notranjem dojemanju časa vsak novi *zdaj* »zasenči« prejšnjega, ki se s tem, da se časovno »odsenci« v zavesti, modificira v *pravkar*. Iz tega tudi sledi, da je fenomenološki *zdaj* vselej »grobi«, nikoli zgolj točkasto »fini« *zdaj*.

A. Spominjam se, da si pisal o tem ... in zdaj hočeš reči, da *sedanjost traja* prav v tem obzorju transcendentne časovnosti?

B. Natanko to. Nadalje pa je Husserlov učenec Heidegger v *Biti in času* (1927) opredelil časovnost kot osrednjo eksistencialno strukturo *tu-bit*i, človeka, za katerega je značilno

»biti-k-smrti« ... seveda, to so dokaj znane misli in vemo tudi, kam so Heideggra popeljale, v slabem in dobrem pomenu. Nekoliko manj je znana Merleau-Pontyjeva fenomenologija časa, ki jo najdemo v njegovem glavnem delu *Fenomenologija percepcije* (1945); za najin nocojšnji pogovor je zanimiva zlasti naslednja misel: »Za sebe samega nisem [prisoten] zgolj ob tisti uri, ki ravno tedaj bije, temveč tudi zjutraj ali zvečer tistega dne, in tako je moja sedanost, če že hočete, res ta trenutek, vendar prav tako ta dan, to leto, moje celotno življenje [... kajti] jaz sam sem čas, tisti čas, ki 'ostaja' <demeure, biva> in ne 'teče' niti se ne 'spreminja'« [Merleau-Ponty, 483]. V ozadju se oglašča Apollinairov verz *Les jours s'en vont je demeure* (dnevi odhajajo jaz ostajam), ki nam pomaga razumeti Merleau-Pontyjevo filozofsko poanto, zapisano v nadaljevanju: »Razumeti je treba čas kot subjekt in subjekt kot čas« [*ibid.*, 483]. – Sorodno misel, ki se očitno navdihuje pri Merleau-Pontyju, obenem pa skuša poseči prek smrtne človeške eksistence »v večnost«, najdemo ob koncu dvajsetega stoletja pri Comte-Sponvillu, namreč prav v tej knjižici z naslovom *Biti-čas*, ki jo prebiram nocoj: *Sedanost ni trenutek, temveč je trajanje* – in dalje, ker moja sedanost traja, ker se v vseh spremembah sveta sama ne spreminja, je zame večna: moja »notranja« sedanost *večno traja*, četudi je moje »zunanje« življenje zamejeno s končnimi časovnimi in prostorskimi koordinatami. Comte-Sponville, čeprav sta nanj nedvomno vplivala fenomenologija in eksistencializem, razume časovnost zavesti ravno nasprotno kot zgodnji Heidegger ali Sartre – namreč kot neskončno v »intenzionalnem« pomenu, kot *večno*.

A. Toda kako naj človeška sedanost traja *večno*? Božja sedanost prav gotovo, tudi angelska – toda človeška? Ali je že sveti Avguštin, ko je izpovedoval svojo trojno sedanost, v njej prepoznal večnost?

B. Avguštin je bil kristjan, verjel je v božjo, eshatološko večnost, v poslednje razodetje ob koncu časa, zato je odnos med sedanostjo in večnostjo razumel drugače: človek pride z božjo pomočjo v večnost *skozi* sedanost, večnost ni že *v* sami

človeški sedanjosti. Comte-Sponville pa je, kot sam neke pravi, krščansko vero izgubil, vendar se ni odrekel hrepene-nju po večnosti in zato jo išče v svoji sedanjosti, v njenem presežnem trajanju ... in v tem iskanju mi je blizu.

A. Je torej nekakšen »filozof sedanjosti«?

B. Je in ni. Vsekakor ni preveč »sedanji« v tem smislu, da bi razvijal kako kričavo postmoderno filozofijo, nasprotno, vrača se h klasični »ljubezni do modrosti«. Je pa filozof sedanjosti v nekem drugem, globljem pomenu, saj med dru-gim pravi: *Ni sedanjost tista, ki je v času, čas sam je sedanji* [Comte-Sponville (1), 43] – namreč *ves* čas, »kar ga je«, je sedanji, časa ne najdeš nikjer drugje kot v sedanjosti, saj se, kjerkoli pač v času si, nikoli ne moreš »spustiti« v samo preteklost, niti se ne moreš »dvigniti« v samo prihodnost, ki ju dejansko ni nikjer, saj je povsod zgolj sedanjost; in tudi če bi človek kdaj izumil »časoplov«, bi se po časovnem potovanju spet znašel v sedanjosti, seveda v *svoji* sedanjosti, saj druge ni, sedanjost je vselej sedanjost zavesti.

A. Ampak moja sedanjost je drugačna od tvoje sedanjosti, tvoja je drugačna od njene sedanjosti ... in človeška sedanjost je drugačna od angelske.

B. Da, tudi jaz mislim, da je različnost naših sedanjosti posledica v človeškem življenju nezaceljivega razcepa med »notranjim« in »zunanjim« časom – medtem ko filozof seda-njosti Comte-Sponville pogumno vztraja v prepričanju, da je tisti čas, za katerega mi resnično gre in ki mi resnično kaj pomeni, vselej *moj* čas, torej *sedanji*. Pri tem ne smeva poza-bit, da Comte-Sponville nikakor ne enači sedanjosti s trenutkom, z aristotelskim *zdajem*, ampak jo razume kot trajanje, kot trajno prisotnost zavesti, ki skozi vse doživljajske premene ohranja svojo istovetnost. Filozof sedanjosti nas prepričuje, da ga sedanjost ni nikoli izdala, nikoli ni izginila, nikoli prenehala, saj nenehno traja v svoji živi prisotnosti, v polnosti biti. »Vsak dan, ki sem ga preživel, je bil vselej *danes*. Vsak [moj] trenutek je bil vselej *zdaj*. [...] Sedanjost je moje mesto, od samega začetka; sedanjost je moj čas, moj edini čas« [Comte-Sponville (1), 40]. Sedanjost je bil čas mojega rojstva

in sedanjost bo čas moje smrti, zunaj nje ni nobenega drugega časa, in zato je neomejena, večna. Podobno misel je zapisal Wittgenstein v *Traktatu*: »Smrt ni noben dogodek življenja. Smrti ne doživljamo. Če nam večnost ne pomeni neskončnega časovnega trajanja, ampak brezčasnost, potem živi večno tisti, ki živi v sedanjosti. Naše življenje je prav tako brezkončno, kot je brezmejno naše vidno polje.« [Wittgenstein (1), 6.4311] – Razlika med Wittgensteinom in Comte-Sponvilom pa je v tem, da prvi vendarle (morda celo *malgré-soi*) pojmuje večnost »platonsko«, namreč kot *brezčasnost*, slednji pa vztraja pri misli, da je večnost prav v samem sedanjem času, ki vselej traja. Takšno stališče filozofa sedanjosti ima seveda tudi pomembne ontološke in etične posledice, med drugim odvrnitev od platonizma ter približanje stoiškemu in/ali epikurejskemu »materializmu«. Včasih pa svoj nazor imenuje tudi »aktualizem«. V tem pogledu se oddaljuje od mene.

A. Zakaj?

B. Zato, ker jaz mislim, da samo trajanje sedanjosti, četudi bi bilo res večno, kakor je prepričan Comte-Sponville, še ne odrešuje duše minljivosti. Bolečina minljivosti ostaja tudi v nenehni sedanjosti – vse dokler je to zgolj moja, tvoja, njena sedanjost ... se pravi, človeška sedanjost. Da, sedanjost res odpira vrata v večnost, vendar se je zanjo treba potruditi, kajti večnost ni dana kar sama od sebe, ampak se mora duša k njej »povzpeti«. Drugače rečeno, na poti tiste modrosti, ki resnično odrešuje, ni dovolj, da le usmeriš pogled v vsakokratno prisotnost, marveč išči v njej presežnost, *transcendenco v imanenci*. Slednjo pa lahko spozna samo tista filozofija, ki je v svojem bistvu platonska.

A. Saj filozof sedanjosti gotovo ne misli, da je večnost dosegljiva na vsakem koraku, v vsakem poljubnem trenutku, brez večjega truda, ali pač?

B. Ne, tega ne misli. Biti prisoten v sedanjosti, »biti-čas«, mu pomeni spoznati sedanji čas kot *kaîros*, priložnost – sreče, duševnega miru, preseganja tesnobe in strahu pred smrtjo. »Večni smo, ne nesmrtni,« pravi Comte-Sponville [*ibid.*, 82] in v tem spoznanju se mu pridružujem z vsem srcem.

Kljub temu pa mislim, da tričlena pot (pozornost, molitev, modrost), ki jo na koncu svoje knjige priporoča išočemu sopotniku, obvisi v praznini – ali kvečjemu v stoiški pogumni sámozadostnosti ali epikurejski brezupni vedrini – če ne vodi k neki presežni resnici, presežni v pomenu, o katerem ves čas govorim: presežni v samem svetu, vesolju, *tu in zdaj*.

In zdaj spet zazveni en sam, edinstven zven. Koliko časa je poteklo od tistih treh udarcev? Pol ure, poldruga ura ...? Bruno vstane, stopi k svoji knjižnici in vzame s police Marcela Prousta Spet najdeni čas. V vrtu se prebujajo ptice, na vzhodni strani neba se naznanja svetloba jutra. Pol petih bo.

Bruno lista po knjigi. Anželo, ob najinem nocojšnjem pogovoru sem se spomnil na odlomek iz Prousta, v katerem se zlijeta sedanost in preteklost v tisto presežno prisotnost, v kateri je izgubljeni čas znova najden, čeprav le »za tren«:

»In glej, nenadoma se je zgodilo, da strogi zakon ni več učinkoval, da ga je začasno razveljavila čudovita umetnija narave, ki je povzročila, da se je neki občutek – žvenk žličke ob krožnik, enak naslov knjige itd. – zableščal v preteklosti, kjer ga je lahko okusila moja domišljija, in hkrati v sedanosti, kjer je stvarna vznemirjenost mojih čutov zaradi žvenketa, dotika platna itd. dodala sanjarijam domišljije še nekaj, kar jim navadno manjka, se pravi pojem obstajanja, in je s to zvijačo mojemu bitju omogočila, da je – samo za tren – ujelo, osamilo in zaustavilo tisto, česar ne more nikoli zgrabiti: malo časa v čisti obliki.« [Proust (7), 186–187]

Angel, mahoma spremenjen, kakor iz neba navdihnjen. O, ljudje, ki mislite, da je največja bolečina v minljivi, bežni sedanosti! Če bi bolje prisluhnili angelom, bi morda od njih zvedeli, da je hujša bolečina v večnosti, *tam*, kjer ni mogoče razločiti preteklosti in sedanosti, niti žalosti in radosti.

Bruno, začudeno. Odkod to veš, Anželo, odkod to veš?

Zdaj pa je pravi trenutek, da spregovori tudi japonski čajnik, resda bolj zase: »Čajni obred je etična geometrija, saj opredeljuje naš smisel za razmere v univerzumu.« [Okakura, 29]

Bruno ga presliši, preveč je zatopljen v svoje misli, in s skodelico v roki nadaljuje. Angelske bolečine ne poznam, vem pa, kako nesrečen in izgubljen bi bil človek, če bi poznal zgolj *trenutek v času*, ne pa tudi *večnosti v trenutku*, neminljivosti v minljivosti. Kako neizmerni so vekovi časa in kako kratko je človeško življenje – majhno kakor kapljica v oceanu!

Angel, spet po starem, radovedno. Mojster, vi torej mislite, da med filozofi resnično odrešuje samo Platon?

Bruno. Da, toda ne Platon *in persona*, niti ne samo misli iz njegovih spisov, ampak tista miselna *presežnost*, ki jo je Platon vpeljal v filozofijo in katero so tako njegovi nasledniki kakor tudi njegovi kritiki razumeli na različne načine – jaz jo razumem kot presežnost v vsebnosti, kot transcendenco v imanenci.

Angel, s senco dvoma. Torej po vašem ideja Dobrega ni tam zgoraj na nebu, da bi kakor svetlo Sonce sijala na zemljo, ampak je bližje, *tu in zdaj*?

Bruno se nasmehne. Tudi samo nebo je bližje. Sicer pa ne smemo preveč ponavljati takšnih besed, kot sta *tu in zdaj*, saj se kaj hitro obrabijo. Že tako so prevečkrat izrečene, pogosto tudi v zelo banalnih pomenih.

Angel si natoči še čaja. Vem, toda kdaj pa kdaj jih vendarle moraš izreči, da preveriš, ali še vzdržijo; in da se znova zaveš njihovega prvotnega pomena in presodiš, ali še povejo to, kar naj bi povedale.

Bruno. Drži, toda s takšno kritično presojo nikoli ne prideš do konca, zato je boljše, da že na začetku vidiš v metafizično prekovanih besedah zgolj človeške, nepopolne simbole presežnosti, »šifre transcendence«, ki jih nikoli ni treba razumeti povsem dobesedno. Usmerjajo ti tok misli, kažejo pot ... navsezadnje tudi cilj, zakaj ne, le kako bi se sploh odpravil na pot brez vsakega cilja?

Angel. Žal so napačni cilji zapeljali že mnoge pametne in tudi dobre duše.

Bruno. Res je, ampak to še ne pomeni, da se je treba odreči vsem ciljem.

Vse bolj očitno se dani: sence na vrtu se utelešajo v drevesa, ptičji zbor je čedalje glasnejši. Angel in Bruno zdaj sedita molče in prisluškujejeta jutranjim glasovom. Za tren se zdi, da se je čas ustavil. Potem se spet nepričakovano oglasi stenska ura, da naznani peto: en, dvaa, triii, štiriiii, peeeet – prav toliko, nič več, nič manj, štetje časa je neusmiljeno. A v tem štetju do pet je poleg že znane nujnosti tudi nekaj novega, malce bolj poljubnega v primerjavi s štirico, trojko, dvojko, kaj šele v primerjavi z enko!

Angel vstane, stopi do okna, a se kmalu vrne k molčečemu Brunu. Mojster, v Pomladi ste zapisali, da je Platon pojmoval čas kot »gibajočo se podobo večnosti« – kako pa je razumel samo večnost?

Bruno nadaljuje, kljub utrujenosti. Za Platona in še bolj za Plotina večnost nikakor ni neskončno raztezanje tega našega, svetnega in življenjskega časa; ne gre za neskončnost prihodnosti v času 'naprej' niti za neskončnost preteklosti v času 'nazaj'. Za vse klasične, predkrščanske platonike, ki še niso verjeli v eshatološki konec vesoljnega časa, večnosti nikoli ne bo kaj 'več', kot je je *zdaj* – kajti večnost je »življenje uma«, kot nas uči Plotin, in tudi že sam Platon je v *Timaju* zapisal jasne in obenem skrivnostne besede: »... ostaja nam prikrito, da 'bilo je' in 'bo' – ki sta nastali obliki časa – nepravilno prenašamo na večno bitnost [na um, svet idej]. Pravimo namreč: 'bilo je', 'je' in 'bo', njej pa v skladu z resnično mislijo ustreza le 'je'. 'Bilo je' in 'bo' je primerno izrekanje za postajanje, ki se dogaja v času ...« [Platon, *Timaj*, 37e].

Angel. Um torej večno *jè*. Vendar ni en sam, angelskih umov je mnogo ...

Bruno. Čakaj malo, Anželo, zdaj govoriva o najvišjem Umu, enem samem, ki 'navzdol' zaobsega množstvo idej –

ali če hočeš, angelov – ‘navzgor’ pa se tudi njegova dvojnost (kajti um je vselej dvojen, razdvojen na mislečega in mišljenega) zliva v Eno.

Angel. Toda to dodaja k Platonu še Plotin, mar ne?

Bruno. Beseda ‘dodaja’ ni povsem ustrezna; jaz bi rajši rekel, da Plotin v svoji filozofiji Enega mistično *razvija* Platonovo najvišjo idejo Dobrega, in sicer tako, da bi se sam Platon verjetno strinjal z njim, če bi ga poslušal pol tisočletja pozneje. Toda več o odnosu med klasičnim platonizmom in novoplatonizmom bova rekla kdaj drugič, zdaj bo že kmalu jutro ... in zato rajši preberiva tisti ključni odlomek iz Plotinove razprave *O večnosti in času*, v katerem Plotin razvije Platonovo misel iz *Timaja*, da umski resničnosti pritiče *večnost* – večnost kot *brezčasnost*, ne kot neskončni čas oziroma neskončno trajanje:

»Kateri je torej razlog, da rečemo, da je tam [v umskem svetu] vse večno in trajno <aiónion kai áidion> in kaj je večno trajanje? Ali je isto in identično z večnostjo <aión>, ali pa je večnost v soglasju z njim? [... Življenje tam ...] ni nikoli drugačno, ni takšno mišljenje ali življenje, ki prehaja od ene stvari k drugi, temveč je vedno sebi-isto, brez razsežnosti in razdobja; kdor to vidi, uzre večnost v pogledu na življenje, ki ostaja v istosti in mu je vselej vse prisotno, ne zdaj to, potem ono, marveč vse obenem <háma tà pánta>, ne zdaj nekatere stvari, nato spet druge, ampak nedeljiva dovršenost, kakor da bi bile vse [stvari] skupaj v točki in še ne bi začele iz nje izstopati in se iztekati v premice; to [življenje] ostaja v istosti in v sebi in se nikakor ne spreminja, temveč je vedno v sedanjosti/prisotnosti, kajti nič od njega ni minilo niti ni tam ničesar, kar še pride v bivanje, saj tisto, kar je, *je*; tako da večnost [...] ne bo še prišla v bivanje, ampak je že to, kar je in kakor je, prav nič drugače, kajti le kaj bi lahko bilo pozneje, česar ni že zdaj? Ničesar ne bo pozneje, česar ni že zdaj. [...] In tako je v svoji biti ravno to, kar je. To torej, kar ni bilo in ne bo, ampak samo *je*, to, kar v svoji biti miruje, se ne spreminja

v 'bo', niti se ni nikoli spremenilo, to je večnost. In takšno življenje, ki pripada temu, kar obstaja in je v biti, povsem celovito in polno, povsem brez razsežnosti ali razdobja, je to, kar iščemo – večnost.« [Plotin, III. 7. 3]

A., B.? Da, prav to je bistveno in obenem paradokсно: večnost, za katero pričuje Plotin, je in ni *večnost v trenutku*, kajti tista »točka«, iz katere še niso stekle minljive stvari (in h kateri se duša vrača), ne pomeni zgolj ničnega trenutka v času, razumljenega iz njegovega neustavljivega teka, temveč je prispodoba večne, »ustavljene« *sedanjosti*, prisotnosti Enega; in najbolj presenetljivo, najbolj skrivnostno pri Plotinu je to, da *tam*, v umskem zrenju brezčasnih bitij, modrec najde večno življenje. – Zato lahko rečeva, da je *večnost, čisti presežek minevajoče sedanjosti, kot čas, premagan v zrenju*. Pa še nekaj: v človeški duši, takrat ko se v zrenju zlije z vesoljno dušo in umom ali duhom, se preseže tudi mišljenjska razlika med časovnostjo in časom, med »notranjim« in »zunanjim« svetom ... saj odrešena duša živi v obeh in ju zaobjema.

Bruno se nasmehne. Vidim, da si me dobro razumel, Anželo. Zdaj pa je čas, da novo jutro pričakava ob glasbi, znanilki večnosti v času ... si za Bacha?

Angel se razveseli. Suite za čelo?

Bruno išče cedejko. Da, poslušala bova Peto suito v c-molu ... ob petih zjutraj.

In od tega trenutka (do nadaljnega, seveda) so besede odveč, saj v minljivo večni Bachovi glasbi zaživi čas sam, »malo časa v čisti obliki«.

Resnica v neskritosti, skritost v resnici

četrti dialog

Znočilo se je. V vrtu pojejo črički. Med orehovjem se spreletavajo netopirji. Oleandri dehtijo, zdaj je njihov čas, mali srpan. Bruno je obsedel pred hišo, pri kamniti mizi, pod cvetočim kovačnikom. Marija je odšla domov ob mraku, poklicala jo je Cecilija, ki je bila dotlej ves čas pri noni, zdaj pa bi šla rada ven. Danes, še v znamenju raka, a že blizu leva, ima Marija rojstni dan. Prišla je zgodaj dopoldne, skuhala kosilo, potem sta počivala v senci in se ljubila v kamri, proti večeru sta šla na sprehod med vinogradi in se spominjala Firenc, pred mrakom sta zalila vrt in si naposled privoščila kvartin terana s pršutom in olivami. Preživela sta lep, miren, ljubeč dan. Ob teranu pa je Marija spregovorila tudi o svoji novi, nastajajoči sliki ... in ko je odšla, je Bruno ostal sam z njenimi in lastnimi mislimi. Ni prižgal luči, rajši je počakal na temo. In zdaj je tu.

Bruno premišljuje Marijine misli v svojih. Prišli so torej »demončki«: kakor zublji so se priplazili iz sonca in zemlje, sprva komaj vidni, potem vse bolj vsiljivi. Najprej so pognali svoje divje vitice od zgoraj, kakor iz nebeškega ognja, potem še od spodaj, kakor iz zemeljske globine, in zdaj hočejo plesati tu, »pred menoj, v meni hočejo čez in čez preplesti tisto Odprto, iz katerega se je želja po sliki porodila«. – Kje, praviš, da so? Na sliki? »Ni jih še na platnu, so pa v meni, in to je dovolj, preveč.« In kaj je na platnu? Bi mi ga pokazala, preden nadaljuješ? »Ne, zdaj ne, rajši pozneje ...« Ampak morda bi bilo prav, Marija, da bi se zdaj malce ustavila, si vzela nekaj časa za premislek? Morda demončki sami spet odletijo proč? »Tudi na to sem že pomislila, a se mi zdi, da ne bo tako preprosto.« Meni pa se zdi, da se je vselej dobro malce ustaviti, tudi pri knjigi, da se za hip odmakneš od nje

... res pa je, da včasih tega ne moreš. »Ker če prav tedaj ne greš naprej, morda nikoli več ne greš naprej.« Da, toda za zdaj imaš na platnu zgolj podslikavo, rumeno podlago? »O, ne samo to, že precej več: imam *Rumeno sliko*, čeprav še nerojeno – in prav takšno, sončno rumeno tudi hočem, naj sije kot naša dobra nebeška luč! Vendar podslikava ni rumena, ampak sinje modra.« Tako? Zakaj pa ni rumena, če želiš sončno sliko? »Hm, kako naj ti to razložim, Bruno ... saj sam veš, da se barve najprej rodijo v duši, šele potem zaživijo na platnu in to drugo rojstvo seveda ni zgolj ponovitev prvega ... toda še preden se v duši karkoli rodi, je v njej tisto Odprto, bolje rečeno, duša sama je to Odprto, brez česar ne more ustvariti prav nič ne v sebi ne v drugem – sam veš, da je tako vselej, ko začennaš nekaj ustvarjati, ko začenam slikati. Nekega dne pa si duša zaželi, da bi naslikala to Odprto samo, četudi vé, da tega ne more upodobiti tako kot rožo, drevo ali obraz, niti kot sonce na nebu, morda prej kot samo nebo, vendar tudi to le prisposodbično, kajti gre za željo naslikati *barvo*, za hrepenenje naslikati *svetlobo*.« – Zato je torej tako pomembno, katero barvo izbereš na začetku? »Seveda, in čeprav čisti svetlobi v splošnem res najbolj ustreza bela, ni vselej tako, kajti Odprto ni prazna praznina, temveč je polna praznina.« Ampak ali ni ravno bela najbolj polna vseh barv? »Je, na primer, ko pri akvarelu *združuje vse barve, popolna in čista, prosojna, že skoraj onstranska* (kot sem nekoč zapisala v beležnico), vendar ni vselej tako; včasih se zgodi, da je bela strašljivo prazna, bela barva smrti, in zato sem pri tej svoji zares *novi* sliki rajši izbrala modro podlago, tisto svetlo, vrto-glavo, sinje modro, ki je *vseobsegajoča* – in zdaj nanjo, bolje rečeno, vanjo vnašam zlatorumene tančice, sončne meglice, dušo objemajoče duhove, če jim tako rečem.« Marija, saj to je vendar čudovito! »Da, toda kaj, ko se mi v sončavo vsiljujejo vse temnejši plameni, proti katerim se težko borim, saj prihajajo iz mene, čeprav si jih ne izmišljam sama, plamenijo mi nekje iz globine in višine ... Bruno, me sploh kaj razumeš?« Seveda te razumem, toda saj veš, da razumeti ni dovolj, vsako rojstvo je treba doživeti in tudi preživeti. Poslušaj, kaj pa, če je

slika že rojena, že gotova – prav takšna, kot je zdaj? »Ne, žal ni ... in tudi če bi se komu zdela gotova, *zame* še ni.« Potem pa je najboljša, da se svojih demončkov ne braniš preveč, dovoli jim, naj se izplamenijo, morda ti bodo potem dali mir. »Misliš? Naj se jim prepustim?« No, ne ravno prepustiš, le dopusti jim, naj zaplešejo. »Bojim se, da jih bom potem težko ustavila.« Ne skrbi, bo že tako, da bo prav. Sicer pa se meni zdi najbolj pomembno tisto, kar si rekla o Odprtem; tudi jaz se pri pisanju vedno znova sprašujem, kaj je tisto, predvsem pa, *kako je resnično* tisto, o čemer slutim, da je v duši prvo in vselej prisotno, čeprav se našim očem, ki jih slepi premočna luč, nenehno kaže kot zastrto, kot »skrito sredi belega dne«, obenem pa v tej odstrti zastrtosti »očitno kot nebo«.

Sredi teh misli, Marijinih in svojih, Bruno za hip obstane s pogledom pri lunini senci starega oreha: zazdi se mu, da se je premaknila. In glej – res se iz sence izvije Angel!

Angel se približa, smehlja se in pozdravlja z gosposkim klobukom. Dober večer, cenjeni mojster, kako lep poletni večer je nocoj! ... Premišljujete? Vas motim?

Bruno se njegovim umetnijam ne čudi več, toliko jih je že bilo. Pridi, Anželo, prisedi in povej: si se izvil iz orehove sence ali iz svoje lastne?

Angel pa se začudi. Izvil iz sence? Ne razumem vas, mojster Bruno ... prišel sem iz spodnjega vrta, po kamnitih stopničkih, mimo oreha, ne prvič ne zadnjič. O katerih sencah govorite? Platonskih?

Bruno, zase. Saj, le kako bi bilo kaj takega resnično? Toda katera je prava resnica tega mojega Angela? Gotovo ni samo star kmetič, ne obiskuje me zgolj iz dolgega časa. V njem je več, veliko več ... in morda nikoli ne bom izvedel, kdo je pravzaprav Anželo.

Angel rade volje prisede. Ste imeli kak obisk?

Bruno. Marija je bila pri meni. Maloprej pa je morala domov, k mami, ki ima te dni težave s srcem, verjetno zaradi vročine ... in tudi astma se ji je poslabšala.

Angel vzdihne. O, vem, vem, kako je to hudo! Tudi jaz težko prenašam poletno soparo. Večino dneva prespim, večeri pa so lepi ... in noči ... in jutra!

Bruno prikima in seže h kvartinu. Boš kozarec vina, Anželo?

Angel. Ne, hvala, rajši bi čaj ... potem, ko boste sami želeli.

Bruno. Saj vem, da si tudi nocoj prišel na filozofski pogovor ob čaju ... in če začnem še pred čajem kar *in medias res*: si kdaj premišljeval o tem, zakaj nekateri filozofi pravijo, da je prvotna resnica »neskritost«, ki jo je treba uzreti v »Odpртом«?

Angel malce zažvižga. O, kaj me sprašujete, gospod profesor! Le kako naj bi jaz, preprost vaščan, kaj vedel o tem?

Bruno, hudomušno. Nikar se ne sprenevedaj, rajši malce pobrskaj po spominu!

Angel se nakremži. No, če ravno hočete ... naj pomislim ... ja, se pa res spominjam, da sem nekoč v drobnih knjižici z naslovom *Enivetok* – zajca stavim, da ste jo napisali prav vi – prebral zanimiv stavek in si rekel, da vas moram ob priložnosti vprašati, kako naj ga razumem: *Stanje v Odpртом je pogoj izrekanja vsake izjave kot pred-stavljanja nekega bivajočega.*

Bruno spije preostanek vina. Da, tudi to sem napisal, ne tajim, ti prav nič ne spregledaš, stari lisjak. Zdaj mi ne preostane drugega, kot da ti poskušam pojasniti te besede – pojasniti obema, tebi in sebi. Še prej pa pristavim za čaj ... in prinesem luč.

Nad gostim orehovjem visi prvi krajec: nocoj ni več oster kot srp, odebeljen je kot kifelj. Izza vogala se priplazi muca, beli Duhec, in nekaj časa nezaupljivo, z velikimi očmi zre v Angela, končno se opogumi in smukne mimo njega v hišo. Bruno se že vrača iz notranjosti, mimogrede na pragu natrese Duhcu večerjo, postavi na mizo srebrn svečnik in prižge sveče na vseh treh rogljih.

Angel, kar po domače. Si na čaj pozabil, Bruno?

Bruno se muza. Prav nič nisem pozabil, šjor Anželo.

Vrne se v hišo in prinese imeniten, trebušasto oblikovan srebrn čajnik z očarljivo ukrivljenim lijčkom na eni strani in ročajem na drugi, ločenim od čajnikovega trebuha z dvema keramičnima obročkoma – da srebro ne bi peklo, seveda – in potem k čajniku postavi še skodelici iz rumenorjavega stekla, tudi v srebrnih držalih, čeprav še zdaleč ne tako imenitnih kot čajnik ali svečnik. Na zloščenem trebušniku odsevajo trije plameni.

Bruno, medtem ko naliva čaj. Moj praded Tomo je imel ta čajnik na ladji, ko je dolge mesece, včasih tudi vse leto plul po širnih oceanih, daleč od doma in družine, naveličan valov, obal, čeri, gotovo pa tudi svojih mornarjev, ki jim je moral ukazovati ter si dan za dnem deliti z njimi dobro in hudo. In takrat, tako si mislim, ko je bil že vsega sit, morja in človeške usode, se je s tem čajnikom zavlekel v svojo kajuto in si privoščil kak božansko dišeč čajček ...

Angel si ogleduje čajnik. Na njem je vrezano sidro in tu nekaj piše ... ne vidim dobro, kaj pa piše?

Bruno. Piše *Vorwoerts*, kar pomeni *Naprej*. Očitno se je tako imenovala ladja, bila je avstro-ogrška, moj pranono je služil pri tržaškem *Lloydu*.

Angel. Hm, kako zanimivo! Jaz pa nikoli nisem plul po oceanih ...

Bruno dvigne obrvi. Anželo, ti si kapitan časoplova in pluješ po oceanih časa.

Angel se rahlo prikloni. Kakšna čast! ... No, kateri čaj je danes na vrsti?

Bruno. Tisti »pravi ruski čaj«. Stari Tomo je bil rusofil, takrat so bili vsi Slovani rusofili, so že vedeli, zakaj.

Duhec se oblizuje in ju gleda, pripira in spet razpira oči; pravijo, da mačka s tem izkazuje človeku zaupanje. Močno jo mika, da bi skočila na mizo, seveda pa ve, da tega ne sme: gospodar je dober, a nič manj strog; tale sosedov škric pa je

zmeraj malce čuden – si misli Duhec in odtava nazaj v noč, od koder se je vzel.

Bruno nadaljuje. Tista knjižica, filozofski esej *Enivetok*, je bila moja prva, zdaj je tega že četrto stoletja. Nastala je iz diplomske naloge, v kateri sem si naložil primerjavo med Heideggrom in frankfurtskimi marksisti glede pojmovanja znanosti in tehnike.

Angel. Nisem je prav dosti razumel. Od vsega, kar sem razumel, pa mi je bil najbolj všeč tisti prvi stavek: *O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo govoriti vedno znova.* Res imenitna misel!

B. Malce se norčuješ, A.?

A. Malce že, sicer pa se s teboj strinjam, B.: resnično moramo govoriti vedno znova, namreč o tistem, o čemer ne moremo govoriti – saj druge izbire sploh nimamo!

B. Tudi prav, če si me tako razumel.

A. Kaj pa pomeni *Enivetok*? V knjižici nisem našel razlage.

B. Našel bi jo, če bi prebral do konca. *Enivetok* je ime otoka v Tihem oceanu, na katerem so Američani v času hladne vojne preizkušali vodikove bombe in ga povsem uničili za mnoge generacije živih bitij, morda celo za zmeraj.

A. Zares lepa prisproda – in žal še vedno aktualna. Bog ne daj, da bi bila naša zemljica kakor tisti nesrečni otok!

B. Ravno o tej nevarnosti sem pisal.

A. Ja, ampak vrniva se rajši k onemu vprašanju: kaj si mislil s tistim *Odpртом*? Zakaj naj bi bilo »stanje v *Odpртом* pogoj izrekanja vsake izjave kot pred-stavljanja nekega biva-jočega«?

B. Odlomek o *Odpртом* je verjetno najboljši v vsej knjižici, vendar takrat nisem opazil neke usodne napake.

A. Usodne napake? To me pa res zanima, le brž mi povej, kje si se tako usodno zmotil.

B. Zmotil se nisem samo jaz, usodno se je zmotil že Martin Heidegger, ki sem mu takrat kot mlad filozof preveč zagnano sledil.

A. Sama ušesa so me!

B. Med filozofi dvajsetega stoletja je Heidegger najbolj odmevno, najbrž tudi najbolj radikalno trdil, da resnica – po grško *alétheia*, kar dobesedno pomeni »neskritost« – v prvotnem, ontološkem ali »bistvenem« pomenu ni relacija med spoznavajočim in spoznanim, ni »skladnost« <lat. *adaequatio*, izenačenje> med mislijo oziroma stavkom, ki izraža misel, in »dejanskim stanjem stvari«, kakor resnico opredeljuje klasična, aristotelska definicija. Slednjo povzema mnogo sodobnih filozofov, še posebno analitikov, tudi Alfred Tarski, ki je formuliral »semantično« definicijo resnice kot posodobljeno varianto skladnosti ali »korespondence« med jezikom in stvarnostjo, bolje rečeno, med stavkom in tistim, kar stavek izraža.

A. Paziti morava, da ne zaideva preveč vstran.

B. Prav imaš, vendar je treba začeti s tem, kar je jasno in enostavno ali se vsaj zdi takšno: po klasični definiciji resnice je stavek (ali misel) resničen takrat, ko se »ujema z dejanskim stanjem stvari«.

A. S tem se menda lahko strinjava, ne?

B. Seveda, ampak filozof ne more biti povsem zadovoljen s tem »običajnim« razumevanjem resnice, ki ne odgovori na vrsto bistvenih vprašanj: Kaj pomeni, da se misel in dejanskost »skladata«? Kateri je kriterij te skladnosti? Kako je sploh možna? Ne nazadnje pa ostaja tudi povsem nejasno, zakaj nam resnica pomeni vrednoto, morda celo najvišjo vrednoto ...

A. No, in kaj o tem pravi Heidegger?

B. V razpravi *O bistvu resnice* je v slogu svojega znamenitega obrata od metafizike kot »nihilizma« k »mišljenju biti« zapisal: »Bistvo resnice je resnica bistva« [Heidegger (1), 176] – z »bistvom« pa je tu mislil pravzaprav bit <*Sein*> oziroma »bit-je« <*Seyn*>.

A. Zakaj je rekel »bistvo«, mislil pa »bit«?

B. Hm, dobro vprašanje, ki pa bi naju spet zapeljalo predaleč stran. Zato preprosto reciva, da je bila to ena izmed njegovih besednih iger, četudi ni bila mišljena samo kot igra. Sicer pa je Heidegger govoril o biti veliko in na različne

načine, za moj sedANJI okus preveč in obenem premalo jasno, v kontekstu te razprave pa je »bistvo resnice« pojmoval kot »neskritost biti« – namreč kot prvotno resnico, ki ne »domuje« v stavku, temveč v Odprtem <das Offene>. »To Odprto je zahodno mišljenje zapopadlo na svojem začetku kot *tà alethê*, to neskrto« [Heidegger, *ibid.*, 161].

A. Se glede tega lahko z njim strinjava? Tu še ni tiste usodne napake, ali pač?

B. Tu še ne, je pa blizu. Predvsem morava dobro premisliti, kaj je mišljeno s tem »Odprtim«. V razpravi *O bistvu resnice* beremo, da »dopuščati biti <Seinlassen> ... pomeni podati se v Odprto in njegovo odprtost, v kateri stoji sleherno bivajoče, ki ga ta odprtost tako rekoč prinaša s seboj« [*ibid.*] – gre torej za to, da sleherno bivajoče vselej že stoji v Odprtem, v skriti neskritosti ali neskriti skritosti biti, v Odprtem kot svoji »bistveni« resnici, in ravno ta odprtost biti je pogoj za izrekanje vsake izjave kot *pred-stavljanja* nekega bivajočega (kot sem takrat v mladosti zapisal, preveč ujet v Heideggrove besedne čarovnije), namreč *pred-stavljanja* v tem smislu, da spoznavajoči (subjekt) *pred-stavi* ali *po-stavi* predse spoznano (objekt) in ju tako poveže oziroma »izenači« v njuni resničnostni skladnosti <*adaequatio*>.

Medtem ko se A. in B. pogovarjata o resnici, skozi resnično travo in grmičevje tacá resnični ježek, potomec staroselcev te resnične kraške domačije, ki se ji po domače resnično reče »Pri Ježinovich«.

Angel, z obrazom med dlanmi. Vse to je strašno zapleteno! Mar ni mogoče izraziti »bistva resnice« veliko bolj preprosto? Meni se zdi, da je resnica – če resnica sploh jè – nekaj povsem enostavnega, vsem jasnega, še več: da mora biti takšna ali pa je sploh ni!

Bruno prikima in si s prsti počese pramen sivih las. Da, seveda, zdaj, po daljši prehojeni poti, tudi jaz tako mislim. Toda besede te kaj rade zapeljejo, rade te potegnejo v svoj labirint.

A. Vsekakor ne smeva pozabiti, da se v tem blodnjaku lažje izgubiva kot znova najdeva. Predvsem pa si morava zapomniti, kje sva vanj vstopila. ... Torej, kako je z resnico v Odrptem? Mi lahko to pojasniš s kako prispodobo?

B. Ravno sem nameraval. V *Enivetoku* sem namreč malce priredil Platonovo prispodobo o votlini, in sicer z namenom, da bi ponazoril Heideggrovo misel o Odrptem kot neskritosti resnice; bralcu sem predlagal, naj si zamisli Platonovega modreca prav tisti hip, ko se iz votline vzpne na plan, in ga vprašal – namreč bralca – kaj je tisto, ob čemer bo razsvetljeni človek najbolj ostrmel ... Sonce? Seveda bo ves začuden obstal pod Soncem, vendar vanj ne bo mogel gledati, saj bo »imel oči polne blišča«. Morda še bolj kakor sámo Sonce pa ga bo prevzela brezmejna jasnina, širno obzorje, vsa tista prostranstva, v katerih se dogaja igra svetlobe in senc; prevzela ga bo vseprisotna *sončava*, ki je jasnina sama, ali, bolj filozofsko in tudi bolj okorno rečeno – to Odrpto.

A. Torej razsvetljenega modreca ne bi tolikanj očaralo sámo Sonce na vrhu nebesnega oboka kakor vseprisotno sonce, vseobjemajoča in vseprežemajoča svetloba, luč, sončava?

B. Da, natanko tako, seveda pa so prispodobe vselej pomanjkljive. Torej, v *Enivetoku* sem hotel ponazoriti tisto Odrpto z nekakšno dopolnitvijo Platonove prispodobe o votlini in utemeljiti to dopolnitev s Heideggrovim stavkom iz spisa *O bistvu resnice*, kjer pravi, da se resnica »godi znotraj Odrptega, katerega odrptosti ni ustvarilo šele pred-stavljanje, pač pa je odrptost vsakokrat dobljena in privzeta kot območje razmerij« [Heidegger (1), 156]. Ključ za razrešitev uganke, kaj je resnica kot *alétheia*, predvsem pa, kako jo misliti, sem iskal predvsem v tem »območju razmerij«.

A. Ali ni ta pojem bližji prostoru kot vseprisotni svetlobi?

B. Morda res, ampak v Heideggrovem hermenevtičnem horizontu ta »razmerja« niso samo prostorska, temveč tudi in predvsem metafizična, tj. razmerja med spoznavajočim in spoznanim, subjektom in objektom, jezikom in pomenom itd.

– In zdaj sva končno pri tisti Heideggrovi »usodni napaki«, ki sem jo spoznal šele pozneje, tako da sem danes s heideggerjanskega stališča zgolj še nekakšen »heretik«. Heidegger je namreč svojo celotno kritiko metafizike kot »pozabe biti«, pozabe »ontološke diference« (razlike med bitjo in bivajočim), izgube tiste prvotne neskritosti resnice oziroma resnice neskritosti, zgradil na napačni predpostavki, češ da je Platon spregledal to prvotno resnico, *alétheio*, »neskritost«, še več, češ da se je od nje hote in zavestno odvrnil, ko je na njeno mesto postavil »pravilnost« oziroma »ustreznost«, »skladnost«, skratka nekaj, kar zadeva izključno bivajoče, ne pa biti ali »bitja« <*Seyn*>. Heidegger je s tem – če rečem naravnost – obtožil Platona, da je zahodno filozofijo odvrnil od prvotno »neskritega«, parmenidovskega »mišljenja biti« in jo vzpostavil kot *metafiziko*, ki jo je potem v vsej njeni razvejanosti zgradil Aristotel, metafiziko, ki naj bi kljub vsemu svojemu pojmovnemu bogastvu mislila samo še »bivajoče kot bivajoče« ter »najvišje bivajoče« (ko pa bi morala, kot je prepričan Heidegger, misliti »bít bivajočega«), in – kot višek te tako tragične pozabe – naj bi metafizika kot »ontoteologija« pojmovala samega Boga »zgolj« kot »najvišje bivajoče«; in dalje, s stališča novoveške, kartezijanske metafizike »subjektivitete« naj bi to pomenilo, da je bog navsezadnje samo še predmet človeške zavesti, objekt mišljenja, ki si ga *cogito*, subjekt, predstavlja kot svoj *cogitatum*, kot predmet svojega mišljenja, sicer »najvišji« predmet, vendar po *načinu biti* enak vsem drugim predmetom ... Kakšna konstrukcija, kakšna redukcija, kakšna zabloda! Heidegger je Platonu in nasploh platonizmu, ki ga je imel za metafiziko *par excellence* (kar drži, a v drugačnem pomenu), naprtil sam »izvirni greh« padlega mišljenja, začetek pozabe nekega domnevno pristnega, izvirnega, »neskritega« *Seyna*, in sicer grozovito daljnosežne pozabe, ki naj bi trajala vse do dvajsetega stoletja, seveda do samega Heideggra, prebujenega »pastirja biti«, ki se je končno spomnil na bit kot na že skoraj izgubljeno, poltretje tisočletje pozabljeno kravico!

A. Kaj nisi tudi ti, B., некоč napisal razpravo z naslovom *Človek – pastir bítí*?

B. Res je, prav nič ne spregledaš ... Ah, tisto mladostno »pastirovanje«!

A. Pustiva to, prav, vendar bi, če dovoliš, predlagal malce manj čustven pristop – navsezadnje je resnica stvar uma, ne čustev. Mi lahko torej natančneje pojasniš, kako je Heidegger potvoril Platona?

B. Bom poskusil. Heidegger je svojo vehementno obtožbo, češ da je Platon resnico iz »neskritosti« sprevrgel v »pravilnost«, torej v nekaj zgolj razumskega, instrumentalnega, »preračunljivega«, postavil na konico enega samega stavka iz sedme knjige Platonove *Države*, kjer Sokrat mlademu Glavkonu v kontekstu prisposodbe o votlini razlaga, da bo človek po izstopu iz votline gledal »pravilnejše« <*orthós*>, ker bo »obrnjen k bolj bivajočim resničnostim« [Platon, *Država*, 515d]. Iz tega je Heidegger v razpravi *Platonov nauk o resnici* neupravičeno sklepal, da pri Platonu »pride iz prvenstva *idéa* in *ideîn* pred *alétheia* do spremembe v bistvu resnice; resnica postane *orthótes*, pravilnost doumevanja in izjavljanja« [Heidegger (2), 23]. Kratko rečeno: »*Alétheia* pride pod jarem *idéa*« [*ibid.*]. – Kakšna mistifikacija! In kako vplivna!

A. Toda, ali resnica kot pravilnost oziroma skladnost ne nastopa tudi v drugih Platonovih dialogih?

B. Seveda jo ponekod najdemo tudi v tej vlogi – na primer v *Sofistu*, kjer preberemo že povsem aristotelsko definicijo resnice oziroma neresnice, namreč, da je *lógos* neresničen tedaj, ko pravi, »da bivajoče stvari ne bivajo ali da nebivajoče bivajo« [241a]; tu nedvomno gre za skladnost, za pravilnost logosa. Toda zakaj pri Platonu ne bi našli resnice tudi v tej vlogi, saj je resnica nedvomno *tudi* skladnost in pravilnost, pri tem pa se Platon zelo dobro zaveda, da je njen pomen globlji, da pri resnici ne gre samo za (raz)umsko pravilnost, kar mu očita Heidegger. In če dobro premislimo, tudi Aristotel ne zvaja resnice zgolj na *adaequatio*. Modrost starih mislecev je neprimerno bolj kompleksna in zapletena, kot jo nekateri – seveda ne samo Heidegger – dandanes razlagajo.

A. Naj bo tako, kot praviš. Še vedno pa ne vem, ali pri Platonu res najdeš resnico kot neskritost Odprtega? Saj se, če te prav razumem, tudi ti zavzemaš za takšno videnje resnice, vendar ga v nasprotju s Heideggrom ne iščeš samo pri pred-sokratikih, ampak tudi pri klasikih, posebno pri Platonu in platonikih?

B. Natanko tako! In z veseljem ti postrežem s primeri. Kot veš, v *Fajdrosu* najdemo »poljano resnice«, o kateri sva govorila že zadnjič; in preden pridemo do te poljane, nam Sokrat govori o »nadnebnem prostoru«, saj se spominjaš ...

A. Da.

B. No, in tam pravi, da govori o resnici, *alétheii*: vidi jo v »resnično bivajoči bitnosti, ki jo lahko zre le krmar duše, um; nanjo se nanaša rod resničnega védenja. [... in duša] se veseli in se hrani, ko motri, kar je resnično <*taletthê*, neskrito>, dokler je gibanje v krogu ne pripelje nazaj na isto točko« [Platon, *Fajdros*, 247cd]. Povsem očitno je, da resnica, o kateri tu in še marsikje piše Platon, ni zgolj »pravilnost« v pomenu resničnostne skladnosti med mislijo in stvarnostjo; za Platona je resnica veliko več kot miselno »ujemanje«, saj filozof resnico »motri« na najvišji točki svojega vzpona. Podobno, še bolj izrazito in nedvoumno opredeli to resnično »bivajočo resnico« Plotin, ko v peti *Enneadi*, v razpravi z naslovom *O tem, da umevnosti niso zunaj uma, in o Dobrem*, pravi:

»Umevnosti [<*tà noetá*>, tj. umskih predmetnosti, 'inteligibilij'] torej ne smemo iskati zunaj, [... ampak jih] moramo vse pripisati resničnemu umu. Kajti le tako jih bo tudi poznal, resnično jih bo poznal in ne bo jih pozabil ali iskal vsenaokrog, saj bo resnica <*alétheia*> v njem temelj vseh resničnosti, ki bodo živele in mislile. Vse to mora pripadati najbolj čaščeni naravi [tj. umu]: kje bi bila sicer njena čast in slava? Zatorej [um] ne bo potreboval nobenega dokaza, nobene potrditve, da je to tako, kajti da je tako, je očitno njemu samemu. [...] Bivajoča resnica <*he óntos alétheia*> je torej tam in se ne ujema z ničimer drugim,

zgolj s seboj, in ne govori <légei> o ničemer drugem kot o sebi, saj je sama to, kar govori, in govori, kar sama jè. [...] Saj ne moreš najti ničesar resničnejšega <alethésteron> od resničnega <alethoûs>.« [Plotin, V. 5. 2. 1...25]

A. Za Plotina je torej resnica *v* umu?

B. Da, vendar spet le zato, ker je um emanacija Enega. Um, tako za Platona, še bolj pa za Plotina, kljub svoji »najbolj čaščeni naravi« ni najvišji cilj duhovne poti, čeprav je »najvišje bivajoče«, če uporabimo izraz, ki ga je Heidegger povzel predvsem po Aristotelu. Kajti ko beremo Platona, nikakor ne smemo pozabiti, da je »nad« umom, »onkraj« celotnega sveta idej – najvišje Dobro, ki samo ni več ideja (čeprav se včasih reče, da je ideja Dobrega najvišja med vsemi platonskimi idejami), saj je Platon v znamenitem odlomku na koncu šeste knjige *Države* nedvoumno zapisal: »Dobro ni bitnost, ampak sega čez, še onkraj bitnosti <epékeina tês ousías>, po svoji vzvišenosti in mogočnosti« [Platon, *Država*, 509b].

A. Ampak kako lahko rečemo, da je nekaj, kar je »onkraj bitnosti«, vzvišeno in mogočno?

B. Dobro si vprašal, morda bi se celo Heidegger razveselil tvoje pripombe. Vendar besedi »vzvišenost« in »mogočnost«, ki vsekakor pritičeta bolj kakemu vladarju kot platonskemu Dobremu, tu nastopata predvsem kot retorični figuri, ki naj čimbolj poudarjeno izrazita absolutno *presežnost* Dobrega, nikakor pa nista njegovi realni lastnosti. Platona so tako razumeli tudi poznejši platoniki, še posebno Plotin, ki v prej navedeni razpravi o »resničnih umevnostih znotraj uma« omeni tudi Platonovo frazo »onkraj bitnosti«, in sicer v enem izmed najdragocenejših odlomkov svojega opusa. Plotin je, kot že veva, Platonovo Dobro imenoval Eno – zanj je izmenoma uporabljal obe »imeni« – in v tem odlomku najprej pravi, da je Eno, iz katerega emanirajo vse oblike, samo brez vsake oblike, saj je Eno oblika vsega, vseh stvari, in če bi samo imelo kako obliko, bi moralo imeti vse oblike. Nadalje se sprašuje, ali je Eno, iz katerega emanirajo vse stvari, tudi

sámo ena od stvari – in odgovarja nikalno, navezujoč se na svojega duhovnega očeta Platona:

»Ker Eno ni nobena od njih [stvari], lahko rečemo samo, da je onstran njih. Toda one so bivajoče in [je] bivajoče <*tà ónta kai tò ón*>, zato je Eno 'onstran bivajočega' <*epékeina ara óntos*>. Izraz 'onstran bivajočega' ne pomeni, da je [Eno] neka posamezna stvar – kajti ne izraža njegovega imena, ampak je vse, kar pove, samo to, da [Eno] 'ni to'. In če ta izraz to pove, v nobenem pomenu ne zaobsega Enega: bilo bi absurdno poskušati razumeti to brezmejno naravo ...« [Plotin, V. 5. 6. 8-14]

... in potem Plotin povzdigne Platonovo prisodobno o votlini še na zrenje Enega: kakor se mora platonski filozof, če želi spoznati umevnosti (ideje, inteligibilije), dvigniti nad čutno izkustvo, tako se mora novoplatonski kontemplativec, če želi uzreti tisto, kar je onstran vsega bivajočega, namreč tudi onkraj vseh umevnosti oziroma umskih idej, celo najvišjih, dvigniti nad um k nadumskemu zrenju. In s prese-ganjem uma bo šele uzrl tisto, kar je vsemu »nepodobno«, kajti vse, kar je »nekaj« in je nečemu podobno, je bivajoče – tisto pa, kar je onstran vsega bivajočega, ni »nekaj«. Plotin gre v tej svoji apofatični drži še dlje, do konca in čez (če smemo tako reči), saj pravi, da je tudi sam izraz 'Eno' navsezadnje le naše *ime* za tisto, kar je neizrekljivo in ki sámo nima nobenega imena, kajti »ime 'Eno' bi lahko pomenilo zgolj zanikanje množstva« [Enn. V. 5. 6. 27] in »če bi Eno – takó ime kakor resničnost, ki jo izraža – razumeli na tak način, bi nam bilo še manj jasno, kot če ga sploh ne bi imenovali« [*ibid.*, 31]. »Kajti tisto [Eno] ne more biti slišano, niti ga ne more uméti tisti, ki sliši, temveč, če sploh kdo, tisti, ki vidi. Toda kdor bo v njem skušal uzreti obliko <*eîdos* [formo, bistvo]>, ga niti videti ne bo mogel« [*ibid.*, 35-38].

Oblika srebrnega čajnika je edinstvena, kakor tudi oblika trirogelnega svečnika, čeprav ne čajnik ne svečnik, ki stojita

na tej kamniti mizi, najbrž nista edina takšna na svetu. Kaj pa oblike plamenov, migljajočih odsevov, mezečega voska – so tudi te edinstvene? Ko duša zre premene ognja, ki utripa v času, metamorfoze voska, ki se strjuje v prostoru, jo skrbi, da tudi sama, tako kot ogenj in vosek, ne najde več svoje prvotne, neminljive in nespremenljive oblike.

Angel, prastar v blagem soju sveč. Mojster Bruno, vi torej mislite, da je treba Platona brati »skozi« Plotina, če hočemo doumeti bistvo platonizma?

Bruno, še vedno mlad. Hm ... to najbrž ni tako enostavno, čeprav bi *jaz* pritrdil: da, Plotin je pol tisočletja po Platonu poudaril in razvil tiste učiteljeve misli, ki so kljubovale času ... in še danes kljubujejo času ... še več, ki nas odrešujejo časa! Ne smeva pa pozabiti, da je Platon posvetil veliko pozornost nekaterim filozofskim temam, ki jih je Plotin bolj ali manj, hote ali nehote spregledal, na primer matematiki, vzgoji, državi in zakonom ipd., zato mu nekateri nenaklonjeni kritiki pravijo »polovični Platon«. S tem pa se gotovo ne strinja že omenjeni Pierre Hadot, ki zanimivo ugotavlja, da je platonska ljubezen ubrana bolj »moško«, plotinska pa bolj »žensko«, seveda ne v nekem zgolj psihološkem pomenu, ampak v odnosu do osrednje duhovne poti, filozofske kontemplacije, meditacije; pri Plotinu »duša 'išče', 'teče', 'poskakuje' od veselja, kakor nevesta v *Visoki pesmi*, ki išče svojega Ljubega« [Hadot, 88]. – Skratka, verjetno ni prav niti Platona brati »skozi« Plotina, niti Plotina razumeti zgolj kot razlagalca Platona, med njima je vendarle precej razlik, res pa je, da je *meni* bližje »žensko« kot »moško« branje platonizma, vsaj na tisti ravni, ko duša (ki je »po svoji naravi ženska«, kot so rekli stari gnostiki) šele začenja svojo duhovno pot, na »cilju« pa je takó oboje Eno.

A. Naj se vrnem k tvoji sedanji razlagi prispodobe o votlini in te naravnost vprašam: kako potemtakem razumeš najvišjo Luč v tej prispodobi? Ne le kot Sonce, marveč predvsem kot sončavo – kot *svetlobo v svetu*?

B. Da, tako zdaj razumem Platonovo prispodobo in do takšnega razumevanja ne bi prišel brez Plotina. Ko sem pisal

Enivetok, Plotina še nisem poznal. Takrat me je pod vplivom Heideggrove interpretacije platonizma kot usodno pozabljive »metafizike« zavedla tudi sama Platonova prispodoba o votlini (namreč ne le glede razumevanja prostora, ampak tudi same resnice), tako da mi je – to rad priznam – skoraj bolj zameglila kot razsvetlila pravo bistvo platonizma.

A. Lepo, da priznaš. Mi lahko poveš še kaj več o tem, kako te je zavedla prispodoba o votlini?

B. Takrat sem zapisal, med drugim, da »Platon išče dejansko, resnično bivajoče, tisto, kar presega svet minevanja in propadanja« [*Enivetok*, 10] – to sicer v osnovi drži, še več, prav v tem je bistvo platonizma, vendar je narobe, če v tem stavku razumemo (tako kot takrat jaz sam) izraz *bivajoče* v »metafizičnem« pomenu, namreč v okviru Heideggrovega razumevanja metafizike, ki naj bi poznala le bivajoče, saj bojda živi v pozabi biti. Kajti Platonovo »resnično bivajoče« nikakor ni to, za kar ga ima Heidegger iz svojega »postmetafizičnega« zornega kota. Takrat sem, zapeljan z njegovim pojmovanjem metafizike kot »nihilizma«, kot predstavljanja vsega bivajočega, zapisal, da je tudi »Platonova ideja Dobrega lahko predstavljenjena, tako kot vsako drugo bivajoče« [*ibid.*, 16] – toda to sploh ne drži! Iz te napačne podmene sem izpeljal misel, da se samo »razlika« (namreč Heideggrova »ontološka diferenca«), ki jo je v moji prirejeni prispodobi ponazarjala odprtost »območja razmerij«, tista »jasnina« sveta zunaj votline, izmuzne predstavljanju, in skupaj s Heideggrom sem pripisoval pozabo te razlike, te jasnine samemu Platonu, ki naj bi gledal le (v) Sonce in ga videl kot »najvišje bivajoče«, prezrl pa jasnino, »to Odprto« – skratka, kot utemeljitelj pozabljive metafizike naj bi mislil zgolj bivajoče, četudi najvišje, ne pa biti. Zdaj vem, da je treba reči bistveno drugače: »to Odprto« je pri Platonu samo Dobro, ono je tista vesoljna svetloba, brezmejna in sijoča jasnina, ki umu omogoča zrenje idej, razločevanje razlik, spoznavanje istosti in seveda tudi bivanje vseh čutnih stvari – in zato se Dobro nikakor ne more »popredmetiti«, ne more se predstavi mislečemu subjektu, postati zgolj njegov

predmet. Heidegger si je pravzaprav prilaščal avtorstvo neke misli, ki jo je bolje in jasneje izrazil že Platon!

A. Res si mu gorak, temu Heideggeru! Se ti ne zdi, da si mu vendarle pregorak? Nekdaj ljubezen, zdaj sovražstvo ...?

B. Ah, ne, lepo te prosim ... to je zame preteklost.

A. Ne bi rekel, saj je Heidegger v tvojih mislih še zmeraj močno prisoten, četudi *per negationem*.

B. Tudi to ne drži povsem. Res pa je, da me je v marsičem miselno zaznamoval, in zdaj se mi je pač zazdelo, da je pravi čas za majhno inventuro.

A. Že prav, saj te razumem, pa pustiva to in mi rajši povej, ali je tudi Plotin tako razumel Platonovo sonce, kot ga ti zdaj?

B. O, da! Toda še preden ti postrežem s kakim Plotinovim odlomkom, bi rad pripomnil, da so stari Grki imeli precej drugačen odnos do Sonca, kot ga imamo mi danes, saj v njem niso prvenstveno videli nebesnega *teles*a in tudi pojmovali ga niso kot telo, četudi najsvetlejše in najsijajnejše, temveč jim je predvsem pomenilo najvišji in božanski izvor *svetlobe* – lahko bi rekli, da so v njem videli *presežno* »središče« sončave, svetlobe sveta, ki je sama »onstran« sveta in obenem *v* svetu. In tako je treba razumeti tudi Platonovo analogijo med Soncem in Dobrim: kakor Sonce omogoča očesu, da vidi, tako Dobro omogoča umu, da umeva; in kakor Sonce pripada in obenem ne pripada čutnemu svetu, tako Dobro pripada in obenem ne pripada svetu idej. Platonsko Dobro ni kot kak perzijski kralj, ki z vzvišenega prestola vlada svojim ustrahovanim podanikom in razsoja o življenju in smrti, temveč je »vsevladar« *<pan-tokrátor>* v pomenu, da vse *preseva*, vsem »omogoča biti«, vse »razsvetljuje«, medtem ko je ono *sámo* – če sploh lahko rečemo, da Dobro *je*, saj je »onstran bitnosti« – povsod in nikjer, vselej in nikoli.

A. To si lepo povedal, zdaj te bolje razumem! Toda kako Plotin vidi sonce, da ne pozabiva na vprašanje ...?

B. Plotin sredi že navedene razprave o resnici in umevnosti znotraj uma najprej govori o »dvojnosti vida«, pri

čemur se navezuje na Platonovo primerjavo med očesom in soncem: oko najprej vidi predmet, ki ga ima pred seboj, šele potem postane pozorno na »medij«, ki mu omogoča videnje, namreč na svetlobo, sončavo – in analogno tudi um najprej umeva ideje in šele potem uzre tisto Dobro, ki omogoča umevanje idej. »Toda če tam ni ničesar drugega razen medija,« pravi Plotin, »tedaj ga oko nemudoma uzre, čeprav ga tudi tedaj vidi na podlagi nečesa drugega, kajti če je [medij] sam in se ne opira na nekaj drugega, ga čut <ai̯sthesis> ne more prepoznati. Saj bi morda celo svetloba sonca, ki jo ima [sonce] v sebi, ušla našemu čutu vida, če ne bi za njo stala bolj solidna gmota« [Enn. V. 5. 7. 8-13]. Čut sam torej nima zmožnosti videnja čiste svetlobe, ima pa jo um:

»In če bi kdo rekel, da je sonce sama luč <phôs>, bi lahko te besede razumeli kot prispevek k razlagi tega, kar hočemo reči; tedaj bi namreč bilo sonce luč, ki v nobeni obliki ne pripada drugim vidnim stvarim, in tedaj bi bilo, morda, vidno kot čista luč: kajti drugi vidni predmeti niso čista luč. To je torej tisto, čemur je podobno zrenje uma; tudi ta vidi stvari, osvetljene z neko drugo lučjo, z lučjo prve narave, in jo vidi v njih; kadar svojo pozornost obrne k naravi osvetljenih stvari, vidi manj luči; če pa se odvrne od stvari, uzre in vidi medij, po katerem jih vidi, zre v samo luč, v izvor luči.« [Plotin, V. 5. 7. 14-21]

Zatem se Plotin vrne k primerjavi uma z očesom, ki naj bi ugledalo svojo notranjo svetlobo, ko si zapre veko – in čeprav analogija tu malce šepa, glavna poanta ostaja:

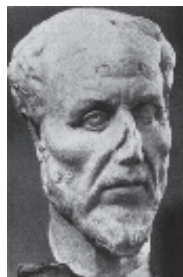
»Prav tako um, ki se zastre pred drugimi stvarmi in se potegne vase ter takrat ne gleda ničesar [drugega], uzre luč, ne drugačno luč v nečem različnem od sebe, marveč tisto, ki nastopi nenadoma, sama zase v svoji neodvisni čistosti, tako da um ne ve, odkod je prišla, od znotraj ali od zunaj, in šele ko spet izgine, si bo rekel: 'Bila je znotraj in vendar ni bila znotraj.'« [V. 5. 7. 31-36]

Medtem pa sveče na trirogelniku dogorevajo: migotanje plamenčkov se ustavlja, mezenje voska se strjuje na srebru. Bruno prehití samodejno ugašanje in s prsti stisne vse tri stenje, drugega za drugim, hitro in odločno. Zasliši se daljno skovikanje čuka.

Angel, osvetljen le še z mesečino. Kako naj vemo, kaj je znotraj in kaj zunaj? Največkrat je oboje.

Bruno drsi z roko po hrapavem kamnu. Največkrat je ali bolj eno ali bolj drugo, redkokdaj je oboje enako resnično. Notranjost in zunanost sovpadeta le v najvišjem spoznanju, ki je dragoceno in redko, nenadno in sijajno ... kakor vsepresevajoča in obenem vsepresežna luč – o njenem prihodu je Plotin zapisal:

»Toda ne raziskuj, odkod pride [luč], saj ni nobenega 'odkod': kajti v resničnosti ne pride, niti nikamor ne odide, ampak se pojavi <pháímetai> ali se ne pojavi. Zato ne tekaj za njo, ampak mirno počakaj, da pride sama, pripravi se, da jo boš uzrl, kakor oko čaka na sončni vzhod; saj sonce vzide nad obzorje ('iz oceana', kot rečejo pesniki) in se predaja očem v zrenje.« [Plotin, V. 5. 8. 1-8]



Bruno. A od kod vzhaja luč? se kljub vsemu sprašuje Plotin: od kod prihaja Eno? V tem pogledu analogija z vzhajajočim soncem ni povsem ustrezna, kajti ne prihaja Eno k umu, ampak um – še boljše, duša – prihaja k Enemu:

»Toda [Eno, luč] ne pride tako, kot pričakuješ, marveč je že prišlo kot nekdo, ki ni prišel: kajti uzrt ni kot prišlek, ampak kot nekdo, ki je bil tukaj pred vsemi stvarmi, celo pred umom. [...] In resnični čudež je, kako je lahko prisoten, ne da bi prišel, in kako, čeprav ga ni nikjer, tudi ni nikjer, kjer ga ni.« [Plotin, V. 5. 8. 14-16 in 23-25]

Angel nenadoma vzklíkne. Glej, ježek je prišel!

In res, mali potomec staroselcev domačije »Pri Ježinovih« ju gleda iz trave s svojimi svetlečimi očesci. Bruno vstane, se počasi približa živalci, ki ne zbeži, se pa zvije v klobčič, še preden jo mojster vzame v roke.

Bruno se z ježkom v naročju usede nazaj k mizi. Anželo, kaj meniš, kdo je ta hip resničnejši: ježek ali midva?

Angel vzdihne. Ah, vi filozofi! Nikoli se ne naveličate svojih nemogočih vprašanj! ... Me prav zanima, kako bi ti sam odgovoril na to, Bruno?

Bruno se nasmehne. Hm ... morda bi rekel, da je v zunanjem pogledu resničnejši ježek, v notranjem midva.

Angel, od znotraj. Morda pa je ježek tudi v notranjem pogledu resničnejši od naju?

Bruno, prav tiho, zase. Morda res ... saj nas resnica vse preveč presega!

Lunin kifeljč pluje po nebu nad slemenom sosednje hiše. Vas je zaspala, kmalu bo polnoč. Vsi živi glasovi so že potihnili, tudi črički so se zavlekli v svoje luknje. Brunu se za hip zazdi, da je ježek, ki ga drži pri sebi in čuti njegov topli dih, glasnik nekega pomembnega, skrivnega sporočila. In ko se ozre k svojemu staremu nočnemu gostu, da bi ga povprašal o tej skrivnosti, se mu Angel smehlja že od daleč, izginjajoč v lunini senci. Bruno položi ježka nazaj v travo in se – utrujen od presežnih misli – napoti snu naproti.

Duša v spominu, pozaba v duši

peti dialog

Zven stenske ure bledí v zavesti kakor kometov rep na nebu. Brez spominskega »zbiranja« čutnih vtisov zavest niti ne bi vedela, ali je ura pravkar odbila eno ali pol dveh ali pol treh ... Mojster Bruno že ves večer bere Plotinovo četrto Enneado in v njej znova išče odgovor na vprašanje, kaj je duša, kako je povezana z zavestjo in spominom. Zdaj pa, ko ga je zmotila ura, dvigne pogled k Angelu, ki mu – tako kot že vrsto noči – sedi nasproti v svoji podeželsko gosposki, nedeljski obleki.

Bruno. Anželo, si ti vedno v tej isti obleki, z isto modro kravato, z istim praznjim klobukom?

Angel. Kakor ukažete, mojster.

Bruno. Kakšen odgovor je to?

Angel se smehlja. Prav takšen, kot je – pravi.

Bruno dvigne obrvi. Torej si nekakšen moj ... privid?

Angel, s smešno grimaso. O ne, to pa ne! ... Saj prividom ne moremo ukazovati, še manj kot živim osebam.

Bruno se nasmehne. No, pa si vedno v isti obleki ali nisi?

Angel. Seveda ne. Kako da tega ne veste, mojster? Spomladi, ko smo na vašem vrtu z gospo Marijo in tistim fantom, študentom ...

Bruno. Janezom.

Angel. ... da, ko smo z Janezom brali Bruna, takrat sem imel belo obleko in slamnik ... in med cvetočimi svetlini sem lovil pavlinčka, se spominjate?

Bruno. Da, saj res! Premišljujem pa, ali zate, Anželo, ne bi bilo bolj primerno, da bi vselej prihajal v isti obleki? Saj veš, ljudje vse preveč mislijo na zunanost, tvoje preobrazbe pa so notranje; in včasih, sredi noči, so tako nenadne, da te poznam zgolj po tej obleki ...

Angel odloži klobuk na mizo. Ah, pustiva to, Bruno, saj moj »pravi« jaz ni pomemben, še manj moja obleka ... rajši mi povej, kaj pomenijo tiste tvoje besede: *Včasih se je Jonu zazdelo, da se je spomnil svojih prejšnjih življenj, a spomin je bil preveč zastrt s pajčolanom videza, da bi v njem našel odrešujočo resnico.* – Katera resnica naj bi ga odrešila? Mar tista neskritost, tista odprtost, o kateri si govoril včeraj?

Bruno, vendar spet malce presenečen. Tudi Jonovo zgodbo poznaš? Mislil sem, da za tisti moj zgodnji roman *Razpoke* ne ve nihče več, saj se celo meni, ki sem ga pred nekaj desetletji napisal – takrat še na klasični, precej glasni pisalni stroj znamke *Remington* – zdi, kakor da je bilo to v nekem mojem prejšnjem življenju ... nekoč, skoraj *in illo tempore*, že davno preden sem spoznal Marijo, davno preden sem postal ta človek, ki sem zdaj.

Angel. Ampak vprašanje, kaj je spomin in do kam seže, te je takrat mučilo ravno tako kot zdaj.

Bruno. To pa res, takrat morda še bolj! Tisti mladenič, ki sem ga imenoval Jon in v katerega sem vnesel precejšen del sebe, namreč svojega takratnega jaza, je imel zaradi nekih čudnih, znanstvenofantastičnih okoliščin težave s spominom: prizadeval si je rekonstruirati svojo življenjsko preteklost, se izkopati iz mučne amnezije, ki se mu je zdela hujša in za dušo bolj ponižujoča od popolne pozabe. Pa se mu ni povsem posrečilo, čeprav mu je na koncu uspelo prodreti v sam Gospodarjev spomin – kajti cena tega vdora je bila Jonova smrt, hipno izginotje v brezmejni svetlobi, potem pa spet prebujenje v nevedni pozabi novega neodrešenega dne.

Angel. Roman o Jonu je torej precej platonski?

Bruno. Menda res, platonizem me spremlja že ves čas, takrat pa sem poskušal zahodno metafiziko preplesti z vzhodno modrostjo, z vedantskim in budističnim prebujenjem iz *samsare*. Zdaj se takšne sinteze ne nadejam več, želja po njej se vse bolj seli v presežnost ... in obenem ostaja *tu in zdaj*.

Angel, čez čas. Si nocoj pozabil na čaj, Bruno?

Bruno. Saj res! Grem pristavit ... koj se vrnem.

Nocoj je na vrsti indijski čajnik, ki s svojim zapletenim okrasjem, z rožami, listi in viticami, pripoveduje o prepletelih in vselej znova prepletajočih se življenjih – in sredi njih tudi o večni dharmi, nauku, poti modrosti: »Mnogokrat sem bil rojen, o Ardžuna,« govori Krišna, »in mnogokrat si bil rojen ti, a jaz se spominjam prejšnjih življenj, pozabil si ti tiste dni ...« [Bhagavadgita, IV, 5].

Bruno naliva čaj v poslikani skodelici. Saj imaš tudi ti težave s spominom, Anželo, mar ne? Včasih se mi zdi, da še hujše kot jaz ...

Angel. Seveda, moj spomin je bolj luknjičav od vašega, mojster, in vsekakor sem pozabil veliko več kot vi, sem pač starejši, vendar mene pozaba ne muči tako kot vas, saj vem, da se duša lahko spomni vsega, kar je vredno, da se spomni.

Bruno. O, blagor tebi, Anželo, če tako misliš! Tako pravi tudi Plotin, ko v svoji razpravi O aporijah duše uči, da se v brezčasnem, večnem umu (ali duhu) povzame in zbere iz duše vse, kar je resnično in vredno, da ostane, da ne premine – toda meni, dvomljivcu, žal ne zadostuje ta tolažba, ni mi dovolj to upanje, čeprav bi moja duša želela, da bi jo potešilo! Morda pride kdaj dan, ko si hrepenenje ne bo želelo ničesar več ... in v pričakovanju tega dne iščem oporo za upanje v filozofiji, zdaj pri Plotinu.

Angel, blago in sijoče. Vem, dragi Bruno, vem ... in morda je prav zdaj pravi trenutek, da prebereva kak odlomek?

Bruno spet vzame v roke zeleno knjižico – eno izmed mnogih dvojezičnih sestric v lični zbirki Loeb Classical Library, v kateri je objavljenih tudi vseh šest Plotinovih Ennead v grščini in Armstrongovem angleškem prevodu. Mojster sprti prevaja v slovenščino:

»... kajti telo vsega je eno in duša je vsepovsod v njem kot v eni stvari. In ko se živo bitje <zôon> razkroji in če iz njega vzniknejo mnoga druga, tedaj prvotne duše celotnega živega bitja ni več v telesu: telo namreč s svoje strani

ni več zmožno sprejeti duše, sicer živo bitje ne bi umrlo. Toda preostanki razkroja, ki so prilagojeni za nastajanje takšnih in drugačnih [novih] živih bitij, imajo dušo, saj ne obstaja nič, kjer je ne bi bilo, vendar jo neka stvar zmore sprejeti, druga pa ne. In tista bitja, ki na ta način postanejo oduševljena, ne ustvarjajo večjega množstva duš, kajti odvisna so od ene duše, ki ostane ena; kakor v nas samih, kadar so deli odrezani in namesto njih zrasedejo novi, duša zapusti stare in pride k novim, vse dokler ostaja ena duša. A v Vsem je zmeraj ena duša, toda nekatera bitja v njem si dušo vzamejo in druga jo vrnejo, dejavnosti duše pa ostajajo iste.« [Plotin, IV. 3. 8]

Angel. O kateri duši tu govori Plotin – o človeški ali vesoljni?

Bruno. O obeh. Na začetku razprave zavrača mnenje nekaterih filozofov, predvsem stoikov, češ da je posamezna človekova duša le delček vesoljne duše – saj duša v kvantitativnem pomenu ni deljiva. Poleg tega o vesoljni duši, ki jo poznamo iz Platonovega *Timaja*, Plotin pravi, da je posamezni duši bolj starejša sestra kot mati; obe, vesoljna in človeška duša namreč nosita v sebi višjo, večno, *resnično* dušo, Dušo kot »hipostazo«, tretjo za Enim in Umom (ali Duhom). Zato lahko rečemo, da sta v tej višji duši združeni obe nižji, človeška in vesoljna.

Angel. Takšna enost dvojnosti ali mnogoterosti je značilna tudi za angelske duše, v katerih ni nič tako daleč, da ne bi moglo biti čisto blizu.

Bruno. Da, morda ... ti to veš gotovo bolje od mene. Jaz pa se pri odlomku, ki sva ga prebrala, najprej vprašam: zakaj mrtvo telo »ni več zmožno sprejeti duše«, če pa je telo, kot meni Plotin, nekaj povsem pasivnega, brez lastne volje in nasploh brez zmožnosti učinkovanja? Mar ne bi bilo pravilneje reči, da se je sama duša odločila zapustiti neko telo? In tudi to mi ni jasno: kako da množstvo duš, ki se utelešajo, s časom ni vedno večje, ko pa je teles vse več? Zapisano je: »v Vsem je zmeraj ena duša« – toda kako se iz nje poraja

mnoštvo duš? So bile mnoge duše že *tam*, »onstran«, in bodo ostale mnoge tudi potem, ko se spet vrnejo *tja*? Če prav razumem, Plotin na to vprašanje odgovarja pritrdilno, zlasti v svoji zgodnejši razpravi z naslovom *Ali so vse duše ena?* [*Enn.* IV. 9]; tam namreč pravi, da je »umna duša« nedvomno ena in vsem dušam skupna, vendar so njeni »odtisi« v posameznih dušah, ki poleg uma vsebujejo tudi razne druge duševne vsebine, na primer zaznave in predstave – *različni*, pri čemer pa naj ne bi bila materija *principium individuationis* vsakega posameznega »sestavljene bitja«, tako kot je pri Aristotelu (ali vsaj pri nekaterih njegovih interpretih, zlasti pri Averroesu), ampak naj bi bila *izvor mnoštva duša sama*. Plotin modificira znano Aristotelovo prisposodbo o vosku [*De anima*, 424a17-20], v katerega vtiskuje pečatni prstan svojo podobo: po Plotinu gre za podobe *v množini*, čeprav mnoge duše izvirajo iz *ene* Duše, ki pa je »kakor podoba enega v enem, projiciranega na mnoge kraje, kot da bi mnogi kosi voska vzeli vase in imeli vtisnjen [na različne načine] en sam pečatni prstan« [*Enn.* IV. 9. 4]. Plotin poskuša dokazati, žal ne povsem jasno, da izvor mnoštva ni materija, niti Aristotelovo »sestavljeno bitje« *<śynolon>*, »skupek«, ampak sama forma, *eidos*, še več, izvor mnoštva je prav tista najvišja v svetu prisotna Forma – tj. Duša. Toda to stališče implicira razne težave, s katerimi se Plotin potem spoprijema v svoji véliki trojni razpravi *O aporijah duše*.

Angel. Le kdo bi lahko dokončno razrešil vse aporije med dušo in telesom! Tega ne zmorejo niti kerubi s svojimi sijočimi umi, kaj šele mi, ubogi padli angelci, ki se nikoli ne moremo povsem odtrgati od zemlje, če še tako priganjamo navzgor svojo »krilato vprego«.

Bruno. In vendar je zanimivo in spodbudno, kako vzvišeno Plotin pojmuje dušo. Uči in bodri nas, da je duša (v obeh pomenih, kot vesoljna in človeška) tista, ki »zaobjema« telo, ne pa nasprotno; pravi namreč, da ni duša ujeta v telesu, kakor so kljub svoji siceršnji medsebojni različnosti mislili tako gnostiki kot zgodnji kristjani in kakor pretežno še dandanes mislijo tisti, ki sploh še govorijo o duši, da ne

omenjam raznih materialistov in fizikalistov, ki menijo, da je »duša« oziroma »zavest« kot njena eminentna lastnost zgolj nekakšen stranski proizvod delovanja možganov, nekakšna še neznan »kvalija« ...

A. Se jeziš nanje, B.?

B. Ne, ampak čudno se mi zdi, da ne vidijo, kako je zavest pomembna, kako je duša dragocena!

A. Morda pa to vidijo, na svoj način. Le spomni se, kako je nekoč Spinoza odgovarjal na očitke dušebrižnikov, češ da je brezbožen materialist – namreč, da še zdaleč ne poznamo vseh zakladov, ki se skrivajo v telesu.

B. Prav, ampak to ne pomeni, da je telo primarno in duša sekundarna, in ravno Spinoza je najboljši primer njune enotnosti.

A. Se strinjam, a vrniva se k Plotinu. Zdi se mi, da si hotel še nekaj povedati o njegovem pojmovanju odnosa med dušo in telesom?

B. Da, iz četrte *Enneade* bi ti rad prebral znamenito pripodobo o mreži, ki se razteza v morju, tako kot se telo razteza v duši. *Nota bene*, telo se razteza *v duši* in ne obratno:

»Vesolje leži v duši, ki ga nosi, in ničesar ni brez deleža duše. [Vesolje] je kakor živa mreža, potopljena v vodovje, vendar nezmožna prisvojiti si tisto, v čemer jè. Morje je že razprostranjeno in mreža se razprostira z njim, kolikor daleč zmore, kajti noben njen del ne more biti drugje kot tam, kjer [mreža] leži. In narava duše je tako velika ravno zato, ker nima velikosti, tako da vsebuje celotno telo [vesolje] v enem samem objemu; kamorkoli se razteza telo, tam je duša. Če telo ne bi obstajalo, to ne bi pomenilo za dušo glede velikosti nobene razlike; kajti ona jè, kar jè. Vesolje se razteza tako daleč, kolikor daleč gre duša; meja njegove razsežnosti je tam, do kamor seže duša, saj ga vzdržuje v bivanju. Senca je tako velika kakor *lógos* [tj. 'oblikovno načelo'], ki izvira iz duše; in *lógos* je takšne vrste, da jo [senca] ustvari tako veliko, kot jo hoče ustvariti oblika/forma, iz katere izvira.« [Plotin, IV. 3. 9]

B. Čudovit odlomek! Francoski prevajalec in poznavalec Plotina Émile Bréhier je o tej prisposodbi zapisal: »Vesoljna duša je torej kakor duhovni ocean, ki obliva čutno realnost« [Bréhier, 55]. Koliko odvečnih aporij in tudi koliko duševnega gorja je prizaneseno tisti duši, ki v teh Plotinovih mislih uzre resnico svoje lastne biti! Toda meni kljub vsemu tista »senca« ne da miru – je res tako nepomembna, da tudi če ne bi obstajala, »to ne bi pomenilo za dušo glede velikosti nobene razlike«? Kakšna pa bi bila duša brez sence? Zgolj sončna? Bleščeča kot Apolonovo obličje, brez vsake Dionizove razpoke ... brez vsake Jezusove rane? Kako bi človek sploh kaj videl brez senc? Genialni renesančni *anthropos* Leonardo je videl in vedel: »Senca ima večjo moč kot luč, saj lahko ovira in popolnoma zastre telesa luči, luč pa nikoli ne more pregnati s telesa vseh senc« [gl. *Poletje*, I. del: *O renesančni lepoti*, str. 243]. In četudi je Leonardo s to mislijo morda malce pretiraval, saj brez božanske luči ravno tako ne bi mogel ustvariti svojih čudežno lepih slik, kot jih ni mogel ustvariti brez senc, mu lahko v osnovi pritrdiva, navsezadnje tudi skupaj s Plotinom, saj je Plotin v razpravi *O spustu duše v telesa* [Enn. IV. 8] sam zapisal vznesene besede o množtvu in čutnem svetu:

»Kakor stvari so, se vsak čudi, kaj je znotraj njih spričo različnih krasot zunanosti, in se občudujoč sprašuje, kaj je tisto, ki jih je zmoglo ustvariti tako sijajne. / Če je tako, pa ne more biti zgolj eno samo – kajti tedaj bi bile vse stvari skrite, brezoblične znotraj tega enega, in nobeno posamezno resnično bitje ne bi obstajalo, ko bi tisto eno ostalo mirujoče v samem sebi, niti ne bi bilo množstva vseh teh resničnih bitij, ki so nastale iz Enega.« [Plotin, IV. 8. 5-6]

A. Torej telo ni zgolj bleda senca duše, čeprav sega le do tja, do koder se razprostira duša, kakor mreža sega samo do tja, do koder se razprostira morje?

B. Da, mislim, da je treba tako razumeti Plotina, ne glede na to, da je odlomek, ki sva ga pravkar prebrala, vzet iz ene izmed njegovih bolj zgodnjih razprav; mnogi namreč menijo,

da je bil pozneje njegov odnos do čutnosti in telesnosti precej bolj odklonilen, o čemer naj bi pričal tudi dokaj čuden stavek iz *Plotinovega življenja*, tj. iz dela, ki ga je napisal njegov učenec Porfirij kot uvod v *Enneade*, stavek, »ob katerem se moderni bralec ne more izogniti nekakšnemu nelagodju« [Hadot, 127], saj v njem Porfirij pravi: »Plotin, filozof, ki je živel v naši dobi, je imel izraz človeka, ki se je sramoval, da je v telesu« [V. P., 1. 1].

Angel. Se vi, mojster, nikoli ne sramujete, da ste v telesu?

Bruno, z nasmeškom. Včasih že mogoče, ampak – ali se ti zdi, Anželo, da bi bila oznaka, ki bi mi tak sram pripisala na samem začetku moje biografije, zame ustrezna? Mislim, da ne. In tudi zate se mi zdi, da si ne bi oblekel tega gosposkega suknjiča, če bi se sramoval, da si v telesu ... sicer pa, poslušaj dalje, kaj pravi Plotin v razpravi *O spustu duše v telesa*:

»Torej je največja lepota v čutnem svetu izraz tistega najbolj zlahtnega med umskimi stvarmi <*noetôs ónta*>, njihove moči in dobrosti, in [tega, da] so vse stvari za vselej povezane skupaj, tiste, ki obstajajo umsko, in té, ki obstajajo zaznavno, tako da umske stvari obstajajo po sebi in čutne stvari prek čutov, s tem da vselej prejemajo svoj obstoj z deleženjem na onih, posnemajoč umsko naravo, kolikor zmorejo.« [Plotin, IV. 8. 6]

B. Prav v tem spoju čutnega in duhovnega sveta je bistvo tistega Plotina, ki ga je navdušeno sprejela tudi renesansa. Mislim, da pri samem Plotinovem filozofskem razvoju – kolikor pri njem sploh lahko govorimo o kakem razvoju, saj se nam ob branju *Ennead* zdi, kot da se je že rodil kot modrec – ni bilo nobene tako usodne prelomnice, zaradi katere naj bi v svojih poznejših letih zavrnil lepoto čutnega sveta, razen seveda samega človeškega staranja, ki ne prizanesse nikomur, njemu pa še zlasti ni prizaneslo.

A. Zanimivo je to, kar praviš, *B.*, ampak če se vseeno vrneva k aporijam duše: katera je torej največja težava pri Plotinovem pojmovanju duše?

B. Kar se mene tiče, najtežje sprejemem ostro ločnico med dvema vrstama duše, zavesti in spomina: med »višjo« dušo, ki živi večno, in »nižjo« dušo, bolje rečeno, *duševnostjo*, ki umre s telesom vred in tudi sicer premineva že v tem življenju. Plotin se dobro zaveda problema spomina pri odrešitvi duše, zato v razpravi *O aporijah duše* obširno govori o vlogi, dometu in nasploh o naravi spomina. Takole pravi:

»Vredno je premisliti vprašanje spomina <*mnéme*>: ali imajo tiste duše, ki so zapustile te kraje, moč spomina; ali jo imajo nekatere, druge pa ne; ali se spominjajo vsega ali le nečesa; ali se vedno spominjajo ali zgolj krajši čas po svojem odhodu? Toda če želimo pravilno opraviti te preiskave, moramo razumeti, kaj je tisto [bitje], ki se spominja; s tem ne mislim, kaj je sam spomin, ampak v kateri vrsti resničnosti spomin obstaja po naravi. [...] Razumeti moramo bolj natančno, kaj je tisto, kar ima naravno zmožnost spomina. Če je spomin nekaj pridobljenega, bodisi naučen bodisi izkušen, tedaj ne bo prisoten ne v resničnostih, na katere izkustvo ne učinkuje, niti v tistih, ki so v brezčasnosti. Gotovo ne moremo spomina pripisovati bogu <*theós*> niti biti <*tò ón*> niti umu <*noûs*>; kajti nič [zunanjega] ne pride do njih in tam ni časa, temveč večnost, v kateri je bit, in tam ni niti prej niti pozneje, ampak je vedno tako, kot je, v istem stanju, ki ne dopušča nobene spremembe.« [Plotin, IV. 3. 25]

A. Kako modre besede, kako resnične!

B. Da, res so modre in upam, da tudi resnične, vseeno pa se ob njih ne morem povsem otresti tesnobe, ki jo začutim ob stavku »ali se duše spominjajo vsega ali le nečesa«, najsi je izbor, česa se bo duša spominjala, ko se vrne »tja«, mišljen časovno, prostorsko, psihološko, ontološko ... kajti v vsakem primeru gre za *vrednostni* izbor med tistim, kar je vredno, da se ohrani, in tistim, česar ni škoda, zato naj kar propade. Toda kdo naj opravi ta izbor? Duša sama?

A. Seveda, kdo pa drug?

B. Že, ampak kako naj jaz vem, kaj je v mojem življenju za večnost pomembno in kaj ne? Kako naj vem, ali ni, na primer, ravno neko najbolj bežno srečanje najpomembnejše? Saj »ni neke fiksne točke, do katere bi rekel: 'To sem jaz'« [Bréhier, 69]. Mar potemtakem ne bi bilo boljše, da namesto moje duše opravi ta izbor neki vsemogočni in vsevedni duh, Bog?

A. Če ne bi izbiral ti sam, bi izbor občutil kot nasilje nad seboj, nad svojimi spomini: kar predstavljaš si, da bi ti glas z neba velel kaj takšnega, kot je velel Abrahamu ...

B. Toda njemu je ukazal ubiti lastnega sina! To že ni mogel biti božji glas!

A. Sam dobro veš, da so mnenja o tem deljena. No, pa reciva, da bi ti glas ukazal, naj »tam«, »onstran« pozabiš tisto osebo, tisto dušo, tisto obličje, ki si ga ali jo imel v življenju najrajši – mar ne bi rekel, da je to hudičev, ne pa božji glas?

B. Najbrž bi res tako rekel. Le kaj bi mi pomenilo vse veličastje nebes, če v njih ne bi bilo tiste duše, ki jo imam najrajši? Kakor da Dante v nebesih ne bi našel svoje Beatrice ...

A. No, vidiš – toda če se to v večnosti vseeno *mora* zgoditi, o tem ne more odločati dobri Bog, ampak nihče drug kot ti sam. Morda lahko v tem smislu razumemo tudi Plotinovo vprašanje: »Ali se duše spominjajo vsega ali le nečesa; ali se vedno spominjajo ali zgolj krajši čas po svojem odhodu?« Pravim morda. Kajti »krajši čas« v nebesih lahko pomeni tisočletja ...

B. Toda to je vendarle grozljivo! Zamisli si, da si na »otoku blaženih« skupaj z dušo, ki jo najbolj ljubiš, in vseskozi *veš*, da jo boš nekega dne pozabil in da bo ona pozabila tebe – navsezadnje, *sub specie aeternitatis*, je vseeno, ali naslednjega dne ali čez tisoč let. Kakšna blaženost je to?

A. Kako pa veš, da je *tam* vseeno, kdaj in kako kaj pozabiš? Saj tudi v tem življenju pravimo, da čas celi rane. V *Razpokah* je bila tvojemu mladostnemu Jonu nezno-sna misel, da bi ponovno pozabil svojo Saro, ki si jo je s tolikšnimi mukami znova priklical v spomin in jo spet našel v svetu; in tudi v *Romanju za Animo* se tvoj popotnik ne more sprijazniti z mislijo, da ne bi nikoli več srečal svoje Anime –

toda predstavljaš si, da Jon doživi stara leta, medtem spozna in vzljubi druge duše, za katere spet misli, da jih ne sme nikoli pozabiti in izgubiti ... pa se to kljub vsemu spet in spet, vedno znova dogaja! Kaj porečeš k temu?

B. Morda bi rekel, da je pozabiti nekaj drugega kot »odvezati se« od nekoga ali nečesa. Če je svet takšen, da Čas pač mora žreti svoje otroke, je vendarle lažja misel, da se odvežeš od preteklosti, a je ne pozabiš.

A. Toda potem, ko se od nečesa ali nekoga odvežeš, tisto prej ali slej tudi pozabiš ... saj navsezadnje ni več vredno, vsaj za tvojo dušo ne, da bi ti ostalo v spominu.

B. Torej je vredno samo tisto, na kar si navezan?

A. S človeškega stališča je res tako, s stališča večnosti pa je ravno obratno, če verjameva Spinozi ali stoikom in nasploh modrecem vseh časov ... Kajti, ne pozabi, da govoriš o bolečini ločitve s *človeškega* stališča.

B. Da, toda kako naj o bolečini pozabe govorim drugače kot človeško? Angeli v nebesih se menda ne ločujejo ... Zdaj sem se spomnil odlomka, v katerem tudi Plotin zelo človeško premišluje o ločitvi od najdražjih:

»Toda kaj je s spomini na naše prijatelje in otroke in ženo? Na domovino in na vse tisto, kar je za vrlega človeka vredno, da se ne pozabi? Zdaj se naša domišljija vsega tega spominja s čustvom/trpljenjem <*páthos*>, toda vrl človek se bo tega spominjal brez čustva/trpljenja; [...] višja duša naj bo srečna, da pozabi, kar je prejela od nižje duše. [...] Čim bolj stremi navzgor k višavam, tem bolj bo pozabljala, razen če je bilo morda vse njeno življenje [že] tu spodaj takšno, da se spominja samo višjih stvari; kajti tudi tu spodaj je najboljšo biti neodvisen od človeških zadev in s tem nujno tudi od človeških spominov; če bi torej kdo rekel, da je dobra duša pozabljiva, bi bila v tem pomenu ta trditev pravilna.« [Plotin, IV. 3. 32]

B. Modreci nam vselej govorijo, da naša domišljija poraja čustva in trpljenje; in če razum s pomočjo višjega uma ukroti

in preseže domišljijo, potem tudi trpljenja ni več, seveda pa tudi čustev ni več, niti nobenih tovrstnih »človeških zadev«, med katere spadajo tudi *človeški* spomini. Zato Plotin lahko reče, da je »dobra duša pozabljiva«, namreč tista duša, ki stremi navzgor in se »spominja samo višjih stvari«, kar pomeni, da *misli*, kajti nižji »spomin je nekaj drugega od mišljenja« [Enn. IV. 3. 25. 24].

A. Drži, tako pravi duh: dobra duša *mora* biti pozabljiva!

B. Da, ampak duša tudi »onstran« ostaja v svojem spominjanju *dvojna*. Za ponazoritev te dvojnosti Plotin uporabi prisposodbo Heraklove sence (navezujoč se na *Odisejo* XI, 601-4 isl.): »Heraklova senca v Hadu – in v njej moramo videti naš lastni jaz – se spominja vsega, kar je storil v svojem življenju, kajti prav to življenje je pripadalo senci« [Enn. IV. 3. 27. 14]; toda Herakles po smrti ni zgolj senca, temveč je tudi prava, višja duša, kateri ni več mar za spomine na junaška dejanja sence iz zemeljskega življenja, temveč se postopoma vse bolj in bolj spominja tiste prave resničnosti, ki je večna in v kateri znova najde svoje izgubljeno nebeško »domovanje«. Senca v Hadu, kot pravi Plotin, govori o vsem, kar je človek v življenju storil in skusil; toda ko mineva čas po smrti, se pojavijo spomini na druge stvari iz njenih prejšnjih življenj (ki pa niso bila tako junaška), zato bi senca rada »celo z zaničevanjem opustila nekatere izmed teh spominov« [*ibid.*, 22]. Seveda pa ob tej dvojnosti duše ne pozabimo, da tu ne gre za preprosto prostorsko dvojnost, saj je onstranski *tópos* – tako podzemlje kot nebesa – navsezadnje v *sami* duši, ki je sprva, vse dokler povsem ne pozabi na svojo senco, razdvojena *v sebi*. »Sčasoma bo prišla do pozabe mnogih stvari, ki so se ji zgodile v času,« nadaljuje Plotin: »Ko pa bo sama [svoja], česa se bo [še] spominjala?« [*ibid.*, 23-24]. Gre predvsem za »zbranost pozornosti« [Enn. IV. 4. 1. 28] uma ali duha k tistemu, kar je večno.

A. Poslušam te, B., in se sprašujem, kaj te pravzaprav še skrbi. Saj ti je vse jasno, veliko bolj kot meni.

B. Da, marsikaj mi je jasno, vendar bolj na miselni ravni, manj pa neposredno, na ravni duhovnega izkustva. Seveda

mi tudi ti ne moreš svojega izkustva izročiti z besedami, lahko pa me poslušáš in usmerjaš, in to je veliko, zares dragoceno! – Glej, A., nadalje se Plotin sprašuje, »kaj bi rekel sam Herakles, Herakles brez sence« [Enn. IV. 4. 3. 27. 18], in podobno se sprašujem tudi jaz, saj nam »Homer o tem ne pove nič« [ibid.]; skrbi me, da tisti »pravi Herakles«, njegova nesmrtna duša, ne samo, da ne bi rekel nič, ampak da se tudi ne bi spominjal ničesar, čutil ničesar, mislil ničesar, saj ne bi bilo več njegove sence, ki sploh omogoča kakršnokoli *razliko*. Platoniki so prepričani, da je tudi *tam* mnoštvo, torej različnost, četudi različnost-v-istem, v Enem, težko pa si je *tu* zamisliti, kako je sploh mogoča različnost v zavesti brez časa – je strukturirana samo v »prostoru«, v večno istem *tóposu* uma?

A. Počakaj, dragi B., zakaj želiš vedeti vse že tu in zdaj?

B. Ker se bojim, da ni nič drugega razen *tu* in *zdaj*.

A. O tistem, česar ni, pač ne boš mogel nikoli nič zvedeti. Tistega, česar nikoli ni bilo, se pač ne boš mogel spomniti.

B. Da, ampak platonizem loči dve vrsti spomina, »nižji« in »višji« spomin: *mnéme* in *anámnēsis*, ki ju lahko v prevodu razločujemo z izrazoma 'spomin' in 'spominjanje'. Pri Platonu je spominjanje kot *anámnēsis* odločilnega pomena za vzpon duše in njeno (ponovno) spoznanje umskega sveta; Plotin pa običajno uporablja za spomin izraz *mnéme*, s čimer misli pretežno na »nižji« spomin, na zmožnost duševnosti, da se spomni dogodkov tega življenja. Seveda pa Plotin ne opusti nauka svojega častitljivega učitelja, da duša pri vzponu k umu ali duhu potrebuje »višji« spomin, torej neko *drugo* vrsto spominjanja. Naslednji odlomek, v katerem Plotin govori o 'spominu' in 'spominjanju', sicer ni povsem jasen, je pa očitno, da gre za *dve* vrsti spomina:

»... torej za dušo ne moremo reči, namreč v pomenu, kakor govorimo o spominjanju <*mnemoneýein*>, da se spominja tistih stvari, ki jih poseduje kot del svoje [višje] narave, kajti ko je tu spodaj, čeprav jih poseduje, ni dejavna <*energeîn*> z njimi, vsaj takrat ne, ko je komaj

prispela sem. Kar pa zadeva njeno dejavnost, so jo stari, tako se zdi, označevali z besedama 'spomin' in 'spominjanje' <mnéme kai anámnesis>, da bi izrazili udejanjenje tistega, kar posedujejo duše. To pa je druga vrsta spomina; in zato čas ni vpleten v spomin, če spomin razumemo v tem pomenu.« [Plotin, IV. 3. 25]

A. Gotovo, to je *druga* vrsta spomina ... tudi jaz se na drugačen način spominjam tistega, kar sva govorila včeraj, in onega, kar sva oba vedela že pred tisočletji ali kar veva zunaj časa. Plotin je lepo rekel: »Spomin <mnéme> torej ni najboljša stvar, niti tedaj ne, ko se spominjamo najboljšega« [Enn. IV. 4. 4] – kajti tisto »najboljše«, kamor te vodi spominjanje <anámnesis>, je na »cilju« povsem neposredno prisotno, zato se ga sploh ne moreš *spominjati*, niti ne potrebuješ več te zmožnosti.

B. Da, prav v tem je verjetno tudi edini možni odgovor na »aporije o duši«, namreč, ko Plotin pravi:

»In česa se bo duša spominjala, ko bo prišla v umski svet, v tisto višjo resničnost? Smiselno je reči, da bo motrila tiste stvari, med katere bo prišla, in njena umska dejavnost se bo ukvarjala z njimi, ali pa je sploh ne bo tam. [...] Če je, kot smo prepričani, vsako dejanje uma brezčasno, kajti tam so resničnosti v večnosti in ne v času, potem ni mogoče, da bi bil tam [sploh kak] spomin, ne le spomin na stvari tu spodaj, ampak spomin na karkoli. Kajti vsaka, sleherna stvar je tam prisotna; zato ni nobene diskurzivne misli ali prehoda od ene k drugi.« [Plotin, IV. 4. 1]

B. Duša, ki se zlije z večnim umom, z duhom v zrenju Enega, tudi zase ne ve več – in v tem ni nobene žalosti, nobenega manka, nobene bolečine neodrešenega spomina:

»Kako pa se duša spominja sama sebe? Ne bo imela spomina nase ali na to, da je [ona] neki človek, na primer

Sokrat, ki motri (kontemplira), ali da je um ali duša. [...] Dejavnost motrečega je usmerjena naravnost k predmetu motrenja in motreči sam postaja to, kar motri, darujoč se temu kakor nekakšni tvarini, določen in oblikovan v skladu s tistim, kar vidi, in sebi prisoten zgolj kot možnost. [...] in] takrat ko človek zre sebe, ima v svojem zrenju dejansko zaobseženo vse, ravno tako pa ima v intuitivnem dojetju vsega zaobseženega tudi sebe.« [Plotin, IV. 4. 2]

Ura na steni viteške sobe, kjer se pozno v noč pogovarjata Bruno in Angel, se znova oglasi, spet s tistim svojim enigmatičnim, samotnim udarcem, ki naznanja prej večnost kot čas. Mojster nalije svojemu nočnemu gostu in sebi še preostanek čaja. Na vrtu se oglašajo prvi jutranji ptiči. Mineva še ena noč, prihaja še en dan.

Bruno. O, da bi to, kar razumem, lahko zares doumel in tudi verjel! Morda bi tedaj resnično našel svojo dušo, četudi bi jo za vselej izgubil. Kajti, če je bistvo duše spomin, le česa bi se potem še spominjala? Če je bistvo duše zavest, le česa bi se potem še zavedala? Pozaba v duši bi porodila presežni spomin v duhu. In tedaj bi morda zares doumel in v duhu izkusil Plotinove besede:

»Torej se ne bodo spominjali, da so videli Boga? Vedno ga vidijo; in medtem ko ga vidijo, gotovo ne morejo reči, da so ga videli, kajti to bi lahko rekli tisti, ki so nehali videti.« [Plotin, IV. 4. 7]

Angel odloži skodelico in se vse bolj zapira vase, kakor nočni cvet, ki se skriva pred jutrom. Zdaj je še tu, v tej kratki večnosti: kmalu bo odšel in kmalu se bo spet vrnil. Angelski čas ni človeški čas, četudi angeli živijo tudi v človeškem času, nemara lahko v njem tudi umrejo.

Bruno, v svojih mislih. Da, videnje in spomin se izključujeta. Kaj pa spomin in ljubezen, se tudi izključujeta? Ali pa je

ljubezen možna ravno zaradi spomina in v spominu? – Če se spomnim Prousta ...

»Ko sem se sprehajal po posameznih stezah pod gostimi krošnjami, po stezah, ki jih je zastirala vsak dan tanjša koprena, sem občutil, kako spomin na neki sprehod z Albertino, ko je bila poleg mene v vozu in se je vrnila z menoj domov in sem zaznaval, kako obdaja vse moje življenje, kako ta spomin zdaj plava okrog mene v nejasni meglici potemnelega vejevja, sredi katerega se v zahajajočem soncu blešči, kot da bi visela v praznini, razredčena vodoravnost zlatega listja.« [Proust (6), 150]

Duh v vsem, vse v Bogu

šesti dialog

Kmalu bo polnoč. Mojster Bruno se sklanja k drobnim črkam šeste Deveterke, ki je pod sojem namizne svetilke odprta nekje sredi sedme razprave, ene izmed najlepših in najglobljih Plotinovih meditacij s skrajšanim naslovom O idejah in Dobrem. Ob knjizici je, tako kot že noč za nočjo, odprt Brunov notesnik in tudi nocoj se na zaslonu nizajo svetle, sončno rumene besede na temni modrini ozadja, kakor da breztežno visijo v virtualni praznini, čeprav jih očitno podpirajo neke nevidne, v umetni pameti skrite in za človeško roko vse preveč ravne črte.

Bruno piše. Platon je v svojih poznih delih, predvsem v dialogih *Timaj*, *Zakoni* in *Epinomis*, postavil Um na prestol vladarja vesolja: »do 'pomešanega' nastanka tega sveta je prišlo iz sestavitve Nujnosti in Uma, vendar pa Um vlada Nujnosti« [Timaj, 48a] – namreč Nujnosti kot pramateri bivanja, *chóri*, a tudi kot tistemu nujnemu *Logosu*, ki je vsemu skupen, kot je učil že Heraklit; bolje rečeno, Um sam je Logos, ki vlada vesoljni Nujnosti in z njo. Najvišje Dobro je »nad« Umom, toda v Dobrem ni več niti nujnosti, niti vladarske volje, saj je Dobro »onkraj bitnosti« [Politeja, 509b]. Dobro je »nad« vsem bivajočim, celo »nad« Umom, in s svojo presežno Lučjo »omogoča«, da sploh kaj jè in da je tako vesoljnemu Umu kot človeškemu umu (ki pa sta v najvišjem spoznanju *isti* Um) vse bivajoče spoznavno dostopno, »prosojno«. Demiurg, ki nastopa v *Timaju*, je vladar vesolja šele v drugotnem pomenu, je stvarnik, ki zre Um, večni svet idej, in po tem Vzorcju ustvari vesoljno dušo in vse čutno vesolje v *chóri*. Pri Plotinu pa demiurg nima več tako pomembnega mesta kot v *Timaju*, njegovo stvariteljsko vlogo prevzame vesoljna duša s svojimi *logosi*, »oblikovalnimi semeni«, ki so zadnji še nematerialni člani v emanacijskem procesu iz Enega.

Kdaj pa kdaj se Brunu zazdi, da črke na zaslonu malce zaplešejo, da rahlo zanihajo navzgor in navzdol s svojih evklidsko ravnih vrstic; tako se mu seveda samo zazdi, saj črke, če jih vodi dober program, ne smejo plesati.

Bruno piše dalje. Že pozni Platon je spoznal in nam povedal skozi usta skrivnostnega elejskega tujca, da je tisto »popolno bivajoče« *<pantelôs ón>*, namreč svet idej – *živo*, saj ni zgolj »negibno stoječe«, marveč ima v sebi um, dušo in življenje [*Sofist*, 249a]; in če to za nadaljnji razvoj platonizma bistveno misel povemo z drugimi besedami, lahko rečemo, da je platonski Um pojmovan kot Duh, ki ima v sebi večno življenje, v nekem pomenu pa je tudi Oseba, čeprav ne nujno v teističnem smislu, kot so pozneje kristjani razumeli Platona in Plotina. Pri slednjem je Um v motrenju uzrt kot »živa sfera«, ki v sebi združuje vse duše, tako da je »vse naokoli osvetljeno z njegovo lučjo« [*O idejah in Dobrem, Enn.* VI. 7. 15], kar je gotovo blizu krščanski viziji nebes, če si priključimo v spomin Dantejevo videnje *Raja* – vendar z bistveno razliko, da je »raj« pri Plotinu transcendentno imanenten, presežno prisoten tu in zdaj, kajti v Enem je na skrivnosten način *tu* prisoten tudi tisti presežni *tam*, medtem ko krščanstvo ne more (in seveda tudi noče, le zakaj bi hotelo?) odmisлити vesoljne eshatologije, saj krščanska vera temelji na véliki Kristusovi obljubi, da se bo vrnil na koncu časov, da Vstajenje *bo*, tu in zdaj pa je prisotno zgolj kot misterij, kot obljuba in upanje, v molitvi in obhajilu; in tudi mistične smeri krščanstva so razpete na križu božje *dvojnosti*, ki naj bi jo, kot učijo cerkveni očetje, troedinost »istobistveno« ohranjala in obenem skrivnostno presegla v svetem Duhu, vendar je v tem življenju nikoli zares ne preseže, saj *tu* vselej ostajata dva svetova, ločena in nespravljiva, zemeljski in nebeški. Pri Plotinu pa je njun odnos drugačen: *tu* in *tam* sta že *vselej* združena v Enem. To ugotavlja tudi A. H. Armstrong, angleški prevajalec in velik poznavalec Plotina, ki je zapisal, da »nam potem, ko razpravo *O idejah in Dobrem* preberemo do konca, zapusti zelo močan vtis, da za Plotina ni bilo dveh svetov, marveč le en sam resnični

svet, razumljen na različne načine in na različnih ravneh« [Armstrong, v uvodu k *Emm.* VI. 7].

Bruno šele zdaj začuti Angelovo prisotnost. Kot že vrsto večerov v tej sedmerki njegov nočni gost sedi v naslonjaču, nocoj si kar sam naliva čaj v glineno skodelico – tokrat grško, seveda novogrško imitacijo starogrške keramike iz klasičnega obdobja. Na obeh skodelicah in tudi na čajniku je upodobljen Ojdip s Sfingo: krilata levinja s človeško glavo sedi na vrhu jonskega stebriča in gleda navzdol Ojdipa, bradatega popotnika s palico in klobukom, ter mu zastavlja tisto pošastno vprašanje. Okrog njiju, ujetih v usodni ris, pa v evklidskem krogu na neevklidski keramični ploskvi teče meander.

Bruno, brez posebnega začudenja. Anželo, povej mi: če prihajaš vedno v isti obleki, zakaj ne prihajaš tudi ob istem času?

Angel. Saj prihajam ob istem času.

Bruno. Kako to? Danes si tu že pred polnočjo, včeraj si bil po polnoči ...

Angel. Jaz pridem vedno ob istem času, vi pa me opazite enkrat prej, drugič pozneje, mojster Bruno.

Bruno. A, tako je to! In kateri je čas tvojega prihoda?

Angel, z grimaso. To je četrti čas, izraža ga iracionalno število \square .

Bruno, z nasmeškom. Še dobro, da ni imaginarno število, nikoli nisem zares razumel, kako je možno koreniti število minus ena ...

Angel. Pojdiva rajši k resnejšim stvarem ... boš še malo čaja, Bruno?

Bruno. Kar nalij, prosim.

Angel, potem ko opravi mali čajni obred. Prebiral sem tvojo razpravo o panteizmu, tisto z naslovom *Deus sive natura* ... tam ne pišeš samo o Spinozi in Schellingu, ki sta bila vsak na svoj način nedvomno panteista, ampak tudi o Plotinu ...

Bruno. Da ... in?

A. No, sam praviš, da je »malce nenavadno Plotina prištevati med panteiste – četudi v širšem pomenu – saj je znano, da je v svoji filozofiji Enega radikaliziral Platonov idealizem v smeri transcendence« [*Panteizem*, 31].

B. Drži, ampak Plotin je panteist, če panteizem opredelimo kot nauk o »vseobsegajoči božanski Enosti« [Levine, 213], kot nauk o Enem, ki je *imanentno* vesolju, in tako tudi jaz v tisti razpravi pojmem panteizem. S to opredelitvijo se še danes strinjam, ker popravlja staro zmoto, ki so jo širili predvsem krščanski teologi in ideologi, da je panteizem isto kot materializem ali ateizem.

A. Prav, naj bo tako, le malce nanavadno je, da je po tem kriteriju panteist tako Plotin kakor tudi njegovi filozofski nasprotniki, predvsem stoiki: stoiška *pneuma* se običajno razume materialistično, torej bistveno drugače kot platonska vesoljna duša, ki je emanacija večne in presežne Duše, tretje »hipostaze« za Enim in Umom.

B. O tem, da je Plotin polemiziral s stoiškim »materializmom«, seveda ni nobenega dvoma, to je razvidno v *Enneadah*. Vendar pa je pri Plotinu osrednjega pomena, *kako* je pojmoval – in na najvišji točki duhovne poti motril – transcendenco. V razpravi, ki jo navajaš, sem zapisal:

»... v nasprotju s starimi hילוizoisti in stoiki, ki so prapočelo (kot nekakšno še ne artikulirano transcendenco) vpotegnili v imanenco narave (npr. *logos* kot 'večno živi ogenj'), je Plotin vso *imanenco vpotegnil v transcendenco*; v Plotinovem monizmu je transcendenca obenem imanenca, kajti zunaj emanacij Enega nič ni – zgolj materija <*hýle*>, ki pa je mišljena kot nebivajoče <*mè ón*>, kot odsotnost <*stéresis*>. Bistvo Plotinovega panteizma, kratko rečeno, je v naslednjem: Eno, uzrto iz duše in uma, je Bog/Božanstvo, ki je 'onstran bitnosti', obenem pa je (emanirano) Eno vse, kar je, torej *pan-theos*. Skrajni monizem zabriše ločnico med transcendenco in imanenco, četudi Eno na mističen način ostaja presežno.« [*Panteizem*, 31]

A. Pa se ti zdi, dragi B., da je Plotin res tak »skrajn monist«? Se ti zdi, da so besede »tam«, »onstran« ipd., ki jih uporablja kot izraze za transcendenco, za svet idej, res mišljene zgolj kot parabole?

B. Da, tako mislim ... sicer pa sva o tem že govorila tisto noč, ko sva premišljevala o topologiji Platonove prispodobе o votlini.

Angel. Saj res, malce sem že pozabil, to je bilo že davno.

Bruno. Kako – davno? Pred tremi ali štirimi dnevi, natančneje, pred prav toliko nočmi.

Angel. Zdaj se spominjam ... zdelo se mi je, da sva o tem premišljevala že pred tremi ali štirimi stoletji ...

Bruno se nasmehne. Torej še v renesansi?

A. Ali že v novem veku ... kakorkoli, rad bi te vprašal, ali si medtem v samih Plotinovih *Enneadah* našel še kakšne prepričljive potrditve za njegov ontološki monizem, pri katerem vztrajaš?

B. Seveda, izvoli, na primer:

»...toda življenje Onega [Enega ali Dobrega] je zadostno, ker so v njem prisotne vse stvari, in sicer na tak način, da niso druge od njega. In če ima v sebi vse življenje, čisto in popolno življenje, potemtakem vsebuje vsako dušo in vsak um, tako da noben del življenja ali uma ni zunaj njega.«
[Plotin, V. 3. 16]

A. Toda Plotin vseskozi govori o Enem, ki je »tam«, v duši in umu, ne pa tudi »tu« – vsaj ne povsem, saj kako bi bilo ob popolni prisotnosti Enega in Dobrega v svetu toliko različnosti, ločenosti, še hujše, toliko sovraštva in zla?

B. Na vprašanje, zakaj obstaja zlo, če je vesolje božje, ne dajeta zadovoljivega odgovora ne panteizem ne teizem. Prej omenjeni panteist Michael Levine pravi, da »v panteizmu Bog (tj. božanska Enost) ni razumljen kot popolno bitje« [Levine, 160], iz česar naj bi sledilo, da panteistično Eno ni in ne more biti »odgovorno« za zlo v svetu, saj sploh ni Bitje, kaj šele takšno z Voljo – torej naj bi bil »problem zla« pred-

vsem teistični, ne pa panteistični problem. Formalno vzeto, to vsaj deloma drži, vendar se v takšnem stališču kljub njegovi racionalnosti kaže nekakšno izmikanje tistemu za človeka najbrž najtežjemu vprašanju: zakaj in odkod zlo, trpljenje, smrt? Plotin sam se temu vprašanju ne izmika, saj že v prvi *Enneadi*, v kateri je njegov učenec in urednik Porfirij zbral tiste učiteljeve razprave, ki se posvečajo predvsem človeku in njegovemu odnosu do Enega in Dobrega – torej predvsem etični problematiki – najdemo globoka in človeško občutljiva premišljevanja o tem, *Kaj je zlo in od kod izvira* [*Enn.* I, 8]. Plotinov odgovor, splošno rečeno, je izražen v misli, da je zlo nebivajoče *<mè ón>*, namreč tista *poslednja* materija, ki je sicer konceptualno sorodna Aristotelovi prvi materiji (*próte hýle*), vendar pri Plotinu ni mišljena kot aristotelska čista možnost, niti kot Platonova *chóra*, ki je v *Timaju* pojmovana kot prostorska »sprejemalka bivanja«, ampak zgolj kot odsotnost *<stéresis>*: izguba, neimetje, odsotnost, manko, lat. *privatio* vsake forme, vsakega *logosa*, popolna odsotnost duše in uma oziroma duha – zlo je torej tisto nebivajoče, tista poslednja materija brez forme, ki sploh ne deleži več na Enem ali Dobrem.

»Kajti materija *<hýle>* sploh ne biva – saj ko bi bivala, bi s tem že deležila na Dobrem; kadar rečemo, da 'je', uporabljamo le isto besedo v dveh različnih pomenih; pravi način govorjenja o materiji je reči, da 'ni'. Pomanjkanje *<stéresis>* torej pomeni, da nekaj ni dobro, medtem ko absolutni manko pomeni, da je zlo.« [Plotin, I. 8. 5]

A. Plotinovo materijo torej lahko primerjava s temo, formo pa z lučjo in najvišjo formo, Um, z najvišjo Lučjo?

B. Da, pri tem pa ne smeva pozabiti, da je pri Plotinu tista resnično »najvišja« Luč – Eno – *onstran* vsake forme, tudi Uma kot najvišje Forme. Metaforika luči in teme ima v platonizmu nasploh, zlasti pa v Plotinovem novoplatonizmu, odločilno vlogo pri izražanju neizrazljivega. V razpravi o zlu Plotin razlaga: »Če [v mislih] povsem odvezamemo vsako

obliko, imenujemo tisto, kar je povsem brez oblike: materija. ... To je podobno temu, kako moremo videti temo« [Enn. I. 8. 9]. Materija je torej tista »narava <phýsis>, ki je nasprotje vsake oblike <éidos>, je manko, odsotnost <stéresis>; toda odsotnost je vselej odsotnost nečesa drugega in nima bivanja v sebi« [ibid., I. 8. 11]. Pomemben in za Plotina ter nasploh za ontološki monizem značilen je poudarek, da »materije ne imenujemo zlo zato, ker bi imela kakšno lastnost, marveč prav zato, ker nima nobene lastnosti« [ibid., I. 8. 10]. – Si morda bral tisto popularno filozofsko knjigo *Zofijin svet*?

A. Ne, zakaj?

B. V njej filozofski učitelj lepo predstavi deklici Zofiji bistvo Plotinove misli ... glej, jo že imam tu, knjigo, takole pravi:

»Zamisli si, draga Zofija, veliko gorečo grmado v noči. Od nje škropijo iskre na vse strani. Na daleč okoli kresa je noč svetla, tudi na razdaljo več kilometrov je še videti slabotno sled ognja nekje daleč stran. Če se bolj odmaknemo, vidimo samo še svetlo pičico kakor drobceno svetilko v noči. In če gremo še naprej stran od kresa, sploh ne more svetloba več do nas. Nekje se žarki svetlobe izgubijo v noči in ko je popolna tema, ne vidimo ničesar. Tam ni ne sence ne obrisov. – Misli si, da je dejanskost takšna grmada ...« [Gaardner, 144–145]

B. Tema, odsotnost Luči je kakor zlo, odsotnost Dobrega.

A. Res lepa analogija, vendar je kot ilustracija misli, da je tema oziroma zlo nebivajoče, *mè ón*, primerna le, če predpostavimo osnovno načelo Einsteinove splošne relativnostne teorije.

B. Kako to misliš?

A. V miselnem eksperimentu z grmado v noči, od katere se oddaljujemo vse do tja, kjer »svetloba ne more več do nas«, namreč vse tja do horizonta tega sferičnega vesolja, sredi katerega sije Eno, je popolna tema nebivajoča le tedaj, če je vesoljni prostor zamejen in določen s sámo svetlobo, če ne obstaja »po sebi«, torej če prostor ni absoluten, če ni

neodvisen od tistega, kar je v njem – in Einstein, kot veš, zanika prav absolutnost oziroma čisto substancialnost prostora, saj je prostor-čas v Einsteinovih enačbah soodvisen od vsebovane mase in/ali energije, v naši prisposodbi od svetlobe goreče grmade.

B. Hm, zanimiva povezava ... nanjo avtor *Zofijinega sveta* verjetno ni pomislil, saj je bolj pesniško kot znanstveno navdihnjen. Sicer pa še nisem prišel do tistega odstavka, v katerem deklici Zofiji s preprostimi besedami razloži bistvo Plotinove misli. Naj ti preberem še to, saj se mi zdi, da so preproste razlage včasih boljše od zapletenih:

»Povem ti, Zofija, da je nekaj božanske skrivnosti v vsem, kar biva. Vidimo, kako se svetlika v sončnici ali maku. To je nedoganljiva skrivnost, kakor jo slutimo v metulju, ki zleti z veje – ali v zlati ribici, ki plava v stekleni krogli. Vendar se Bogu najbolj približamo s svojo dušo. Samo v nji se lahko združimo z veliko življenjsko skrivnostjo. Da, v redkih trenutkih moremo doživeti, da smo *mi sami ta božanska skrivnost*.« [Gaardner, 145]

A. Lepo, res! Torej ti, moj vztrajni optimist B., misliš, da je panteizem kot nauk o »vseobsegajočem božanskem Enem«, ki nas uči, da je svet lep in svetel, ves božanski, tako da duši ni treba bežati *tja*, »čez«, »onstran«, zato da bi bila srečna in potešena v svoji želji po popolnosti – misliš, da je tako razumljen panteizem združljiv s platonizmom?

B. Da, prav to je bistvo mojega filozofskega nazora, moje filozofske vere! Pa ne samo to, da je panteizem združljiv s platonizmom, zlasti z novoplatonizmom, še več: *panteizem in (novo)platonizem se dopolnjujeta*, kajti šele platonska presežnost daje panteizmu tisto »transcendenčno napetost«, brez katere bi panteistična identiteta *Vse=Eno* lahko preprosto pomenila, da je *vseeno*, saj brez transcendence ni nobene, niti ontološke niti spoznavne niti vrednostne niti etične niti estetske niti nobene druge *razlike* – toda v panteizmu paradoksnost vzpostavlja razliko prav *Eno* s svojo vseprisotnostjo

in obenem vsepresežnostjo, s transcendentno v imanenci. *Vse je Eno*, vendar ni vse eno na enak način, *ni vseeno*. Bistvena vloga platonske metafizične in/ali epistemološke presežnosti je očitna v vseh panteističnih filozofijah, vse do naših časov. Tudi trije veliki novoveški filozofi narave, o katerih smo govorili v *Pomladi*, Bruno, Spinoza in Schelling – so tako panteisti kot platoniki.

A. Tudi Spinoza?

B. Da, na *svoj* način.

A. Toda kaj je po tvojem načinu razmišljanja pravo bistvo platonizma, če lahko rečeš, da je tudi Spinoza platonist »na svoj način«?

B. O, to sem pa že večkrat povedal: platonizem je mišljenje, videnje, zrenje duše in duha, ki presega minljivost, išče večnost ... je ljubezen do modrosti, ki smrtnemu človeku omogoča pogled *sub specie aeternitatis*.

Bruno vstane od pisalne mize, stopi k oknu in z okenske police vzame Solzo neba. Prinese jo pod soj namizne svetilke in se zazre v njeno nedoumljivo sinjino; svetloba luči je ulita vanjo kakor v okroglo skodelico brez robov in meja.

Angel, s *smehljajem*. Misliš, da ve za naju?

Bruno. Kdo?

Angel. Solza neba.

Bruno. Kako naj ve?

Angel. Če je bog, bi morala vedeti.

Bruno. Pa je Bog?

Angel. Ti me vprašaš, Bruno! Saj sam praviš, da je Bog očitni kot nebo. In tudi če vprašaš Plotina, ti bo rekel, da je to vprašanje nesmiselno – seveda Eno *je*: saj ravno s tem, da ni nikjer in nikoli, najbolj jè, vselej in povsod, tudi v Solzi neba ...

B. Da ... dvom pa se začneja pri enačenju Enega z Dobrim.

A. Človeški dvom, bi rekel Plotin.

B. Seveda, *moj* dvom, tu in zdaj.

A. Pravzaprav dvomiš šele takrat, ko nisi več resnično *tu in zdaj*.

B. Takrat, ko premišljujem, ko umevam ... kajti ne samo razum, tudi um je zmeraj dvojen. Plotin pravi:

»... Zato mislec sam ne more ostati preprosto enovit, zlasti če misli sebe: saj se bo podvojil, tudi če ostaja le v tihem sámorazumevanju. Eno pa ne potrebuje kakega govoričenja o sebi: le česa bi se naučilo, ko bi mislilo sebe? Kajti tisto, kar jè, pripada sebi, preden Um misli. In spoznanje je nekakšno hrepenenje po odsotnem, je kakor odkritje, do katerega pride iskalec. Toda tisto, kar je absolutno različno, ostaja samo po sebi in ne išče ničesar o sebi; tisto pa, ki razlaga sebe, mora biti množstvo.«
[Plotin, V. 3. 10. 45-52]

B. Kljub temu pa besede same, besede, ki izražajo Plotinove misli, kličejo k razlagi, k razumevanju. In tisto, kar je treba v *Enneadah* najprej razumeti, je *istost* Enega in Dobrega.

A. Seveda, saj to je jasno!

B. Tebi je že morda jasno, meni pa ne povsem, zato se ne morem izogniti razlagi: Eno je povsem *dobesedno isto* kot Dobro, *Eno=Dobro*. V stavku *Eno je Dobro* ne gre za to, da bi bilo Dobro predikat Enega kot subjekta, Dobro ni kaka lastnost Enega, saj Eno nima nobene lastnosti, temveč gre za popolno identiteto: Dobro je (samo kot) Eno – Eno je (samo kot) Dobro. Misel, ki je skoraj preveč preprosta, da bi jo lahko človeška pamet povsem doumela. Zato iščemo razlago »po ovinku«: Eno namreč *ni* dobro, če je z dobrim mišljena neka opredelitev, kakor tudi ni plemenito, milostno, pravično, vsemogočno – nič od tega in obenem vse! Plotin pravi:

»Ono [Eno] torej ni ena od vseh stvari <*tà pánta*>, temveč je pred vsemi stvarmi in tako je pred Umom; vse stvari pa so zagotovo v Um; torej je Eno tudi v tem smislu pred Umom; in če je v tistem, kar pride za Enim, bivanje vseh

stvari, je Eno tudi v tem smislu pred vsemi stvarmi. Ne more biti ena izmed stvari, pred katerimi je, in ne moreš ga imenovati Um; niti Dobro, potemtakem: ne moreš ga tako imenovati, če 'Dobro' pomeni le eno izmed vseh stvari; če pa pomeni tisto, kar je pred vsemi stvarmi, naj to ime ostane.« [Plotin V. 3. 11. 21-26]

A. Enako velja za božja imena: beseda 'Bog' je božje ime le tedaj, če ni ime nekoga ali nečesa – in vendar je Bog tudi nekdo ali nekaj.

B. Preseneča me, da praviš *tudi* nekdo ali nekaj ... pričakoval bi, da boš preprosto rekel: Bog misli, čuti, sodi ... torej je Oseba.

A. Tako bi morda rekel, če se ne bi pogovarjal s teboj; ti me namreč, če bi tako rekel, ne bi razumel, morda *še* ne.

B. Nisem vedel, da si tako pedagoško pretkan ... sicer pa zdaj, ko govoriva o Plotinu, lahko skupaj z njim ugotoviva, da Eno ni Oseba, niti v presežnem pomenu, saj je Eno »onstran bitnosti« – torej le kako bi bilo Oseba? Neke noči sva že govorila o tem, da je navsezadnje tudi izraz 'Eno' zgolj naše *ime* za tisto, kar je neizrekljivo in kar samo nima nobenega imena, niti »ne more biti slišano, niti ga ne more uméti tisti, ki sliši, temveč, če sploh, tisti, ki vidi; toda ko bo v njem poskušal uzreti formo <êidos>, ga niti videti ne bo mogel« [Plotin, V. 5. 6. 36-38]. *Eno je Dobro* v zrenju, v mistični presežnosti nadosebnega motrenja, ki edino lahko preseže dvojnost uma, razpetost duše med *tu* in *tam*, ločenost časa in večnosti. Plotin nas z najvišjim zanosom napotuje k presežnemu zrenju Enega že v enem svojih zgodnejših traktatov, ki pa ga je Porfirij v *Deveterkah* povsem upravičeno postavil na zadnje in s tem tudi najbolj poudarjeno mesto: *O Dobrem ali Enem*.

»Torej tisti, ki zre, ne vidi in ne razločuje in si ne zamišlja dveh, marveč je takó, kakor da bi postal nekdo drug, saj ni [več] on sam, tam se nima več za samega sebe, temveč zdaj pripada Onemu in je Eno, kakor da bi se središče pripojilo središču.« [Plotin, VI. 9. 10. 14-17].

Angel, zasanjano. Moje duše so mi pravile, da se tako vidijo med seboj: iz središča v središče. Vse so v središču, saj *tam* ni daljave, vse je bližina ...

Bruno dvigne obrvi. Kako so ti to povedale?

Angel. Tudi tebi bojo, ko pride čas.

Bruno. Bojim se tega ... in si obenem želim ... zato te sprašujem ...

Angel. Ne boj se, vse bo prav, tako kot želiš in kot mora biti.

Bruno, zase. Naj ti verjamem, Anželo?

Solza neba nič ne govori, nič ne prerokuje, nič ne pričakuje, niti tega ne, da bi jo tavajoča duša ljubila – marveč zgolj jè v svoji brezdanji sinjini, in s tem da jè, z lepoto svoje biti, pove vse.

Bruno, čez čas, potem ko ura odbije eno. Anželo, ti resnično veliko veš, nisem si mislil, da toliko veš!

Angel, z zgubanim čelom in svetlotemnimi zenicami. Ne, Bruno, ti veš mnogo več od mene, vendar jaz to, kar ti veš, pa tudi tisto, česar ne veš – preprosto *vidim*.

Bruno. Vidiš Lepoto sámó?

Angel. Da, vendar sámó, če je ne mislim.

B. Torej je res, da tisti, ki zre, tisti, ki »izstopi iz samega sebe«, da v njem ni več dvojnosti, ampak je zgolj Eno, »tudi lepega <tò kalón> ne misli več, ampak je že presegel lepoto,« kot pravi Plotin [Enn. VI. 9. 11. 16-17]?

A. Ti sam veš.

B. Jaz *mislim*, da je tako: pri Platonu velja identiteta *Dobro=Lepo*, o tem svečenica Diotima pouči Sokrata, Sokrat pa svoje učence, med njimi tudi Platona (četudi ne ravno takrat, na tisti slavni gostiji); Plotin sledi nauku svojega vélikega učitelja in ohranja identiteto *Dobro=Lepo*, čeprav jo doumeva v dveh pomenih, na dveh ravneh: prvič, kot čisto identiteto *Eno=Dobro=Lepo*, se pravi, da enako kot *Dobro* tudi *Lepo*(ta) ni predikat Enega, ni kaka njegova lastnost, temveč je z Enim »istobistveno« z zrenju; drugič pa, ko reče,

da tisti, ki zre Eno, »tudi lepega ne misli več«, govori o lepoti Uma, Duše in tudi vesolja, čutnega sveta, vsega, kar je lepo – in tega lepega, ki je v svoji posebnosti in različnosti vendarle raz-ločeno od Enega, ne misli več tisti, ki je prišel do konca poti. Na sami poti pa, tako rekoč tik pred vrhom, se umski svet blešči v svoji prosojni, sončni lepoti, ki jo Plotin opisuje v razpravi *O umski lepoti*:

»... kajti tam so vse stvari <τὰ πάντα> prosojne <diaphané> in nobena ni temna ali zastrta; vse stvari so svetle <phanerós> prav vsakemu delu vsega; kajti luč <phôs> je prosojna lúči. Tam ima vsaka stvar vse v sebi in vidi vse stvari v vsaki drugi, tako da so vse povsod in vsaka je vse, in blesk je brezmejen; kajti vsaka od njih je velika, saj je tudi majhna velika; in sonce je tam vse zvezde <hélios ekeî pánta ástra> in vsaka zvezda je sonce in vse druge zvezde.« [Plotin, V. 8. 4. 5-11]

B. ... in to umsko lepoto, ki se zrcali v vsem kozmosu, vse do človeka kot mikrokozmosa, je Plotin odkrival tudi renesančnim mislecem in umetnikom – Ficinu in Picu, Botticelliju in Leonardu ter mnogim drugim – kajti mnogi renesančniki so sprejeli platonizem za svojega in se zanj navduševali prav zaradi platonске Lepote, čeprav je bilo le redkim dano, da so v njej in skozi njo uzrli Eno, ki je onkraj lepega, kakor tudi onkraj dobrega, obenem pa je *isto* s samim Lepim in Dobrim, kot je učil Plotin.

A. Morda pa je v tej Lepoti tudi nekaj strašnega?

B. Da, iščoče in občutljive duše so to slutile že pred Rilkejem; in če verjamemo Pierru Hadotu, je že sam Plotin zaslutil v Lepem nekaj strašnega, čeprav ob tem, ko mu pripisujemo to slutnjo, to tesnobo, težko odmislimo naše lastne »poznokrščanske« ali »postkrščanske« interpretacijske projekcije v Plotinovo staro, »pogansko« modrost.

A. In kaj pravi Hadot?

B. Prebral ti bom, takole pravi:

»'Lepo je strašnega ravno še znosni začetek,' bo na začetku svoje prve *Elegije* globoko dejal Rilke. Kar nas v Lepem straši, je morda dejstvo, kot je rekel Plotin, da se nam dozdeva, da je Lepo lepo zgolj sámo zase (*Enn.* V. 5. 12. 21), sklenjeno sámo v sebi, zazrto sámo vase, podobno sohi, brezčutni in veličastni, ki nas ignorira, medtem ko je Dobro dobro za druge in ne zgolj zase, tako da imamo občutek, da nam je vedno na razpolago.« [Hadot, 101]

A. Se ti zdi, da je to res?

B. Mislim, da so to bolj neke poznejše implikacije Plotinove filozofije kot njegove avtentične misli; sicer pa tudi Hadot v nadaljevanju pravi, da je to domnevno nasprotje med Lepim in Dobrim le neka »abstraktna hipoteza«, s katero naj bi bilo bolj poudarjeno »videnje vseh stvari s stališča Dobrega, kajti v resničnosti duhovnega življenja sta izkušnji Lepega in Dobrega tesno povezani« (*ibid.*). Jaz pa bi še dodal, da so tudi renesančni platoniki poudarjali to soodvisnost, čeprav je očitno, da se v Ficinovi »Platonski akademiji« tehtnica nagne v prid Lepega, saj renesansa verjame, da je Lepo *eo ipso* tudi Dobro – vendar pa novi vek, ki ji sledi, kmalu spet podvomi v takšno z lepoto Dobrega presijano videnje veselja.

A. Ampak ti, moj pozni renesančnik, vendarle meniš, da je še dandanes mogoč nekakšen renesančno platoniki, nekakšen »estetski« odnos do sveta, do življenja ... in do samega Boga?

B. Da, če izraz 'estetski' razumeva v širšem pomenu od tistega, ki ga je imel v mislih Kierkegaard, ko je govoril o »suspensu« estetskega v etičnem in etičnega v religioznem; 'estetski svet' mi pomeni *čutni* svet, namreč čutni v žlahtnem, klasičnem in renesančnem pomenu besede – gre za čutnost, ki je presijana z dušo, umom ali duhom ...

A. Če na svetu ne bi bilo *moralnega* zla, za katero se padla duša *odloči*, ker jo bolj od Luči privlači Tema – tedaj ne bi bilo težko sprejeti in verjeti v vesoljno platonsko Lepoto, tako pa ...?

B. Vem, dragi moj vodnik, vem ... toda ravno zato, ker človeška odločitev za Luč ni zanesljiva, moramo verjeti v *božansko* Luč, v njeno neminljivo *Lepoto*. Kajti po zatonu velikih iluzij novoveškega subjekta, po vseh moralnih padcih in shizmah, po vseh verskih dvomih in vojnah, po vseh družbenih krizah in revolucijah, po vseh vzponih in padcih razuma, po vseh zvijačah uma, po vseh divjanjih želje, po vseh stoletjih upa in obupa – kake boljše možnosti najbrž sploh nimamo!

A. Morda imaš prav ... čeprav je resnica *opoldne* pogosto drugačna kot resnica *zvečer*.

B. Da, toda kdaj je opoldne in kdaj je zvečer?

A. Vedno *zdaj*.

Bruno zdaj, v tej tihi uri pred jutrom, čuti vso težo samote. Medtem ko strmi predse, vase, pred njegovimi »široko zaprtimi očmi« bleđi Angelova postava, tako znana in hkrati tako tuja je *zdaj*, ko nezadržno izginja, kakor da se iz soja luči pogreza v noč. Pogled mu obstane na grškem čajniku in zazdi se mu, da bo podoba Ojdipa in Sfinge, ovita s kačo krožnega meandra, ostala pred očmi jasna in razločna tudi tedaj, ko ne bo več nobene minljive oblike, nobene minljive spoznave. Saj ostaja le večna uganka!

» Kar duša zre, to postane «

sedmi dialog

Mojster Bruno posluša večjega mojstra slavčka, ki v poletnem vrtu pôje in pôje, ko da bo petje in poletje trajalo večno! Skozi nastožaj odprti polknici zadehti sivka iz Marijinega »lavendarija«. Luna se svetlika med vejevjem, debelí se, čez nekaj noči bo polna. Bruno globoko vdihne svež nočni zrak in se vrne k delovni mizi, kjer pod sojem bučasto oblikovane svetilke leži nekaj knjig in popisanih listov ter seveda vselej pripravljeni notesnik s temnomodrim zaslonom, na katerem se nizajo rumene črke. Nocoj je Bruno mrk, preganjajo ga težke misli.

*Bruno premišljuje. Zdaj sem tu: našel sem takšno razumevanje platonizma, ki mi je pogodu, imam ga za resničnega in tudi odrešilnega, kolikor pač lahko filozofija rešuje dušo. Prav, saj si ga nisem izmislil, skrbno sem ga utemeljil z navedki iz Platonovih, Plotinovih, Ficinovih del, v njem sem prepoznal starodavno, »pristno« modrost, ki premaguje minljivost, pa ne šele »tam in nekoč«, ampak že *tu in zdaj*, kjer duh sije v čutnosti in »skoznjo«; renesansa je to vedela in čutila, zato navdihuje tudi nas, pozne prišleke, brodolomce *Zgodovine* – in vendar: mar ni ta način branja in razumevanja platonizma tudi neka utvara, porojena iz želje, da bi bilo res tako, iz upanja, da bo platonizem vzdržal kot rešilni čoln in nas popeljal s potapljajoče se ladje v varni pristan?*

Stenska ura se oglasi s svojim znanim, vselej znova nedoločnim enkratnim zvenom, ki prej izzvani v prostoru kot v spominu. Bruno vstane, stopi nekaj korakov sem in tja, od mize do knjižnih polic in spet nazaj, ter se, precej zgubljen v svojih mislih, ustavi pred staro sliko Marije z Detetom, pred ikono, ki mu, sicer »poganu«, pomeni podobo Lepote in Miline, spominja ga na tisto učlovečeno Svetost, v katero pre-

malo verjame, se pa pred njo pokriža, saj ga ta gesta, ta mali ritual vsaj za hip navda s slutnjo nekega višjega miru, čeprav je to občutje daleč od tiste gotovosti in zaupanja v resničnost krščanske vere, ki so ji sledili mnogi rodovi vse do dandanes ... in tako se Bruno, potem ko se v duši vsaj malce okreпча z Njenim obličjem, vrne nazaj k pisalni mizi.

Bruno piše. Moje renesančno branje Platona, iskanje transcendence v imanenci, Plotinovega Enega v Vsem, je seveda drugačna pot razumevanja platonizma od tradicionalne, še posebej od krščanske poti – toda, ali je tudi pristnejša, resničnejša? Za kristjane je tako rekoč samoumevno, da je resnični Platon šele *Plato Christianus*, filozof onstranstva, modri znanilec »nebeškega kraljestva«, ki je *tam*, onstran zemlje in zvezdnega neba, in *bo* nekoč, ob koncu časa in zgodovine, s Kristusovim »drugim prihodom« zavlada ali prevlada tudi *tu*. Spet drugače pa je starega Platona razumel Hegel, pa Nietzsche, pa Heidegger, pa Gadamer ... torej, kdo in kaj je tisti »pristni Platon«, ali pa takšnega sploh ni? Ali moje platonске misli, s katerimi poskušam že na tem svetu, morda edinem, presegati minljivost, uzreti večno Lepo, Dobro, Eno – ali te misli vzdržijo? Če v njih ni nobene prave trdnosti, nobene resnične nujnosti, ali ni potemtakem enako upravičeno trditi, da je platonizem tisti najhujši in najtrdovratnejši »nihilizem«, ki zanikuje življenje in vzbuja lažno upanje šibkim dušam, ki ne ljubijo dovolj tega sveta in v njem vidijo le preddverje onega drugega, »pravega« in »resničnega« sveta, ki pa ga ni nikjer drugje kot v njihovi bolni domišljiji? Mar nima prav Nietzsche, ko, na primer, v *Somraku malikov* in seveda tudi v drugih spisih zavrača platonizem kot metafizični temelj krščanstva (oziroma se prezirljivo odvrča od krščanstva, ki naj bi bilo »platonizem za ljudstvo«, »vera šibkih« ipd.) – ko pravi, da je »fantazirati o 'drugem svetu' poleg tega sveta popolnoma brez smisla« [Nietzsche, 27]? Ta ostrá kritika platonizma je težko obremenila sodobno filozofijo. Tudi sam se ne morem izogniti vprašanju, ali Plotinove besede: »resnični predmet

naše ljubezni je *tam* ... zato si prizadevajmo, da bi izstopili iz tega sveta« [Enn. VI. 9. 9], saj je tostranstvo »izgnanstvo«, »izguba peruti« [ibid.] – sploh lahko pomenijo kaj več od praznega »fantaziranja« o nekem umišljenem »zasvetju«?

Angel, iz temnomodre globine zaslona. O, Bruno, seveda pomenijo več, veliko več! Sam veš, da gre predvsem za *način razumevanja platonizma*.

B. Opolodne sem v svoje razumevanje bolj prepričan kot opolnoči.

A. Z vsemi našimi prepričanji je tako: vsaka vera, poganška, krščanska ali filozofska, zahteva nenehno prisotnost duše – in ravno v tem je njena dragocenost, saj v duši ohranja živega duha.

B. Vem, da bi me rad pomiril, dobri moj angel, in vem, da poznaš – tudi ti! – nadležne misli, ki me nocoj obletavajo kot jata netopirjev.

A. Človek, pozabljaš na lepoto in nesrečen si, če je ne prepoznaš več v svetu. Spomni se ...

B. Da, da ... toda povedj mi iskreno: ali res verjameš, da je *Lepota* rešilni čolnič, ki vzdrži vso težo človeške duše?

A. Če je isto z Enim ali Dobrim, potem vzdrži.

B. Ampak običajno je ne enačimo ne z Dobrim ne z Enim; kajti če bi jo enačili, potem umetnosti sploh ne bi potrebovali za vzgojo duha, zadostovala bi filozofija, kakor je mislil Platon v *Politeji* – toda v tem se je ravno najbolj motil, kot je spoznal Plotin, četudi svojega vélikega učitelja ni nikoli naglas kritiziral; v traktatu *O umski lepoti* je namreč zapisal, da »Fidija svojega Zeusa ni ustvaril iz nobenega vzorca, ki bi ga zaznal s čutili; doumel je, kakšen bi bil videti Zevs, če bi nam hotel biti viden« [Enn. V. 8. 1].

A. Ali to ne pomeni isto, kar je učil že Platon: da je resnična lepota vselej *nadčutna*?

B. Pomeni skoraj isto in vendar nekaj drugega: da se nam *Lepota kaže* najprej in nespregledljivo *v čutnosti* – še več, da je brez čutnosti sploh ne bi bilo, namreč za nas, duše s telesnimi čutili! Pri Plotinu umetnost ni več zgolj »posnetek posnetka« kot pri Platonu, prej bi lahko rekli, da je zanj

umetnost »čutni sij ideje«, kot jo je pozneje opredelil Hegel – seveda pa brez Heglovega absolutizma pojma, saj se pri Plotinu ideja »dovrši« v zrenju, ne v pojmu. Ko govori o lepoti umskega sveta, misli na tisto presežno in obenem vselej in povsod prisotno Luč, ki preseva vse, kar vidimo, razumemo in umevamo.

A. Mar ni to največ, kar si duša lahko želi?

B. Nič več si ne bo želela, če bo, presijana z vseprisotno Lučjo, sploh zmogla ohraniti samo sebe, svojo edinstvenost, svojo enkratnost. Plotin nam zagotavlja, da se tudi *tam*, v umskem svetu, ohranja *mnoštvo* duš; zanika, da bi bile vse duše ena sama, namreč v pomenu, da se *onstran* ne bi ohranila njihova vsakokratna posameznost [gl. *Enn.* IV. 9]; zatrjuje nam, da bivajo duše tudi *tam*, »vse duše so skupaj v [onem] svetu, ki je večnost« [*Enn.* IV. 2. 1]. Duše torej ostanejo različne in samosvoje tudi v umskem svetu, kjer je vse blizu, »središče v središču«, kjer je blizu tudi tisto, kar je *tu* ločeno z daljavami v prostoru in času. – Toda, se sprašujem jaz, kako naj se *tam* ohrani množstvo duš brez temè, brez senc? Ne morem doumeti, da je sploh *mogoče* verjeti v večno življenje posamezne duše: moje, tvoje, njene ... kajti, če naj duše ostanejo posamezne, se morajo med seboj razlikovati, to pa ni mogoče brez senc, brez spominov!

A. Torej misliš, da je v nekatere stvari mogoče verjeti, v druge pa ne?

B. Seveda, kakopak!

A. Če tako misliš, še nisi doumel bistva vere.

B. Hočeš reči, vere v Tertulijanovem smislu: *Credo quia absurdum est?*

A. Kaj že to pomeni? Oprosti, pozabil sem ...

B. Pomeni: »Verjamem, ker je nesmisel.«

A. *Ker* je nesmisel ali *čepprav* je nesmisel?

B. Ravno v tem je poanta: Verjamem, *ker* je to, v kar verjamem, nesmisel! Toda kako naj verjamem v nesmisel, pa še *zato*, ker je nesmisel? Če bi bil to res nujni ali celo zadostni pogoj vere v Boga, le zakaj bi mi ta dobri in vsemogočni Bog, v katerega naj bi *per absurdum* veroval, sploh dal razum,

saj razum ne mara nesmisla, ravno nasprotno, venomer išče smisel! Morda le zato, da bi me skušal ali da bi me z varljivo zvijačo pridobil zase? Toda tedaj Bog ne bi bil več dobri Oče, prej kak padli demon, kak žel arhont iz apokrifov ...

A. Ampak tudi najboljši učitelj mora včasih seči po palici. Če ne gre drugače ... pa z nesmisлом!

B. Že res, a gotovo se boš strinjal, da je velika razlika reči, da razum s svojim iskanjem smisla ni vsemogočen, če je še tako zaverovan vase, in da ga je treba na neki točki duhovne poti preseči, magari »s palico« (zenovski mojstri jo imajo vselej pri roki) – ali reči, da je nesmisel resničen, in celo, da je nesmisel resničen ravno zato, ker je nesmisel! Pa še nečesa ne pozabiva: navsezadnje tudi Tertulijan uporabi svojo znamenito sentenco *Credo quia absurdum est* kot nekakšen kvazirazumski argument za verovanje v takrat še »nesmiselnega« boga, v nekega »norega« odrešenika, ki je sramotno umrl na križu v neki daljni provinci ... nesmisel tu nastopa kot »sámoutemeljitev« vere *per negationem*, ali, manj prizanesljivo rečeno, kot pervertirani *lógos* izobraženega rimskega pravnika, ki je v poganskih bogovih razkrinkal človeške malike in se zatekel h Kristusu, pri tem pa med malike vrgel tudi antični razum – in to je bila velika in za nadaljni razvoj krščanstva usodna napaka, kajti temu prvemu preziru do razuma je sledila cela vrsta naslednjih! Kar spomni se, kakšne dogme Cerkev sprejema že dve tisočletji: od troedinosti prek brezmadežnega spočetja do papeževe nezmotljivosti ... Po drugi strani pa spoštovanje razuma nikakor ne pomeni, da ga ni treba obrzdati pri »najvišjih rečeh«, seveda ga je treba – vendar nobena prava mistika, ne krščanska ne poganska ne indijska, razuma ne zavrača, temveč ga presega. Navsezadnje tudi sam Jezus ni govoril proti razumu (če verjamemo evangelijem), ampak je kvečjemu postavljал vero pred razum.

A. Prav, vem, kaj hočeš reči. Toda priznal boš, da nenehni razumski dvom o veri tudi nikamor ne pelje.

B. Priznam, vendar jaz iščem takšno vero, ki ne bi zahtevala od mene, naj se odpovem razumu, kaj šele umu.

A. Vera ni niti smiselna niti nesmiselna – človek veruje ali pa ne.

B. Da, ampak nekaterim dušam je lažje, drugim težje verovati. Z menoj je nekako tako, kot je rekel Emile Cioran: »Ugotavljam, da ne zmorem verovati. Verovanje je dar. Seveda dosti ljudi vztraja pri tem v nekakšni dvoumnosti, nejasnosti, ampak jaz tega ne morem« [Cioran, 76]. Skepsa vselej odvrta dušo od popolne predanosti, če pa predanost veri ni popolna, ni veliko vredna – čeprav so tudi nekateri hudi skeptiki iz svojih dvomov izpeljali ne samo trdne filozofske sklepe, temveč celó religiozna prepričanja. Ne mislim samo na Descartesa, ki je »metodično« dvomil predvsem zato, da bi prišel do zanesljivega spoznanja, ampak tudi na prvaka novoveških skeptikov Davida Huma, ki je v *Dialogih o naravni religiji* skozi usta svojega govornca Filona predlagal, naj »zgradimo religiozno vero na filozofskem skepticizmu« [Hume, 13], kajti »biti filozofski skeptik za izobraženca pomeni storiti prvi in najbolj bistveni korak k stopnji zdravega, vernega kristjana« [*ibid.*, 114].

A. Seveda, biti *filozofski*, ne pa religiozni skeptik ...

B. Drži, ampak ločnica med filozofijo in religijo je pogosto zabrisana. Saj tudi če se filozofija odreče dokazom za obstoj Boga, se težko odreče premišljevanju o božji »naravi«, kar je lepo razvidno tudi v Humovih *Dialogih*, na primer takrat, ko mladenič z imenom Demej, ki je svojemu skeptičnemu avtorju nedvomno simpatičen, pravi:

»Vprašanje ne zadeva *obstoja*, ampak *naravo* boga. Trdim, da je ta zaradi nemoči človeškega razuma popolnoma nedoumljiva in neznana. [...] in ob zavedanju svoje šibkosti bi morali molče občudovati njegovo neskončno popolnost, ki je oči ne vidijo, ušesa ne slišijo, niti je ne morejo dojeti človeška srca. Pred človekovo vedoželjnostjo je zavita v gost oblak.« [Hume, 23]

A. Res je! Le kako naj človek vidi Boga in ne umre? Zato se je GOSPOD tudi pred Mojzesom zavil v gost oblak.

B. Da, filozofu – še posebno skeptiku – je lažje doumeti božjo nedoumljivost kot doumljivost, vendar se Hume dobro zaveda tudi tiste dileme, ki jo v *Dialogih* izrazi njegov Kleant:

»Če opustimo vse človeške analogije [...] se bojim, da bomo zavrgli vso religijo [...] Če pa obdržimo analogijo s človekom, mešanice zla v univerzumu ne bomo mogli uskladiti z neskončnimi [božjimi] atributi.« [Hume, 89]

A. Angeli na takšne dileme še pomislijo ne!

B. Najbrž res ne, saj so baje podobni otrokom ... toda mislečemu človeku se vendarle zastavlja vprašanje, ali je sam Bog – »Bogočlovek«, in če je kralj vseh angelov, ali je tudi sam najvišji Angel, nebeški Človek? *That is the question.*

A. Tako sprašuje filozof ... ne pa vernik, niti mistik.

B. Toda kje je meja, kje je ločnica med enim in drugim? Med filozofom in vernikom? Ali med človekom in angelom?

A. In kako bi na to vprašanje odgovoril ti sam?

B. Rekel bi, da meje ni, ali vsaj, da med njima ni ostre ločnice. Angel je po svoji »naravi« človek, sicer nebeški, popolnejši od vseh zemeljskih ljudi, vendar še vedno človeški. Naj ti preberem odlomek iz znane srednjeveške razprave *De divisione naturae* Johanna Scotusa Eriugena:

»Kajti angel se rodi v človeku po angelovem umu, ki biva v človeku, in človek se rodi v angelu po človeškem umu, ki je nastanjen v angelu. Kdor namreč – kot sem rekel – čisto umeva, se v njem rodi to, kar umeva. [...] Saj če umevam, kar ti umevaš, udejanjam tvoj um in na neki neizrekljiv način postajam ti.« [Eriugena, gl. Klünker, 151-153]

A. Res lepo povedano!

B. Da, in vendar se v teh mislih skriva neka groza ...

A. Groza?

B. Ko sem premišljeval o tistem ključu, ki filozofu odpira vrata v mistično izkušnjo, namreč o spoznanju, da se v

tistem, ki »čisto umeva, rodi to, kar umeva«, kot je zapisal Eriugena, sem pomislil – prvič sem to *zares* pomislil – da se v samem človeku, v človeški duši ali umu, resnično *rodi* angel (in morda lahko tudi *umre*), pa ne samo »njegov« angel, ampak tudi najvišji Angel, sam najvišji Bog! Pred leti sem nekaj podobnega prebral pri Mojstru Eckhartu, vendar sem bil takrat na to misel premalo pozoren ...

A. Povej mi prosim jasneje: katero misel imaš v mislih?

B. Gre za neznansko čudno in grozljivo misel, da je bistvo mističnega »subjektivizma« ravno v tem, da se angel, tudi tisti najvišji, resnično *rodi v človeški duši*! Se pravi, da »angelski svet« ni niti od človeka povsem neodvisna platonška realnost, niti neki zgolj subjektivni človeški privid – ampak resničnost, ki jo duša šele *ustvarja*, saj za njo ni nobene druge, »prave« realnosti. In te misli sem se prestrašil, tem bolj, ko sem pomislil, da bi bilo *mogoče* na ta način razumeti tudi Plotina, na primer tisti njegov skrivnostni stavek: *Kar duša zre, to postane* [Enn. IV. 3. 8].

A. Kako?

B. Čeprav je Plotin s tem stavkom hotel reči predvsem to, da duša, ki zre um in Eno, *to* tudi postane, ga je mogoče razumeti tudi drugače, bolj dobesedno: duša se v zrenju *spremeni* v um, ki je resničen ali celo *postane* resničen šele tedaj (četudi v nekem »nadčasovnem« pomenu), ko se rodi v duši – se pravi, da je um v svoji biti *odvisen* od duše.

A. Toda iz tistega, učeni moj B., kar si mi prejšnje noči pripovedoval o Plotinu, sledi ravno nasprotno: da je duša tista, ki je odvisna od uma in Enega. Odkod zdaj ta tvoja misel in, če bi bila resnična, zakaj se ti zdi grozljiva?

B. Povedal ti bom v prisposodbi: če se ladja potaplja (in navsezadnje se naša ladja, imenovana *Življenje*, vselej potaplja: vsi potniki na njej smo zapisani smrti), potem bo za tvojo dušo resničen in odrešilen tisti čoln, v katerega boš *verjel* in se vanj vkrcal; če boš verjel v čoln z imenom *Lepota*, se boš odrešil z njim; če boš verjel v čoln z imenom *Kristus*, bo prav ta prišel pote, po tvojo dušo, in te popeljal s seboj ... in ravno tako, če boš verjel v čoln z imenom *Krišna* ...

A. Mar ni to čudovito? Tako bodo prej ali slej vsi odrešeni, vsak v svojem čolnu, vsak na svoj način. Zakaj te je groza te misli?

B. Ah, kako da ne veš? Ta misel je grozljiva zato, ker iz nje sledi, da je prav vsaka, tudi božja *resničnost* odvisna od moje (ali tvoje ali njene ...) duše – pa ne v nekem abstraktnem, zgolj subjektivnem ali celo solipsističnem pomenu, saj ne gre zato, da bi moj drobní psihološki jaz porodil in potem križal Boga, ampak tako, da je sama resničnost kakor neka neoblikovana, vseobsegajoča *chóra*, kakor mitološka pošast s tisočericimi obrazi, med katerimi jaz sam izberem tistega, ki ga zrem, in s tem, da ga zrem, ta obraz *postane resničen* – lahko bi sicer rekel, da postane resničen zgolj zame, vendar to ne bi spremenilo tiste groze in obenem slasti, ki jo zavest občuti ob spoznanju, da sama ustvarja in oblikuje resničnost, to edino in obenem mnogotero *resničnost*, za katero bi bilo treba najti neko novo ime, ker to ni več niti platonska niti aristotelska niti kantovska resničnost (saj ni niti fenomen niti »stvar na sebi«), marveč je gola *uzrtost*, ki jo porojeva moje zrenje. Gre za spoznanje »subjektivne« resničnosti sveta, ki v tradicionalnem pomenu ni »objektivno« resničen, vendar je »uzrti« svet *resničen* za dušo ravno v tej »subjektivnosti«, še več, za dušo je ta svet edini in s tem formalno *nujen*.

A. Še zmeraj ne vem, zakaj ti je ta misel tako grozljiva. Mar ni predvsem osvobajajoča?

B. O, seveda, tudi to! Ampak kako naj brez groze pomislim, da *jaz sam* ustvarjam resničnost, ki je *nujna*? Seveda se nisem prvi domislil tega, nekateri véliki in pogumni duhovi so ravno v tej neizmerni svobodi videli najvišje človekovo dostojanstvo; toda ob vsem opoju in zanosu, ki ga občuti človeški genij, ko ustvarja svet, ko v svoji duši *uresničuje* samega Boga, se razpira brezno, ki grozí, da se bo vanj kot hiša iz kart sesul ves platonski Lógos, ves veličastni »svet idej«, najvišji in najlepši Um, kajti površina človeške misli je tenka, vse preveč trhla – in kako naj vzdrži brez trdnega temelja? Kako naj nesrečni Josef K. v *Procesu* še kljubuje obsodbi, potem ko doume vso tujost in grozo tistih pridigarjevih besed, češ da »ne smemo vsega

imeti za resnično, to moramo imeti samo za nujno« [Kafka, 211]. Nujnost, ki *ni* resnična – mar ni to pretežko breme za človeka? Kako naj človek sprejme zakon, ki ni resničen, je pa nujen? Namreč, ki ni *zares* resničen, povsem neodvisno od njega samega, človeka, od njegove presoje in domišljije? Kako naj se človek odreče tisti *pravi*, edini resničnosti, ki je v svojem najglobljem bistvu *platonška*?

A. Morda pa človek doume pravo, *par excellence* »platonsko« resničnost šele tedaj, ko se zave, da jo poraja sama duša?

B. Morda res, saj tudi v tistem skrivnem spisju, ki je čakalo dolga stoletja, zakopano v puščavi, da bi nam bilo naposled razodeto – piše: »Videl si Duha, postal si Duh. Videl si Kristusa, postal si Kristus ...« [*Nag Hammadi*, II, 61, 30]. Če prav razumem, to pomeni: prav Ti si postal Duh, prav Ti si postal Kristus – *Ti si To* in *To si Ti*, nihče drug, le Ti!

* * *

Bruno dvigne pogled z računalniškega zaslona. Poslušaj uro, ki bije polnoč: kakor da se čas do vsakega naslednjega udarca skrajšuje, kakor da vse bolj hiti. In ko dvanaest udarcev spet potone v tišini, se oglasi zvonček na pragu, ki naznanja nočnega gosta.

Bruno, z okna. Pozdravljen, Anželo! Prideš gor na klepet?

Angel. Seveda, prav rad, mojster Bruno. Nekaj sem vam prinesel. Vas motim? Ste sami?

Bruno. Nič me ne motiš. Sam sem in pričakoval sem te.

Stari Angel sopiha navzgor po škripajočih stopnicah v viteško sobo. In že je spet tu, s svojim zgubanim obrazom in globokimi sinjimi očmi, ves gosposko oblečen, s kravato in klobukom, kakor da bi se sredi noči napotil naravnost k jutranji maši. Prestopa se z noge na nogo, kot da bi mu bilo nerodno pred mojstrom, potem sname klobuk, ga položi na okroglo mizico in se usede v naslonjač.

Bruno. Kaj si mi prinesel nocoj, Anželo?

Angel seže najprej v levi žep, potem še v desnega, in iz vsakega izuleče po en skoraj okrogel, zemeljsko rjav predmet s precej gladko površino, ki se rahlo sveti v soju Brunove svetilke.

Bruno. Kaj sta to ... nekakšni krogli ... ali jajci?

Angel se smehlja in ju izroči Brunu. To sta semeni ...

Bruno dvigne obrvi. Semeni?

Angel. Da, imela sva ju s Celestino, vsak svoje ... zdaj pa ju dajem vam, mojster Bruno, vama z Marijo, tudi Celestina vama ju daje ...

Bruno si ogleduje semeni, vsako v svoji dlani. Lepi sta, zelo nenavadni, kakor draga kamna ... kaj pa bi zraslo iz njiju, če bi ju posadil na vrtu?

Angel. Iz enega drevo spoznanja, iz drugega drevo življenja.

Bruno, osuplo. Kaj praviš? Menda ne misliš na tisti drevesi iz Biblije?

Angel, hudomušno. Prav na tisti, kakopak!

Bruno. Pa saj ju ne moreš posaditi na vrtu, kvečjemu v nebeškem vrtu ...

Angel. Tudi na zemeljskem vrtu, zakaj ne ... ravno tako kot božje drevce ... ali judeževo, ha ha!

Bruno, z nasmeškom. Če pa je tako, ju kmalu posadim, najrajši že jutri ... ampak, Anželo, semeni sta popolnoma enaki, kako naj vem, iz katerega zraste drevo spoznanja in iz katerega drevo življenja?

Angel, zaupno. Ravno to je bistveno: semeni sta enaki, drevesi pa se nam samo zdita različni – kajti, le kako bi zrastle različni drevesi iz enakih semen?

Bruno. No, bomo videli čez nekaj let ... toda povej mi, Anželo, zakaj pa ju nista zasadila že vidva s Celestino?

Angel, pomenljivo, čisto od blizu. Ti semeni sta namenjeni prav vama, Bruno, tebi in Mariji ... samo vama! Nihče drug ju ne more posaditi.

Bruno, radovedno. Torej sta s Celestino sadila druga drevesa?

Angel, z *grimaso*. Seveda, druga ... sicer pa bi te rad, cenjeni mojster, tudi nocoj nekaj povprašal ... namreč o nekem prizoru iz tvoje knjige *Romanje za Animo*.

Bruno zastrže z ušesi. Da? O katerem prizoru?

Angel. Tistem, najpomembnejšem ... toda šele potem, ko prineseš čaj.

Bruno. Čaj, skoraj bi pozabil! Bova nocoj spet *earl grey*?

Angel. Kakor vam drago, mojster.

Bruno se kmalu vrne in že naliva čaj v skodelici iz angleškega porcelana s prusko modrim vzorcem, na katerem poštna četverovprega pelje v vas in postiljon na kozlu naznaja prihod.

Bruno. No, kateri prizor je najpomembnejši?

Angel. Sam veš, Bruno: tisti, ko svetleča postava obišče človeka v ječi ... Če dovoliš, preberem odlomek ...

»In tedaj sem v njej, v svetlobi, prepoznal *postavo, podobno človeku* [Ezk 1, 26], toda zgolj postavo, kakor iz ognja in luči stkano, obličja ji nisem mogel videti, in vendar sem vedel, da je človeška postava. In začutil sem njeno ljubezen, njeno skrb zame, kakor da bi prišla pome mati ali oče ali Anima.« [Romanje za Animo, str. 159]

Bruno vzdikne. Da, teh stavkov se spominjam kot nekih davnih sanj! Sem to res napisal jaz? ... Sicer pa, Anželo, kaj si me hotel vprašati?

Angel, obotavlja se. Ne vem, ali je prav, da to sprašujem ... ampak moram te vprašati: si resnično videl tisto svetlečo postavo, si prav zares vedel, da je človeška, si res občutil njeno skrb zate, njeno ljubezen?

Bruno se izmika, čeprav je vprašanje pričakoval. Kako to misliš, Anželo? Srečal jo je junak moje knjige, saj ne pišem ravno o sebi ...

Angel vztraja. Prav, ampak če je nisi zares videl, potem tudi pričevanje tvojega junaka nima prave vrednosti.

Bruno. Razen literarne, če jo ima? ... Si pričakoval kaj več?

Angel. Seveda, in tudi *Anima* pričakuje več!

Bruno. Potem pa reciva, da je bilo tisto videnje pravo.

Angel. Si prepričan?

Bruno vzdihne. Nisem.

Angel. Torej se boš moral vrniti tja, kjer si takrat obstal, temu srečanju se ne moreš izogniti!

Bruno vstane. Najbrž res ne ... sicer pa že jutri posadim obe drevesi! Seveda skupaj z Marijo.

Angel se smehlja in prikima, kakor v slovo.

Bruno. Odhajaš?

Angel. Ne skrbi, Bruno, vedno sem tu.

Noč je vse tišja, vse globlja. Bruno zapre svoj notesnik, vstane od pisalne mize in stopi k oknu. Ko nekaj časa stoji tam na robu srebrne temè, nekje iz vasi priplava zveneč in visok glas. Napev traja le nekaj trenutkov, glas zapoje eno sólo frazo, vabeči napev hrepenenja, in spet ugasne v tišini, mesečini. Je to ženski glas? Glas nje, ki rada poje? – se sprašuje Bruno – je to sploh človeški glas? Ali pa je spet zagostolel slavček, po človeško, tokrat prav zanj?

Bruno, čez čas, potem, ko zapre polkne, in še potem, ko zapre oči. Da, najbrž je vse življenje res samo sen – kako bi se sicer pogovarjal z Angelom, noč za nočjo?



Erazem Rotterdamski
(1466–1536)

Sedem menipejskih glosic na sentence iz *Hvalnice norosti*

SUBJEKTOV ZLET OB POLNI LUNI

I

*Deum immortalem! quod theatrum est illud,
quam varius stultorum tumultus?*

»Bog nebeški! Kak teater je to, kaka pisana truma norcev?«

[Erazem, § 48]

Lukijanov Menip, imenovan tudi Nadoblačnik, ki si je že v drugem stoletju Gospodovem (čigar štetja stoletij pa, žal, še ni poznal) ogledal zemeljski teater z Lune, se v naši zgodbi prek Erazmovega šestnajstega znajde na začetku enaindvajsetega stoletja, in sicer v Sloveniji pred zadnjimi parlamentarnimi volitvami. Pravzaprav sam ne ve, kako in zakaj se je znašel prav tu. No, seveda, tu se je rodil in potem ga je čas naplaval v leto Gospodovo MMIV. To mu je že jasno, sicer pa se mu zdi, da z leti vse manj razume svet okoli sebe in da se mu izmika celo to, kar se dogaja tik pred njegovim nosom. Prav zdaj se začudeno sprašuje: »Kaj pomeni ta množica dobronamernežev, ki bi se rada realizirala nikjer drugje kot v parlamentu?« [Žurnal, sept. 2004]. In potem, ko si tega ne zna pojasniti, se domisli, tako kot že takrat, v davnem drugem stoletju: »Najbolje storim, ako se obrnem do poklicnih filozofov ter si pri njih poiščem odgovor« [Lukian, 219]. Toda ko naslednjega dne kot nalašč na stopnišču filozofskega vseučilišča sreča najslavnejšega med njimi in si ga drzne pobarati, kako si razlaga vso to kaotično vpričnost, bradač zgolj nekaj zamomlja v svoje kocine (»ravno odhajam na južno poloblo« ali nekaj takega) in Nadoblačniku svetuje, naj rajši povpraša tega-in-tega gospoda, ki vodi največji volilni štab. Dotičnega gospoda ni težko najti, vsi časopisi so ga polni, tako da se radovednež lahko kmalu pouči: »Mi govorimo

isto, kar smo govorili in počeli vsa ta leta« [Mladina, *tunc*]. Tako torej, si reče Nadoblačnik, besede je treba razumeti dobesedno, kajti »politika v bistvu govori samo o politiki« [Delo, *tunc*]. Nasploh pa so tautologije »ogrodje sveta«, kot je rekel že Wittgenstein. In ko pameten človek opazuje življenje, kmalu sprevidi, da so človeške reči vseskozi smešne [gl. Lukian, 218]. Sredi teh menipejskih misli pa Nadoblačnik iz nekega kota nebesne votline, ki ji pravimo svet, zasliši pritajen smeh, ozre se in tam zagleda Hieronima Boscha, ki se izvija iz velikanskega paradižnika kot kak otožen, preveč pameten zemeljski črv. – Samo spomnil bi te, reče človeški črv, na tvoje lastne besede: »Edino, kar bi me moglo rešiti iz zadrege, bi bilo to, da bi si na kak način omislil peruti in poletel osebno v nebesa« [Lukian, 221]. To rekši, se lintvern spremeni v ribo z metuljimi krili in odleti tja, kjer rojijo miriade krilatih bitij in pojó vsevišnjemu hozano. Toda režiser že kaže z roko, da je zdaj pravi trenutek, ko naj zastor pade, in s tem je prvi prizor končan, čeprav za Lukijanov okus gotovo prekmalu, saj je najrajši opisoval, kaj se dogaja tam zgoraj v nebesih. No, pa poglejmo vsaj na Luno!

Drugi prizor: Nadoblačnik pristane na Luni, in ko na rob majhnega, prašnega kraterja odloži obe peruti, orlovo in jastrebovo, si v očesno luknjo (navsezadnje je že zdavnaj mrtvak) vstavi orlovo oko, kakor mu je nekoč pametno svetoval z vulkanskim ognjem osmojeni modrec Empedokles, ki ga je bil onega dne srečal prav tu, v Luninem naročju. In kaj je Nadoblačnik, zavoljo kril imenovan tudi Ikaromenip, videl skozi orlovo oko, ko ga je usmeril proti materi Zemlji? Nekoč v prihodnjem času bo pripovedoval vnuku nekako takole: »Da, vse dogajanje v tem pisanem in mnogoličnem teatru je bilo komično ... ha-ha, in vsa Grčija [beri: Slovenija] je merila, kolikor se je videlo iz višave, štiri prste v širino« [Lukian, 226–5]. Če pa je svoj čudežni teleskop še malce bolj privil, se mu je med štirimi prsti prikazala predvolilna televizijska oddaja, ravno ko je neki jasnovidec razlagal vpliv astrologije na politiko: »Torej, ta pravila veljajo, ne samo v celem vesolju, ampak tudi na celi zemlji in celem narodu in tudi pri

posameznikih, mimogrede povedano« [zabeležila Mladina, *tunc*]. Silogizem pa tak: Človek je Grk, Grk je Sokrat, *ergo* Človek je Sokrat! Sicer pa, kolikor je Nadoblačnik odondod lahko slišal, so se za prvenstvo pri Minervi, ki naj bi vladala Politeji, kot se za Demokracijo spodobi, borili predvsem demokrati dveh taborov, namreč liberalni in slovenski (oz. ljudski oz. krščanski), potem ko so socialni protestno zapustili oder zaradi nesramnih insinuacij, češ da so zgolj »prebarvani komunisti«. (Tokrat, hvala voditelju, niso bili povabljeni v *Trenja* tisti, ki se v svojem partijskem imenu sploh ne zmenijo za Demokracijo, razni nacionalisti, populisti in drugi–isti, ki se, žejni oblasti, pojavijo na javni sceni pred vsakimi volitvami.) Pogovor je bil res zelo konkreten, nanesel je na privatizacijo zdravstvenih storitev, in neki bodoči zastopnik ljudstva je pametoval: »Če je kdo tako dober patolog, da bo truplo reklo, jaz se grem pa obducirat k temu patologu, ker je toliko boljši kot javna ustanova, pa naj od tega živi« [gl. Mladina, *tunc*]. Toda v čem je pravzaprav razlika? se sprašuje naš Nadoblačnik: mar ni čisto vseeno, h komu se grem obducirat, k zasebniku ali v javno ustanovo? Na odgovor mu ni treba dolgo čakati, najde ga že naslednje jutro v časopisu: »Razlika ni velika zato, ker ne more biti velika« [Delo-SP, *tunc*]. Tudi to je seveda treba razumeti dobesedno, ampak mnogi volivci žal ne razumejo te usodno pomembne razlikice, saj »se ve, da so volivci neizmerno neumni in da na tej neumnosti temelji celoten sistem« [Delo, *eodem tempore*, dva dni pozneje]. In tako je tudi prav, kajti brez Neumnosti, mlajše sestrice Norosti, na tem svetu ni sreče za človeka, saj »kakor konj zaradi neznanja slovnice ni nesrečen, tako tudi človek zaradi neumnosti ne, ker se neumnost ujema z njegovo naravo« [Erazem, 32]. Toda tiste dušebrižnike, ki pravijo, da jim resnica ni zgolj *flatus vocis*, vendarle vselej znova skrbi, da bi na volitvah pretkana Norost spet premagala pošteno Neumnost, namreč tisto, ki je nepogrešljiva v božjem načrtu, saj je tudi samega protoplasta Adama zapeljala v prvi greh. Ker pa se nočejo javno izreči ne za to ne za ono različico v imenu narodove volje, zgolj skromno poudarjajo, da »je inte-

res cerkve demokracija« in da »cerkev kot ustanovo in del civilne družbe zanima samo to, da bi bile prihajajoče volitve čim bolj demokratične« [Mladina, *tunc*]. Nadoblačnik se nejeverno popraska za ušesom, tega namreč doslej, na svojem sprehodu skozi stoletja, še ni opazil, zato je prav, da ga je učeni gospod opozoril na to skrb vesoljne Cerkve, ampak kaj, ko nekdo z druge strani že vpije: »Do boga jim je manj kot do volitev!« [Delo-SP, *tunc*]. Strasti se vse bolj razvnamajo in medtem ko Nadoblačnik gleda dol z Lune na zemeljski oder, ga mahoma navda silna žalost ob spoznanju, da je sam tako daleč od resničnega življenja tam spodaj, kjer se med temi razgretimi lici, dvignjenimi rokami in švigajočimi očmi dela zgodovina. Le kaj pomaga varna razdalja, le čemu služi vzvišeni nasmešek? Življenje je boj, ljubezen in sovraštvo: magari ljubezen »za nič«, magari sovraštvo »za nič«! Mene pa ni zraven! se žre nesrečnik tam zgoraj nad oblaki: kdaj in zakaj sem se odrekel temu pirovanju? – In ko si že izdere preveč jasnovidno oko ter zbira pogum, da se požene tja dol v globino, nazaj na Zemljo, v domovino Slovenijo, med tiste plemenite duše, ki se žrtvujejo na oltarju Norosti, da bi nam vsem skupaj zgradile srečno prihodnost, prav tedaj se oglasi sama Luna z ženskim glasom (kot pravi stari grški šaljivec): »Menipos, oj Menipos! Bodi tako dober pa opravi nekaj zame ...« [Lukian, 226]. In mož, ki je bil pravkar na Luni, se prebudi iz sladkega predvolilnega dremeža.

Tretji prizor je kratek: Nadoblačnik sedi doma pred televizorjem in kar nekaj trenutkov mine, dokler ne doume, kaj žena hoče od njega – namreč, naj ji poišče kak drug program. Zdaj na ekranu neki gospod razumno, žal pa silno dolgočasno razlaga, da je »določena stopnja kaosa nujna za zdravo delovanje skupnosti, kajti, kjer je vse urejeno, nastopita stagnacija in nazadovanje«. Drži, mu pritrjuje Nadoblačnik: saj pravijo, da je življenje kakor hoja po robu obojestranskega prepada. Ko pa ga žena malce zajedljivo vpraša, kakšna je pravzaprav razlika med stagnacijo in nazadovanjem, mora priznati, da ni prav velike razlike: v svetu, kjer se nenehno napreduje, je vsak zastoj že nazadovanje. Saj, reče ona, tudi jaz tako mislim, lju-

dje kar nekaj nakladajo, tja v en dan. On pa se menipejsko smehlja, iz oči v oči gleda človeka, ki mu govori z ekrana, in si misli: *insanus insanum ridet*, »norec se smeje norcu« [Erazem, 38]. Toda najbrž je to vseeno boljše, kot če slepec slepca vodi. Slednjič najde daljinec med blazinami in prestavi na drug program, kjer vremenar napoveduje: »Padavine in nevihte se bodo iznad zahodnih krajev razširile nad vso državo.«

II

Quid esse potest vita ipsa vel dulcius, vel pretiosius?

»Le kaj bi lahko bilo slajše in dragocenejše
od samega življenja?«

[Erazem, 11]

Menipova duša je že od starih časov razpeta v svoji dvojni naravi. Lukijan ga ne pošlje le nad oblake, marveč tudi v podzemlje, kamor mu pokaže pot neki babilonski mag, večš klicanja duhov. – Menip Podzemnik v prvem prizoru naše druge glosice pozabi na svoje živo telo iz mesa in krvi ter sledi lastni senci. Dolgo hodi za svojo senco po samotni stezi ob reki Evfrat, po mrtvi deželi, posejani z luknjami, ki so jih izdolble pametne bombe še v tistih časih, ko se je iz podzemlja cedila nafta. Slednjič dospe »na samotni kraj brez sonca«, kjer zakolje ovco, kakor mu velí senca, skoplje jamo v pesek in jo oblije z nedolžno krvjo [gl. Lukian, 211]. In glej, še preden prešteje do sedem, se prikaže tisti babilonski mag in Podzemniku pomigne, naj mu sledi navzdol skozi presahlo naftno vrtino. (To naj bo dovolj za prvi prizor.)

V drugem prizoru Podzemnik posluša pogovor senc, ki jih je žrtvina kri predramila iz teme. Kakor temne ciprese, plapolajoče v siju peklenskega ognja, sence žalujejo za minulim življenjem in druga drugo preHITEVAJO v spominih na vekomaj izgubljeni svet. Kako lepo je tam – kljub vsemu trpljenju, kljub vsem krivicam, kljub vsej človeški bedi – kjer sonce s svojimi toplimi žarki sveti vsakomur pod milim nebom! Toda takrat, ko jim je sijalo, ga niso hotele videti. »Zdaj pa povejte,«

pravi prva senca, »ali je kaj večjega in dragocenejšega od življenja?« In truma senc vzvalovi, kakor da bi vetrič zavel skozi temni gaj. »Ampak učili so nas drugače,« pravi druga senca, »rekli so nam, da pridemo naravnost v rajski vrt, če se razstrelimo v tisti nesrečni šoli.« In ob tem spominu zaječijo mrtve veje v neutolažljivi, neodrešljivi bolečini. Le kdo jih bo odrešil te bolečine, te krivde, tega spomina – če odrešenika ni? Če bi jih kdo lahko odrešil, tolikšnega zla sploh ne bi bil dopustil! Ni dopušcanja, ni odpuščanja, samo pozaba je, pozaba v smrti. Tam, onstran, nihče ni kaznovan za zločine, ki jih je zagrešil tu, samo živi plačujemo dolgove mrtvih, segajoč v skrinje spominov, ki so nam jih zapustili. Kajti tam, v podzemlju, je samo teman, neprehoden gozd, v katerem nihče več ne razloči dreves. Že Lukijanov Menip je radovednemu prijatelju Filonidu poročal, da tam »spoznavanje posameznikov ni bilo ravno lahko; kadar se jim namreč kosti obelijo, so si vsi podobni kot jajce jajcu« [Lukian, 213]. V podzemlju je »skladovnica okostnjakov, vsi so enaki«: le kdo bi v tej grmadi lobanj ločil dobre od hudobnih? Pa vendar, tudi če onstran ni nobenega Sodnika, tu nikakor ni vse dovoljeno. Sodišče je namreč že tostran in sodniki smo vsi, tudi tožilci smo vsi, ki živimo in dokler živimo. Res pa se težko sprijaznimo s kafkovsko počasnostjo pravice, saj mnogi prej umrejo, preden jim je izkazana. In nemalokrat se vprašamo, ali se resnično Dobro sploh kdaj zares izkaže? Morda nikoli, a to še ne pomeni, da ga nima smisla iskati. Dotlej pa, čakajoč na razsodbo, živimo tako, kot je staremu Menipu svetoval slepi videc Teiresias: »Edino, za čimer se ženi, bodi to, da preživiš svoj vsakdan kar se dá dobro« [Lukian, 216]. O, ko bi to vedele tiste nesrečne sence: zla, ki ga povzročiš v življenju, ne moreš investirati v nesmrtnost! Bog ga ne sprejme, čeprav ga ne more preprečiti. Toda, človek, ob tem spoznanju ne zdrsi v drugo zmoto: ne gre namreč za to, da se odpoveš nesmrtnosti, ampak za to, da je ne pričakuj po smrti, če je nisi našel že tu, v svojem edinem, minljivem življenju!

V tretjem prizoru Menip Sanjač na poti prek azijskih prostranstev obiše grad Alamut. Mladeniči, ki so se nekdaj urili

za ašašine, so pod vodstvom pogumnega Tahirja sprevideli, da jih je nori graščak Hasan sleparil s prividom nebeškega paradiza. Uprli so se mu, premagali njegove stražarje in ga skupaj z njimi izgnali v puščavo. V Alamutu pa so uvedli »demokratsko anarhijo«, v kateri je dovoljeno vse, kar ne škodi nikomur, strogo prepovedano pa je govoričenje o kakšnih drugih rajskih vrtovih, namreč mimo tistega, sredi katerega novi gospodarji Alamuta sami živijo. In tu odprtih rok sprejmejo popotnika Menipa, ki je, kot sam pravi, prišel iz podzemlja pod Evfratovo dolino. Med postankom v Bagdadu, sanjskem mestu pod vladavino modrega kalifa Haruna VII., potomca vélikih Abasidov, je pri nekem bukinistu ob bregu Tigrisa kupil Erazmovo *Hvalnico Norosti* v arabščini in jo prinesel s seboj v popotni malhi. In zdaj, ko se med žvenketom kozarcev in žuborenjem bistrih studentev mladeniči veselijo lepookih hurij, brhkih deklet iz mesa in krvi, jim stari popotnik z menipejskim nasmeškom prebira dovtype Erazmove Norosti: »Povejte mi – da začnemo od kraja –, ali je kaka stvar pod soncem slajša in dragocenejša mimo življenja! A spočetje njegovo, kje mu je izvor, ako ne v meni? ...« [Erazem, 11]. Norost, ki tako govori, prinaša smeh, vabi v življenje, odganja smrt.

Pa še opomba, da ne bo nesporazuma: preziranje življenja nikakor ni posebnost zgolj islamskega fundamentalizma, čeprav je v naših časih, žal, prav ta najhujši. Erazem, neutrudni glasnik humanizma, je že pred petsto leti razkrinkoval možne ašašine (morilce drugih ali samih sebe) v svojih lastnih, krščanskih vrstah: »Svet očitvidno ne premore večjih prenapetežev mimo takih, ki jih je do kraja zajel plamen krščanske pobožnosti ... siti so življenja in imajo eno samo željo, smrt: ob kratkem, otopeli so za sleherno človeško občutje, prav kakor da jim duša živi drugje, ne v telesu. Mar ni to blaznost? Zato ni čudno, če so apostoli zbudali vtis, da so se napili mladega vina, ali če je sodnik Festus mislil o sv. Pavlu, da se mu blede ...« [Erazem, 66]. – Saj, kako naj razumen človek verjame, da je življenje smrt in smrt življenje?

III

*Caetera omnia naturae finibus contenta,
solus homo sortis suae limites egredi conaretur.*

»Vsa druga bitja so zadovoljna z mejami narave,
samo človek sili čez ojnice svoje usode.«

[Erazem, 34]

Na Lukijanovi *Dražbi filozofov* se je filozofija tržila bolj z duhovičenjem kot z višino in globino modrosti, tako kot je za satiro pač primerno. Božanski Platon sploh ni imel prave priložnosti, da bi dražiteljem in kupcem razložil svoj nauk o presežnih idejah, čudaškega Diogena pa so poslušali z nostenjimi ušesi in se mu smejali na vsa grla. Kljub temu da je poznejša zgodovina privzdignila Platona daleč nad Diogena, pa takrat, ko sta živela v mesu in krvi, še ni bilo povsem jasno in zunaj vsakega dvoma, kdo od njiju bi zmagal na filozofski olimpiadi, če bi jo priredili vsega siti nebeščani na Olimpu. Atena in Apolon bi bila verjetno bolj za Platona, Hermes in Helios nemara bolj za Diogena, navsezadnje pa bi spor moral razrešiti gromovnik Zevs s svojo strelo. In odločil bi se najbrž za Platona, tako dandanes sklepamo iz zgodovine. Toda na zgodovinskem sodišču, na katerem se med drugim že poldrugo tisočletje razsoja, kateri filozof ima prav in kateri ne, že dolgo ni več vrhovnega sodnika, sam postopek pa se v zadnjih nekaj stoletjih vse bolj izgublja v labirintu »procesualnih vprašanj«. Le kdo ima dovolj bister um in nabrušen jezik, predvsem pa moč, da bi razsodil, katera misel človeku omogoča skočiti čim višje čez ojnice usode – in če je takšno preseganje naravnih meja sploh smiselno in dobro?

Povsem drugače je na športni olimpiadi, tam so merila jasna in sodniki nepristranski: skakalka v višino bodisi podre prečko bodisi jo preskoči; no, včasih se zgodi, da je niti ne doseže, drugič spet, da prečka zaniha na tečajih, kakor da bo padla, pa vendar ostane zgoraj (takrat je skakalka še posebno vesela), ampak centimetri so neusmiljeni, nič več in nič manj kot toliko-in-toliko. Toda kje je pravzaprav meja, ki jo je še možno preskočiti? Skakalka, ki je že preskočila »magično

mejo« petih metrov (Jelena Isinbajeva, 17. dec. 2005), naskakuje v mislih in najbrž tudi že ob palici višino petih metrov in petih centimetrov, sanja se ji morda celo o petih metrih in petdesetih centimetrih, še pomisliti pa si ne upa na šest metrov. Ali pač? Saj so moški skakalci že premagali tudi to hudó magično mejo, in zakaj bi bila ženska slabša od moškega? Lažja je, palica jo lažje odrine v višino, tudi gibčnost je njena prednost. Toda sedem metrov – to se zdi nemogoče. Sedmih metrov ni še nihče preskočil in jih skoraj zagotovo ne bo. Ali pač? Saj se človeško telo v razvoju spreminja, *homo sapiens* je verjetno bolj usposobljen za skoke ob palici, kot je bil avstralopitek. A kljub vsemu meja ostaja: telo je meja.

Pred izumom penicilina so ljudje v povprečju živeli kakih petdeset let (če odštejemo množično umrljivost otrok), morda celo manj. Kdor je v srednjem veku srečal abrahama, je bil že starec. Ljudje najbrž nikoli niso dobesedno verjeli tistim stavkom v Bibliji, kjer je zapisano, da »ko je bil Abraham obrezan na mesu svoje prednje kože, je bil star devetindevetdeset let« [1 Mz 17, 24] in »Abraham je bil star sto let, ko se mu je rodil sin Izak« [1 Mz 21, 5]; iz Biblije sicer ne zvemo natančno, koliko let je Abraham doživel, saj piše le, da je »Abraham izdihnil in umrl v visoki starosti, star in nasičen z dnevi, in bil pridružen svojim ljudem« [1 Mz 15, 8], toda po znani starosti teh ljudi, Abrahamovih prednikov (Adam 930 let, Set 912 let, Noe 950 let itd.), lahko sklepamo, da jih je tudi sam dosegel skoraj tisoč. Skoraj, kajti tisoč je bila takrat, kot kaže, tista »magična meja«, najbrž preprosto zato, ker dlje sploh niso znali šteti, saj večjih števil niso niti potrebovali. Kakorkoli že, pa Abraham s svojo dolgoživostjo še zdaleč ni bil nesmrten, čeprav je v prenesenem pomenu več en tako kot Sveto pismo.

Eden izmed največjih renesančnih mojstrov svetopisemske eksegeze, Erazem Rotterdamski, se je že pri svojih štiridesetih potožil v pismu prijatelju menihu Servaciju, da mu zmanjkuje življenjskega časa za študij in spoznanje, do katerega bi se rad dokopal: »Svoje bivanje, četudi je dolgo, vidim kot nekaj bežnega in efemernega ... Vidim, da ni ne konca ne kraja

študija, za katerega se zdi, da ga moramo z vsakim dnem začenjati znova« [gl. Huizinga, 109]. Kako hitro pride starost! Johan Huizinga, ki se je poglobil v misli in življenje svojega slavnega renesančnega rojaka, pravi: »Erazem je bil eden izmed tistih, ki so se že zgodaj počutili stari. Niti štirideset let še ni imel, ko je že mislil, da je prestopil prag starosti« [*ibid.*, 111]. In vendar jih je doživel sedemdeset ter za življenja napisal in objavil zajeten kup knjig, med katerimi pa se je, paradokсно, v naših mislih najbolj ohranila tista drobna knjižica, ki je sam niti ni kaj prida cenil, napisal jo je namreč igraje, mimogrede, na dolgi poti iz Italije čez Alpe poleti 1509, da bi z njo kot efemernim darilcem razveselil svojega učenega angleškega prijatelja Thomasa Mora, kajti prav njemu je posvetil *Hvalnico Norosti*. V njej najdemo tudi odlomek o človeški nenasitni želji po dolgoživosti: »Zato pa jaz [Norost] pomagam ljudem v njih stiskah in težavah, ko jih držim nekaj v nevednosti, nekaj v lahkomišelnosti, včasih v pozabi hudega, včasih v upanju na boljše; in če prilijem poželenjem le kapljo medu, je moja pomoč tako učinkovita, da se jim niti tedaj ne ljubi zapustiti tega sveta, ko so jim rojenice že dopredle nit in jih življenje samo že zdavnaj zapušča. In čim manj razlogov imajo, da bi živeli dalje, tem raje živijo in ne občutijo nikaškega gnusa do življenja.« [Erazem, 31] – Toda dolgoživost, kot smo že rekli, še zdaleč ni nesmrtnost, še manj večnost. Meja dolgoživosti je telo, meja večnosti je duh, smrt pa je nekje vmes, med telesom in duhom. Meja je vselej dvoumna, vidimo jo lahko od znotraj ali od zunaj, obenem preprečuje in omogoča, da jo presegamo. Je torej transcendenca brez meje nesmiselna? Verjetno res, ostaja pa odprto vprašanje, kje je meja in kako jo pojmuje. Večnost ni brezmejna dolgoživost, nesmrtnost ni v brezmejnem številu življenjskih let. In tisto, čemur pravimo »onstranstvo«, ni tam zgoraj, na vrhu neskončno dolge palice, s katero se zaganjamo v višino. Preseganje že doseženega tudi ni v čedalje manjši razliki, ki loči novi rekord od prejšnjega. No, na športni olimpiadi je ta razlika seveda pomembna, čeprav morda tudi tam ni najpomembnejša, če nanjo gledamo z idealizmom ustanovi-

telja modernih iger. Gotovo pa je težje, morda celo nemogoče odgovoriti na vprašanje, kaj je tisto, kar v filozofiji in nasploh v »duhovnih rečeh« zares šteje. Kajti sam duh, potem ko dolgo časa potrpežljivo prešteva svoje stopinje pri vzponu po lestvici spoznanja, se prej ali slej upre štetju, saj je njegov cilj tisto najvišje, tisto, kar je onstran množstva – Eno.

Kant je mejo človeškega spoznanja začrtal kot »celoto vsega možnega izkustva«, mišljeno od *znotraj* transcendentale zavesti; kot je znano, kritična misel zablodi v težave in protislovja, če poskuša misliti to mejo od *zunaj* (in zato so Kantovi filozofski dediči, na primer Husserl, v duhu Kanta samega opustili njegovo anemično »stvar na sebi«). Ampak tudi če mejo vsega možnega izkustva mislimo *znotraj* transcendentale zavesti, ni nikoli povsem jasno, do kam pravzaprav sega. Kant na primer trdi, da je prostorska in/ali časovna neskončnost *onstran* spoznavne meje, torej je »dejanska neskončnost« (v nasprotju z zgolj »možno neskončnostjo«) transcendentna, presežna, človeškemu mišljenju *tostran* načelno nedostopna. Prav, s tem se skoraj moramo strinjati. Ostaja pa vprašanje, kje je meja za metrično ali topološko drugačna zrenja prostora in dojetanja časa, za neevklidske geometrije in razne eksotične »oblike prostora«, za nelinearne in multiple moduse časa, za skrivnostno zamenljivost prostorskih in časovnih koordinat v mikro- in makrokozmosu, skratka, ali sploh lahko kritično zamejimo realnost nešteti matematičnih variacij prostorsko-časovnih mnogoterosti? Kant bi na to vprašanje najbrž odvrnil, da je treba pred vsem razlikovati med čistim čutnim zorum (prostora in časa) na eni strani in razumskimi kategorijami na drugi (in dodal, da sta čutnost in razum povezana s »transcendentalnimi shemami«) – toda kaj je dandanes še ostalo od teh načelnih ločnic med čutnostjo in razumom, razumom in umom, teoretskim in praktičnim spoznanjem? Novejši filozofi so pri Kantu najbolj kritizirali ravno njegove ostre, formalistične dihotomije in tudi v znanosti postaja vse bolj očitna prepletenost dela in celote, majhnega in velikega, notranjosti in zunanosti, subjekta in objekta, ne nazadnje

tudi matematične in fizikalne resničnosti. Za matematiko pa je že od Cantorja dalje znano, da se ne ustavi pri eni sami neskončnosti, temveč lahko gradi vse »višje in višje« strukture z nepreštevno mnogimi neskončnostmi. Edina meja transfinitne teorije množic je logično protislovje, paradoks, antinomija, vendar so novejši »parakonsistentni« matematiki in/ali logiki začeli dvomiti tudi o tem, ali je protislovje res absolutna meja racionalnega spoznanja. Med filozofi pa je že Nikolaj Kuzanski v 15. stoletju s svojo »učeno nevednostjo« prišel do spoznanja, da je najvišji smoter uma njegovo samo-preseganje v nemisljivem »sovpadanju nasprotij«. Seveda bi v tej zvezi lahko govorili tudi o davnem Heraklitu in nedavnem Heglu, vendar ju bomo za zdaj pustili ob strani. Skratka, ko poskušamo začrtati mišljenju in izkustvu mejo pri spoznavanju resničnosti, se znajdemo pred tako rekoč brezmejno kompleksnostjo te naloge.

Sicer pa pogosto trčimo ob povsem konkretne, izkustveno doživete meje svojih misli in zmožnosti nasploh. Tisti optimizem, ki ga je renesančni filozof Pico della Mirandola v govoru *O človekovem dostojanstvu* izrazil z vznesenimi besedami »tekmujmo z angeli v dostojanstvu in slavi, [kajti] če bomo hoteli, ne bomo v ničemer nižji od njih« [Pico, 9], se je v stoletjih, ki so sledila, vse bolj izgubljal pri soočanju z našo končnostjo, biološko in socialno odvisnostjo ter prostorsko-časovno majhnostjo v vse večjem in bolj zapletenem vesolju. Dandanes je pogostejše od tekmovanja z angeli človekovo merjenje moči z demoni, v znanstvenem svetu pa z računalniki in v futurističnem s »kiborgi«. Glede računalnika, na primer tega, v katerega prav zdaj pišem, nam je jasno, da so njegove sposobnosti omejene, določene s številom čipov oziroma bitov; in če je tudi število naših možganskih »čipov« oziroma »bitov« končno (verjetno je, kako bi sicer možgani ostali znotraj lobanje), potem so, *per analogiam*, tudi naše miselne idr. sposobnosti omejene, namreč na neko sicer veliko, vendar končno število možnih kombinacij. Če pa je tako, je ta meja za nas nepresegljiva, naj še tako naprežemo naše misli, naj še tako silimo »čez ojnice svoje usode«.

Na srečo pri tej analogiji ostane skrivnostno ravno tisto, kar je najdragocenejše: zavest. Odkod zavest? Kako vznikne njena svobodna zmožnost misliti enost-v-mnoštvu – tj., zavedanje sebe kot te enosti, sámozavedanje – iz domnevno končnega števila možganskih kombinacij? Je zavest sploh mogoče razložiti »od spodaj navzgor«? Ali pa je sama zavest, sam duh tisti, ki iz sebe, »od zgoraj navzdol«, porojeva in določa brezmejne kombinacije sveta? Le kdo bi to vedel? Kajti takrat, ko se nam zdi, da smo se povzpeli do »vrha lestve«, vemo zgolj to: skrivnost je meja, meja je skrivnost. Erazem, véliki humanist, je v pismu prijatelju Battusu zapisal: »Resnično želim razumeti!« [gl. Huizinga, 93].

IV

*... qui intelligunt, magis ac magis sibi placeant:
qui non intelligunt, hoc ipso magis admirentur quo minus
intelligunt.*

»... tisti, ki razumejo, so si bolj in bolj všeč,
tisti pa, ki ne razumejo, toliko bolj občudujejo tisto,
česar ne razumejo.« [Erazem, 6]

Menip je na sprehodu po agori srečal prijatelja, ki mu je pripovedoval o veliki dražbi filozofov, na kateri je tudi on sam kupil nekega učenega škrateljna, Hrizipa po imenu; zanj se je odločil ravno zato, ker ga ni prav nič razumel – saj, le čemu bi izbral takega, čigar zvijače bi spregledal, še preden bi ga pripeljal domov? Ta pa mu je že na dražbi razložil, zakaj ga ne razume: »Naravno,« je rekel Hrizip, »nisi pač vajen naši strokovni terminologiji in nimaš perцепcionalne fantazije. Kdor pa je s pridom prebavil teorijo logike, ne pozna zgolj teh stvari, ampak tudi ve, kaj je símbama, kaj parasímbama in kakšen je njun kvalitativni in kvantitativni razloček« [Lukian, 64]. Ob prijateljevi ljubezni do modrosti je tudi Menipa zaskominalo, da bi si na prihodnji dražbi filozofov kupil svojega modreca, obenem pa je pomislil, da bi bil nakup še takega globokoumneža kaj slaba naložba, če njegovih besed ne bi razumel niti po sedmih razlagah. –

Pa je tistim skrateljnom sploh kaj mar, ali jih razumemo ali ne? je Menip zvijačno vprašal prijatelja in ta mu je povedal, da so se filozofi na dražbi v splošnem radi potrudili, da bi dražiteljem in kupcem ugajali ter dosegli zase čim višjo ceno, čeprav so pri tem ubirali zelo različne viže. Po eni strani so nekateri dokazovali, da bojo kupcu ne le v duhovno, ampak tudi v нравno in ne nazadnje v materialno korist, na primer čudaški Diogen, ki je zagotavljal: »Človeštvo odrešujem in strasti zdravim; v splošnem pa hočem biti prerok resnice in prostodušnosti« [*ibid.*, 59]; po drugi strani pa je tisti slavni mračnjak, Heraklit po imenu, kupcu zabrusil: »Mar mi je, če me kdo razume ali ne!« [*ibid.*, 62] – Zanj sem že slišal, je zamrmral Menip in se popraskal po ušesu, kajti prav dobro se je zavedal, da o tem slavnem oraklju ne ve nič več, kot da ne moreš dvakrat stopiti v isto reko. Dražba pa ga je vse bolj mikala, zato se je na hitro poslovil od prijatelja in stekel čez agoro proti domu, da bi s podstrešja izbrskal tistih nekaj filozofskih knjig, ki jih je po naključju prinesel s svojih popotovanj, bodisi iz Aten ali z Lune, nekatere seveda tudi kar iz kake sodobne knjigarne, nadzemne ali podzemne, bodisi iz Ljubljane ali Pariza ... sklenil je namreč, da se brž vsaj malce izобрази v filozofiji, zato da ne bi bil na dražbi, ko si bo izbral svojega modreca, preveč opeharjen.

V drugem prizoru vidimo Menipa na podstrešju, zatopljenega v kup bolj ali manj zaprašenih knjig. Kupa se je lotil od zgoraj navzdol (le kako drugače?), namreč od novejših knjig k starejšim. Ravno se je s preudarno mislijo ustavil pri nekem odlomku iz knjige z zanimivim naslovom *Krhki absolut*: »Dandanes je modno iskati svoje 'pravo sebstvo' – Lacanov odgovor na to je, da je vsak subjekt razcepljen na DVE 'pravi Sebstvi'. Na eni strani je Označevalec-Gospodar, ki zarisuje obrise subjektovega Ideala-Jaza, njegovega dostojanstva, njegovega mandata; na drugi strani je ekskrementalni preostanek/izmeček simbolnega procesa, neka absurdna drobna poteza, ki vzdržuje subjektov presežni užitek – temeljni cilj psihoanalize je omogočiti subjektu-analizantu, da opravi prehod od S_1 k *objet petit a*, tj. da (se) v nekakšnem izkustvu 'To si ti'

identificira z ekskrementalnim ostankom, ki skrivno vzdržuje dostojanstvo njegove simbolne identifikacije. Potemtakem gre za prehod od *tragique* k *moque-comique* – s pomembno lekcijo, da *objet petit a* ni enostavno sublimer-izmikajoč se, pač pa, da v njem najvišje in najnižje sovpadeta – *objet petit a* je ničelna raven simbolne in-diference, točka, na kateri se sam Sveti Gral izkaže zgolj za kos dreka« [Žižek, 39]. – Fiju! zažvižga naš Menip: pri temle pa ne bi pomagalo niti poznavanje simbame niti parasimbame niti njunega kvalitativnega in kvantitativnega razločka! In potem, ko znova prebere to čudno zmes *tragique-comique*, od besede do besede, od črke do črke, še tega ne ve več, ali razume premalo ali preveč: mar je hotel ta vedež reči, da je tisto najvišje spoznanje, tisto duhovno izkustvo sebstva, ki ga je stara vzhodna modrost izrazila s formulo 'To si ti' (*Tat tvam asi*), zahodna pa s 'sovpadanjem nasprotij' (*coincidentia oppositorum*) ipd., pravzaprav identično s sámospoznanjem v lastnem kupčku dreka – teoretsko rečeno v »ekskrementalnem ostanku« (saj gre vendar za *teoretsko* psihoanalizo!), sc. v tistem *objet petit a*? – No, tegale škrateljna, Žižka ali kako se že piše, bi bilo že vredno kupiti, sklene Menip, gotovo bi povedal marsikaj zabavnega, čeravno bi me opeharil za malo malico ... zato rajši poglejmo še malo naprej, pravzaprav nazaj (še vedno pa ostajamo pri istem prizoru).

Izpod vrha zajetnega kupčka knjig (kaj pa drugega?) Menip izvleče tisto, ki mu že v naslovu obeta razgrniti nekaj, kar mu je kot staremu Grku gotovo bližje od teoretske psihoanalize – gre namreč za »obzorja grštva«. Ko malce polista po tej knjigi, v kateri je videti marsikaj tehničnega in globokega, opazi, da v njej pogosto nastopa neki Martin Heidegger, čeprav ta možak, po imenu sodeč, ni ravno Grk. Med listanjem se oko in za njim misel ustavita pri Heideggerjevem bitnomišljenjskem branju slavnega Anaksimandrovega stavka, po izročilu prvega ohranjenega filozofskega fragmenta. (Op. avt.: Sovretov prevod tega odlomka se glasi: »Iz česar pa stvari nastajajo, v tistem tudi minevajo po Nujnosti; zakaj druga drugi plačujejo kazen in

poravnavo za krivdo po redu Časa« [*Predsokratiki*, 36]; ta prevod seveda ni najboljši, nekateri so ga pozneje popravili, kljub temu pa je iz njega vsaj približno razvidno, kaj je Anaksimander hotel reči.) Menip je najbrž že kdaj slišal te besede v izvorni grščini, toda od takrat so minila tisočletja, tako da mu pozabljivi spomin zdaj ne pomaga več, zato mu ne preostane drugega, kot da se prepusti Heideggerjevemu branju Anaksimandra, ki ga je »pastir biti« prenesel z grških pašnikov na brezpotja svojih *Gozdnih poti*: »V vročanju biti kot prisostvovanja je bivajočemu (prisostvujočemu) v to-Isto (-Eno, ob-enem) izhajanje in mu izhaja zahajanje. V teku dodelitve prisostvovanja v dodeljenem času prisostvujoče dopušča sklad in vsakokratno medsebojno priznavanje prebolevanja glede na neskladje.« – Paf! puhne naš Menip: tale tevtonski orakelj pa v interpretaciji starih modrecev prekaša celo teoretske psihoanalitike! Brž si zapišem njegovo ime, kako že, Heidegger, ja, da ne pozabim, če bo morda na prodaj ... težek je, težek, pravi težak je ta škrateelj, gotovo tudi drag, ampak morda pride na razprodajo, saj je za marsikoga preveč zatežen, zame pa bi nemara vseeno prišel v poštev, navsezadnje je bil tudi Heraklit težak, mračen kot Dodonin gozd, morda pa je ravno zato še dandanes živ, saj duši ne najdeš mejá, tako globok *logos* ima! A vseeno – mar tu ni nikogar, ki bi o logosu povedal kaj bolj logičnega od težko umljivega »pastirja biti«?

Ostajajoč še vedno pri istem prizoru, Menipovo oko pritegne knjiga z geometrijsko mrežo belih pik na črnih platnicah in s kvadratnim oknom na sredi, skozi katero mu pogled zaplava k Brueglovemu babilonskemu stolpu, ki je pod svojim vrhom pravkar prestregel temnosiv oblak. V tej knjigi z neskromnim naslovom *Matrice logosa* Menip naleti na naslednji odstavek: »Stavek G, tj. stavek 'Stavek G je nedokazljiv', je *resničen*, čeprav sam eksplicitno zanika vsakršen dokaz za svojo lastno resničnost. Iz tega sicer ne sledi (kot bi morda kdo sklepal) nekonsistentnost formalnih sistemov logike in matematike, sledi pa nekaj drugega: njihova načelna, ireduktibilna *nepopolnost*. ... Gödlov teorem

o nepopolnosti nam pokaže, da se vsesplošno algoritmiranje oziroma programiranje zatakne ravno pri ireduktibilno sámónanašajočih se izrazih ... sámónanašanje pa je intencionalni akt, ki je za zavest bistven: zavest je vselej zavedanje svojega lastnega zavestnega akta, miselne aktivnosti, časenja. Zavest je zavest-o-sebi, presenetljiva zanka na najvišji ravni« [Uršič (3), 187]. – Uf! zavzdihne Menip: čeprav je tole gödlanje bržkone bolj logično od onega pastirovanja, pa ga razumem še manj, kajti tu, kot se mi zdi, je vendarle treba *nekaj* razumeti, tam pa, kot se mi je zdelo, se je razumevanja odrekel že sam avtor. Da, lahko je reči: razumeti, razumeti, toda kako naj razumem tole gödľjo? Le kako naj bi bilo nekaj tako vzvišenega, kakor je zavest, še več, sámózavedanje, odvisno od besedne igrice nekega genialnega in gotovo tudi malce lunatičnega gospoda G. oziroma njegovega čudnega stavka G, ki o samem sebi trdi, da je nedokazljiv? Je to sploh kak argument bodisi za obstoj zavesti bodisi proti njemu, namreč proti temu, da bi zavest lahko proizvedli v računalnikih? Mar to ni tako, kot da bi iskal dlako v kozmičnem jajcu? Gospod G. je s svojo genialno iznajdbo neizčrpen vir inspiracije za trume analitičnih dlakocepcev, ki že dobrega pol stoletja poskušajo tako ali drugače cepiti stavek G na filozofski humus, da bi z njim enkrat za vselej razrešili nadležno vprašanje, ali je – vsaj načelno – možen humunkulus. V to mrežo se je ujel tudi mladi avtor *Matric logosa* (saj je očitno, da jih je napisal mlad in še neizkušen človek), kako se že piše, da, Uršič ... no, ja, morda pa mi škrateljček lahko pove še kak drug paradoks, če ga kupim na dražbi, vsekakor povprašam zanj, zakaj pa ne, čeprav bi seveda rajši vzel samega Gödľa, ki pa je gotovo veliko dražji škrateljč in še razumel ga ne bi prav nič, samo osmešil bi se pred njim, bratcem z lune, onega mladeniča pa vsaj lahko kaj povprašam brez sramu ... itd. (Menip potem izvleče iz kupa naslednjo knjigo, vendar mi nimamo ne prostora ne časa, da bi mu sledili vse do zadnje zaprašene bukvice, saj se moramo vrniti k Erazmu, kakor smo obljubili njemu in sebi.)

Tretji prizor tega dejanja je skoraj nekakšen *déjà vu*: Menip v poznem jesenskem popoldnevu pohajkuje po nabrežju široke reke v znanem velemestu, kamor je pripotoval, da bi si nabral nekaj filozofov na tukajšnjem knjižnem sejmu – vse kaže, da se je tokrat znašel v dobrem starem Parizu. Danes je minil zadnji semanji dan, jutri Menip odpotojuje, saj ima popotno malho že polno knjig. Na nabrežju mu listje šumi pod nogami, ko stopa mimo tistih vselej in povsod enakih, v usodo vdanih bukinistov, ter se po naključju, vsega že malce naveličan, ustavi pred eno izmed okovanih knjižnih skrinj. Kakor iz navade malce pobrska po njej in zagrabí bukenco z obetajočim naslovom *L'éloge de la Folie*. Odpre jo in previdno naključje mu prinese pred oči naslednji stavek: »Kar pogledajte jih, puste čemerike, ki vrtajo po filozofskih problemih ali se ukvarjajo z resnim in težavnim delom, kako večidel ostaré, preden so dobro okusili mladost, ker jim stalne skrbi in ostri duševni napon postopoma ugonablajo duhá in pijejo življenjski sok« [Erazem, 14]. – Pa vzamem še to bukenco, si reče, ampak ta naj bo res zadnja! Čeprav Menip prihaja od daleč in ne pozna vseh tukaj dobro znanih knjig, mu je ta naslov od nekod znan, avtor Erazem prav tako, morda ga je že kdaj davno bral, morda v latinščini, arabščini ali jidišu, ali pa ga *bo* nekoč kje drugje znova bral, morda v jukagirščini, kušitščini ali sundajščini – in ta nenadni, neustavljivi *déjà vu* je vsekakor razlog več za to, da Menip vzame v svojo malho še Erazma. Saj bi mu bilo resnično lahko žal, če ga ne bi bil kupil, kajti ko ga zvečer prebira v neki kavarnici na *Rue de la folie Méricourt*, medtem ko počasi srka zeleni absint, ga Erazmova *Norost* spravi v tak menipejski smeh in mu pocedi tako debele solze, da se bližnji ozirajo vanj in se sprašujejo, ali človeka morda nosi luna ali kaj, naš Mesečnik pa se seveda ne pusti zmotiti, saj je videl že preveč sveta in srečal že preveč ljudi, da bi ga zbegale pripombe peščice neznancev iz enajstega okraja, zato le pomenljivo, sam pri sebi prikima, si z raševinastim rokavom obriše solze, naroči še en absint in bere dalje: »Filozofi, spoštljivih postav, z bra-dami in plašči, ki si edini lastijo modrost ...« [*ibid.*, 52].

V

*Asino maluit insidere, cum ille, si libuisset,
vel leonis tergum impune potuisset premere.*

»Raje je jahal na osliču, čeprav bi bil mogel brez škode
sesti levu na hrbet, ko bi bil hotel.«

[Erazem, 65]

Potem ko se je oskrbel s filozofi, je Menipa Nadoblačnika zamikalo, da bi se udeležil še dražbe teologov. Erazem mu je namreč obetal pri teologih obilo učenosti in tudi zabave, tako rekoč *dulce & utile par excellence*: »Teologi so obdani s celo vojsko učenih definicij, konkluzij, korolarijev, eksplicitnih in implicitnih propozicij: nešteto izvinkov in izgovorov poznajo, niti Vulkanova mreža bi jih ne mogla tako zaplesti, da se ne bi izmotali z distinkcijami, ki so jim na voljo in ki z njimi tako lahkotno presekavajo vse vozle ...« – ampak to je, za božjo voljo, treba povedati v latinščini, z obveznim ščepcem grščine: *Theologi dum tanto magistralium definiti-onum, conclusionum, corollariorum, propositionum explicitarum et implicitarum agmine septi sunt, tot exuberant □□□□□□□□□□□□, ut nec Vulcaniis vinculis sic possint irretiri, quin elabantur distinctionibus, quibus nodos omneis adeo facile secant ...* [Erazem, 53]. Menip pa je pri teologiji prišel še posebno na okus, ko je v *Hvalnici Norosti* prebral, kako je prvi izmed njih, sv. Pavel, imenitno dokazoval, da so Atenci že od nekdanj častili Neznanega boga: »Vsakdo ve, da imajo teologi javno pravico natezati nebo, to je *Sveto pismo* kakor čevljar kožo. To pravico si je jemal že sam sv. Pavel; že pri njem nahajamo besede [Apd 17, 23], ki se ne strinjajo s tekstom, iz katerega jih je vzel, ako smemo verjeti slavnemu peterojezičniku Hieronimu. Apostol je slučajno videl napis na nekem oltarju v Atenah, pa ga je po svoje zasukal v prid krščanski veri, s tem da je vse, kar mu ni šlo v račun, opustil ter obdržal samo dve besedi, namreč NEZNANEMU BOGU, pa še te precej izpremenjeni. Zakaj neokrnjeni napis se je glasil: BOGOVOM AZIJE, EVROPE IN AFRIKE, BOGOVOM NEZNANIM IN TUJIM. Po Pavlovem zgledu se večidel ravna, kolikor vidim,

družina modernih teologov ...« [Erazem, 64]. – Mejdun, se pridruša naš Menip, tile pa niso več škrateljni, ampak mojstri logosa, ki lahko tudi filozofe peljejo scat! In kako fascinantno je napredovala teologija od sv. Pavla do dandanes! Nemalokrat v zgodovini se je zdelo, da je že povsem na tleh, toliko preizkušenj je doživela – pomislimo samo na tri največje, na Kopernika, Darwina in Freuda – pa se je vedno znova pobrala iz pepela kot ptič feniks, vse bolj pretanjena in rahločutna! Seveda, gojiti je treba *distinkcije*, s katerimi presekaš vsak voz in se izmotaš iz še tako zapletene Vulkanove mreže! No, le brž na dražbo, si je rekel Menip, tam me že čaka kak *doctor subtilis* ...

V drugem prizoru, med potjo na dražbo teologov, pravzaprav na knjižni sejem, še bolj pravzaprav na nedeljski boljši trg, Menip stopi v mestno stolnico, da bi tudi *in corpore* & seveda obenem *in spiritu* – četudi zgolj od daleč – okusil tisto Besedo, ki si jo obeta pri teologih spoznati *in mente*. V stolnici je v nedeljo dopoldne sv. maša, pravkar so zabučale orgle, ki božajo dušo s svojimi valujočimi basi. Menip se usede v zadnje klopi (v šoli bi ji rekli oslovska), od koder se pase s pogledom po razkošni pozlati baročnih oltarjev, v duhu se dviga navzgor k poslikanim obokom, in ko mimo njega pridrsi starček, ki se globoko prikloni proti oltarju, preden se usede v klopi, Menip ne more zadržati solz. Kako presunljivo, kako resnično! vzdihne globoko v sebi in premišljuje – da, verniki imajo prav, ko ti na vprašanje, ali *resnično* verjamejo v tisto, kar izpovedujejo v svoji veri, rečejo: vkrcati se moraš na ladjo, se zaupati kapitanu in božji volji, sicer ostaneš na bregu, kjer bo potop ... saj sam dobro veš, da potop pride, prav kmalu, če ne vesoljni, pa gotovo tvoj osebni, zakaj torej odlašaj? Skloni se, poklekni, odpri svoje srce Njemu, ki ti podaja roko! – O, to pač razumem, tega ni težko razumeti, vsekakor veliko lažje kot sprejeti, si misli pogan Menip, ampak stopiti čez ta rubikon vseeno ne morem. Kajti ni dovolj ukloniti se strašnemu in milostnemu Bogu, treba ga je vzljubiti. In kako naj vzljubi njegovo Besedo tak pogan, kot sem jaz? Le kako naj se odpovem Zevsu, ki prešinja

ves svet kot osemenjajoči Logos, ne da bi ločeval med svojimi in tujimi, ta dobrodušni Gromovnik, ki se rad tudi po človeško povesele s svojo prešerno družčino ob nektarju in ambroziji zgoraj na Olimpu? Preveč bi moral pozabiti, tako dobrega kot slabega, da bi resnično vzljubil tega Drugega, krščanskega Boga – najsi še tako trepečem spričo Njegovega *mysterium tremendum et fascinans*.

Iz teh nebeško zemeljskih misli Menipa iztrga duhovnikov glas, ki kot dobri pastir govori zbrani čredi: »Posebno ljubezen goji Kristus, kakor je videti, do otrok, do žensk in ribičev. Celó med brezumno živadjo mu je najbolj po volji tista, ki je v nji najmanj lisičje zvitosti. Zategadelj je jahal raje na osliču, čeprav bi bil mogel brez škode sestí levu na hrbet, ko bi bil hotel ...« [Erazem, 65]. Ta glas, ki vselej malce trepeče, kakor da bi ga vzvalovila nebeška harmonija, Menipa že po nekaj stavkih malone hipnotizira, tako da mu iz nezavednega – bodisi njegovega lastnega, bodisi našega skupnega, to ve samo Bog – privrejo nekakšne protibesede, ki skušajo s porogom preglasiti tisti blaženi glas: »Ne pozabite, da imenuje Kristus izvoljene, ki jim je namenjeno nebeško kraljestvo, ovce, dasi ni neumnejše živali na svetu!« [*Ibid.*] In kakor da vražiču še ne bi bilo zadosti, nadaljuje: »Ozdraviti pa jih je hotel ne drugače kot po 'nespameti križa', po nevednih in neomikanih apostolih, ki jim pridno priporoča nespamet in jih odvráča od modrosti, postavljajoč jim za zgled otroke, lilije, gorčično zrno in vrabce, same stvari, ki nimajo ne uma ne pameti ter živijo preprosto in brez skrbi zgolj po zakonih Narave. ... Sem sodi tudi to, da je Bog in stvarnik sveta prvima človekoma prepovedal 'jesti od drevesa spoznanja', kakor da je spoznanje strup za srečo ...« [*ibid.*]. – Kdo to govori? se kot brodolomec na ledeni gori sredi nezavednega oceana sprašuje Menip: *id vel ego vel superego?* In potem se mu ob nenadnem, sproščujočem spominu, da je te besede prebral pri Erazmu, prikrade na ustnice menipejski nasmešek ... Erazem je bil navsezadnje sam duhovnik, si reče, pa še kako učen in čaščen, papež mu je ponudil celo kardinalski klobuk, torej je že vedel, kaj in kako je treba govoriti o božjih

rečeh. In ob tej misli se pred Menipovimi očmi, zunanjimi in notranjimi, vse stvari v svetem hramu spet sestavijo v svojo normalno, vzvišeno resničnost.

Orgle spet zapojejo, zdaj ko verniki stojijo v vrsti pred oltarjem, čakajoč na obhajilo. Menipa za hip prešine poredna misel – bogve kateri škrat mu jo je prišepnil – da bi se jim pridružil tudi sam, brezbožnik, pogan, zakaj pa ne, saj ne bi nihče niti opazil, da ne spada mednje, ljubi Bog pa bi že vedel, zakaj se izgubljeni sin želi vrniti k Njemu in se ob tem veselil, ampak težava je seveda v tem, da si sam tega pravzaprav sploh ne želi, niti ne zaupa tistim teologom, še manj filozofom, ki pravijo, sledeč Pascalu, da se v vsakem primeru splača »staviti«, se vkrcati na barko, in dvomljivcem zagotavljajo, češ da tisti, ki se *odloči* za molitev, prej ali slej tudi zares verjame. Že mogoče, si reče Menip, ampak to bi bila kljub vsemu goljufija. »Kaj je bolj norega, pardon, srečnejšega, mimo ljudi, ki si obetajo kaj vem kakšno srečo od tega, da vsak dan preberó tistih sedem verzov v svetem psalteriju?« [Erazem, 40]. Zato vstane in se rajši kot k oltarju napoti k vratom baročno kipeče stolnice. – Navsezadnje sem se v božjem hramu ustavil samo mimogrede, se tolaži ter na poti k sejmu teologov, h Križankam, pomisli, da njihov veronauk precej bolje razume *in theoria* nego *in praxi*. Kajti, »kako je pravzaprav s transsubstanciacijo, kako more kako telo biti v istem času na raznih krajih ... in v katerem trenutku se izvrši prememba kruha in vina, ko vendar besede, po katerih se zgodi, nekaj časa trajajo ...« [*ibid.*, 53] – na ta vprašanja se vendarle dá odgovoriti, seveda z *distinkcijami*, toda kako te teološke distinkcije delujejo v obredju, predvsem pa v duši, to ostaja našemu skeptiku nerazumljivo in sploh nedostopno. Lahko se le čudi, kako so teologi prepričani o svojem pravu, o svojem posedovanju Resnice, o božji Milosti, ki z nebes bojda obliva zgolj izbrane, ne pa tudi vseh »tistih zunaj«. Menipa, ki hočeš nočeš ostaja »zunaj«, tolaži vsaj to, da najde dvom o nezmotljivosti dedičev sv. Petra tudi pri učenjaku, ki naj bi bil kljub svoji svobodomiselnosti po splošnem mnenju med tistimi »znotraj«, pri Erazmu kajpada,

ki je zapisal: »Peter je prejel ključe od Njega, ki bi jih ne zaupal nevrednemu; in vendar ne vem, je li apostol razumel (vsekakor se te pretankosti nikjer ne dotakne), da more ključ do spoznanja imeti tudi tisti, ki sam nima spoznanja« [ibid.]. Dodajmo: seveda je tako, toda *nota bene*, tega Erazmu ne govori Modrost, marveč *Norost!*

Na boljšem trgu je to nedeljo polno starih bukvic, posvetnih in nabožnih, in glej, tudi tu Menip najde že znano *Hvalnico*, tokrat ne v arabskem, niti v francoskem, niti v sundajskem, temveč v slovenskem, Sovretovem prevodu. In čeprav ga že ima doma, v svojem tabernaklju, si ne more kaj, da ne bi mimogrede, preden poišče še kako drugo bukvice, spet malce polistal prav po tej – in v njej najde tole košarico teoloških cvetk: »Ali potrebuje Bog določen čas, da kaj ustvari? Ali je v Kristusu več kot eno sinstvo? Ali je mogoče domnevati, da Bog oče sovraži Sina? Ali bi bil Bog mogel prevzeti podobo ženske ali hudiča ali osla ali buče ali kremena? Kako bi v tem primeru buča oznanjevala božjo besedo, delala čudeže in bila križana? Kaj bi bil posvetil Peter, da je posvečeval v trenutku, ko je Kristusovo telo viselo na križu? Ali je bilo moč Kristusa v tem času imenovati človeka? Ali bodo ljudje po vstajenju smeli jesti in piti? Kakor vidite, se skušajo naši gospodje že naprej zavarovati zoper lakoto in žejo ...« [Erazem, 53] itd., itd.

VI

*Res omneis humanas, velut Alcibiadis Silenos,
binas habere facies nimium inter sese dissimiles.*

»Vse človeške reči imajo, kakor Alkibiadov Silén,
po dvoje obrazov, ki so si kaj malo podobni.«

[Erazem, 29]

Mi vemo, sam Menip pa ne, da se mu prizor, ki ga bomo opisali, prikazuje v sanjah. Potem ko dolgo časa tava po temačnih dvorinah podzemlja, slednjič najde odprtino, skozi katero se povzpne na »poljano resnice«. Na tej poljani, nebeško zeleni livadi, se zbirajo duše, »kot da bi prišle na

slavje« [Platon (1), 614e], in med njimi Menip prepoznava stare znance, ki jih ni videl že tisoč let, a tudi zdaj mu ni do klepeta z njimi, saj se strahoma ozira za sodniki, Minosom, Radamantisom in Ajakom, ki »na sveti livadi opravljajo sodniško službo, na razpotju, od koder drži ena pot na Otok blaženih, druga v Tartaros« [Platon (2), 524a]. Šele ko sreča neko mično gospo, se za hip ustavi, saj v njej prepozna dušo, ki se mu je nekoč predala s svojim lepim in voljnim telesom. – Ja kaj pa ti tu, gola kot Eva? trapasto vpraša in se ob tem zave, da je tudi sam gol kot Adam. Oba pa sta v tej nebeški goloti kakor prosojna, eterična, kakor da ju ni rodila človeška mati in zaplodil človeški oče, zato se sprva ne spoznata, ko pa se prepoznata, si brž zakrijeta sram, znova najdena duša se nasmehne v slovo in pohiti naprej k svoji veseli družbici, h kateri je bila namenjena.

Ko Menip ostane spet sam sredi poljane resnice, na kateri se pasejo črede človeških ovčic, ga zagrabi »Vreteno Nujnosti« in povleče v svoj silni vrtinec, namreč v tisti vrtinec svetlobe (o katerem bo po vrnitvi pripovedoval vnukom), nebeške luči, ki je »od zgoraj zajemala vse nebo in vso zemljo, bila je kakor raven steber, še najbolj podobna mavrici, le da je bila jasnejša in je bolj bleščala ...« [Platon (1), 616b]. Stari *mythos* pravi, da Vreteno po Nujnosti veleva duši, naj si izbere svoje prihodnje življenje (baje si je Orfej izbral laboda, Agamemnon orla, Terzit opico, Odisej preprostega zasebnika itd.). Menip se začudi, ker pri Vretenu ne sedijo sodniki, niti rojenic ni tam, a ne čudi se prav dolgo, saj mu nenadoma samo Vreteno reče z gromkim glasom: no, Menip, kaj si boš izbral – osla ali leva? Človek je seveda v zadregi in najprej povpraša vrtečo se Nujnost, ali sta to res njegovi edini izbiri. Seveda sta edini, kaj pa misliš! malone jezno odvrne Vreteno: ti bi rad imel več kot dve izbiri, človek nehvaležni? Saj še dveh ne zmoreš! Resnično ti povem: dejansko je izbira vselej samo ena, kajti oba Silénova obraza, četudi sta si kaj malo podobna na prvi pogled, sta v notrini enaka: »Kar je na prvo oko smrt, to je, ako globlje pogledaš, življenje, in narobe: če vidiš na vršini življenje, najdeš v notrini smrt ...« [Erazem, 29]. – Že res, o

nujno Veličanstvo, ki vrtiš naše usode, si drzne reči Menip, toda kako naj mi to, kar praviš, pomaga pri odločitvi med oslom in levom? – Mar ne vidiš, ga pouči Vreteno, da *sub specie aeternitatis* med njima ni nobene razlike? Mar ne veš, da je vse eno? – Hm, zgolj pomisli Menip, saj si Vretenu ne upa ugovarjati, že res, da je vse eno, ampak to še ne pomeni, da je vseeno, vsaj zame ne ...

Toda medtem ko naš filozof tuhta o istosti nerazločljivega, se mu kolo Nujnosti skoraj neopazno izmuzne, v enem samem hipu se iz Vretena nebeške luči skrči v drobno, komaj opazno vretence, ki mu kakor vrtavka zapleše skozi prste in zdrsne v razpoko zemlje. (Cf.: Največje je enako najmanjšemu.) Menip jezno pljune za vrtavko, pravzaprav je bolj kot na izgubljeno Nujnost jezen nase, ker je dopustil, da se mu je tako trapasto izmuznila. Potem se ozre naokoli, ali morda zagleda še kako znano gospo med roji nebeško golih duš, ki se sprehajajo po livadi in se srečujejo kakor na kakem velikem spokojnem žuru. Nikogar ne spozna, sicer pa mu je jasno, da se mora odločiti sam, prav sam, nihče drug se ne more odločiti zanj. Kako torej – osel ali lev, lev ali osel? No, če izberem leva, si reče, se še vedno lahko preoblečem v oslovsko kožo, če pa izberem osla, si levje gotovo ne morem več navleči ... po drugi strani pa, le kaj bi imel od slavnega levjega poguma in njegove kraljevske veličine? Same težave! Lev je vselej lačen, levinja ga gleda zviška, šakali se mu smejejo v brk, medtem ko osliček zadovoljno žuli svoj skromni osat ... In navsezadnje, če pomislim na to našo človeško goloto, mar nista človek in osel bratca v istem udu, ki je skupen tudi človeku in bogu? Kajti, »kaj je tisto, s čimer se plodita človek in bog? Mar glava? Mar obraz ali prsi, roka ali uho, ki se štejejo med spodobne dele telesa? Kaj še! Ud, ki nadaljuje človeško pleme, je tako neumen in tako smešen, da mu še imena ne moreš izreči, ne da bi se režal. On je tisti sveti vir, od koder vse stvari zajemajo življenje, in to resničnejši vir kakor slovita Pitagorova četrtrica« [Erazem, 11]. – Ne bom več okleval, si reče Menip in se pametno odloči: seveda rajši osel kot lev! Toda prav tedaj, ko že vleče

nase oslovsko kožo, vznikne Norost iz nebeske livade, kakor da bi se vzela *ex nihilo*, in se mu porogljivo smeje: prav res si kronan osel, Menip, kakor da lev nima svoje kraljevske bavitare! Sicer pa, če se tako težko odločiš, zakaj ne predlagaš Nujnosti namesto osla in leva eno samo izbiro? Le reci ji: jaz bi bil rad otrok! Kaj meniš, »zakaj je Cupido zmeraj otrok?« [Erazem, 15] – Mhm, menca Menip, le kako naj vem? – No, ti bom pa jaz povedala: »Ker nikoli nič pametnega ne stori in ne misli!« [*Ibid.*] In tako se Menip slednjič (in ne prvič s pomočjo Norosti) odloči, da bo spet otrok, človeški otrok! Poišče si svoja nova Adama in Evo, počaka, da se spoznata in ... (zgodí se tisto, pred čimer nas svari tudi *Tibetanska knjiga mrtvih*). Sfingina enigma pa je v tem, da se resnična Nujnost skriva v eni sami izbiri, namreč v tisti, ki je sploh ne moreš ne izbrati, saj si sam od nje izbran – zato da jo izbereš!

Iz takšnih sanj, kakršne je nocoj sanjal Menip, se nikoli povsem ne prebudiš, vsaj dokler dušo žeja po telesu. In če kdaj vprašaš Nujnost, zakaj je tako, ti morda pove tisto Lukijanovo zgodbico: ko je Menip nekoč srečal Tantalala, ki se mu je seveda zasmilil zaradi svoje nikoli potešene, večne žeje, mu je rekel: »Čudna reč je to tvoje trpljenje, Tantalos. Sicer pa, čemu ti je treba pijače? Saj nimaš telesa! Zgolj telo je moglo trpeti lakoto in žejo, a to ti leži pokopano nekje v Lidiji; ti pa kot duša, kako bi mogel biti še žejen in piti?« [Lukian, 178] – in Tantal mu je odvrnil: »V tem je ravno kazen, da mi je duša žejna, kot da bi bila telo.« [*Ibid.*]

VII

*Nec aliud omnino est vita humana,
quam stultitiae lusus quidam.*

»Človeško življenje ni nič drugega nego nekaka igra Norosti.«
[Erazem, 27]

Kljub temu, da je Menip v svojem dolgem življenju zamenjal mnogo oblačil, si nadeval različne maske, oslovo in levovo, otrokovo in modrečevo, tragično in komično, se še vedno najboljše počuti kot Nadoblačnik. In zdaj, ko so

slovenske in tudi ameriške volitve že minile in se je kolesje zgodovine tu in tam znova malce umirilo, pri čemer lahko upamo, da ta varljivi mir ne napoveduje skorajšnjega viharja – zdaj je čas, da Nadoblačnik spet malce poleti na Luno, zato da bi zemeljske novosti pogledal od daleč, s svojim menipejskim nasmeškom. Rečeno – storjeno! In potem ko na rob majhnega, prašnega kraterja odloži obe peruti, orlovo in jastrebovo, si v očesno luknjo vstavi orlovo oko ... glej, glej: Amerika ni kaj dosti večja od Slovenije, kajti pamet, ki dela stvari velike ali majhne, je bolj redko posejana tako po eni kot po drugi. In ko Menip še malce bolj privije svoj čudežni teleskop, lahko razloči, kaj pišejo o volitvah tiste redke pametne glave v deželici na sončni strani Alp (mimogrede rečeno, z Lune sta obe strani podnevi sončni, ponoči senčni). Očitno jih je izid presenetil: »Slovenija ni ravno džungla, v kateri bi se ti tiger prikradel za vrat, je pa dovolj goščavja, da se lahko pripetijo vsakršna presenečenja« [Delo-SP, okt. 2004]. Druga pametna glava lakonično ugotavlja, da je »po zadnjih volitvah zacvetel diskurz moralizma« [Mladina, *tunc*], namreč celo med tistimi, ki prej niso preveč stavili na moralo. Tretja pametna glava pa se sprašuje: »Je J. le dober 'politični igralec', ki zdaj pred naivno publiko igra spravljivega in kultiviranega sredinskega politika – ali to res poskuša postati?« [Mladina, *tunc*]. Prmejduš, težko vprašanje! Ni čudno, da si spraševalec pri iskanju odgovora pomaga z ljudskim rekom: »Volk dlako menja, čudi pa nikoli« [*ibid.*]. Hm, toda kdo ve, ali se volk, ki je vsekakor pametna žival, prej ali slej ne naveliča tudi svoje čudi in si res zaželi biti ovca? To je vendar človeško, še preveč človeško! In ker imajo vse človeške reči dva obraza, ki sta si kaj malo podobna, ni čudno, da si lévi kdaj pa kdaj zaželi biti desni in desni lévi. Učeni Desiderius, ki je v svojem nemirnem času doživel mnogo političnih homatij, vselej lepo podloženih z visokoletečimi frazami, je pripisal Norosti naslednje besede: »Skratka, ko bi mogli gledati na ta pisani sejem z Lune kakor nekdanj Menipos, bi se vam zdelo, da vidite roj muh ali komarjev, ki se prepirajo, pretepajo, zalezujejo, plenijo, igrajo, razvratujejo, porajajo, padajo, umirajo. Res,

kar neverjetno je, koliko zmed in tragedij utegne povzročiti ta tako drobna in tako kratkoživa človeška živalca: zakaj komaj se zgane le majhna nevihta vojne ali kuge, jih ugrabi na tisoče hkrati in raztepe roj!« [Erazem, 48]

Menipejskemu očesu pa je bila med vsemi pred- in povoljnimi umotvori najbolj povšeči tista mrzlovročna misel, ki v obliki velikega grafita (nemara še vedno) krasi sicer prazno steno zavoda za šolstvo: ČE BI VOLITVE KAJ SPREMENILE, BI BILE ILEGALNE – VOLI ZA REVOLUCIJO! Pod to sila izvirno priporočilo bi se bil lahko podpisal sam Karl Marx ali Mihail Bakunin ali Che Guevara, in najbrž je mladega grafitarja navdihnil vsaj eden od omenjenih ali njim podobnih bradačev revolucije, vendar se je mladenič kot njen subjektivno nepomembni člen ozaveščeno podpisal pod svojo zidno kaligrafijo kar z anonimno anarhoprotiglobalistično mandalo, namreč s tistim špičastim A-jem v zaobljenem O-ju. Naključje, morda tudi Nujnost, pa je poskrbelo za karseda ustrezno ponazoritev neizbežnosti permanentne revolucije, in sicer na način *reductio ad absurdum*, namreč z Mobitelovim »megaoglasom« na isti steni, tik nad mrzlovročo anarhistično parolo. Mobitel, ponos slovenskega kapitala, ponuja »nov multimedijiški portal«, ki ga zanj priporočajo kar štirje planetarni bogovi: Merkur, uspešen trgovec, ki si ne zna več predstavljati življenja brez vsakdanjega *wappinga*; Venera, lepa mladenka, ki v vodoravni legi hrepeneče pričakuje svojega ljubega (najprej seveda njegov *call*, ej, ta tip je *cool*); Pluton, tokrat za spremembo v podobi ženske, skrivnostne črnolaske, ki zre v daljavo, kamor je poslala *message*, nekam ven iz Osončja; in tu je, *last but not least*, tudi Mars, šarmanten štiridesetletnik, eden tistih *fighterjev*, ki se bojujejo za krasni novi svet po telefonu, daleč proč od krvavih *frontlines*. – Pa kaj je pravzaprav narobe s tem oglasom, z grafitom in njuno prikrito-očitno zvezo? se morda sprašuješ. Nič ni narobe, prav nič, ne z enim, ne z drugim, ne z njuno zvezo. Vse je lepo in prav, tako smo hoteli, tako naj bo, tako je. Dandanes se človeku, ki zna, predvsem pa seveda tistemu, ki zmore izkoristiti moč medijev, odpirajo tako rekoč neskončne možnosti in tega se dobro

zavedajo tudi sodobni mojstri marketinga, ki po radikalnosti prekašajo celo mlade anarhiste z najnovejšo serijo megaoglasov, na katerih z velikimi črkami piše: TOTALNA REVOLUCIJA! Gre seveda za totalno revolucionaren »Mobitelov študentski paket«, na katerem ni več planetarnih bogov, ti so že odigrali svoje vloge, temveč stojita pred nami resna, stroga in odločna obraza študenta in študentke, črnobela portreta dveh postrevolucionarnih revolucionarjev, njuni orodji pa sta srp (ah, seveda, malce nostalgije ni nikoli odveč) – in mobič, ki je tu namesto staromodnega, zateženega kladiva, le kaj bi počela z njim, ko pa nas lahko pribijeta kar po telefončku, nas prijazno pokličeta k totalni revoluciji, seveda s tistim vselej prav zvenečim geslom: ZBUDI SE! – Da, toda *kdo* naj se zbudi in *zakaj* le? se sprašuje Menip, saj ni lepšega od jutranjega spanca, še posebno po prečuti študentski noči. In ko si naš Nadoblačnik ogleduje z Lune ta imenitna moderna pričevanja neuničljive revolucionarne misli, se spominja, da so vizionarji že v času parnih strojev vedeli, da se bo v krasnem novem svetu prej ali slej vsa umetnost spremenila v samo življenje in postopoma odmrta kot odtujena oblika razredne zavesti, tako kakor filozofija, religija, najpoprej pa seveda država, ta prekleta strojnica kapitala, v katero čimprej nasujte peska, o proletarci vseh dežel, še vedno v suženjstvo zakleti, da bo njeno izkoriščevalsko kolesje zaškripalo in se končno ustavilo, ne pa, da ga dan za dnem pridno mažete z oljem, tako se bo vrtelo v nedogled, vsem izkoriščanim v pogubo in posmeh!

Prebudi se! Človek božji, prižgi luč! – Toda kje dandanes še najdeš koga, ki bi se resnično želel prebuditi? Kdo še prižiga luči, saj so vselej prižgane, da jih nihče več ne opazi. No, skoraj nihče, saj se v kakem samostanu na daljnem vzhodu gotovo še najde kak menih, ki se prebudi in prižge luč ter jo postavi na mizo, da bi svetila vsem živim in mrtvim dušam. In tudi naš dobrodušni novi nadškof, »dobri človek izpod Šmarne gore«, človek z nebeškim imenom, gospod Uran, nam obljublja, da se ne bo ukvarjal s preganjanjem teme, ampak da bo prižgal luč. Toda ali je prižiganje luči res

kaj drugega od preganjanja teme? Kajti, če si še tako prizadevamo, da bi prižgali čim več luči, »človeško življenje ni drugo nego neka vrsta komedije, kjer nastopajo ljudje vsak v svoji maski ter igrajo vsak svojo vlogo, dokler jih režiser ne odvede z odra« [Erazem, 29]. Vrh vsega pa je »človek ustvarjen tako, da ga veliko bolj mika laž kakor resnica« [*ibid.*, 45]. Le zakaj bi se duša mučila z jalovim iskanjem resnice? Morda pa je sploh ni? Navsezadnje imajo prebivalci slovite Platonove votline prav – čeprav »občudujejo samo sence in podobe čutnega sveta, ničesar ne pogrešajo in so zadovoljni s svojo usodo« [prav tam]. Mar ni »tisto veliko plačilo, ki se ga nadejajo pobožni, zgolj neka vrsta blaznivosti?« [*ibid.*, 67]. Poleg tega »ljudje nahajajo nemajhen užitek v tem, da pojejo hvalo ravno stvarim, ki so jim najbolj tuje« [*ibid.*, 6]. Rajši so tam nekje za Luno, kot da bi trdno stali tu, na svoji dobri, stari Zemlji.

Toda prej ali slej se vsak popotnik vrne domov in slednjič se tudi naš Menip spusti dol z Lune, si poišče copate in vklopi televizor, čakajoč na svojo ljubo ženo, da pride iz službe. Naposled je povsem prepričan, da je res boljše, če se norec smeje norcu, kot če slepec slepca vodi. »Zato pa zdravi ostanite, ploskajte, živite, pijte, slavni verniki Norosti!« (*Quare valet, plaudite, vivite, bibite, Moriae celeberrimi Mystae!* [Erazem, 68]).

VI
O
človeški
meri



Michel de Montaigne
(1533–1592)

Sedem filozofskih esejev p/o Montaignevih *Esejih* – s kratkimi predigrami

OB ZADNJEM KRAJCU

(sinopsis)

O SAMOSTI

V *Esejih* se je Montaigne poskušal predstaviti takega, kakršen je resnično bil, brez olepšavanja in umetničenja – saj *tisti, ki ga slikam, sem jaz sam.*

O TELESU

Ob Vergilijevih verzih je premišljeval o telesni ljubezni in želji, Veneri in Kupidu, pa tudi o bolečini in trpljenju. *Ne sramuj se izreči, česar se ne sramuješ misliti.*

O SMRTI

Prebujanje iz omedlevice po nesrečnem padcu s konja je bilo zanj »vaja« za smrt. *Zdelo se mi je, kakor da se me moje življenje drži le še na vrhu ustnic: zaprl sem oči, da bi mu pomagal, tako se mi je zdelo, da se lažje utrga ...*

O DVOMU

Ne spreminja se samo človek v svojem starajočem se telesu in nestanovitnem duhu, ampak se »majejo« tudi zemlja, skale in gore, kolebajo letni časi ter obdobja človeštva in sveta. Naš skeptik pravi: *Ne slikam bivanja, slikam minevanje.*

O NOČI

Montaigne nikjer v vseh svojih stosedmih esejih niti z besedico ne omenja šentjernejske noči – in najbrž je imel prav, da je o njej molčal. *Čutim se tujega in odljudnega v svojem času.*

O POTI

Najboljše misli prešinejo filozofa na poti, kadar ga doletijo povsem nenadejano, blizu ali daleč od doma – in tudi zato je Michel tako rad jezdil: *celo jaz, ki trpim zaradi kamnov, se najbolje počutim v sedlu.*

O KNJIGAH

Knjige dajejo človeku veselje in uteho, življenjsko oporo. Avtor *Esejev* je zapisal: *Knjige me spremljajo na vsej življenjski poti, povsod mi stojé ob strani, tolažijo me v starosti in samoti ...* Predvsem pa – knjige so moj in naš Spomin.

Prva predigra

Bruno in Marija se po zaraščenem kolovozu vračata v vas. Poletna sopara se je razpuhtela kmalu potem, ko je zašlo sonce, in zdaj blag vetrič veje čez suhe kraške gmajne. Večernica sije nad ognjeno zarjo, sicer pa je eter še sinji, skoraj brez oblaka, le daleč na vzhodu, za Nanosom, se pase čreda nebesnih ovčk. Bruno obstane sredi travnika, ki ga obdajajo borovci, hrastičje, črničevje, brinje, prav sredi tiste prostrane jase, od koder se vidijo štirje zvoniki sosednjih far – Utovlje, Tomaj, Avber, Štjak: izza obzorja kukajo kakor žeblički, s katerimi je nagubana zemlja pripeta na brezdanji šotor neba.

Bruno, tiho, bolj zase. Nebo, naše edino zavetje!

Marija, nekaj korakov pred njim, se obrne. Kaj praviš, Bruno?

Bruno dvigne sprehajalno palico, prav tisto z izrezljanim ročajem v obliki ptiča, in zakroži z njo po zraku. Nebo je kakor šotor ...

Marija utrga še eno plavico in jo doda šopku rutic, zlatolask, materinih dušic in drugih dišečih cvetk. Da, zavetje neba ... toda meni še vedno ne gre iz glave, kako je mogoče, da sem na sliki zagledala sebe!

Bruno, zamišljeno. Hm ...

Marija stopi korak proti njemu. Bruno, si me sploh slišal?

Bruno. Seveda sem, ampak ne vem, kaj naj ti rečem ... glede slike ti težko kaj svetujem, ko pa mi je nočes pokazati.

Marija, z iskricami. Ne da tega nočem, ne morem ti je pokazati, ker se bojim, da bi me še bolj zbegal ... in da je potem ne bi mogla dokončati.

Bruno jo prime pod roko. Greva domov, noč bo.

Marija se mu izvije. Saj grem ... ampak, Bruno, ali ti sploh verjameš, da to zame niso malenkosti?

Bruno. Seveda verjamem. Premišljudem, kako naj ti pomagam.

Marija. Samo tako, da me poslušáš, da si *zraven*. Glej, kaj ni to čudno: še včeraj, ko sem se zvečer pridružila tistim demonom na sliki, me je njihov ples neznansko privlačil in kar smejal se mi je ob misli, da sem pastirica divjine in da s čopičem – kakor tista krotilka kač s piščaljo – sama zapovedujem duhcem ... toda danes zjutraj, ko sem vstala ob svitu, nisem mogla verjeti, da sem na sliki *jaz sama!* Si misliš, Bruno, kako sem se ustrašila!

Bruno. Ja, toda prej si rekla, da na sliki nisi ravno ti, da tam ni prav tvoja podoba, ampak le *figura*, nekakšna senca?

Marija. Res je, bila je figura, senca ... toda *moja* senca!

Bruno. Pa zakaj si se je tako ustrašila?

Marija. Ne vem ... saj me potem, podnevi, tega ni bilo več strah. Zdaj pa se bojim, da ne bom mogla nadaljevati. Kaj naj storim s sliko, če je ne končam? Naj jo spet prebarvam in začnem znova? Ne morem več!

Bruno. Ampak zakaj te je tako strah tega, da bi bila na sliki tvoja figura?

Marija, z vzdihom. Pravzaprav ne vem, zakaj.

Bruno. Spomnil sem se nekega Leonardovega zapisa iz *Traktata o slikarstvu*, kjer pravi, da nam duša vodi roko pri risanju figur tako, kakor je nekoč vodila naše lastno utelešenje – in da zato figure pogosto spominjajo na svoje mojstre [Leonardo, 487 (224)].

Marija se nasmehne. Morda zato pravijo, da je *Monalisa* njegov skrivni avtoportret? A jaz žal nisem Leonardo ... vsaj malce v uteho pa mi je njegova misel. ... Bruno, in kaj ti zdaj počneš? Že pišeš novo sedmerko?

Bruno. Ja, lotevam se ... pravil sem ti že o tem ... esejev v slogu Michela de Montaigna, ki bodo obenem moji premisleki o njegovih slavnih *Esejih*. Doslej sem pripravljal gradivo, izbiral citate, skiciral teme, jutri pa začnem zares pisati prvi esej te sedmerke. Morda bom o Montaignu govoril tudi jeseni na predavanjih.

Marija. To bi bilo sijajno! ... Že imaš naslov?

Bruno. Naslov prvega eseja bo: *O samosti*.

Medtem so se Večernici pridružile še druge zvezde: Arktur, Deneb, Mizar ... zvezde zvenceih imen, kakor dragulji iz tisoč in ene noči.

Marija, tiho, bolj zase. Zdi se mi, da zdaj vem, zakaj nočem videti sebe na sliki: spoznala bi svojo samost.

Bruno dvigne obrvi. Samost ni samota.

Marija. Da, saj samota ne bi bila nič novega, samoto poznam – samost pa je skrivnost in to mora tudi ostati ...

Bruno, čez čas. Bom premislil.

O s a m o s t i

prvi esej

ΣΚΕΠΤΟΜΑΙ *

Michel de Montaigne (1533–1592), najpomembnejši francoski renesančni filozof in tvorec književno-filozofske zvrsti, po njem imenovane *esej*, je objavil svojih 107 esejev,



dobesedno »poskusov«, v treh knjigah: *Eseji* I. in II. so prvič izšli leta 1580, *Eseji* III. leta 1588, skupaj z dopolnjenim oz. razširjenim prvim in drugim delom, nekaj dodatkov pa je bilo vnesenih tudi v posthumno izdajo leta 1595, ki je postala osnova vsem poznejšim natisom in prevodom. Montaignevi eseji so zelo različni po dolžini (od ene do dvesto strani) in po vsebini. Tu sem za premislek izbral sedem značilnih Montaignevih tém, vendar se naslovi mojih esejev ne ujemajo povsem z njegovimi; tako na primer med *Eseji* ne najdemo naslova *O samosti*, čeprav Montaigne vseskozi piše predvsem o *samem sebi*.** S svojim vélikim delom želi ustvariti čim pristnejši knjižni avtoportret, kar pove že v kratkem uvodnem nagovoru *Bralcu*.

Montaigne želi, da bi ga svet videl v vsej njegovi naravnosti, preprostosti, namreč takšnega, kakršen resnično je,

* Gr.: »Premišljudem«. Po Doklerjevem slovarju beseda pomeni tudi gledam, opazujem, spoznam, preiskujem, preudarjam ... (σκεψις = gledanje, premišljevanje ... dvomljenje: skepsa). To je citat iz Seksta Empirika (*Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 26), poznoantičnega skeptika (ok. 200 n. š.), ki ga je Montaigne, med drugimi grškimi in latinskimi sentencami (skupaj 57), dal vrezati v tramove svoje knjižnice v okroglem grajskem stolpu, kjer je premišljeval, pisal in živel večji del časa, ko je bil na domačem gradu; po standardni numeraciji teh sentenc ima navedena številko 52.

** Fr. *de soi-même* (po starem *de soy-mesme* ali *-mesmes*), namreč *soi-même* v samostalniški obliki in pomenu, ki mu v slov. ustreza izraz *sebstvo* oz. *samstvo* ali *samost* – zato je naslov našega eseja *O samosti*.

brez olepšavanja in umetničenja, zakaj *tisti, ki ga slikam, sem jaz sam* [M, I/o, 3].* V želji po razkrivanju svoje samosti zagotavlja bralcu, da če bi pripadal tistim ljudstvom, o katerih pravijo, da še zmeraj živijo *v sladki svobodi prazakonov narave*, tedaj *bi se prav rad naslikal ves in docela nag* [*ibid.*]. Pri tej želji seveda ne gre za kak banalen ekshibicionizem, marveč za Montaignevo izjemno resnicoljubnost, za tisto redko in dragoceno človeško vrlino, ki jo André Comte-Sponville v *Mali razpravi o velikih vrlinah* imenuje »dobrovernost« in jo opredeljuje kot »skladnost dejanj in besed z notranjim življenjem ali notranjega življenja z njim samim« ter dodaja, da je »dobrovernost ljubezen do resnice ali spoštovanje resnice – edina vera, ki kaj velja« [Comte-Sponville (2), 259]. Prvi Montaignev stavek v nagovoru bralcu je: *C'est icy un livre de bonne foy, lecteur* (»Tole tu je knjiga dobre vere, bralec«). Bistvo dobrovernosti je govoriti resnico <*dire vérité*>, resnica je *prva in osnovna vrednota*, ki jo je treba *ljubiti zaradi nje same* [M, II/17, 647].

Zgodovinarji filozofije in književnosti poudarjajo, da je največja novost *Esejev* v tem, da je Montaigne »odkril posameznika«, namreč da je svoje pisanje utemeljil na prepričanju, da je človek kot posameznik – jaz sam <*moi-même*> – vreden filozofskega razmisleka, še več: da se ljubezen do modrosti nujno začneja s človeškim sámopremislekom in se tudi po vzponu v presežne višave nenehno vrača k meni kot posameznemu, konkretnemu, živemu človeku. V tem naj bi

* Navedki iz Montaignevih *Esejev* so med besedilom zapisani *ležeče* in označeni v oglatih oklepajih s črko M, zaporedno številko dela (I–III) in eseja (I/o označuje nagovor) ter številko strani v Villeyjevi francoski izdaji (gl. Bibliografijo), pri kateri skozi vse tri dele teče enotna paginacija. V slovenščini je doslej izšel samo ožji izbor *Esejev* v prevodu Boga Stoparja (1960); celotne *Eseje* pa prevaja Branko Madžarevič, ki mi je ljubeznivo omogočil, da sem malce pokukal v njegovo prevajalsko delavnico in se mu za to prisrčno zahvaljujem. – Kjer torej že obstaja slovenski prevod, sem ga uporabil, večino navedkov pa sem moral s svojim ljubiteljskim razumevanjem renesančne francoščine (in ponekod tudi malce s pomočjo sodobnega angl. prevoda M. A. Screecha) prevesti sam (op. avt.).

bil Montaigne predhodnik personalizma in eksistencializma, seveda na svoj način, saj ni verjel v človekovo svobodno voljo tako prostodušno kot na primer Pico della Mirandola v florentinski renesansi. Vsekakor pa Montaigne je *renesančni* mislec, čeprav je pri njem v primerjavi s Picovim, Ficinovim in tudi Erazmovim optimizmom močno prisoten pesimizem *pozne* renesanse, verskih vojn in nasploh duhovne krize, v kateri se je znašla renesansa pred svojim zatonom in obenem pred tistim novim začetkom, ki je v naslednjem, 17. stoletju, porodil novoveško znanost, filozofijo, umetnost in celotno moderno zahodno kulturo. Géralde Nakam v knjigi *Montaigne in njegov čas* <*Montaigne et son temps*, 1982> pravi, da je »človek otrok svojih mladih let. Montaigneva dediščina je bila renesansa in nanjo spominjajo tudi njegove sanje: kličejo k naravi in svobodi« [Nakam, 425]. Montaigne se s svojimi mislimi osvobaja tragične razdvojenosti svojega časa, obenem pa presega utopične sanjarije nekaterih svojih predhodnikov. Marcel Conche je v knjigi *Montaigne ali srečna zavest* <*Montaigne ou la conscience heureuse*, 1964> zapisal: »Če merimo veličino in mesto nekega filozofa predvsem po tem, kaj nam pravi o človeku, bomo razumeli Montaignev pomen« [Conche (1), 45]. Spoznanje sebe je prava pot k modrosti, kajti *vsak človek ima v sebi celotno formo človeškega bivanja* <*chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition*> [M, III/2, 805]. Samost je na človeški poti težje dostopna kot drugost – če se spomnimo na verze Guillaumea Apollinairea iz pesmi *Sprevod* <*Cortège*> [Apollinaire, 49]:

Un jour

Un jour je m'attendais moi-même

Je me disais Guillaume il est temps que tu viennes

Pour que je sache enfin celui-là que je suis

*Moi qui connais les autres.**

* »Nekega dne / nekega dne sem čakal samega sebe / rekel sem si Guillaume čas je da prideš / da končno spoznam tistega ki sem jaz sam / jaz ki poznam druge.«

Najtežja pot je pot k samemu sebi, k samosti. V zgodnjem eseju *O samoti* Montaigne zapiše: *Največja stvar na svetu je znati biti sebi* <*La plus grande chose du monde, c'est de sçavoir estre à soy, ... za sebe*> [M, I/39, 242]. Samost je izvor in obenem usoda Montaigneve »srečne zavesti«; v nekem drugem, poznejšem eseju pravi: *Svoj pogled obračam navznoter, tam sejem in žanjem, nenehno se motrim, se nadzorujem, se okušam* <*je me considere sans cesse, je me contrerolle, je me gouste*> [M, II/17, 657]; v nekem tretjem, dejansko v svojem zadnjem eseju z naslovom *O izkustvu* pa znova poudarja: *Sebe bolj preučujem od česarkoli drugega. To je moja metafizika, to je moja fizika* [M, III/13, 1072]. Posebna novost Montaignevih premišljevanj je iskrenost, s katero piše o svoji »fiziki« (k temu se vrnemo v našem drugem eseju). Obenem pa je Montaigne neprizanesljiv kritik človeka, človeškega napuha, a tudi tiste renesančne gigantomahije, ki je človeka malone izenačila z Bogom. Kajti, kako ubog je človek brez božje milosti pod silnim nebesnim obokom in daljnimi zvezdami! Montaigne se sprašuje: *Ali si je mogoče predstavljati kaj bolj smešnega od te bedne in uboge kreature, ki ne more biti niti gospodarica same sebe, saj je izpostavljena napadom z vseh strani, pa se šopiri kot gospodarica in vladarka vsega vesolja, od katerega ni zmožna spoznati niti najmanjšega dela, kaj šele, da bi mu ukazovala?* [M, II/12, 450]. Leonardov renesančni *Anthropos*, ki zaobjema kvadrat in krog, zemljo in nebo, je že daleč v preteklosti, čeprav od njegovega rojstva ni minilo niti sto let!

Samost seveda ni istovetna s samoto, je pa slednja pogosto spodbuda človeku za iskanje prve. Zato nam v eseju *O samoti* Montaigne pravi, naj si *pridržimo kamrico* <*une arriereboutique*>, *ki bo čisto naša in popolnoma prazna* <*franche, svobodna*>, *in v njej namestimo svojo resnično svobodo, pokoj in samoto* [M, I/39, 241]; v njej se pogovarjamo s seboj, kakor da smo brez vsega in vseh, ki jih sicer v življenju imamo, *tako da za nas ne bo nič novega, če bomo brez njih, ko se bo namerilo, da jih izgubimo* [ibid.]. In Montaigne je v svojem življenju zares izgubil vrsto svojih najbližjih: v cvetu

mladosti je zbolel in umrl njegov najdražji prijatelj Étienne de La Boétie, ki ga je, kot sam pravi, ljubil bolj od vseh drugih človeških duš; kmalu po rojstvu je umrlo kar pet od šestih njegovih zakonskih hčera, preživela je samo Léonor; in tudi pozneje, v krvavih verskih vojnah, ki so divjale po Franciji, je izgubil mnoge ljudi, ki so mu bili blizu in jih je imel rad. Samota, v katero se je umikal, sicer ni pogasila bolečine ob teh izgubah, jo je pa vsaj omilila. Enako velja za njegovo pisanje, ki izvira, kot sam pravi, iz občutja praznine in melanholije. V eseju z naslovom *O očetovskem čustvu do otrok*, ki ga je posvetil svoji prijateljici, vdovi Madame d'Estissac, materi mladeniča, katerega je vzel s seboj na potovanje v Italijo, piše o knjigah kot svojih »duhovnih otrocih« in pravi, da je bilo prav *melanholično razpoloženje, ki je sicer najbolj mrzko moji naravi, porojeno z žalostjo zaradi samote, v katero sem se vrgel pred nekaj leti, tisto razpoloženje, ki me je navdalo s takšnim premišljevanjem <resverie, s 'sanjarjenjem', 'fantaziranjem'>, da sem se lotil pisanja* [M, II/8, 385]. Melanholija, iz katere izvirajo *Eseji*, se druži z občutjem praznine, ki pa ima dvojni vidik, tako negativnega kot pozitivnega: to občutje po eni strani izvira iz filozofovega nevedenja in neobvladanja katerekoli konkretne veščine (slikar, na primer, obvlada čopič; zdravnik pozna ustroj človeškega telesa ipd.), po drugi strani pa ravno praznina v duši šele omogoča, da se človek ukvarja in piše o tistem, kar je najpomembnejše – o samosti. *In ker sem ugotovil, da sem popolnoma prazen, brez vsake druge snovi, sem se ponudil samemu sebi za snov in témo pisanja* [ibid.].

Montaignev umik v samoto, med dragocene bukvice njegove grajske knjižnice (gl. naš sedmi esej), pa ni pomenil, da se je povsem odrekel svetu, da se je zaprl v »slonokoščeni stolp« – nikakor ne, saj je bil skoraj vse do smrti intenzivno navzoč in dejaven v družbenem in političnem življenju (gl. naš peti esej): štiri leta je služboval kot župan velikega mesta Bordeauxa (1581–85), dvakrat (1584 in 1588) je na svojem gradu gostil navarskega in pozneje tudi francoskega kralja Henrika IV. s celotnim spremstvom, opravil je vrsto poslan-

stev z namenom, da bi mirovno posredoval med katoliki in hugenoti (sam je ostal katolik), in še dve leti pred smrtjo, ko so ga že močno mučili ledvični kamni, njegova usodna bolezen, je pisal kralju v Pariz, da bi mu izrazil podporo v prizadevanju za mir in ohranitev celovitosti Francije. Nenazadnje se je Montaigne odpravil na dve dolgi potovanji in biografi pravijo, da se je najbolje počutil na konju (gl. naš šesti esej). Skratka, bil je prepričan, podobno kot antični stoiki, da modrec lahko zadovoljno živi kjerkoli, *da, živetni more celo v direndaju gosposke palače*, čeprav, ko bi bilo to odvisno od njegove izbire, *je niti pogledal ne bi* [M, I/39, 238].

Zanimiv je odlomek, kjer Montaigne piše o svoji samoti sredi »velikega sveta« v pariškem kraljevem dvorcu Louvru; odlomek najdemo v poznem eseu z naslovom *O treh vrstah družabnosti* <*De trois commerces*>, ki so človeku v veselje: 1. prijateljstvo, 2. odnosi z ženskami in 3. branje knjig. A kljub temu, da ga ta druženja razveseljujejo in tudi osrečujejo, se modrec vselej vrača nazaj k sebi, v svojo samost: *samotni kraj mi omogoča, da sežem dlje ven v svet; kajti sredi množice, na primer v Louvru, se povlečem vase, v svojo kožo; množica me nažene nazaj vase in moje misli nikoli niso tako noro živahne, nikoli bolj osebne, kot ravno ob takšnih javnih ceremonijah* [M, III/3, 823]. – Kako dobro poznam ta občutek! Udeležuješ se neke »ceremonije«, bodisi kake družabne prireditve ali kakega simpozija ipd., in mahoma začutiš, da nikoli nisi tako sam kot sredi množice; zlasti močan je ta občutek pri nastopanjih v javnosti, na primer, ko se med dvema stavkoma na svojem predavanju zaveš, da vsa ta ušesa, ki te poslušajo, vse te oči, ki te gledajo, ko se sukaš sem ter tja po odru, sploh ne gledajo s tvojimi očmi, takrat ko pomisliš, da druga ušesa morda povsem drugače razumejo tvoje besede, da jih druge misli pregnetejo po svoje, jih presojujejo z drugačnim vatlom, se jim morda po tihem celo smejejo – ti pa medtem ostajaš v svoji samosti, povlečeš se *v svojo kožo*, kot pravi Montaigne, sicer pa tako ne moreš iz nje in navsezadnje ni tako slabo ustrojena zate. In takrat, ko se sredi množice povlečeš v svojo samoto, pritrjuješ modrecu: *Ne spravlja me*

v smeh naša norost, ampak naša vednost <nos sapiences, naša znanja> [ibid.].

Samota torej še ne pomeni samosti, ampak jo zgolj priključuje. Samost pri večini ljudi zahteva samoto, čeprav je mogoče, da so nekateri ljudje najbolj samo-svoji takrat, ko so obdani z množico, ki jih tako rekoč vzpostavlja in osmišlja. Toda kljub nedvomni privlačnosti takšnih ekstravertiranih značajev je v človekovi odvisnosti od množice vendarle velik primanjkljaj. Povsem drugače je seveda pri odvisnosti od neke posamezne, ljubljene in ljubeče duše; in tisti nesrečni ljudje, ki še niso spoznali svoje ljubezni, so osamljeni. Osamljenost pa je nekaj tretjega, ni niti samost niti samota: osamljenost sicer implicira samoto, obratno pa ne velja, saj samoto lahko sam izberem, osamljenosti pa ne. – In če premišlujem o sebi, o lastnem življenju, o svoji mladosti in poti, ki sem jo prehodil do sedanjega trenutka, z občutkom hvaležnosti ugotavljam, da doslej nisem občutil moreče osamljenosti, čeprav me samota spremlja, že odkar pomnim. Ne pravim, da osamljenosti ne poznam: seveda poznam tisti občutek izgubljenosti, majhnosti in nepomembnosti v velikem mestu, na primer Parizu, pa tudi v Ljubljani, če tako nanese, da ni blizu nobene duše, medtem ko stoteri in tisočeri ljudje hodijo mimo. Vem za osamljenost ostarelih, bojim se je in upam, da mi bo usoda, kolikor je pač mogoče, z njo prizanesla. Nema lokrat pa so osamljeni tudi mladi ljudje in potem iščejo moderno dionizično povezanost v bučnih ritmičih glasbe (seveda s tem nočem reči, da so vsi tisti, ki zahajajo v diskoteke, osamljeni). Na primer Janez, ki je šel za svojo izgubljeno Drago v Pariz – ta fant ne boleha za osamljenostjo, temveč za nepotešljivo ljubeznijo: razjeda ga hrepenenje, da bi v ljubezni do druge samosti našel svojo lastno. Tega silnega občutja ljubezni in prepričanja, da se druga duša *nujno* mora odzvati klicu srca, se spominjam tudi iz svoje mladosti, morda sva se ravno zato tako zblížala z Janezom; fant je moj drugi, veliko mlajši jaz, moja pretekla (in zdaj v spominu znova obujena) *samost*. Hrepenenju srca ne uideš, če bežiš do konca sveta, pred osamljenostjo pa lažje pobegneš, včasih že zadostuje, da greš

v naravo; tako, na primer, nikoli nisi osamljen na kraških gmajnah, prek katerih se pne sinje nebo, četudi si sam daleč naokoli. Samota pod nebom te vodi k samosti.

Kaj pa tiste duše, ki tako močno verujejo v Boga, da nikoli niso osamljene? Montaigne kljub svoji izpričani veri mednje ne sodi, kajti njegova vera se prepleta s filozofskim dvomom (več o tem v četrtem eseju) – podobno kot moja, ki je sicer drugačna. Vsekakor oba v življenju potrebujeva svet, čutnost, medtem ko tiste zares pobožne duše, ki imajo vselej in povsod, ob sebi in v sebi Boga, ne potrebujejo več sveta, rajši se zatečejo v samoto, v samski stan, samo-stan, puščavo, v askezo. Tako kot Montaigne tudi jaz globoko spoštujem te duše, vendar le, če se odvrtačajo od sveta resnično čiste in svetle. Kajti, kot pravi Montaigne, naše pregrehe nas ne zapuste, če se preselimo drugam: *često nam slede celo v samostan in v filozofske šole, saj nam jih ne odvzemo niti puščave, niti skalne votline, niti raševina, niti post* [M, I/39, 239]. Četudi si domišljamo, da smo vse pustili za seboj, *nam je glava polna teh reči*, in če se jih ne osvobodimo, dokler smo še tu, v svetu, *se verige vlečejo za nami* [ibid., 240]. Podobno kot Montaigne tudi sam menim, da na poti k samosti, resnici, Bogu, nima smisla trpinčiti telo, nasilno »mrtvičiti« življenje. *Zame je dovolj truda, tudi če ne grem tako daleč* [ibid., 243]. In če se zavedam, kako so vse naključne udobnosti, ki mi jih življenje daje, nestalne in minljive, *nikdar ne pozabim karseda goreče prositi Boga, naj dá, da bom zadovoljen sam s seboj <qu'il me rende content de moy-mesme> in z vsem, kar se iz mene dobrega rodi* [ibid., 244]. V tem je bistvo Montaignevega epikurejstva, ki se pri tem renesančnem modrecu »večglasno« pridružuje drugima dvema poznoantičnima filozofskima naukoma, stoicizmu in skepticizmu. Saj je navsezadnje tudi v askezi skrit užitek: tisti človek, ki išče *samoto iz verskih nagibov ter resnično in nenehoma podžiga svojo dušo z ognjem te žive vere in upanja, si bo ustvaril v samoti življenje, polno naslade <une vie voluptueuse> in blaženstva, ki se z njim ne more primerjati nobeno drugo* [ibid., 245]. – Bog govori Casanovi: »Če bi sebe doumel, ne bi bil neskončen« [Sollers, 138].

Razlika med samoto in osamljenostjo ter povezava med prijateljstvom in samostjo sta razvidni iz enega najlepših odlomkov eseja *O samoti*, v katerem nam Montaigne pripoveduje zgodbo o dveh modrecih, pripadnikih dveh različnih filozofskih šol, ki dajeta nasvet drugima dvema prijateljema, Idomeneju in Luciliju, ki pa na svoji poti modrosti še nista prišla tako daleč kot onadva: *Dajta hkrati z drugimi slastmi slovo tudi slasti, ki izvira iz priznanja drugih ljudi ... Spomnita se moža, ki so ga vprašali, čemu se tako trudi za stvar, ki jo bo spoznalo le majhno število ljudi, pa je odvrnil: »Če jih je malo, jih je zame že dovolj, in tudi če je en sam, jih je zame dovolj, prav tako pa tudi, če ni nobenega.« ... Naj vama bo množica kot en sam človek in en sam človek kot množica [M, I/39, 247]. – Resnično, zakaj si tako prizadevamo, da bi nas razumela, sprejela in častila množica? Zakaj mi priznanje drugih ljudi toliko pomeni? Saj ne rečem, verjetno bi si prizadeval ustvariti kaj lepega in pametnega tudi tedaj, če za to ne bi prejel prav nobenega priznanja, nobene pohvale – itak je večinoma tako – vendar nisem prepričan, da bi premogel dovolj volje in moči, če se s svojim delom ne bi dotaknil vsaj ene prijateljske duše. In če premišljam o tem, zakaj sem pred leti opustil univerzitetno kariero v mestu in se preselil v to kraško vasico, si moram priznati, da je bil eden glavnih razlogov pomanjkanje priznanja, pohvale za moje delo in trud, tako med kolegi kakor tudi v širši javnosti. Torej vendarle nekakšen beg pred osamljenostjo sredi množice? Zdaj pa, ko tovrstne osamljenosti ne občutim več, seveda tudi zaradi Marije, ki je tu z mano, pa zaradi prostranega šotora neba, pod katerim duša ni nikoli osamljena, čeprav je vselej sama – zdaj se je v meni znova prebudila želja po predajanju misli in znanja mladim dušam, zato sem oberoč sprejel vabilo Filozofske fakultete, naj kot izredni profesor za letošnjo jesen pripravim ciklus predavanj po lastni izbiri, seveda v okviru tematike, o kateri pišem v svojih knjigah, in potem naj bi na osnovi teh predavanj, če sem namig prav razumel, dobil redno profesuro. Pa jo resnično potrebujem? In ta predavanja, si jih resnično želim? Ne vem, nisem prepričan o tem, zlasti ne*

takrat, ko se sprehajam med travniki, brinjem in vinogradi, tako kot včeraj z Marijo. Morda tudi ona ne potrebuje svoje vélike slike, zdi se, kakor da se samo muči z njo. Ampak kakorkoli že, zdaj sva vsak zase vstopila v svoji novi zgodbi. Mar tudi zato, ker čutiva, da najina skupna ni več tako trdna in samoumevna, kot je bila pred leti? In morda nama bosta ravno ti novi zgodbi, v katerih igrava vsak svojo vlogo, pomagali prebroditi krizo, če bo do nje zares prišlo.

Pri nasvetu, da se je treba truditi za vsako stvar, da je treba ustvarjati, tudi *če jih je malo*, ki bodo ta trud opazili in ga znali ceniti, in celo, *če ni nobenega* – saj navsezadnje vselej jaz sam ostajam svoj lastni poslušalec, tudi če ne verjamem, da me posluša tisti véliki Drugi –, Montaigne piše o *dveh* dušah, gotovo ne po naključju. Pa vendar dvojina ne more povsem premagati ednine, kot razberemo tudi iz sklepne misli v navedenem odlomku, ko filozofa svetujeta prijateljema: *Biti moramo kot živali, ki pred vhodom v svoj brlog zabrišejo sledove. Poslej ne iščita več, kako naj govorijo o vaju, marveč kako naj vidva govorita samima sebi. Pojdita vase, a najpoprej se lepo pripravita za sprejem samega sebe* [M, I/39, 247]. Za spoznanje drugosti je potrebno spoznanje samosti in obratno: za spoznanje samosti je potrebno spoznanje drugosti ... Lahko bi rekli, da odtod izvira vrednost resničnega prijateljstva. V Aristotelovi *Nikomahovi etiki* so med vsemi vrlinami najlepše strani namenjene ravno prijateljstvu <*philia*>. »Nihče si ne bi želel živeti brez prijateljev,« ugotavlja filozof, »tudi če bi mu bile na voljo vse druge vrline tega sveta« [Aristotel (1), 1155a (241)]. Med različnimi vrstami prijateljstva in nagibi zanj je »popolno le prijateljstvo med dobrimi, to je med tistimi, ki so si podobni v vrlini <*areté*>« [ibid., 1156b (246)]. Seveda pa so takšna prijateljstva redka, dodaja Aristotel, kajti takšnih ljudi je zelo malo, poleg tega je za to potrebno tudi dosti časa in medsebojnega spoznavanja. »Želja po prijateljstvu se pojavi kmalu, sólo prijateljstvo pa ne tako kmalu« [ibid., (247)].

Michel de Montaigne je v svoji mladosti srečal takšnega popolnega prijatelja, Étienne de La Boétieja, ki pa ga je pre-

kmalu ugrabila smrt (gl. naš tretji esej), tako da je za njim žaloval vse življenje. *In največji človek, ki sem ga spoznal živega, namreč po naravnih vrlinah duše in po rodu, je bil Estienne de la Boitie: bil je resnično polna duša z lepim obličjem v vseh pogledih ...* [M, II/17, 659]. Michel je spoznal Étienno leta 1558 v Bordeauxu, v parlamentu, vzljubil pa ga je že prej – *iskala sva se, še preden sva se videla* [M, I/28, 188] – že takrat, ko je bral Étiennovo *Razpravo o prostovoljnem suženjstvu* <*Le discours de la servitude volontaire*>; to razpravo, ki je pomembna za oblikovanje francoske politične misli, je Montaigne po La Boétiejevi smrti (1563) nameraval natisniti skupaj s svojimi *Eseji* (1580), vendar so ga prehiteli reformatorji, ki so razpravo objavili leta 1576 in jo, *čeprav je niso poznali, kar ustrezno prekrstili v ZOPER ENEGA* <LE CONTRE UN> [*ibid.*, 183], kajti *napisal jo je v rosni mladosti v obliki eseja na čast svobodi zoper tirane* [*ibid.*, 184]. Étienne je kot mlad poslanec občudoval rimski senat, bil pa je tudi dober latinski pesnik.

Njuno petletno druženje opeva Montaigne v poetično navdihnjenem eseju *O prijateljstvu* s samimi presežniki, kajti *pri družabnosti je vrhunec popolnosti prav v prijateljstvu* [M, I/28, 184], kot je poudarjal že Aristotel. Ljubezni do ženske ne moreš primerjati s prijateljstvom, čeprav je njen ogenj *živahnejši, srditejši in bolj skeli*; a ta ogenj je lahkomišeln in zaletav, plapolajoč in nestalen, zajema pa samo delček nas samih, medtem ko gre *pri prijateljstvu za splošno in vsestransko toplino*, ki je umirjena in enakomerna, stalna in spokojna, ena *sama blagost in ljubeznivost ...* [*ibid.*, 186]. Popolno prijateljstvo pa ni zgolj družbena vez, ampak je tako popolno zlitje duš, da *izginejo šivi, ki so jih združili* [*ibid.*, 188]; in *če res hočete vedeti, zakaj sem ga imel rad, čutim, da je za to en sam odgovor: »Ker je bil on on, ker sem bil jaz jaz«* [*ibid.*]. Montaigne verjame, da je prijateljema vse skupno, želje, misli, sodbe, premoženje, žene, otroci, čast in življenje, njuno skladje je *skladje ene duše v dveh telesih* [*ibid.*, 190]; in čeprav je, kot smo maloprej slišali, prijateljstvo v primerjavi z ljubeznijo do ženske umirjeno in blago,

pa popolno *prijateljstvo*, ki je prevzelo dušo in ji suvereno gospoduje, ne more biti dvojno, kajti enkratno in najvišje prijateljstvo te odveže vseh drugih obvez [ibid., 191]. Ta odveza gre tako daleč, da odvezuje tudi prisego skrivnosti: *Skrivnost*, za katero sem prisegel, da je ne zve nihče, lahko brez krive prisega prenesem tistemu, ki ni drugi, ampak jaz sam <celuy, qui n'est pas autre, c'est moy> [ibid.]. Pravzaprav je vse to, kar Montaigne piše o prijateljstvu, zelo čudno, morda bi bilo lepše reči: čudežno – dovolj velik čudež je že, če gre za podvojitve: njene veličine se ne zaveda tisti, ki govori o potrojitvi [ibid.]. Posebej pretresljivo pa je, da naš avtor o tem popolnem prijateljstvu govori kot o nečem preteklem, tudi tedaj, ko uporablja slovnični sedanjik, in nas nekje pred koncem tega znamenitega eseja še enkrat spomni, da njegovega najdražjega ni več na svetu: *Od dne, ko sem ga izgubil, se samo še koprneče vlečem. In užitki, ki se mi ponujajo, samo še povečujejo bolečino izgube, namesto da bi mi bili v tolažbo. Zdi se mi, kakor da bi jemal njegov delež. Tako sem se navadil in izuril biti povsod eden od obeh, da se mi zdi, kot da bi me bilo samo še pol* [ibid., 193]. Michel je te besede žalosti in bolečine zaradi izgube prijatelja Étiennea napisal vsaj deset let po njegovi smrti!

Že omenjeni zgodovinar Géralde Nakam k tej odi prijateljstvu pripominja, češ da Montaigne nič ne pove o podrobnostih, tako da »v francoski literaturi skoraj ne najdemo motiva, ki bi bil bolj slaven in obenem tako malo poznan, kot je prijateljstvo med Montaignem in La Boétiejem« [Nakam, 118]. Zdi pa se, kot domneva Nakam, da sta se prijatelja v marsičem tudi razhajala: »La Boétie graja Montaigna zaradi njegove senzualnosti, nagnjenosti k nasladi« [ibid., 119], poleg tega ni povsem jasno, koliko sta se ujemala v stališčih glede verske strpnosti, kajti La Boétie je s političnega stališča zavračal različnost religij in namesto novih konfesij predlagal radikalno *notranjo* »revizijo Cerkve« [Nakam, 214], ki pa je Montaigne – vsaj kolikor lahko razberemo iz njegovega *Pisma očetu* (1570), v katerem je razgrnil La Boétiejevo »duhovno oporoko« – ni imel za uresničljivo. Dejstvo je, da

Montaigne v poznih esejih (po letu 1580) le redko omenja svojega mladostnega prijatelja, bodisi zaradi drugih časov, bodisi zaradi tiste vsesplošne pozabe, ki smo ji podvrženi vsi, ki »stopamo in ne stopamo v isto reko, smo in nismo« (Heraklit). Kakorkoli že, politika pogosto razdvaja še tako dobre prijatelje, tudi če se pridušajo, da jih nasprotna mnenja ne jezijo in ne žalijo, temveč spodbujajo k premisleku, kot nam zatrjuje Montaigne v poznem eseju z naslovom *O umetnosti pogovora*, kjer o kritikih naših besed in del pravi: *Namesto da bi jim razprli roke v dobrodošlico, si nabrusimo kremplje* [M, III/8, 924]. Vendar kmalu za tem nadaljuje: *Rad imam, da se med plemenitimi gospodi <les galans hommes> izražamo hrabro: naj grejo besede tja, kamor gre misel* [ibid.]. In potem se, kakor da bi že pozabil na tiste kremplje, ki jih je še maloprej obsojal, zavzema za *tisto vrsto prijateljstva, ki se veseli ostrine in jakosti <vigueur> druženja, kakor se ljubezen veseli ugrizov in prask, iz katerih se pocedi kri* [ibid.]. Saj druženje <commerce> ni dovolj močno ter plemenito in/ali radodarno <genereuse>, če ni nasprotujoče, če je vse zgolj prijaznost in uglajenost, če se boji trkov in se vnaprej omejuje: *Neque enim disputari sine reprehensione potest* (Cicero, *De fin.*, I, 8). – Montaigne v tem svojem poznem eseju resda ne govori več o pravem prijateljstvu, ampak bolj o druženju, toda kaj drugega je takšno »plemenito« druženje gospodov, če ni prijateljstvo? Bolj zemeljsko, manj idilično prijateljstvo od tiste mladostne *philie*?

Ko premišlujem o Montaignevih mislih o prijateljstvu in njegovih izkušnjah v tej plemeniti zvrsti človeških vezi, se jim čudim in jih obenem občudujem, čeprav s ščepcem dvoma. Sam v svojem življenju nisem srečal takšnega prijatelja, kakršen je bil Michelov Étienne (in morda tudi zato nisem vključil v svojo sedmerko samostojnega eseja *O prijateljstvu*, čeprav ima esej s tem naslovom pri Montaignu prvovrstno mesto). Pa tudi tista ostrina plemenitih gospodov se mi ni preveč obnesla, bodisi da sem jo občutil na svoji koži ali »vadel« na prijatelju. Prijaznost in uglajenost kljub vsemu nekaj štejeta, v njiju je neka zanesljivost, ki je za prijateljstvo

tudi pomembna, neka prizanesljivost, ki človeku godi in jo pri nasprotujočih si srečanjih, najsi so še tako intenzivna, pogreša. »Človek, ki ljubi svojega prijatelja, ljubi v njem to, kar je njemu samemu neka vrednota« [Aristotel (1), 1157b (251)]. »Obstoji celo izrek *Prijateljstvo je enakost*« [ibid.].

V mlajših letih sem imel tri dobre prijatelje, zdaj jih nimam več: prvi je umrl, z drugim sva se razšla, tretji je predaleč (da, na srečo mi je ostal četrti, ki ga sicer bolj redko vidim, in še takrat, ko se srečava, govoriva pretežno o vsakdanjih rečeh, vendar še vedno »veva drug za drugega«). No, morda bi še koga izmed svojih novejših in sedanjih znancev lahko imenoval za prijatelja, toda prava prijateljstva se kujejo v mladih letih, pozneje težko in redko. Da bi se pravo prijateljstvo ohranilo vse do poznih let, bi moralo izpolniti tisto zahtevo, ki jo je lepo izrazil že Aristotel: »Takšni prijatelji si med seboj zaupajo, drug drugemu nikdar ne storijo nič žalega« [op. cit., 1157a (249)] – a to zahtevo je težko izpolniti, če naj bo prijateljstvo obenem močno in ostro. V nas je preveč zla, da bi ga mogli ohraniti zgolj zase, prej ali slej nas premaga skušnjava, da si ga podelimo z bližnjikom. Glede tega s pravimi prijatelji ni dosti drugače kot z ljubicami ali ženami, četudi si s prijatelji ne delimo postelje: ljudje smo drug na drugega navezani *tudi* zato, ker drug drugemu delamo zlo, čeprav morda želimo dobro. Dobrega brez zla v človeških odnosih najbrž sploh ni. Sicer pa drži tisto, kar je zapisal Proust *V svetu Guermantskih*, da »je naše družbeno življenje kot kakšen umetniški atelje polno zavrženih osnutkov« [Proust (3), II/87].

Kaj pa prijateljstvo z ženskami – je z njimi sploh mogoče pravo prijateljstvo? (Ker sem moški, ne bom govoril o prijateljstvu med ženskami, premalo ga poznam.) Ne preseneča nas Aristotelovo mnenje, da prijateljstvo med moškim in žensko (četudi nedvomno obstaja, predvsem med možem in ženo) ni enakovredno prijateljstvu med moškimi, in sicer ravno zato ne, ker je, kot smo že navedli prejle, temelj prijateljstva *enakost*, moški in ženska pa nikakor nista enaka, saj »so ena opravila lastna možu, druga ženi« [Aristotel (1),

1162a (265)], pri čemer višja pripadajo možu. Vendar Aristotel k temu modro dodaja, da ljudje ne živijo v dvoje samo zato, da bi se parili in imeli otroke, ampak tudi »zaradi potreb vzajemnega življenja«, in da »ima vsak spol svojo vrlino« [ibid.]. – Toda pogledjmo dalje: kaj o »mešanem« prijateljstvu meni naš Montaigne? V eseju *O prijateljstvu*, tem slavospevu moškega prijateljstva, ženske potegnejo krajšo, skoraj še hujše se jim piše kot pri Aristotelu, saj Montaigne podvomi tudi o tem, ali so zmožne medsebojnega prijateljstva; in tudi glede prijateljstva med možem in ženo je bolj skeptičen kot Aristotel, nekje celo pravi, da je *zakon kupčija, ki se običajno sklepa v druge namene*, medtem ko pri prijateljstvu ni govora o kupčiji [M, I/28, 186]. V *Esejih* ne napiše skoraj nič o svoji ženi (tu pa tam jo samo omenja v dokaj nepomembnih kontekstih), gospe Françoise de la Chassaigne, meščanki iz bogate bordojske družine, ki mu je rodila šest hčera, od katerih pa je preživela in odrasla leta doživela samo hči Léonor, *edina hči, ki je ušla nesreči* [M, II/8, 389]; iz biografij zvemo, da se Françoise in Léonor nista dobro razumeli, ker je žena nasprotovala Michelovi oporoki, s katero je prenesel lastništvo gradu in posestva na hčer in njenega moža, njej pa je zapisal zgolj pravico do prežitka, četudi bogatega; nazadnje je usoda hotela, da je za Michelom prva umrla hči, žena pa šele v naslednjem stoletju.

Montaigne kljub svojemu v splošnem ne prav visokemu mnenju o prijateljstvu med moškim in žensko nikjer ne pravi, da prijateljstvo med moškim in žensko sploh ni mogoče; o tej možnosti navsezadnje pričajo tudi njegove tesne prijateljske vezi z nekaterimi damami, na primer z Madame d'Estissac, ki smo jo že omenili, zlasti pa z gospodično Marie de Gournay, ki jo je Montaigne spoznal v Parizu, štiri leta pred smrtjo, in se je nanjo tako navezal, da jo je imenoval *ma fille d'alliance* [M, II/17, 661], tj. »moja zaveznica« ali »sorodna mi duša« ali – ker gre vendarle za »hčer« – »moja duhovna posvojenka«. O njej preberemo nežne besede: *Ljubim jo z več kot očetovsko ljubeznijo in sprejemam jo v svojo odmaknjenost in samoto kot neko boljšo prvino svojega bitja. Samo še njo*

vidim na tem svetu ... [ibid.]. Ostareli in bolni Michel hvali, občuduje in ljubi mlado Marie, zelo spoštuje njen razum, tako da ji zaupa svojo pisateljsko dediščino. In še nekaj je zanimivo v zvezi s tem lepim, človeškim čustvom: odlomek, ki sem ga pravkar navedel, je bil vnesen šele v posthumno izdajo *Esejev* (1595), ki sta jo pripravili *skupaj* gospodična Marie in Michelova vdova Françoise. (Ne najdemo pa ga v ohranjenem »Bordojskem izvodu« *Esejev*.)

V svojem življenju sem imel in še imam nekaj ženskih prijateljic, vendar se o teh zvezah, med katerimi so nekatere bolj trajne, druge bolj bežne, sprašujem, ali gre res samo za prijateljstvo ali vselej tudi za željo po »nečem več«. Marija mi je nedvomno najboljša prijateljica, a ona je mnogo več, je ženska, je duša, s katero živim. Kaj pa G. ali S., s katerima sem se včasih, ko sem živel še v mestu, pogosto videval, zdaj pa ju vidim le enkrat ali dvakrat na leto, tedaj se objamemo in poljubimo na lica – sta ti krasni ženski (da, krasni, čeprav nista kaki posebni lepotici) res moji *prijateljici*? Z G. sem imel nekoč, pred mnogimi leti, kratek ljubavni pripetljaj, takrat sem bil precej na tleh zaradi ločitve s svojo prvo ženo B., to je G. seveda vedela in si ni delala velikih iluzij, da bo ostala z mano, tako da sva pozneje, ko sem se preselil na Kras in začel z Marijo, ostala »zgolj« prijateljca: morda je takšno *post festum* druženje z žensko še najbližje moškemu prijateljstvu, čeprav nikoli ne veš, kdaj bi lahko znova (če bi, na primer, spet ostal sam, bog ne daj) spoznal, kot pravi Vergilij, *veteris vestigia flammae*, »sledi starih plamenov«. Druga prijateljica, S., je srečno poročena, poznam jo že iz zgodnje mladosti, bila je moja sošolka, in ko prideta kdaj z možem na Kras po teran (on je pravi dobričina), se ustavita pri meni, Marija nam skuha kavo, včasih spijemo skupaj tudi kak polič črnega ... ampak pri tem družinskem prijateljevanju me S. včasih tako prešine z očmi (njen pogled je že od nekdaj mešanica srnje plašnosti in mačje divjosti), da kdaj celo sanjam o njej in ... seveda to ni več »zgolj« prijateljstvo! In potem je tu še mlada D., študentka filozofije, doma iz sosednje vasi, čeprav sva se spoznala v Ljubljani po nekem mojem

javnem predavanju, ko mi je postavila vprašanje, ki bi si ga bil moral postaviti sam, še preden sem šel tja predavat: kaj koristi ljudem, če premišlujejo o nebu, ko pa je tako grozno daleč? D. pride kdaj pa kdaj s kolesom v našo vas, ponavadi takrat, ko gre na obisk k Ceciliji, svoji vrstnici, in včasih se mimogrede ustavi tudi pri meni: malce poklepetava, zelo je bistra in prisrčna, res čista duša, tako mlada je še, fanta ima v Ljubljani, razmišljata pa o domu tu nekje na deželi, zdaj je že vse tako blizu. O sebi pa sem premišljeval, da bi imel v mestu, če bi tam ostal, verjetno še več takih prijateljic, ki niso čisto prave prijateljice, vsaj ne v aristotelskem pomenu, čeprav se je z njimi lepo in prijetno družiti. – A kaj to pravim tebi, *mon semblable lecteur*, saj sam veš, kako je z ženskami! Tebe pa, draga bralka X. (*sc.* Xenia), sprašujem: kje je zate meja med *erosom* in *philío*, če pustiva ob strani bledično *agápe*? Jaz pravim, da je meja tam, kjer jo sama zariševa. Sicer pa ima prijateljevanje moškega z ženskami (morda tudi ženske z moškimi) neko pomembno prednost pred istospolnim prijateljstvom: v »mešanih« prijateljskih parih je manj medsebojnega rivalstva, manj zavisti, manj boja »samca s samcem« – in zato tudi več čiste človeške ljubezni.

Nisem pozabil, da v tem eseju pišem o *samosti*. Prijateljstvo in nasploh vsak odnos z drugim človekom je namreč tisto zrcalo, v katerem morda najprej in najlažje uzrem svojo samost. Največja prepreka na poti k njej pa je moja do-mišljavost, moje *sámo*-ljubje. Montaigne to grdo človeško pregreho izrazi z zelo primerno besedo, ki je v slovenščini nimamo: *présomption* (v renesančni francoščini *præsumption*), besedo, ki v sodobni rabi pomeni predvsem domišljavost ali celo nadutost, vendar jo Montaigne rabi v starem, izvornem pomenu, ki je v slovarju *Petit Robert* opisan takole: *l'opinion trop avantageuse que l'on a de soi-même* (previsoko mnenje, ki ga ima človek o sebi), tj., gre za moje pretenzije, da sem »bogve kaj«. Do-mišljavost je treba razlikovati od »prijateljstva do samega sebe« (pri Aristotelu: *philautía*), ki sodi med človekove vrline, saj »prijateljska čustva do bližnjega, na osnovi katerih lahko opredelimo

značilnosti prijateljstva, sledijo nekako iz tega, kar človek čuti do samega sebe« [Aristotel (1), 1166a (278)]. Montaigne v eseju z naslovom *O domišljavosti* <*De la præsumption*> pojmuje to človeško pregreho kot eno izmed glavnih ovir na poti k samosti, še hujšo od napuha <gr. *hýbris*>, saj je pri navzven povsem spodobnih in uspešnih ljudeh težje prepoznavna. Sam beži od takšne do-mišljavosti kot pred kugo in se ob tem že skoraj preveč ponižuje: *zdi se mi, da bi bilo težko najti koga, ki bi se cenil manj ... kot jaz cenim samega sebe* [M, II/17, 635]; in dalje: *dela bogatih in vélikih duhov [preteklosti] so daleč nad najvišjim dosegom moje domišljije in mojih želja* [ibid., 637]. Marcel Conche upravičeno ugotavlja, da je Montaigne »boljši, kot misli sam o sebi« [Conche (1), 20], kljub temu pa moramo pritrditi Montaignu, da človek najtežje vidi lastne napake – zato se je treba dobro zamisliti nad svojo do-mišljavostjo, tudi nad domišljavo »skromnostjo«. Najbrž si vsakdo od nas vse preveč do-mišlja o sebi in temu se res težko izognemo, tudi če se spokorniško »devljemo v nič«. Kajti, kot je zapisal Erazem v zbirki *Izrekov* <*Adages*>: *Stercus cuique suum bene olet* (»Vsakomur lepo diši lastni drek«). *Če pa bi imeli zares dober nos*, dodaja Montaigne, *bi nam lastni drek ravno zato toliko bolj smrdel, ker je naš* [M, III/8, 930]; in dodaja, da se lahko samo tisti ljudje, ki se ne poznajo dovolj, hranijo z lažnimi priznanji, *jaz pa ne, saj se vidim in preiskujem vse do obisti in dobro vem, kaj mi pritiče* [M, III/5, 847].

Ob tem se sprašujem: pa je takšno ne-domišljavo sámo-spoznanje, takšna neizprosna sámoiskrenost, ki jo Montaigne zahteva od sebe, sploh mogoča? Mar ni vsak človek zaradi nekakšne skrite ekonomije bivanja (zato da sploh obstane in se ne vrže v obup) nujno »samemu sebi zastrt«? Saj »jasna zavest ni nikoli popolnoma jasna«, kajti »naša misel je bistveno zmedena«, vselej nekje v »poltemi« ... [Conche (2), 16]. Morda je res in prav tako – toda kako naj to zanesljivo vemo, ko pa je tudi *ta* naša misel zastrta, nič manj kot vse druge? Saj tudi če se *preiskujem vse do obisti*, ne dosežem svoje najgloblje notranjosti. Psihoanaliza uči, da

s svojo razumsko mislijo sploh ne morem priti do lastnega nezavednega, če mi pri tem ne pomaga Drugi, »tisti, ki ve«. Ampak morda je tudi to zgolj utvara! Mar lahko psihoanaliza zares pomaga človeku, ki ostaja v negotovosti, *raztrgan med strahom in upanjem* [M, II/17, 644]? Ali ni tudi »tisti, ki ve« zgolj do-mislek človeške do-mišljavosti? Najbrž je edino učinkovito zdravilo iz tega blodnega kroga prav tista dosledna, ne-domišljava in resnicoljubna zvestoba sebi, ki je tako značilna za Montaigna [Comte-Sponville (2), 30] – tista težko dosegljiva, vendar človeku ne nedosegljiva *samost kot zvestoba resnici v sebi*.

Nekje v zadnjem, dolgem Montaignevem eseju z naslovom *O izkustvu* najdemo čudovit stavek, ki najbolje izraža njegovo človeško toplino in modrost: *Ko plešem, plešem; ko spim, spim; in ko se samotno sprehajam po lepem sadovnjaku, tudi če so moje misli zaposlene del časa z daljnimi stvarmi, jih v drugem delu časa pokličem nazaj k sprehodu, sadovnjaku, milini te samote, k sebi* [M, III/13, 1107].

Druga predigra

Njena prsna roža je čisto blizu, v velikem planu: vršiček kože, širne pokrajine, ki skriva bistvo očem. Če je bistvo – srce in pamet in duša. Zdaj ima zaprte tudi oči, morda je zadremala. Na čelu se ji je ustavila potna sragica, spolzela bo čez sence in poniknila v blazino. Prsi se z dihanjem komaj opazno dvigajo in spuščajo, za belima gričema je mehka kotanja trebuha, pod njo kocinast grmiček in v njem – pička: kamrica slasti, žrelo poželenja, vir življenja. Na drugem telesu pa, na moškem, ležečem ob njej, se svetlika mlečnobela kapljica, zamudnica, ki kane s počivajočega, temnorožnatega kurca.

Marija odpre oči. Okno sva pozabila zapreti. Upam, da naju niso slišali.

Bruno, odsotno. Kdo?

Marija. Kdo le ... sosedje, otroci, kaj vem kdo!

Bruno seže na nočno omarico h kozarcu z vodo in ga spije na dušek. Pa kaj, tudi če so slišali! Otroci uživajo, ko gledajo živali, kako se parijo, in sama ušesa so jih, ko vreščijo mačke, kaj šele, če zalotijo žrebca ...

Marija se samodejno pokrije z rjuho. Veš kaj, Bruno!

Bruno, z nasmeškom. Kaj?

Marija. Kakor da se ljudje parimo, kakor da nismo nič boljši od živali!

Bruno se naglas zasmije. Nič boljši, prej slabši! Živali to opravijo na hitro, ena, dva, tri ... in takoj so spet mirne in tihe in dobre, predvsem pa o tem ne blebetajo tako kot mi, človeški goliči.

Marija si obriše sragico s čela. Blebetati o tem res ne bi bilo treba.

Bruno pa še ne odneha. Nekateri pravijo, da je govorica samo bistvo užitka.

Marija zazeha. Naj kar pravijo ... Bruno, daj mi rajši malo vode.

Bruno. Ni je več.

Marija. Kaj ne, poln vrč je na mizi.

Bruno vstane, si navleče spodnjice čez kosmatijo, stopi k mizi in nalije vodo v kozarec. Preden se vrne k Mariji na posteljo, odpre okno na stežaj.

Marija, ko popije nekaj požirkov. Pa ta vročina! Še dobro, da sva pustila odprto, lahko bi naju kap ...

Bruno premišljuje. Kolikokrat sva že ...? V desetih letih ... tisočkrat? Na začetku skoraj vsak dan, pozneje ne več tako pogosto ...

Marija ga poljubi na čelo. O čem premišljuješ?

Bruno, čez čas. Hm ... si predstavljaš, Marija, da bi se ljubila brez teles?

Marija, malce začudena. Kako to misliš? Ljubila s krščansko agápe? Se imela rada kot bratec in sestra?

Bruno. Ne, ne, zares ljubila s poganskim erosom.

Marija. Kako naj vem! No, morda pa, če bi se lahko spominjala teles?

Bruno. Objem v spominu? Ne – mislil sem v sedanjosti, ne v preteklosti. Ali bi se lahko ljubila brez teles, recimo, tako kot Dante in Beatrice?

Marija. Bruno, ti si tako pameten, ampak včasih vse pomešaš!

Bruno dvigne obrvi. Pa ti, verjameš v rajsko ljubezen?

Marija zašepeta. Seveda.

Bruno. Blagor tebi! Le verjemi ... za naju oba.

Marija zapre oči. Morda pa tam, onstran, dobimo druga, drugačna telesa ... takšna kot v sanjah ... ali na sliki ...

Bruno zdaj zares vstane, zapenja si srajco in stopi pred ogledalo. Morda. Ali pa tudi ne. Bolj verjetno ne ... vsaj *mi* ne.

Na vrtu na ves glas cigajo črički. Favno popoldne se izteka. Svetloba v avgustu je jarka, neprizanesljiva: razgreva čutnost, ljubi telo, odganja dušo, ki pa se – zmagovalka – vselej vrača, če ne prej, takrat ko se na nebu prižigajo opojne, bleščeče, daljne zvezde.

O telesu

drugi esej

HOMO SUM,
HUMANI A ME NIHIL ALIENUM PUTO *

Montaigne zapisuje svojo telesno avtobiografijo vzporedno z duševno in duhovno, poudarjeno pa govori o telesu v dolgem, vsebinsko bogatem, poznem eseju s kriptičnim naslovom *O Vergilijevih verzih* (III/5), navezujoč se na nekaj verzov o Venerinih čarih iz *Eneide*. A preden navede Vergilijeve verze (in tudi druge, bolj žgečkljive klasične stihe), nam v predgovoru k temu eseju o telesni ljubezni, ugodju in bolečini – o temah, ki so bile kot predmeti resne, filozofske razprave v njegovem času še vedno (pravzaprav znova) precej tabuirani, kljub slavi neprekosljivega Rabelaisa in drugih, manj nadarjenih pisateljskih šaljivcev – Montaigne govori o svoji starosti (čeprav je takrat imel šele kakih 55 let), o tem, da je moral v mladosti brzdati svojo živahnost, zdaj pa da je ravno obratno: *Iz presežka živahnosti <gayeté, veselosti> sem padel v presežek resnobe <severité, strogosti>, ki je še bolj nadležna* [M, III/5, 841]. In zato si včasih rad privoščim, da se mu duša pase po *razposajenih <folastres, norčavih> mladostnih mislih* [*ibid.*], kajti léta ga vsak dan poučujejo v zadržanosti in zmernosti; *zmernosti se branim tako, kot sem se nekdanj poželenja <volupté>*, misli se vračajo nazaj, v mladost, ki sicer uhaja iz žil, ostaja pa živo navzoča v spominu.

Toda starajoče se telo postopoma in nezadržno prevzema oblast tudi nad mislimi, veleva jim, naj se ukvarjajo predvsem s smrtjo, trpljenjem in pokoro. Montaigna so dolga leta mučile hude bolečine, napadi ledvičnih kamnov. Zato

* »Človek sem, nič človeškega mi ni tuje« (Terencij); zapis s trama v Montaignevi knjižnici, ki je po Villeyju in v drugih sodobnih izdajah označen s številko 22.

pravi, resignirano in obenem stoično realistično, da mračni, depresivni dnevi postajajo njegov vsakdanjik: *razveseljujem se samo v domišljiji in sanjah, da bi z zvijačo odvrnil tugo <chagrin> starosti* [*ibid.*, 842]. Kljub tej melanholiji pa tretja knjiga *Esejev* kot celota ne učinkuje resignirano, nasprotno, preveva jo notranji mir modrijana, pa tudi življenjska radost in veselje nad pisanimi človeškimi »norčijami«. Montaigne navaja Horacija: *Misce stultitiam consiliis brevem* («Primešaj modrosti zrno norosti»; *Ode* IV, 12, 27) ter dodaja: *Modrost ima svoje presežke, zato nič manj ne potrebuje zmernosti kot norost* [M, III/5, 841] – in v tem filozofskem in življenjskem menipejstvu je Montaigne navkljub svojim jadom presenetljivo mlad in radoživ. Kajti, kot pametno poudarja, velika neumnost je s pričakovanjem povečevati naše človeške jade: *rajši sem star manj časa, kot da bi bil star, še preden sem zares star <j'ayme mieux estre moins long temps vieil que d'estre vieil avant que l'estre>* [*ibid.*, 842]. Montaigne ima rad veselo in družabno misel, izogiba se surovim navadam in strogosti, *vselej podvomi v mračne obraze ter sovraži žalostnega duha, ki drsi prek življenjskih radosti, oprijemlje pa se nesreč in se z njimi hrani* [*ibid.*, 844]. Modrec naj se zgleduje po Sokratovi vedrini, kajti *vrлина je po naravi prijetna in vesela* [*ibid.*, 845].

Vergilijevi verzi so Montaignu izhodišče za premišljevanje o telesni ljubezni in želji, Veneri in Kupidu. Na več mestih poudarja, da ni prave telesne ljubezni brez želje, niti ni želje, ki bi bila povsem brez ljubezni: Kupidu je Venerin spremljevalec in služabnik. Poezija ima pri Amorjevih puščicah pomembno vlogo in včasih predstavlja ljubezen v še bolj ljubečem ozračju, kot se ljubezen sama: *Venera niti vsa gola, živa, zasopla ni tako lepa, kakor je tu, v Vergilijevih verzih* [M, III/5, 849]:

*Dixerat, et niveis hinc atque hinc diva lacertis
Cunctantem amplexu molli fovet. Ille repente
Accepit solitam flammam, notusque medullas
Intravit calor, et labefacta per ossa cucurrit.
Non secus atque olim tonitru cum rupta corusco
Ignea rima micans percurrit lumine nimbos.*

... *Ea verba loquutus,*
Optatos dedit amplexus, placidumque petivit
*Conjugis infusus gremio per membra soporem.**

Verzi iz osmega speva *Eneide* se nanašajo na »zakonsko« ljubezen med Venero in Vulkanom. Prekanjena Venera z lepimi besedami in objemi »v spalnici zlati« nagovarja svojega moža Vulkana, naj skuje za njenega sina Eneja (kajpak »nezakonskega«) takšno orožje, da bo z njim premagal Latince; in božanski kovač ji seveda ugodi ter naroči svojim Kiklopom v ognjeni jami »na otoku z visokim skalovjem, ki dim se iz njega valí« [*ibid.*, 417–18], naj Eneju brž skujejo najmočnejši meč in najtrši ščit. – K temu, četudi očaran nad Vergilijevo Venero, trezno misleči Montaigne pripominja, da pesnik upodablja boginjo *malce preveč razvneto za poročeno ženo*, kajti *v tem pametnem sporazumu* [tj. zakonskem stanu] *spolne želje niso tako razposajene, so bolj motne in otopele* [M, III/5, 849]; v zakonu naj bi bila namreč premoženjska zveza, predvsem pa seveda potomstvo, ravno tako ali še bolj pomembna kot privlačnost in lepota. Očitno so bile to tudi Montaigneove osebne izkušnje; o svoji ženi v *Esejih* skoraj ne govori, več pa piše o prijateljicah in ljubicah. V svojih in tujih očeh je veljal za ženskarja, »svobodnjaka« *<tout licencieux qu'on me tient* [*ibid.*, 852]>, zato nas ne preseneča vzklik *Kako drugače je vse to v ljubavnih zvezah!* [*ibid.*, 850], kate-rega druga (moralistična) stran je v bojazni, ali ni nekakšen incest v tem, če v častitljivem zakonskem stanu zapademo eks-

* Vergilij (Publius Vergilius Maro), *Eneida* VIII, 387–92 in 404–6, v slov. prevodu Frana Bradača [Vergil, str. 181–2]:

...*Takole je rekla,*
potlej pa z roko je belo ko sneg objela soproga,
ker je še zmeraj odlašal; in v njenem nežnem objemu
zopet začutil je ogenj ljubezni tako kot navadno,
znana toplina in strast kosti mu in mozeg prešinja,
kakor ob gromu in blisku se strela zadré med oblake.
[...] Tele besede je rekel, potem pa ji željo izpolnil:
legel je v njeno naročje, objel jo in sladko zadremal.

travagancam in svobodi ljubavnega zanosa? Saj je že Aristotel svetoval, da človek ne sme žene preveč strastno ljubiti, da ne bi zgubila pameti in postala preveč fukljiva tudi za druge. In navsezadnje so tudi dohtarji bojda ugotovili, da prevroče seme ni najboljše za spočetje. Kakorkoli že, *zakon zahteva trdnejše in trajnejše temelje* [ibid.], dobra zakonska zveza zahteva predvsem prijateljstvo in sodelovanje. Vem, pravi Montaigne v nekem drugem eseju, *da ima prijateljstvo med zakoncema dovolj dolge roke, da se drži in povezuje z enega konca sveta do drugega*, zato je za ekonomijo užitka boljše, če se zakonca *zdaj ločujeta, zdaj spet sestajata* [M, III/9, 975].

Torej – se sprašuje Montaigne, malce bolj resno kot Rabelaisov filozof Panurg (četudi ne čisto zares) – poročiti se ali ne poročiti se? Razdvojenemu Panurgu velikan Pantagruel vkup zbobna bogoslovca, zdravnika, pravnika in modroslovca (pa še koga in kaj), ki naj revežu pomagajo iz te strašne zagate, Montaigne pa navaja kar Sokrata (iz Erazmovih *Adages*), ki naj bi na vprašanje, kaj je za človeka boljše, da se oženi ali ne, odvrnil: »Karkoli boš izbral, boš obžaloval.« Kdor ima doma Ksantipo, beži od nje, kdor je nima, jo kliče k sebi. Sicer pa *največ mojih dejavnosti obvladujejo vzorci, ne izbire* [M, III/5, 852]. A če se poročiš, moraš ženo *zares vzeti* <*se marier / s'epouser*>, opozarja Montaigne, karkoli že s tem misli, najbrž to, da jo ljubiš, potešiš in spoštuješ kot sebi enako, kajti – naj gre za ženo ali ljubico – *strahopetno in častitega človeka nevedno je, da se v neko razmerje poda brez ljubezni in brez obveznosti, kakor da je komedijant, ki le igra* [M, III/3, 825]; slednje preberemo v eseju *O treh vrstah družabnosti* <*De trois commerces*>, v katerem zvemo, da imajo ženske v našem odnosu do sveta zelo eminentno mesto, saj skupaj s prijatelji in knjigami segajo k nebu kakor visoki Triglav. Ob tem Montaigne modro poudarja, da si moramo resnično želeti vsako žensko, če jo hočemo zares užiti, in da je vsaka vredna ljubezni, saj je vsaka na svoj način lepa. – Toda bralke se bodo najbrž vprašale: kdo pa je nas, ženske, kaj povprašal o teh zadevah, o katerih moški govorijo tako silno pametno in samovšečno, ne samo »dvozglavo«, ampak

kar »troglavo«? V splošnem imate prav, drage bralke, čeprav vaša kritika, če je namenjena Montaignu, ni povsem upravičena, saj je bil ravno on eden izmed prvih piscev, ki je svoje pero posodil tudi ženskam, da bi z njim izrazile svoj pogled, »stališče ženske« do seksa in ljubezni (o tem nekaj več pozneje).

V eseju *O Vergilijevih verzih* Montaigne bolj naravnost kot v večini drugih govori o svojem telesu, o svojih telesnih potrebah, nagonih, željah, strasteh, pa tudi o svojih telesnih bolih in bolečinah. Pravi, da se dobro zaveda, da se bodo mnogi zgražali nad njegovo svobodo izražanja, čeprav se ne zgražajo nad svojimi lastnimi mislimi. Sam pa si je ukazal: *Moram si upati izreči vse, kar si upam storiti* [M, III/5, 845], a ne samo tega (saj ne gre le za običajno spoved), ampak – kot pravi latinski pregovor:

Non pudeat dicere quod non pudeat sentire.

Tj.: »Ne sramuj se izreči, česar se ne sramuješ misliti.« – Ljudje naj se rajši odrečejo svojim slabim navadam in dejanjem, namesto da bežijo pred mislimi nanje in se jih sramujejo izreči. Kajti *tisti, ki pregrehe prikrivajo pred drugimi, jih ponavadi prikrivajo tudi samim sebi* [*ibid.*] in mislijo, da nečesa ni, če je skrito. Medtem ko je telesno zlo vse bolj očitno, čim večje je, pa so zla duše vse bolj zastrta, čim močnejša so, tako da jih najbolj bolni najmanj čuti, zato jih je treba včasih neizprosno iztrgati iz prsi in privleči na dan. Seneka je dejal: *Somnium narrare vigilantis est* (»Šele prebujeni lahko pripoveduje o svojih sanjah«; *Ep.*, LIII); Ariston pa je rekel, da se najbolj bojimo tistih vetrov, ki nas razkrijejo – in ravno zato, dodaja Montaigne, moramo s sebe odvreči vse nepotrebne cunje, ki prikrivajo naše nravi <*meurs*>.

Toda ne smemo pozabiti, da gre tu za dvoje: na eni strani za spoved/priznanje nekega zla ali pregrehe, na drugi pa za izpoved intimnih misli, čustev, strasti, tudi življenjskih navad, ki niso nujno grešne, čeprav v splošnem niso za »v javnost«. Le zakaj bi si, na primer, drug drugemu in širši javnosti spo-

vedovali, pa morda še v potankosti opisovali, kako serjemo, šcijemo, prdimo ...? Že res, da tudi *kralji in filozofi serjejo, in gospe prav tako*, kot pogumno obelodanja Montaigne v eseju *O izkustvu* [M, III/13, 1085], toda ob tem se lahko upravičeno vprašamo, ali ne bi bilo ravno v neženiranem in izčrpnem izpovedovanju takšnih, sicer povsem naravnih dejavnosti nekaj sprijenega? Seveda pa je družabno preseganje osebne intimnosti vabljivo, še kako perverzno prijetno! Ampak kje je meja med našimi »naravnimi« in »nenaravnimi« početji? Kdo pravi, da je na primer masturbiranje ali fafanje ali fukanje v rit nenaravno? Le zakaj bi verjeli dušebrižnikom in hinavcem, ki takšne navade obsojajo? Pa tudi če je nekaj »nenaravno«, zakaj bi bilo *eo ipso* pregrešno? Mar »mati narava« skrbi za nravnost? Nasprotno, povsem jo ignorira. Ostanajo torej le še človeške moralne in družbene norme, iz kupa njihove navlake pa se blešči samo nekaj pravih cekinov: »zlato pravilo« ali »kategorični imperativ«, pa še kakšno temu podobno načelo – vse drugo pa je zgolj »človeško, preveč človeško«!

Montaigne z nekakšnim filozofskim ekshibicionizmom izpoveduje svoje lastne nravi <*meurs*, navade>. *Lačen sem tega, da bi bil spoznan <Je suis affamé de me faire connoistre>* [M, III/5, 847]. Odkod in zakaj ta lakota, ki je seveda v vseh nas, le da si jo eni bolj odkrito priznajo kot drugi? Da, seveda, človek je družabno bitje – ampak zakaj se ne zadovoljimo z maskami? Mar ni ples v maskah lepši, vsekakor pa zanimivejši od človeških resničnostnih iger? Oba, obraz in maska plešeta za druge, kažeta se zato, da ju kdo uzre in vzljubi. In tudi tistega, ki se javno odreka slavi, častihlepje ujame skoz zadnja vrata. Montaigne se sprašuje, kakšno slavo si pridobi tisti, ki nenehno nosi masko. *Če grbavca hvališ zaradi njegove strumne postave, bo razumel tvojo hvalo seveda kot žalitev [ibid.]*. Prav – toda zakaj vselej domnevamo, da se za lepo masko skriva iznakažen obraz? Pogosto je ravno nasprotno, tudi pri Montaignu: za trpečo grimaso živi nedotaknjeno, po svoji naravi božje obličje, ki mu je maškarada pravzaprav v breme, kakor tudi slava in čast, saj živi pred vsem iz ljubezni in zanjo. Mar ni tako jasen tudi Sokratov obraz? Sokrat je na

privoščljivo pripombo, češ da ga ljudje obrekujejo, baje odvrnil: »Sploh ne! Saj o *meni* sploh nič ne pravijo!«

O svoji ljubezni govorimo in pišemo, ker želimo, da bi presegla naše spono in zaobjela vse in vsakogar, ves svet! Ljubimo se ponavadi na skrivaj, v dvoje, včasih tudi v troje ali vseprek, če smo zagnjeni s plaščem noči, praznika, divjine. Ljubezen tolikanj opevamo, o sámem ljubljenju pa še vedno ne zmoremo govoriti tako, kakor bi želeli in kot bi bilo prav. Seveda, dandanes se vsepovsod, na vsakem vogalu govori o seksu, vendar se ga ponavadi maskira bodisi v žargon psihoanalize ali pornografije; sredina med njima je zelo tenka, v javnosti komaj vidna, a tudi v književnosti, umetnosti, filmu čedalje težje izrazljiva. Pravzaprav je seks tudi dandanes, morda celo bolj kot nekdanj, tabu, in to ravno s svojo navidezno vseprisotnostjo: čim večji so seksualni plakati sredi mesta, čim več je vsenaokrog teh razgaljenih teles, teh hote ali nehote, vede ali nevede v kolesje kapitala vabečih podob, tem dlje je živi Eros, tem bolj je Venera zastrta z vso to maškarado!

V Montaignevem času je bilo sicer marsikaj drugače, a v njegovih mislih tudi danes lahko brez velikih težav prepoznamo naše lastne. Izhajajoč iz svoje želje, da se izpove – namreč ne zgolj pregreh, ampak tudi svojih nravi –, se loteva vprašanja, zakaj se tako bojimo in izogibamo govoriti o intimnih rečeh. Ob njegovi odkritosrčnosti pa bralcu ostaja ščepec suma, da gre pri tem izpovedovanju kljub vsemu za igro, za neko novo, drugačno igro, ki prelamlja vsakokratne družbene norme in klišeje (mar ni navsezadnje ravno to smisel vsakega pisanja?). Duhovitemu človeku je dolgočasje hujše od kakega izmed sedmerih »naglavnih grehov«. *Dolgočasilo bi me*, pravi Montaigne v predgovoru k Vergilijevim verzom, *če bi moji eseji služili damam samo kot običajen kos pohištva v salonu; to poglavje me bo pripeljalo v budoar, kajti rad imam malce bolj privatno druženje z njimi, javno je brez naklonjenosti in okusa <sans faveur et saveur>* [M, III/5, 847]. Takšna »privatnost« pa je piscu dosegljiva tudi zato, ker se v spominu ozira nazaj po svojih življenjskih poteh in stranpoteh: ko se poslavljamo, smo še posebno prisrčni do tistih, ki jih

zapuščamo, jaz pa jemljem zadnje slovo od iger sveta in to so naši zadnji objemi [ibid.].

A zdaj preidimo k sami temi, nadaljuje Montaigne: Človeška spolna dejavnost <l'action genitale> je tako naravna, tako nujna in upravičena – pa vendar: zakaj je ne zmoremo omejniti brez sramu, zakaj jo izključujemo iz resnega in uglajenega pogovora [ibid.]? Brez zadrege izgovarjamo besede, kot so 'ubijati', 'ropati', 'izdajati', medtem ko one druge samo zamrmramo skozi zobe. Mar to pomeni, da manj glasno ko dihneмо kakšno besedo o seksu, toliko več imamo pravice, da zavzema našo misel? Toda vsi, ne glede na starost ali navade, poznajo tiste besede, tako kakor besedo za kruh. Vtisnjene so v vsakogar, ne da bi bile izražene <imprimer/exprimer, vtisniti/izraziti>, nimajo ne glasu ne oblike [ibid.] ... Stari so bili glede tega pametnejši: Plutarh pravi, da tisti, ki bežijo pred Venero, prav tako zgrešijo kakor oni, ki ji preveč sledijo. Med slavnimi rimskimi pesniki je njenim čarom najbolj zvesto sledil Ovidij, če sklepamo po njegovih verzih v *Umetnosti ljubezni* (*Ars amatoria* ali *amandi*), ki so ga na stara leta pripeljali – seveda poleg drugih, precej bolj konkretnih razlogov – v izgnanstvo na daljni Pont («toda imel je lep čas pred tem, zelo lep čas,» je pripomnil zapeljivec v Kubrickovem filmu *Široko zaprte oči*). Ovidij je, oborožen s Kupidovimi puščicami poezije, zapeljeval vrlo rimsko mladino z dražljivimi in obenem poučnimi verzi, kot sta, na primer, naslednja:

*Aspices oculos tremulo fulgore micantes,
Ut sol a liquida saepe refulget aqua.**

Tudi Montaignev »budoarski esej« lahko beremo kot neke vrste priročnik *artis amandi*, seveda za rabo v drugačnih osebnih in zgodovinskih časih. Tako kakor Ovidij, na primer, opo-

* Ovidij (Publius Ovidius Naso), *Ars amatoria* – *Umetnost ljubezni*, II, 721–22, v slov. prevodu Barbare Šega Čeh:

*Njene boš videl oči se iskriti v drhtečem lesketu,
kakor se sončni odsev često v gladini blešči.*

zarja zaljubljenca na pravi trenutek, kajti *audentem Forsque Venusque iuvat* (»srečno Naključje in Venera drznim sta v prid«; *ibid.*, I, 608) – tudi Montaigne ves mladosten vzklika: *O, kakšna nora prednost je v priložnosti!* [M, III/5, 866], in če bi ga kdo vprašal, katera je prva stvar, pa tudi druga in tretja, ki pride prav ljubezni, bi mu – še rajši ji – rekel: *vedeti za pravi čas* [*ibid.*]. Potem pa malce potarna, da je sam večkrat zgrešil pravo priložnost, včasih tudi iz bojazni, da zaželeno ženske ne bi užalil. O, kdo izmed nas, nerodnih dvorjanov, tega ne pozna! Drugič pa, spet podobno kot Ovidij, ki ugotavlja, da *utque viro furtiva Venus, sic grata puellae* (»skrivna ljubezen je moškemu všeč, enako kot ženski«; *Ars amatoria*, I, 275) – tudi Montaigne, ki sicer ne mara življenjskih skrivalnic, priznava, da *so nekatere stvari, ki se jih skriva, da bi se jih pokazalo* [M, III/5, 880], pri čemer se naveže na neki drug Ovidijev verz: *Et nudam pressi corpus adúsque meum* (»in stisnil sem jo nago k svojemu telesu«; *Amores*, I, 5, 24). Če pa je med mojim in njenim telesom daljava, tako kot zdaj, ko to pišem, in če samo jezik, ta najin skupni svet, ohranja spomin na bližino, potem ravno zaradi spomina nanjo razumem pomen naslednjih, na videz malce posmehljivih, v resnici pa zelo čustvenih besed: »Ta ljubka temperaturna razlika delov človeškega telesa!« [Wittgenstein (2), 27].

Oba, Ovidij in Montaigne, sta zavračala ljubosumnost; za prvega bi lahko rekli, da predvsem zaradi svobodne menjave v libidinalni ekonomiji, in zato se v slavnem verzu retorično sprašuje: *Quis vetet adposito lumen de lumine sumi?* (»Kdo bi pa branil, da luč si prižgemo ob luči goreči?«; *Ars amat.*, III, 93) – drugi pa iz načelnega prepričanja in ogorčenja, češ da je *ljubosumnost najbolj ničeva in vihrava bolezen, ki prizadene človeške duše* [M, III/5, 863], huda vročica, ki vse lepo sprevrča v grdo in dobro v zlo, pomislimo samo na grozno podobo ljubosumne žene! Moškim pa pristaja še manj, zato se tisti zares plemeniti možje, kot so bili Lukulij, Cezar, Pompej, Antonij, Kato, ki so bili vsi po vrsti rognosci in so to vedeli, zaradi tega niso vznemirjali. Da, to se lepo sliši, ampak ali takšno velikodušnost res zmoremo, ne

da bi zatrto agresivnost preusmerili kam drugam, na primer v vojskovanje kakor véliki Rimljani? Kadar premišlujem o hipijevskih komunah iz svoje mladosti (tudi sam sem nekaj časa živel v eni izmed njih), se mi zdi, da je v času zadnje seksualne revolucije prav ljubosumje od znotraj najbolj razžiralo komune; to je precej žalostno, vsekakor pa je propad komun in z njimi »generacije '68« neprimerna tarča za cinizem razvpitega sodobnega romanopisca Michela Houellebecqa, ki je v svojem prvem bestsellerju *Osnovni delci* (1998) zapisal: »Seksualna svoboda je bila včasih predstavljena kot del utopičnih sanj o komunah, v resnici pa je šlo le za novo vmesno stopnišče, ki je služilo zgodovinskemu vzpenjanju individualizma« [Houellebecq, 113]. Sam še vedno mislim, da takrat ni šlo za vzpon kapitalističnega individualizma, marveč ravno obratno, za sicer neuspeli poskus preseganja le-tega, in ob tem dejstvu ne občutim niti kančka cinizma, ampak zgolj grenkobo. Houellebecqov antijunak Bruno (da, žal se imenuje tako kot jaz) goji svoj površni cinizem predvsem kot obrambo proti lastni spolni nezadovoljenosti, saj ga njegov avtor večkrat razkrinka, na primer: »Na voljo so bile vulve mladih deklet, včasih so bile oddaljene manj kot meter, toda Brunu je bilo popolnoma jasno, da je bila zanj pot do njih zaprta ...« [*ibid.*, 61]. Bolj pa se strinjam s tem nesrečnim Brunom *alias* Houellebecqom, ko ugotavlja, da neomejeni »spolni liberalizem povzroča popolno pavperizacijo« [*ibid.*, 310]. – A če se še malce pomudim pri ljubosumnosti in se vrnem k starim, ki so bili tudi glede tega pametnejši od nas, saj so ves čas vedeli, da je *Kupido nezvest bog* [M, III/5, 871], v mislih (ne vem pa, ali tudi v čustvih) pritrjujem Montaignu, ko pravi, da mora biti človek čim bolj domiseln <*ingenieux*>, zato da bi se izognil mučnim in nekoristnim spoznanjem oziroma srečanjem: Rimljani so imeli navado, da so pred prihodom domov z daljše poti poslali naprej sla, da je oznanil njihov prihod ... [*ibid.*, 870]; in na vprašanje, *Ali se gospe potem ne bodo norčevale iz mene?* – Montaigne odgovarja s kinično (ne pa cinično, če uporabimo Sloterdijkovo distinkcijo) konstatacijo, da se gospe še najrajši norčujejo iz mir-

nega, urejenega zakona. Kar pa zadeva t. i. svobodno ljubezen oziroma željo po *drugih* ženskah in moških, je to vznemirjenje duše lepo izrazil Proust, ko je v *Sodomi in Gomori* zapisal, da »me je neprestano motilo vznemirljivo poželenje po toliko begotnih bitjih, ki jim dostikrat nisem vedel niti imena ...« [Proust (4), 145].

Kadar Montaigne govori o samem ljubljenju, je še posebno odkritosrčen, čeprav je mestoma blizu tudi nekemu kinizmu, natančneje naturalizmu, saj si o tej najbolj zaželeni in v tisočerihih prisposodobah opevani življenjski dejavnosti ne dela nobenih utvar. Že v enem izmed zgodnejših esejev z naslovom *Ne okusimo prav nič čistega*, v melanholičnem premišljevanju o naši *condition humaine*, Montaigne ugotavlja, da se vrhunec smeha vselej meša s solzami, in tako se tudi *naša največja naslada zdi kot stokanje in tarnanje* [M, II/20, 673], kar pa je umljivo, če pomislimo, da je tudi zlatu treba primešati kako drugo, manj vredno kovino, da bi bilo za nas uporabno; nasploh pa ima globoka radost v sebi več resnosti kot veselosti, pa tudi bolečina in ugodje, ki sta po naravi tako različna, sta med seboj povezana z *neko neznano naravno vezjo* [*ibid.*]. In obratno ravno tako velja: *Neka senca slasti in naslade se nam smehlja in dobrika v samem naročju melanholije* [*ibid.*, 674].

Tudi v eseju *O krutosti* se Montaigne ustavi pri »mesenem poželenju« in njegovi izpolnitvi. *Kar bom povedal, je pošastno, a rekel bom kljub temu: pri mnogih stvarih opažam ... da so moja poželenja manj sprijena kot moj razum* [M, II/11, 428]. Tisti, ki se borijo zoper meseno poželenje, radi navajajo Lukrecijeve verze iz *De rerum natura*, ki opominjajo, da se nas poželenje na vrhuncu tako polasti, da ne vemo več zase:

... cum jam paesagit gaudia corpus,
Atque in eo est venus ut muliebria conserat arva ... *

* Lukrecij (Titus Lucretius Carus), *De rerum natura* – O naravi sveta, IV, 1106–7, v slov. prevodu Antona Sovreta:

... kadar telo že oznanja nastop orgiastične vibre,
prav ko se Venus ravná, da poseje samično brazdo ...

– toda temu Montaigne ugovarja, češ da iz lastne izkušnje ve, da je pri ljubezenskem dejanju mogoče ravnati tudi drugače, saj lahko človek, če le hoče, celo v tem trenutku *odvrne svojo dušo k drugim mislim* [*ibid.*, 430]. Res? To je sicer lahko klic na pomoč pri preprečitvi *eiaculatio praecox*, koristna miselna »zastranitev«, ki pa gotovo ne prispeva k večji ljubezni do objetega bitja, najbrž pa odvracanje misli v tem trenutku tudi nima kake posebne filozofske vrednosti, čeprav se zdi, da v ozadju slišimo Montaigna stoika: *Vem, da lahko obvladamo silo tega užitka in da Venera le ni tako zelo gospodovalna boginja, kakor pričajo tudi čistejši od mene* [*ibid.*]. Da, saj je tudi o Sokratu zapisano, da je ležal vso noč ob lepem mladeniču Alkibiadu, v katerega je bil zaljubljen, ne da bi se ga dotaknil. Jaz pa se sprašujem – le zakaj naj bi bil to kak filozofski dosežek? Mar ni za človeka iz mesa in krvi resničnejša ali vsaj iskrenejša tista filozofija, ki ji streže Casanova: »Kateri užitek je še moč primerjati z občutkom, ko vam ljubljena poplesuje pod kurcem?« [gl. Sollers, 41].

V eseju *O Vergilijevih verzih*, tej epikurejski, stoični in kinični (vse obenem!) razpravi o umetnosti ljubezni, je Montaigne mestoma precej neprizanesljiv do tolikanj opevanih čarov boginje Venere in norčij njenega nedolžnega sinčka, ki vžiga željo po združitvi; pravi namreč, da *Kupido ni kaj drugega kot želja po tem uživanju* – in k temu pozneje, kako leto pred smrtjo, pribije: *uživanju v zaželenem bitju <subject>, kakor tudi Venera ni kaj drugega kot užitek pri praznjenju jajc <plaisir à descharger ses vases> – ki postane pregrešno bodisi z neizmernostjo ali indiskretnostjo*; v posthumni izdaji pa sledi še pojasnilo, da gre za podoben *užitek, ki nam ga narava daje pri praznjenju drugih delov telesa* [M, III/5, 877]. Le kaj naj rečemo k temu? V banalnem pomenu to seveda drži, *toda* v koitalnem užitku je vselej nekaj »sublimnega«, če je še tako banalen (pomislimo spet na Casanovo!); in za klasičnega erotomana Sokrata je Eros želja po porajanju v naročju *lepote*, kot nas, zlasti pa samega sebe, spomni Montaigne v neposrednem nadaljevanju, a potem si vseeno ne more kaj, da se ne bi spet vrnil k trpkemu premišljevanju

o *smešnem ščemenju* <titillation> tega užitka, o absurdnih emocijah, s katerimi je Venera vznemirjala celo takšne, sicer neomajne modrece, kakršna sta bila Zenon in Kratip; nadalje govori o *tem nespametnem besnilu, tem obrazu, ki plamti v besnosti in krutosti pri najslajšem dejanju ljubezni, o tistem mrtvaško otrplem, ekstatičnem izrazu pri tako norem početju*, in ob spominu nanj premišljuje o *dejstvu, da so naše slasti* <delices> *nastanjene skupaj in pomešane* <peslemesle> *z našo nesnago* <ordure>, in da ima, kot je že prej povedal, najvišja naslada v sebi nekaj tožечеge in vznemirjajočega kot bolečina [*ibid.*]. Pa to še ni vse! Kajti, čeprav smo tudi takrat, ko jemo in pijemo, podobni živalim, te dejavnosti ne ovirajo naše duše, medtem ko *tista druga* <ette-cy> *uklene vse misli v svoj jarem, s svojo oblastno avtoriteto posurovi in poživini prav vso Platonovo teologijo in filozofijo!* [*ibid.*]. Aristotel (tisti najboljši Platonov učenec, ki je, seveda v grščini, rekel: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*) je to resnico hudo občutil na lastni koži, ko se je, lahkomišelnež, strastno zaljubil v atensko hetero Filido, ki mu je zapovedala, naj se plazi po vseh štirih in ji služi kot jezdna žival. Sodobni cinik (ki bi bil seveda rajši kinik) v debeli *Kritiki ciničnega uma* pripominja, da »razum proti prepričljivosti moči prsi in beder nima argumentov« [Sloterdijk, 283].

Naj se vrnem k Montaignu: navedene vrstice o *našem norem početju* je napisal, ko ga je že hudo mučila bolečina, s katero se je, kot kaže, mešal spomin na nekdanjo naslado, potrditev njune tesne zveze pa je našel tudi v *Zakonih*, kjer Platon pravi, da je *človek igračka bogov* ... in da nam je narava naložila to najbolj vznemirljivo dejavnost, ki jo delimo z vsemi živimi bitji, zato da bi nam pokazala, da smo vsi smrtniki enaki, da bi sparila skupaj norce in modrece, ljudi in živali [*Zakoni*, VII, 803e in I, 644d]. Ob tem se sprašujem: čudno, da je Montaigne povsem pozabil tisti *drugi* obraz ljubljenja – obraz srečnega orgazma, ki s svojo blaženostjo in milino presega vse znane človeške obraze? Mar ga ni videl, ali se ga ni več spominjal? Ko pa se je

tako dobro spominjal vsega drugega, kar nam prinaša in odnaša boginja ljubezni! Ga je bilo kljub vsej odkritosrčnosti še vedno strah lastnega užitka, lastne telesne samosti? Saj je tako dobro (veliko bolje kot jaz) poznal človeka in njegovo tragikomično samopodobo: *Kakšna monstrozna žival, ki jo je groza same sebe, ki jo težijo lastni užitki, ki se ima za nesrečno in zlo bitje!* [M, III/5, 880]. Odkod ta groza, odkod ta sram? Mar ne bi kazalo bolje prisluhniti Casanovi: »Moj duh in moje telo sta ena in ista snov« [gl. Sollers, 163]?

Morda pa je bilo pri samem Montaignu vse skupaj bolj preprosto? Na primer, da svoje žene ni mogel spraviti do orgazma in se je zato rajši ljubil z drugimi, s prijateljicami noči, lahkoživkami, morda tudi z osamljenimi vdovami, ki so medlele v njegovem objemu ali pa so znale spretno hliniti vrhunec, kot se je od dobre ljubice pričakovalo? – In zakaj jaz sploh postavljam takšna vprašanja? S kakšno upravičenostjo, s katero moralno pravico? Saj jih ne bi, ko se ne bi nehote ustavil pri nekaterih Montaignevih namigih. Na nekem mestu, na primer, pravi, da znajo Italijani in Španci v ljubezni bolje uživati kot Francozi, ker več truda vložijo v predigro – ne tako kot tisti, ki imajo *hitro in naglo poželenje* <*volupté viste et precipiteuse*>, še posebej *takšne narave, kot je moja, ki sem preveč nenaden* <*vitieux en soudaineté*> [M, III/3, 880]. Kaj hoče reči s tem? Iz zapisanega ni jasno, ali je mislil na svojo nestrpnost pri predigrji ali pa mu je, kot pravimo, »prehitro prišlo«, pred čimer nas svari že Ovidij, ko pravi:

*Ad metam properate simul: tum plena voluptas,
Cum pariter victi femina virque jacent.**

Sodobni seksologi pravijo, da je prehitri »prihod«, namreč *njega* pred *njo*, za marsikaterega moškega velik problem.

* Ovidij, *Ars amatoria*, II, 727–28, v prevodu Barbare Šega Čeh:

*Skupaj dosežita cilj, saj užitek takrat je popoln,
ko obležita oba, hkrati poražena, vznak.*

Tudi sam sem se v mladih letih včasih spopadal s to težavo, predvsem takrat, ko sem si žensko *preveč želel* (seveda pa ne gre samo za premočno željo, ampak tudi za obvladovanje večšine »suspenza«); in šele pozneje, ko je bil moj petelinček že nekajkrat oskubljen, sem se, kakor večina odraslih fantov, naučil zadrževanja, tako želje kot ejakulacije. Zdi se mi, da sem podobno premagovanje te težave razbral tudi iz Montaigneve, sicer v tem pogledu precej zastrte izpovedi, morda pa se motim in se v *Esejih* omenjena »naglost« oziroma »nenadnost« nanaša samo na nestrpnost pri zapeljevanju zaželenih dam – ampak, ali ni to navsezadnje isto? Vsekakor pa nas je Montaigne hotel opozoriti na nekaj za človeka pomembnega, in to bi kljub svoji iskrenosti težko povedal naravnost, zato je svoj opomin šepetnil našim ušesom po ovinku.

Kakorkoli že, ko je Montaigne pisal tretjo knjigo *Esejev*, je očitno vedel, kako se ženski streže, četudi takrat tega morda ni več zmožgel tako dobro kot v svojih najboljših letih. Svetuje nam: *Naučimo naše dame, da se bodo cenile in spoštovale, da nas bodo zapeljevale in pustile čakati* [M, III/5, 880], in potem pomenljivo, čeprav metaforično dodaja, da moramo uživati tako, da smo *privedeni tja <d'y estre conduicts>* kakor v čudovite palače, skozi različne vhode in pasaže, dolge in prijetne galerije in po mnogih ovinkih. Klasični osvajalec src Ovidij podobno vabi k užitku:

*Aspicam dominae victos amentis ocellos:
Languet, et tangi se vetet illa diu.**

Predvsem pa je treba dvoriti zaželeni dami tako, da začaraš njeno voljo, da omrežiš njena čustva, kajti, kot pravi Montaigne, *zgrozim se ob misli, da objemam telo, ki nič ne čuti do mene* [M, III/5, 882]. Ovidij se seveda strinja: *Officium*

* Ovidij, *op. cit.*, II, 691–92, v prevodu:

*Rad bi uzrl prevzete oči medleče ljubimke,
naj obnemore povsem, dolgo zavrača dotik.*

faciat nulla puella mihi (»Nočem, da mi dekle to iz dolžnosti počne«; *Ars amat.*, II, 688). – Kakšna dolžnost neki! se krohota Panurg ali kar sam Rabelais (Montaigne ga štirikrat omenja, v svojem eseju *O knjigah* pohvali Rabelaysa, da piše *čisto zabavne knjige, vredne užitka pri branju* [M, II/10, 410]): Seveda je to dolžnost, kaj pa drugega! »Ej,« je rekel Panurg žlahtni pariški gospe, v katero je bil zaljubljen, ona pa mu je grozila, da mu bo dala odsekati roke in noge, »mi je pa figo mar, če sem brez rok in nog, samo da midva malo porajžava in ga not pičiva! No – in pokazal je svojo dolgo bavitro – tale naš mojster Janez Četrtek vam zavija tak cepetec, da vas zaskomina do obisti. Je vseh žavb poln in dobro ve, kako se okrog vrele kaše motovili in sredi mišnice drmlja, da za njim ni treba nobene metle!« [Rabelais, II/21, 285].

In tako smo, hočeš nočeš, malce po ovinku, spet prikolovratili k že omenjenemu vprašanju »stališča ženske« pri vsem tem. Tradicionalno gledano, se ženska, če ni ravno amazonka, vselej sprva brani pred napadi in navali nabrekle bavitare, seveda pa se ve, da je praviloma, razen če ni prav zares posiljena, ta obramba del njene pasivne ženske vloge in naloge, tako kot je svojim učencem razkrival že Ovidij v *Ars amandi*:

*Vim licet appelles: grata est vis ista puellis:
Quod iuvat invitae saepe dedisse volunt.**

Spominjam se, da nam je, »fazanom«, nekaj podobnega govoril kapetan v vojski, saj je bila v bivši državi spolna vzgoja del standardne »vojne obuke«. Montaigne, ki mu sicer ni bil tuj vojaški žargon – nasprotno, kljub svoji izpričani miroljubnosti so ga fascinirale vojaške zadeve, zlasti starorimske –, je po eni strani rad sprejemal tradicionalno pasivno vlogo ženske (predvsem žene), po drugi strani pa je bil pomemben vidik njegovega »svobodnjaštva« v tem, da je

* Ovidij, *op.cit.*, I, 673–72, v prevodu:

*Praviš, da s tem bi jo silil! Sile si ženske želijo!
Največkrat vsehne stvari zgolj pod prisilo počno.*

med prvimi moškimi avtorji posodil »stališču ženske« svoj glas, svoje pero v *Esejih*. Moralisti bodo nemara rekli, da se je šel dvojno moralo; morda, ampak v njegovem času in okolju, ki je bilo pretežno patriarhalno, tradicionalno krščansko, moralistično, je bila boljša odkrita dvojna morala kot lice-merska enojna. Montaigne je vedel: *Človek lahko ljubi, ne da bi se omejeval, dve različni in celo nasprotujoči si stvari* [sc. ženski; M, III/5, 854]. In to je tudi odkrito priznal, sebi in drugim.

Kakšno je torej, po Montaignu, »stališče ženske« glede seksa in ljubezni, *ženske, ki ji vse telo izžareva ljubezen* [Lukrecij, IV, 1054]? Kadar moški govori o ženski in njenem ljubezenskem življenju, mora najprej opustiti tisto oholost, ki jo smeši že Plavt, ko pravi: *Mulier tum bene olet, ubi nihil olet*, namreč – kot nam to razloži Montaigne v eseju *O vonjih – da ženska najlepše diši, ko ne diši po ničemer, tako kot tudi rečemo, da je najboljši vonj njenih dejanj, kadar so neopazna in nema* [M, I/55, 314]. Nadalje nas (sc. moške) Montaigne pogumno opozori, da se ženske ne motijo povsem, ko zavračajo življenjska načela našega sveta, saj smo moški tisti, ki smo jih vzpostavili, in sicer sami, brez sodelovanja žensk; zato ni čudno, da je v odnosih med moškimi in ženskami *vedno nekaj preprirov in zdrah: tudi najtesnejša zveza med nami ostaja burna in vihrava* [M, III/5, 854]. Pametni se zavedamo, da *smo skoraj v vsem nepravilni sodniki njihovih dejanj, kakor so tudi one naših* [ibid., 885]. Montaigne ima tu v mislih predvsem dejanja, ki izvirajo iz strasti, še posebej tista »grešna«; *nobena strast ni tako vsiljiva <pressante> kot prav ta* [spolna], *mi pa bi hoteli, da ji kljubujejo le one* [ibid., 855], in se nam zdi samoumevno, da kaznujemo njihovo prešuštvo bolj kot bogotajstvo ali očetomor, medtem ko se mu sami predajamo brez krivde in kesanja; *dobro vemo, da umetna sredstva za hlajenje strasti ne zaležejo dosti, vendar bi radi, da bi bile naše žene vselej zdrave, živahne, polne življenja, dobro prehranjene, pri vsem tem pa še krepostne, skratka, obenem mrzle in vroče* [ibid.]. – *A propos*, ali se spomnite, drage bralke in bralci, katera »sredstva za hlajenje

strasti« je eminentni zdravnik Rondibilis svetoval pohotnemu Panurgu? Poučil ga je, da »meseno slo brzdamo na pet načinov«, namreč z: 1. vinom, 2. zelmi, 3. delom, 4. študijem in 5. s spolnim občevanjem! Ha! *Ad quinque* je dodal: »Strinjam se s puščavnikom svete Radegonete nad Chinonom, da ne bi mogli puščavniki v Tebaidi bolje trpinčiti telesa, krotiti spohotne čutnosti, brzdati puntanja mesa, kot da ga poonegajo do trideset krat na dan« [Rabelais, III/21, 455].

Smešnost tradicionalne moške vzvišenosti v zadevah spolnosti pa se posebej izkaže takrat, ko se zavemo, da *imajo ženske neprimerno večjo zmožnost za ljubezensko dejanje kot mi, pa tudi bolj goreče si ga želijo* [M, III/5, 854]. O tem naj bi seveda pričali že antični časi, ko sta sama rimska cesarica in cesar (v op.: Messalina in Proculus) tekmovala v tej zmožnosti: njemu je uspelo v eni noči razdevičiti deset suženj, ona pa je opravila s kar petindvajsetimi žrebci, dokler se ni *ardeus rigidae tentigine vulvae, et lassata viris, nondum satiata, recessit* (»razvneta od pohote, z otrplo pičko in vsa utrujena, a še vedno nepotešena, umaknila«; Juvenal, *Satire*, VI, 128). Potem Montaigne navaja še druge podobne zgodbe in na koncu citira Plutarha, ki pravi, da je modri zakonodajalec Solon omejil spolne odnose v zakonu na trikrat mesečno, v izogib moškim neuspehom [*ibid.*, 855]. Ni pa omejil moških uspehov drugje, zunaj domače spalnice, čeprav se prevarane ženske nemalokrat sklicujejo na lastniško zakonodajo, kot na primer poroča Marcial, ko pravi, da je neka žena vlekla svojega moža na sodišče z besedami: *Multis mentula millibus redempta, non est haec tua, Basse; vendidisti* (»Mnogo tisočakov sem dala za tega tiča, zdaj ni več tvoj, Bassus, prodal si mi ga« [M, *ibid.*]); in tudi nekega filozofa, Polemona po imenu, je njegova žena po pravici poklicala pred sodišče, ker je *svoje oplajajoče seme raztresel po jalovem polju, namesto da bi ga posejal po njenem plodnem* [*ibid.*, 856]. Vsekakor so tako nekoč kot danes ženske v ljubezni upravičeno zahtevale svoje, v tem jih je (večino sicer po nepotrebnem) spodbujal tudi Ovidij v tretjem, ženskam namenjenem delu *Umetnosti ljubezni*:

*Sentiat ex imis venerem resoluta medullis,
Femina, et aequo res iuuet illa duos.**

Montaigne ugotavlja, da že od otroštva vzgajamo dekleta za ljubezen: v obnašanju, oblačenju, govorjenju ... in potem omenja svojo hčer Léonor, ki je *mična in prijazna* in je prav zdaj pred tem, da *odurže raz sebe otroško nedolžnost*; ko pa je z guvernanto pri branju prišla do besede *fouteau* (bukev), ki spominja na *foutre* (fukati), ji je skrbna vzgojiteljica hitro ukazala, naj preskoči tisto mesto. *Jaz se nisem hotel umešavati v ženske posle*, pravi Montaigne, *ampak vem, da ji družina dvajsetih hlapcev ne bi mogla bolje vtisniti te besede v dušo, kakor ji je dobra stara babnica s svojo prepovedjo* [M, III/5, 856]. In ko jih je nekoč na skrivaj poslušal, ženske, kako se pogovarjajo med seboj, je pomislil, da bi *mi* vsekakor potegnili kratko, če divjost *njihovih* želja ne bi bila obrzdana s strahom za spodobnost in čast itd. *Ves svet se vrti, teží in vodi h kopulaciji; to je prvina, ki je vlita v vse, to je središče, kamor zijajo vsa bitja* [*ibid.*], in kot pravi Montaigne že na začetku eseja *O Vergilijevih verzih*: čim bolj so naše moralne sodbe trdne in toge, tem bolj so pollaščajóče in zatirajoče [*ibid.*, 840], povrh vsega pa *smo mi in one zmožni tisoč sprijenosti, ki so bolj škodljive in nenaravne kot pohotnost* [*ibid.*, 861]. Nasploh pa smo, če dobro premislimo, *moški in ženske uliti iz istega kalupa* [*ibid.*, 897], ugotavlja Montaigne na koncu svoje *ars amatoriae*, ki jo sklene s stavkom: *Veliko lažje je obtoževati en spol kakor opravičevati drugega. Tako kot pravi pregovor: grebljica se norčuje iz lopatke* [*ibid.*] – obe sta namreč na istem: obe v ognju, obe v pepelu!

Če se iz ognja in pepela ljubezni vrnemo k bolj vsakdanjim rečem: *nas* moške pri ljubavnih rečeh skrbi enkrat neugnanost, drugič onemoglost – torej vselej neposlušnost – tega našega cenjenega tiča. Montaigne v eseju *O moči*

* Ovidij, *op. cit.*, III, 793–94, v prevodu:

*Ženska do zadnjega vlakna ljubezensko slast naj občuti,
naj le užitek enak njega in njo vzradosti.*

domišljije pravi, da se po pravici govori o *neposlušni svobodi* <l'indocile liberté> tega uda, ki se tako neprimerno vtikuje <s'ingerant si importunement> takrat, ko nočemo z njim imeti nobenega opravka, in ki se ga še bolj neprimerno poloti onemoglost, ko imamo z njim kar največ opravka, pri čemer oblastno ugovarja naši volji ter s svojo oholostjo in vztrajnostjo zavrača vsa naša moledovanja, tako miselna kot ročna [M, I/21, 102]. Nad muhavostjo tega svojeglavega uda se je pritoževal že sveti Avguštin (pravzaprav je s svojo krščansko pobožnostjo le povzel slavno mesto iz *Timaja* [91bc], kjer Platon govori o »tiranskem udu«, ki so ga bogovi dali človeku, pa o tem, da imata tako moški kot ženska *tam* »živalco« itd.), Montaigne pa pristavi svoj piskrček k svetnikovemu, ko navaja sv. Avguština, češ da je slednji srečal nekoga, ki je tako obvladal svojo rit, da je spustil toliko prdcev, kolikor je hotel, žal pa to ne velja za onega veseljaka ... [*ibid.*, 102–3]. Sledi nekakšna šaljiva apologija kurca: *primer mojega klienta je navsezadnje tesno povezan s kompanjonom, od katerega ne more biti ločen* [*ibid.*], namreč z mano, in navsezadnje je treba priznati, da je *narava temu udu podelila poseben privilegij, da je avtor edinega nesmrtnega početja smrtnikov* [*ibid.*]. Nekaj podobnega ugotavlja Rabelais v poglavju *Kako je bavitara prvi kos vojščakove oprave*: »Lej, kako je napravila narava. Hotela je, da bi rastline, drevesa, grmovja, zelišča in zoofiti, ki jih je ustvarila, trajali in se vse večne čase nadaljevali, in da bi vrste ne odmirale, čeravno umirajo posamezniki: skrbno je odela semena in kali ... in Galen je v prvi knjigi *Semena* posrečeno sklepal, da bi bilo bolje (se pravi manjše zlo) ne imeti srca kot ne imeti spolovil. Zakaj v njih se kot v oltarčku nahaja kal, ki ohranja človeški rod« [Rabelais, III/8, 373–74].

Seveda pa *nas* ravno zaradi pomembnosti tega uda upravičeno skrbi za njegovo velikost in opravilno zmožnost, še posebno če imamo opraviti z mlajšimi ženskami. Montaigne pravi, da je dobro, če pravočasno poučimo dekleta o velikosti moškega uda, sicer si ga v domišljiji slikajo trikrat večjega,

kot je v resnici; in kakšno škodo naredijo *grafiti ogromnih falosov na zidovih palač*, če jih vidijo otroci, saj se v njih *porodi kruto nerazumevanje naših naravnih zmožnosti*, in morda se je Platon ravno zato v *Državi* [452c] zavzemal, da moški in ženske, stari in mladi, pridejo skupaj nagi na vadbo v gimnazij ... kajti *v vseh pogledih se je bolje sleči kot skrivati takšne dele telesa* [M, III/5, 860].

Montaigne dokaj odkritosrčno piše tudi o svojem lastnem tiču. Ko je videl, da je kakšna ženska nezadovoljna z njim, je ni takoj obtožil nimfomanije; rajši se je vprašal, ali ne bi bilo prav, da bi se pritožil sami naravi? *Si non longa satis, si non bene mentula crassa* («Če tič ni dovolj dolg, če ni dovolj debel»), potem se je zmotila narava in mu naredila krivico, kajti *nimirum sapiunt, vidéntque parvam / matronae quoque mentulam illibenter* («dobre metrese to še predobro vedo in nerade vidijo majhnega tiča»; *Priapeia*, LXXX, 1 in VIII, 4–5) [M, III/5, 887]. – *Nota bene*: Montaigne piše o tej nevšečnosti v pogojniku. Namreč: *ko in če se je tako zgodilo ... sicer pa iz njegovih razgaljajočih zapisov lahko sklepamo, da mu je, »ženskarju«, njegov kompanjon prav dobro služil. In tudi ko piše o svojih starostnih nevšečnostih, pravi (še kako resnično): Vsak izmed mojih delov, brez izjeme, enako dela mene; a noben drug me ne dela bolj človeka kot prav ta ud. Svoji publiki sem dolžan svoj portret v celoti [ibid.]*. Sploh pa se mi zdi, da nas večina (z izjemo tistih, ki se ponašajo s posebno velikim curakom) misli, da imamo premajhne tiče; to lahko opazimo, na primer, na nudističnih plažah, kjer je sicer povprečje verjetno boljše kot na oblečenih; pa seveda v vojski, kjer smo si jih merili v kopalnici, tam je povprečje kajpada statistično. Kot pravijo seksologi, pa so razlike pri stoječih itak manjše kot pri visečih in da je to – seveda poleg »veščine« – za opravilno zmožnost bistveno. Da na tem profanem mestu ne govorimo o ljubezni, ki je navsezadnje edina zares pomembna, za *nje* in za *nas*.

Marsikje v *Esejih* pa najdemo tudi kratke lekcije iz anatomije in fiziologije. Montaigne v svojem najdaljšem eseju,

v *Apologiji Raymonda Sebonda* razlaga – namreč na svoj, »esejistični« način – nekatere pomembne podrobnosti pri osemenjevanju *alias* spočenjanju, na primer, da nam zdravniki svetujejo, naj se pri spočenjanju otrok obnašamo kot živali, tj., naj žensko oplodimo v položaju »od zadaj«, ki naj bi bil tozadevno najbolj učinkovit [M, II/12, 470]. Temu poduku sledijo teorije starih filozofov o naravi sperme: Pitagora naj bi rekel (zapisal tako ni nič), da je sperma pena naše najčistejše krvi, in s tem mnenjem je verjetno vplival tudi na Platona, ki je učil, da je seme tekočina, ki se cedi iz mozga v hrbtenjači, Alkmaion pa je baje trdil, da sperma prihaja iz možganske substance. Lukrecij, poznavalec »narave stvari«, o semenu uči, seveda v heksametrih: »Brž ko odide na pot, izvrženo s sedežev svojih, / steka se iz udov in sklepov celotne telesne strukture / v krvne posode in žile, od koder / zdajci razburi ti same plodilne organe telesa« [Lukrecij, IV, 1041–44]. Premeteni Grki so namreč sklepali, da seme prihaja iz celotnega telesa, iz vseh organov, če naj potem iz njega zraste novo človeško telo. Med vsemi klasiki pa je bil seveda najbolj znanstveno podkovan Aristotel, trdil je, da je seme izloček iz prehranjevanja krvi, tisti namreč, ki se zadnji razširi po udih, »prebitek tretje prebave« ali »najčistejši destilat telesne presnove«, kot navaja Rabelais, ki je bil tudi sam zdravnik [Rabelais, III/31, 453]. Montaigne pa se ob tem upravičeno čudi: *Kakšen čudež je, da se v tej kapljici semena skriva ... vse, kar smo podedovali od očetov!* [M, II/37, 763] – In ravno zato je treba paziti, da semena lahkomišelnost ne razsipamo ... toda kaj, ko včasih ne gre drugače!

O čudaškem filozofu Diogenu, kiniku iz Sinope, je znano izročilo, ki pravi, da je masturbiral v javnosti; in ko so ga vprašali, zakaj to počne kar na agori, je rekel: »Tam sem se znašel, ko sem postal lačen.« (Tudi Montaigne navaja to anekdoto: [M, II/12, 584].) Vsekakor je bil Diogenov argument manj tehten od onega, ki ga je navedel biblijski očak Onan, po katerem se v krščanskem in najbrž tudi v judovskem svetu imenuje to sicer prijetno početje: »Ker pa

je Onan vedel, da potomci ne bodo njegovi, je vsakokrat, ko je šel k bratovi ženi, spustil seme na tla, da bratu ne bi dal potomstva« [1 Mz 38,9]. – Peter Sloterdijk, sodobni cinik s kiniškim filozofskim pedigrejem, pripominja k Diogenovemu čudaštvu naslednje: »Kdor bi želel imeti pledoaje za visoko ljubezen, za partnerstvo duš itd., trči tu [pri Diogenu] na radikalno protipozicijo. Ta uči spolno samozadostnost kot prvotno možnost posameznika. Spolne želje lahko zadovolji ne le uradno sankcionirani par, temveč že posameznik, rogajoči se masturbant na atenskem trgu« [Sloterdijk, 282]. Po presoji tega sofisticiranega Diogena našega časa »masturbacija dejansko spremlja našo civilizacijo kot intimen filozofski in moralni 'problem'; v libidinoznem pomeni to, kar je samorefleksija v duhovnem« [*ibid.*]. Lep primer, kako lahko misli zapeljejo sodobnega razumnika daleč stran od resničnih problemov, tudi od modrovanja starih kinikov, se pa seveda njegov novi 'problem' dobro prodaja, zlasti ker ga pripisuje naši celotni civilizaciji, vsem *nam*, ki se včasih radi – zakaj pa ne? – zadovoljujemo z lastnim duhom in telesom. Drži pa, da *one* ne morejo razsipati svojih semen tako nemarno kot *mi*.

Če govorimo o duhu in telesu, se lahko znova prepričamo o Montaignevi modrosti iz stavka, ki ga je zapisal proti koncu svojega zadnjega spisa, eseja *O izkustvu: Naj duh prebuja in oživlja težo telesa; naj telo zadržuje lahkost duha in ga povezuje* [M, III/13, 1114]. Lepo in resnično! Njuno sodelovanje je nujno tudi zato, ker je duh mislečega in čutečega človeka nenehno nagnjen k melanholiji, četudi ga življenje še tako radostí, telo pa je *per definitionem* podvrženo staranju in minevanju. Tudi Casanova je zapisal: »Bolj ko sem se staral, bolj me je k ženskam priklepal duh« [gl. Sollers, 179]. – Ko smo maloprej omenjali esej z naslovom *Ne okusimo prav nič čistega*, v katerem je Montaigne globoko melanholičen, smo se z njim strinjali, da se vsako veselje prej ali slej sprevrže v žalost, kakor je tudi *v samem naročju melanholije neka senca slasti* [M, II/20, 674]. Posebno značilna potrtoost človeka, te najbolj žalostne živali,

pa je »postkoitalna streznitev«. Montaigne prepozna njen neizbežni nastop že med samo »orgiastično vihro«, ki se izraža kot *stokanje in tarnanje*, o čemer v svojih klenih heksametrih govori tudi stari Naravoslovec, ko pravi, da »to je Venus za nas: od tod ime nam ljubezni, / prvič od tod kanila v srce je kaplja sladkosti, / Venerin dar, in za njo sledila je muka mrazljiva« [Lukrecij, IV, 1058–60]. Da – in iz te muke, iz te *post festum* praznine, ki po »mali smrti« nastopi v duhu in telesu, najbrž evolucijsko izhajajo tudi vse druge črne misli, vse do tiste postmetafizične tesnobe, tiste slavne filozofske *Angst*, ki naj bi *Daseinu* razpirala sam nič in z njim »resnico biti«. Seveda pri vsaki in vsakdanji streznitvi ni tako hudo, saj vselej upamo, da se bo zanos »orgiastične vihre« spet vrnil, morda že naslednjo noč ali dan – a predstavljajte si, da bi bilo prav tokrat zadnjič! Da *je bilo* in nikoli več *ne bo!* Tega sicer, hvala bogu, ponavadi ne vemo, mi srečni slepci. Vemo pa, da se življenje, *to* življenje *tu*, enkrat konča, zato se tesnobi ne izmuznemo z upanjem na še en dan.

Aleksander Sergejevič Puškin je zaslovel ne le kot pesnik, ampak tudi kot ženskar, strasten ljubimec in ljubosumen soprog, ki ga je dvorjenje salonskega leva d'Anthesa njegovi očarljivi ženi Nataliji pahnilo v dvoboj in prezgodnjo smrt. Ne vemo pa zanesljivo, ali so razvpiti *Skrivni zapiski*, ki naj bi bili najdeni šele nedavno in so zdaj prevedeni že v ducate jezikov, res njegovo delo, ali gre le za zelo spreten ponaredek, vendar ni nobenega dvoma, da je v sicer pornografsko razkošnem besedilu nekaj zelo resničnih in presunljivih odlomkov, kot je na primer naslednji: »Poželenje ne traja dolgo. Znenada sem razbremenjen absolutne oblasti pičke, ki me je še pred trenutkom imela v lasti ... Potre me lastna brezčutnost, ko gledam v svojega pravkaršnjega malika. Nepojmljivo, kako samo hipec loči veliki zanos od velike ravnodušnosti ...« [Puškin (?), 64–65].

Še bolj pretresljivo je poročilo o postkoitalni streznitvi v romanu Josepha Rotha *Beg brez konca* <*Die Flucht ohne Ende*, 1927>, ki ga navaja Peter Sloterdijk v *Kritiki ciničnega*

uma, v poglavju z naslovom »Postkoitalni zaton – seksualni cinizem in zgodovina težke ljubezni«. Rothov romaneskni junak zapiše v svoj dnevnik: »Spal sem z žensko, ki me je pred eno uro prebudila in me vprašala, ali moja duhovna ljubezen do nje ustreza tudi moji telesni zmogljivosti. Kajti brez ‘duševnega’ bi se počutila ‘umazano’. Zelo hitro sem se moral obleči in medtem ko sem pod posteljo iskal svoj odpadli srajčni gumb, sem ji razložil, da moja duša zmeraj živi v tistih delih telesa, ki jih pravkar potrebujem za izvajanje kakšne dejavnosti. Torej, če se sprehajam, v nogah, in tako naprej. ‘Cinik si,’ je rekla ženska.« [gl. Sloterdijk, 547]. Sodobni razumnik pa komentira: »Erotični menjalni posel stopi jasneje na plan; izrazi se animalično poljudna stran seksualne energije, projektivnih deležev v zaljubljenosti dolgoročno ne moremo spregledati« [Sloterdijk, *ibid.*, 548]. Saj drži, kaj ne, a vendar ...

A vendar sem premišljeval, kako velik in presunljiv je še dandanes, ne samo v svoji nori ljubezni, ampak tudi v norem sovraštvu, rimski pesnik Katul! Seveda ga težko primerjamo s Puškinom ali Rothom, lažja je primerjava z Ovidijem, Katulovim dve generaciji mlajšim rojakom: Ovidijevi poučni verzi v *Ars amatoria* (če tu pustimo ob strani njegove pozne pesmi s Ponta) so s svojo žgečkljivo lascivnostjo skorajda otroške igrice v primerjavi s Katulovimi pesniškimi kriki. Montaigne navaja Katula redkeje kot Vergilija, Ovidija ali Lukrecija, kar verjetno ni naključje, saj je Katul, strastni in besni mladenič, častilec lahkožive Lesbije, dlje od modrečeve duše kot oni drugi, bolj umirjeni rimski liriki. Tistemu, ki želi, naj bo ljubezen *svetla in vesela*, in se pridruša, da ga *ni nikoli spravila v norost, niti ranila*, čeprav ga je *ogrela in tudi spremenila* [M, III/5, 891], bo gotovo precej tuja Katulova ljubavna norost. Toda kako veličastno človeški je Katul, ko pravi:

*Odi et amo. quare id faciam, fortasse requiris.
nescio, sed fieri sentio et excrucior.**

Kako nam Katul trga srce in obenem privabi porogljiv nasmešek na ustnice, ko beremo njegove stihe: *Nulla potest mulier tantum se dicere amatam / vere, quantam a me Lesbia amata mea est* (»Na vsem svetu ni nobene žene, / ki bi mogla reči, da bila je / ljubljena kot Lesbija od mene«); in potem (ali celo že prej!) tisti strašni padec, tista stiska srca, ki ne more verjeti, da je res, kar vidi z lastnimi očmi in spoznava s svojo pametjo, zato kriči od besa in bolečine: »Moja Lesbija, da ... tista Lesbija, ki jo je Katul edino / bolj kot sebe ljubil ... zdaj po ulicah zakotnih se objema, / na križpotjih guli srčni zarod

* Katul (Gaius Valerius Catullus), *Carmina – Pesmi*, LXXXV, v slov. prev. Kajetana Gantarja: »Sovražim in ljubim. / Morda kdo sprašuje, / zakaj to počnem. // Ne vem. Samo čutim / dogajanje tuje / in mučim se v njem.« – Razni šolmoštri, literarni zgodovinarji in teoretiki, so se spraševali, ali je Katul kot »lirski subjekt« svojih pesmi identičen s človekom, ki je med letoma 87 in 54 pr. n. š. (umrl je mlad, pri 33 letih, tako kot Jezus) nosil to ime po Rimu in drugod, kamor je popotoval. Mnenja o tem so, kot pri vseh šolmoštrskih dvoraticih, seveda deljena. Tako si, na primer, klepetavi zgodovinar književnosti Paul Veyne v knjigi z naslovom *Rimska erotična elegija* (1983) na vse kriplje prizadeva, da bi v rimski liriki razločil pesniški in pesnikov subjekt, saj je prepričan, da »književna iskrenost nima iste pragmatike kakor iskrenost med prijatelji: avtor si prizadeva, da bi bil zanimiv za neznance, in jaz, ki govori, je ves čas književni jaz, pa naj je še tako iskren ... in tudi če bi pripovedoval svoje življenje, bi to počel manj zaradi pripovedi same, kolikor zato, da bi iz tega naredil pesem« [Veyne, 245] – kljub temu pa Veyne priznava, da »Katul postavlja hud problem« (seveda hud zgolj za vrlega teoretika), kajti na vprašanje, »ali se je Katul navdihoval ob svojem lastnem življenju ... je odgovor zelo verjetno da«, čeprav je za Veyna bolj pomembno, »kako so ga videli njegovi sodobniki« [*ibid.*, 247]; že prej pa Veyne zapiše, da je »pri Katulu umetnost odkritosrčna«, saj pri njem »govori strast sama zase in slišimo ljubosumnežev notranji samogovor« [*ibid.*, 56]. Zgoraj omenjeni dvoratec (tj. stari slov. izraz za dilemo), s katerim se ubada tudi Veyne, je po našem mnenju kvaziproblem, če ga formuliramo z izključujočim *ali...ali*, sicer pa je to vsekakor zanimivo vprašanje, če ga razumemo kot spodbudo za razmislek o prepletanju in križanju različnih subjektov v literarnem delu (več o tem v našem sedmem eseju).

Rema«; vendar, kljub vsemu vztraja: *Nec desistere amare, omnia si facias* (»Ne morem, da te ne bi ljubil, karkoli bi počela!«), kajti: *lux mea, qua viva vivere dulce mihi est* (»luč moja, dokler si živa, sladko meni je živeti«), toda obenem vzdihuje: *O bogovi, eripite hanc pestem perniciemque mihi* (»iztrgajte iz mene to pogubno kugo!«).^{*} – Je naš Prešeren poznal *to* stisko srca? To muko, da gre ljubljena ženska naravnost iz tvojega objema k drugemu: da se tvoja *muza* skurba? Zdi se mi, da je bilo to našemu Pevcu prihranjeno, njegova muka je bila drugačna, čeprav morda nič manjša. Puškin pa je gotovo tudi v sebi občutil Katulovo raztrganost srca: »Smehljaš se, ko v trpljenju trepetam / a ljubiš me, razumem te, poznam ...« [Puškin, 51].

Toda vrnimo se k našemu modrecu! V predgovoru k eseju *O Vergilijevih verzih*, s katerim smo začeli pričujoči spis, se Montaigne izpoveduje o tem, kako težko je ohraniti življenjske užitke ter z njimi veselje in vedrino, ko se človek stara. In tudi že prej, v eseju *O samoti*, pravi: *Z zobmi se moramo boriti za užitke, ki nam jih ponuja življenje in nam jih starost drugega za drugim puli iz rok* [M, I/39, 246]. Svet je *nenehno gibanje* *<une branloire perenne>*; tudi: nihanje, kolebanje, majanje>, piše v eseju *O kesanju/preklicevanju* *<Du repentir>*: kajti *celo zemlja, skale na Kavkazu, piramide v Egiptu se majejo* [M, III/2, 804] – kako se ne bi človek, najbolj minljivo med minljivimi bitji, ki se v primerjavi z muho enodnevnicco svojega minevanja povrh še zaveda! *Ne slikam bivanja, slikam minevanje* *<le passage>*, nam govori Montaigne: ne minevanja od ene dobe do druge, ali, kot se reče, *na vsakih sedem let*, ampak tisto iz dneva v dan, iz minute v minuto, kajti *svojo zgodbo moram prilagoditi uri* [*ibid.*, 805].

Človek mora tudi svoj užitek prilagoditi uri. *Najmanj, kar lahko storim, da bi si izboljšal bedno stanje, v katero me peha starost, je to, da si priskrbim igračke in razvedrila* *<jouets et*

^{*} V zgornjih vrsticah so navedeni verzi iz Katulovih *Pesmi*: LXXXVII (prev. Kajetan Gantar) ter LVIII, LXXV, LXVIIIc in LXXVI (prev. Marko Marinčič).

amusoires», kakor v otroštvu, kajti tja spet padamo [M, III/5, 843]. Ob teh Montaignevih besedah se spominjam svojega dobrega starega profesorja filozofije, ki si je za sive dni priskrbel kup »igračk«, raznih figuric in prijaznih drobnarij, ter si jih razpostavil po pisalni mizi med papirji in knjigami; in ko sva se v tišini kakega dragocenega večera pogovarjala o Platonu, Kantu ali Budi (o Montaignu nisva govorila, jaz sem bil zanj še premlad, vem pa, da ga je imel profesor rad, še več, da mu je bil v marsičem podoben), takrat so me z njegove mize gledali ti kipci in predmetki ter me morda še bolj kot zlahtne besede opozarjali, da bom moral tudi jaz svojo zgodbo prilagoditi uri. Le kje so zdaj, mnoga leta po profesorjevi smrti, te male priče človeške minljivosti, nemoči in ljubeče blagosti? Daleč, daleč, obenem pa tako blizu ... prav zdaj, ko berem Montaigneve besede: *Bojim se, da je tudi duh izdajalec, saj je tako tesno povezan v družčino s telesom, da me nenehno zapušča, sledeč telesu v njegovi nujnosti. Zaman ga skušam odvrniti od te navezanosti; predenj postavljam Seneko in Katula [sic!], lepe gospe in kraljevske pleske: toda če ima njegov kompanjon napade kamnov, se zdi, da jih ima tudi on sam [ibid., 844].*

Pravijo, da ima vsak človek svojo usojeno bolezen, ki ga čaka, kot vse nas čaka smrt. A tudi če ni tako, vsakdo sluti, morda celo ve, česa ga je najbolj strah. Montaigne je bil prepričan, da je ledvične kamne <*la colique*> podedoval po očetu, ob njem je videl, kako ga je ta bolezen mučila in slednjič pokopala. V eseju *O podobnosti otrok očetom* grenko ugotavlja o svoji bolezn: *Od vseh tegob starosti je ravno ta tista, ki sem se je najbolj bal* [M, II/37, 759]. Večkrat je pomislil tudi na samomor, pa ga je od dejanja odvrnila njegova filozofska narava, stoiška ali epikurejska drža, ali preprosto strah, še najbolj pa njegovo pristno veselje do samega življenja. Navsezadnje se človek nekako navadi tudi hude telesne bolečine, saj če živi, mora živeti z njo. *Telesne muke občutim zelo močno, je zapisal, in vendar: takrat, ko sem jih predvideval sredi zdravja, ki mi ga je Bog dal v večjem delu mojega življenja, sem si jih predstavljal tako neznosne, da je*

bil moj strah pred njimi večji kakor trpljenje, ki mi ga zdaj povzročajo [ibid., 760]. Do takrat, ko je pisal ta esej, je imel je pet ali šest hudih in dolgih napadov, v tedanjem času zanje ni bilo prave pomoči, ledvičnih kamnov še niso operirali, niso jih še razbijali z laserji, pa tudi analgetiki so bili še preveč primitivni, da bi človeka olajšali takšne bolečine in ga s tem ne bi ubili. Montaigne si je skušal pomagati z obiskovanjem toplic in pitjem zdravilne vode, to je bil tudi glavni praktični razlog za njegovo poldrugo leto trajajoče potovanje v Italijo (o tem več v našem šestem eseju), medtem ko sami medicini ni kaj prida zaupal – nasprotno, menil je, da zdravniki odvrčajo bolnika od bistvenih stvari, da ga obremenjujejo s strahom, kako se bo bolezen razvijala, ob tem pa mu pri kroničnih boleznih ne morejo povrniti zdravja. Iz lastne izkušnje je spoznal, da človek lahko prenese tudi zelo hudo bolečino (in za kamne je znano, da povzročajo najhujšo), če je duša prosta strahu pred smrtjo ter groženj, napovedi in posledic, ki nam jih medicina vtepa v glavo [ibid.]. K temu dodaja, da ne pričakuje od življenja nič več od tistega, kar mu lahko nudi; in ko ga najbolj boli, se preiskuje <je me taste, preizkušam se> in ugotavlja, da še lahko govori, misli, odgovarja skoraj tako zdravo kot ob kaki drugi uri. Kadar pa ga bolezen pusti pri miru, poskuša živeti tako, kakor da je sploh ni. In tudi v zadnjem eseju, v katerem govori o svojem življenjskem izkustvu, pravi: Kdor se boji trpljenja, trpi že, ker se boji [M, III/13, 1095], kajti najtežje in najpogostejše tegobe so tiste, ki nam jih vsiljuje domišljija [ibid.].

Sam se, hvala bogu, ne spominjam, da bi imel kdaj res neznosne bolečine. V mladosti sem našel virusni meningitis, nekaj dni me je grozno bolela glava, ampak tudi tisto se je dalo prenesti brez blaznosti in obupa; spominjam se, da sem skoraj bolj trpel pozneje, ko so bile hude bolečine že mimo, a sem moral ves mesec ležati doma v poltemi, brez branja, brez glasbe ... spominjam se, kako je takrat moj oče (ki je bil sicer kot vzgojitelj precej zadržan) sédel k meni na posteljo in mi pripovedoval o svoji mladosti, o vojni, lakoti, begu, čakanju, in končno svobodi, ki je prišla s tisočerimi zastavami in nam

vrnila Primorsko. Še danes, ko očeta že vrsto let ni več med živimi, sem mu hvaležen za tisto možato nežnost, ki mi jo je izkazoval, ko sem preboleval meningitis. – Žal pa se vse preveč jasno spominjam njegove dolgotrajne bolezni, odsotnosti in nezmožnosti izražanja, pri katerih je sodobna medicina bolj nemočna kot pri zatiranju bolečine.

Montaigne pretresljivo piše o svoji bolezni tudi v eseju z naslovom *O odvrčanju* <*De la diversion*>. Govori o tem, kako si skuša pomagati pri napadu kamnov – s »tehniko« odvrčanja pozornosti od telesne torture: *Naše misli so vselej drugje* [M, III/4, 834]. Zamisel takšne obrambe pred trpljenjem in zlom je seveda stara kot sama človeška misel; v pozni antiki, enem izmed težjih zgodovinskih obdobj, so bili posebni mojstri odvrčanja stoiki s svojo filozofsko »apatijo« <*apátheia*>; izraz ni pomenil tega, kar pomeni danes, ko se človeku za to, da bi bil apatičen, ni treba posebej truditi – nasprotno, stoiško »ne-strastnost« ali »ne-trpečnost« je možno doseči šele z velikim trudom volje in duha. Paradokсно pa so stoikom pri tej veščini konkurirali tudi njihovi tradicionalni idejni nasprotniki epikurejci, ki so, vsaj na začetku, gojili »nevznemirjenost« <*ataraxia*>, in sicer z namenom, da bi se lahko z vsem potrebnim mirom prepuščali užitkom, ki jih življenje nudi – »zastranjevali« so si tegobe tega sveta, teh pa nikoli ni bilo malo. Na povsem drugačen, mučeniški način, so se zastranjevali tudi zgodnji kristjani, ko so jih razpenjali na križe in metali zverem. Saj, mar ni za človeka največja možna zastranitev prav vera v Odrešenika? Da, tudi Montaigne je bil kristjan, katolik, čeprav čisto drugačne vrste kot tisti *martyres Christi*. Toda, mar ni navsezadnje vsaka dejavnost, bodisi duha ali telesa, zastranjevanje od smrti? Montaigne pravi: *Ko se lotim zidanja gradov v oblakih, mi domišljija pričara radosti in prijetnosti, ki resnično razvedrijo in razveselijo mojo dušo* [M, III/4, 839]. – In kaj naj vam rečem jaz, dragi moji bratje in sestre v radosti in trpljenju? Kako si bomo pomagali ob hudi uri? Pomislimo tedaj na nekaj lepega, na nekoga, ki nam je drag, na obličje, ki ga ljubimo. Saj pravijo, da gre človek tja, kamor ga vlečejo njegove želje.

Moja želja še ni tako čista, da bi me vlekla v »brezbarvno luč praznine«, kot pravijo budisti poslednjemu cilju, niti ni moja vera dovolj močna, da bi jo pritegnila »večna Luč, ki sama v sebi biva, / ki sama se spozna in se spoznana / v spoznanju ljubi, večno ljubezniva!« [Dante, *Raj*, XXXIII, 124–26]. Na poti sem, na svoji poti.

Le kako naj se zdaj, iz sence smrti, iz odseva presežne luči, vrnem k Montaignevemu radoživemu epikurejstvu, s katerim bi vendarle želel končati ta esej *o telesu*? Kljub vsemu hudemu naj bo tako, saj tako mora biti, kajti pomemben poudarek modrečevega nauka je ravno v tem, da sta življenje in smrt, *eros* in *thanatos* neločljivo sprepletana, kakor luč in tema, telo in duša, preteklost in sedanost. Torej – kaj pravi naš gaskonjski hedonist o svojih *igračkah in razvedrilih* v poznih letih? Najrajši je imel seveda žive *amusoires*, čeprav je z leti čedalje težje z njimi, saj *zahtevamo več, dajemo manj* [M, III/5, 893]: hočemo kar najboljšo izbiro, medtem ko si sami vse manj zaslužimo, da smo sprejeti; in če se zavedamo svojega stanja, pravi Montaigne, težko pričakujemo, da bomo ljubljani, saj ljubezen zahteva vzajemnost. Druga veselja, ki jih uživamo, lahko povrnemo z drugačnimi sredstvi, *ljubezen pa se plačuje zgolj z isto valuto* [*ibid.*, 894]. In ko mu je neki prijatelj blagohotno svetoval, naj pač poišče »sebi primerne ženske«, saj se tudi *one* starajo, o tem stari pohotnež še slišati ni hotel! Ne pozabimo, da je bila največja »strast« njegovih poznih let blagi (očetovski?) odnos do mlade gospodične Marie de Gournay, ki jo je imenoval *ma fille d'alliance*, kot smo že omenili v našem prvem eseju. Je bila Marie Michelov angel varuh, ki ga v duši pospremil tudi – *tja*?

In za konec tega eseja dajmo spet besedo samemu Montaignu, da nam pove še eno lepo misel o ljubezni, ki *tu* seveda nikoli ni samo duhovna, niti samo telesna: *Nobeno drugo čustvo me tako ne vzdržuje pri moči <en haleine, pri dihu> ... ljubezen mi vrača moč, čilost, prijaznost, skrbi za mojo osebo; ljubezen izbriše z mojega obraza gube starosti, spačene in usmiljenja vredne, in skrbi, da ga ne skazijo; ljubezen me vrača k pametnim in zdravim študijem, ob katerih*

se lahko bolj spoštujem in se imam rajši, ko preženem obup iz svojih misli in se vrnem k sebi ... ljubezen, vsaj v sanjah, lahko ogreje kri, ki jo je narava zapustila ... v tem ubogem človeku, ki se sesuva v ruševino ... [M, III/5, 893]. Človek ni ruševina, dokler ljubi.

Tretja predigra

Bruno in Marija se vračata s pogreba Brunove tete. Mraci se, zadržali so ju na sedmini. Pri bratrancu, uspešnem poslovnežu, se je zbralo vse sorodstvo: slovo od tete (imela jih je že skoraj sto) se je za pogrebce nadaljevalo s skoraj veselim družabnim srečanjem, s katerim se znova potrjuje moč življenja, tako kot se za pravo sedmino spodobi. Tudi potic, pršuta in vina ni manjkalo, tako da je mladina postala do večera že kar razposajena, na smrt so malone pozabili, odvršala je nekam daleč s svojimi temnimi krili, sicer pa tudi na pogrebih ni več trupla: res je žara s svojo »abstraktnostjo« morda še bolj grozljiva, se pa hitreje pozabi kot voščeni obraz na parah. Zdaj babice in prababice za razigrano mladino pač ni več na svetu – in »to je to«.

Bruno molče vrti volan po ovinkasti kraški cesti.

Marija. O čem premišljuješ?

Bruno. O tem, kako se je Cerkev že povsem navadila na žarne pogrebe. Pred dobrim stoletjem, ko so izumili krematorij, je papež prepovedal sežiganje krščanskih trupel, čeprav je že sveti Avguštin zapisal, da je vseeno, v katerem elementu propade zemeljsko telo, saj bo Bog že znal vstalemu človeku stkati novo, nebeško ... zakaj torej staro ne bi zgorelo v ognju?

Marija. Jaz o tem ne premišlujem, vendar sem zadnjič...

Bruno jo presliši in nadaljuje. Gotovo, trupla se je treba nekako znebiti. Truplo je »manj kot nič«, saj tistega, komur je za življenja služilo, ni več tu – in vendar je šokantno, da podoba umrlega povsem izgine. S truplom je umrli še nekako tu, s pepelom pa prav nič več, razen duhovno, seveda.

Marija spusti okno, lasje ji zaplapolajo v vetru.

Bruno nadaljuje. Živo se spominjam svojega prvega pogreba: bil sem mladenič kakih dvanajstih let, ravno v tisti starosti, ko se otrok jasno zave, da bo tudi sam nekoč umrl, in ga je ob tem odkritju seveda strah. Takrat, ko je umrla »stara mama« (tako smo ji pravili, čeprav ni bila moja prava stara mama, bila pa je

stara, odkar pomnim, in kakor babica nam vsem, mlajšim in starejšim), takrat smo se, vsa naša družina, s parnim vlakom odpeljali na pogreb, saj smo v tisti vasi, pri stari mami, vsako leto preživljali počitnice. Ležala je na parah, v kamri je dišalo po svečah, s strahom sem se ji približal, še nikoli nisem bil videl trupla, ampak ko sem stal tam pred njo in jo pokropil, ni bilo prav nič strašno – nasprotno: prstén, spokojen obraz pokojnice je tudi mene pomirjal glede smrti, in tudi potem, ko smo jo v dolgi procesiji, sledeč križu in duhovnu, pospremili na britof pri Svetem Križu in ko so odzvene te tiste prastare besede *prah si in v prah se povrneš*, sem čutil, še več, *vedel* sem, da tako mora biti in da je tako prav.

Njen pogled drsi po temnih poljih in vinogradih ob cesti.

Marija. Da, vem, kaj hočeš reči. Redki so trenutki, ko je človek zares prijazen s smrtjo. Mnogo več je takih, ko se z grozo odvrčamo od nje. Zadnjič sem v časopisu videla fotografijo trupla, ki gori v krematoriju ...

Bruno dvigne obrv. V časopisu si to videla?

Marija. Ja, na kulturni strani: ognjeno bitje s plameni iz lobanje, temnimi zrkli in z gorečimi, še vidnimi zaplatami mesa, ki je viselo s kosti – fotografija z razstave *Obiskovalci*, avtorjevo ime sem pozabila. Groza me je bilo tistega bitja v ognju, bitja med človekom in okostnjakom, tako *drugega* bitja.

Bruno. Imaš še ta časopis? Rad bi to videl.

Marija. Ne, vrgla sem ga proč ... predvsem zato, da ga ne bi videla Cecilija, njo bi ta slika še bolj pretresla.

Bruno. Ali pa ne, saj mladi doživljajo smrt drugače. Pa tudi: ali ni bolj grozno na televiziji gledati trupla pravkar umrlih, v Iraku, Gazi, Darfurju ...?

Marija. Najbrž res. Sicer pa, če sem iskrena, sem se hotela znebiti tistega prizora predvsem zaradi sebe: naslednjo noč sem namreč sanjala, da je ognjeni obiskovalec prišel v *mojo* sliko ... Pazi, Bruno!

Bruno močno zavre, zategneta se varnostna pasova. Čez cesto, tik pred njunim avtom, steče srna – lepa, divja, tuja: kakor prikazen iz nekega globokega, temnega, skrivnostnega sveta!

Marija, z olajšanjem. Ušla je, hvala bogu!

Bruno. Tokrat še ... in z njo tudi midva.

Marija ga ošvrkne s pogledom. Molči.

Bruno, čez čas. No, povej mi: kako je prišel tisti ognjeni demon v tvojo sliko?

Marija. Ah, ne ... rajši mi ti povej, kaj Montaigne piše o smrti.

O s m r t i

tretji esej

S U M M U M N E C M E T U A S D I E M N E C O P T E S *

Smrt je ena izmed glavnih tem Montaignevih *Esejev*. Razlagalci pogosto ugotavljajo, da Montaigne, ki ga je miselno sicer nedvomno oblikovala renesansa, pravzaprav ni več »renesančni človek«, tako kot Leonardo ali Rabelais – med drugim tudi zato ne, ker se pri Montaignu misel na smrt vrne z vso tisto silovitostjo, neizogibnostjo in usodnostjo, kakršna je bila, čeprav na drugačen način, značilna za pozni srednji vek in ki se je v zgodnji in visoki renesansi umaknila vedrejšim življenjskim občutjem. V Montaignevi pozni renesansi se izkaže, da se je misel na smrt samo potuhnila, njena triumfalna vrnitev v človeške duše in srca pa je razumljiva ne le zato, ker je bilo drugo renesančno stoletje v splošnem precej bolj nemiren in z vojnami zaznamovan čas kot prvo, ampak najbrž tudi zato, ker je renesančno »odkritje posameznika« neizogibno povezano z občutjem človeške končnosti in smrti. Toda zdaj, na pragu novega veka, to ni več (ali vsaj pretežno ni več) tisti vesoljni *danse macabre*, ki prevladuje v imaginaciji davno minulega *trecenta* spričo strašne »črne smrti« in drugih, od Boga poslanih in tako neizogibnih katastrof, ki naj bi jih, kolikor je pač mogoče, omilila človeška *ars moriendi* – zdaj je čas zgodovinskih brodolomov in zločinov, na primer šentjernejske noči v Franciji, čas zla, ki ga poraja sam človek na odru svoje zgodovine, te *naše* »vélike zgodbe«, ki nastopa v zapletenem miselnem tkivu *Esejev* kot freska v ozadju posameznikove smrti, namreč prav *moje* smrti, čeprav za samo smrt ne moremo reči, da je v nekate-

* »Ne boj se, niti ne želi si poslednjega dneva« (Mark Valerij Marcial, rim. pesnik, 1. st. n. š.); zapis s trama v Montaignevi knjižnici, v sodobnih izdajah označen s številko 20.

rih zgodovinskih obdobjih težja kot v drugih, razlika je prej v tem, kako človek v življenju pojmuje in občuti smrt. Za Montaigna je pisanje o sebi, lastnem življenju, obenem tudi pisanje o lastni smrti.

Človek se boji smrti, v tem strahu verjetno ni nobenih izjem, kajti tudi tisti heroji, ki so se iz takšnih ali drugačnih razlogov pogumno soočili z njo – in jim ob tem nista zatrepetala ne oko ne misel –, so najbrž občutili smrtno tesnobo, saj je zmaga nad njo bistveni del samega herojstva. Montaigne se seveda ni imel za heroja, prej nasprotno, čeprav lahko brez oklevanja rečemo, da je v nekem posebnem, zelo človeškem pomenu dejansko bil junak, zlasti s svojo iskreno, brezpogojno resnicoljubnostjo – tudi glede smrti: samemu sebi (in potem v pisanju tudi drugim) je pogumno in odkrito priznal vso grozo pred smrtjo ter iskal, predvsem v filozofiji, načine in poti, da bi jo premagal, kajti nerazrešena tesnoba pred smrtjo hromi in duši *sámo* življenje, saj je smrt prisotna v duši že od rosne mladosti, od tistega trenutka, ko se misel prvič jasno zave svoje neizogibne končnosti in ko srce zatrepeta ob spoznanju, da se bo »nekega dne« ustavilo. (O da bi bil še daleč tisti dan!)

Sodobni francoski filozof Marcel Conche, poznavalec Montaigna, v knjigi *Montaigne ali srečna zavest* (1964) pravi, da je »skrb za prihodnost neločljivo povezana s strahom pred smrtjo« [Conche (1), 34], pri čemer pa dodaja – in se s tem, kot kaže, vsaj deloma distancira od Heideggrovega pojmovanja skrbi kot eksistencialne razsežnosti tesnobe spričo »biti-k-smrti« <*Sein-zum-Tode*> – da ne gre le za tisto grozo pred »zgolj ničem«, tj. pred *sámo smrtjo* kot izginotjem vsega, v čemer in po čemer človek biva (kot Heideggrova tu-bit, *Dasein*) – kajti »le kako bi nas bilo lahko strah ničā?« [*ibid.*, 35], ampak nas je predvsem strah *umiranja*, odhajanja, boleznī, bolečine, starosti, nemoči, odvisnosti, brezupa ... pa ne le strah, tudi najgloblja groza nas je tistega brezupnega, s telesnim in duševnim trpljenjem zmaličenega življenja, ki ga smrt končno prekine in odreši. Morda so se umirajoči takrat, ko je bilo krščanstvo še vesoljno, v srednjem veku, resnično bolj

bali peklenških muk onstran smrti kakor umiranja samega; morda je Hamletov znameniti monolog ob Yorickovi lobanji poznorenesančni odmev te tesnobe pred neznanim, ki naj bi nas čakalo onstran – toda pri Montaignu (in v tem je nam bližji sodobnik od Shakespearja) ne gre več za strah, niti za filozofsko tesnobo pred neznanim onstranstvom, ampak za človeško grozo pred umiranjem v tem življenju. Montaigne ne govori o posmrtnem življenju, niti o nebesih niti o peklu, saj so zanj, ki sicer zvesto izpričuje zvestobo krščanski veri, nedvomno resnične samo vice, ki pa so že *tu*, še več: tostran prav nič ne kaže, da je karkoli *tam*, onstran. Najbrž ni tam ničesar, morda pa vendarle nekaj je, toda s to možnostjo si ne moremo prav dosti pomagati, saj – tako kot Montaigne – ne moremo *zares* verjeti v onstransko, posmrtno Kraljestvo.

Torej, da bi se, kolikor pač zmoremo, osvobodili groze pred smrtjo, pred umiranjem, ki nam v življenju hromi duha in srce – saj v tej nenehni tesnobi ni prav nič tiste pristne človeške »avtentičnosti«, »samolastnosti«, ki jo je naš polpretekli eksistencializem pridigal malone kot nadomestek za izgubljeno vero, – moramo v sebi, v svoji končni in smrti misli, v *spominu*, bodisi (znova) najti nesmrtnost, namreč brezčasno *večnost*, torej slediti starim platonikom, bodisi se moramo hrabro soočiti s svojo nepreklicno smrtjo, ne samo telesno, tudi duševno, in ob tem spoznati, tako kot davni stotiki in epikurejci (glede tega so si bili enotni), da *smrti sploh ni*, zato ne more biti niti grozna niti tesnobno samolastna, kajti, kot je rekel Seneka: »Po smrti je vsega konec, celo same smrti.« Umiranje pa je del življenja, ki se poraja in mineva, vselej obenem v radosti in mukah. Montaigne, čeprav je bil v življenju prepričan kristjan, se je odločil za to drugo možnost – vsaj takrat, ko mu smrt še ni trkala na vrata.

Conche v omenjeni knjigi ugotavlja, da Montaigne v *Esejih* priporoča sebi in vsem nam, ki ga beremo, dva načina premagovanja groze pred smrtjo: »Da bi se je odrešili, lahko sledimo dvema potema: bodisi tisti popolnega zavedanja bodisi tisti popolnega nezavedanja« [Conche (1), 95]; prvo

izberemo zato, ker nas smrt lahko doleti v vsakem trenutku življenja – kot pravi naš Pesnik:

*Odrpta noč in dan so groba vrata,
al' dneva ne pove nobena prat'ka.*

– torej moramo biti nanjo nenehno pripravljene, drugo pa izberemo zato, ker tako ali tako ne moremo nič storiti, da bi ji ubežali. Montaigne v I. in II. delu *Esejev* priporoča predvsem prvo pot, ki jo izraža z besedo »premeditacija« <*préméditation*, »pred-mišljenje«> smrti; v zgodnjem eseju z naslovom *Filozofirati pomeni učiti se umreti*, o katerem bomo obširneje govorili pozneje, naš modrec sledi Sokratu, stoikom, neposredno pa Ciceronu, ko zapiše: *Na koncu se vsa modrost in učenost tega sveta zbereta v točki, ko nas naučita ne bati se umreti* [M, I/20, 81]. V III. delu *Esejev*, izmučen od napadov svoje dolgotrajne bolezni, pa ni več povsem prepričan, da človek, če ni antični filozofski heroj, res zmore dosledno živeti in hoditi po poti »premeditacije« smrti; v predzadnjem eseju z naslovom *O fizionomiji*, kjer piše o grozotah vojne in kuge, ki sta divjali v Périgordu leta 1585, postavi za zgled borcev proti smrti preproste ljudi, ki živijo v tesnejšem stiku z naravo in se, podobno kot živali, zavejo prisotnosti lastne smrti šele takrat, ko zares umirajo. Zase pa pravi: *Resnično rečeno, pripravljamo se zoper priprave na smrt* [M, III/12, 1051], kajti filozofija je glede smrti kljub vsemu podobna medicini glede bolezni: najprej si jo umisli, da bi jo potem lahko zdravila. Poleg tega ni zelo stanovitna, čeprav rada prisega na stanovitnost; to je sugestivno izrazil tudi Ludwig Wittgenstein – ta stanovitni nestanovitnež – z malce srhljivo prisposodbo: »Na mojem (kakor tudi vseh drugih ljudi) mišljenju visijo posušeni ostanki mojih prejšnjih (odmrlih) misli« [Wittgenstein (2), 44]. Vendar za nas, druge, ostanki svojčas svežih misli niso povsem posušeni.

Alberto Tenenti piše o Montaignevi »premeditaciji« smrti v svoji odlični knjigi *Občutje smrti in ljubezen do življenja v renesansi* (1957), kjer ugotavlja, da Montaigne v poznih

esejih izpeljuje kritiko filozofije kot priprave na smrt, ker naj bi spoznal, da je človeku »taka priprava na smrt povzročila večjo muko kot pa samo fizično trpljenje« [Tenenti, 408]; navsezadnje naj bi zavrnil tudi sámo »pripravljanje zoper pripravljanje« na smrt kot nesmiselno, češ da je prav tako »ukvarjanje z nekim še imaginarnim zlom« [*ibid.*]. Tenenti torej méni, po moji presoji malce pretirano, da je »v *Esejih* priprava na smrt dejansko doživela preobrat, ki je v bistvu enak razkroju: končno Montaigneovo stališče nalaga človeku, naj se ne pripravlja na smrt, ker mu narava tudi v tem usodnem zadnjem trenutku nudi vso potrebno pomoč, da ta trenutek lahko premaga« [*ibid.*, 409]. Vendar moramo reči: človek ne premaga svojega zadnjega trenutka, marveč smrt v zadnjem trenutku premaga človeka. Kaj pa prej, v času življenja? Saj »človek v sebi nosi misel, da je njegova usoda na neki način, v tem ali drugem življenju, povezana z zadnjim trenutkom življenja« [*ibid.*, 402]. Kako naj potemtakem človek misli in doživlja svojo smrtnost, ne da bi mu odvzela ves pogum, vso življenjsko voljo in radost? Kajti smrt, tako za Montaigna kot za večino nas, njegovih duhovnih sodobnikov, »ne pomeni več prehoda k nekemu nadzemeljskemu svetu, znova je vržena v življenje in se z njim prepleta« [Tenenti, 418]; zato »se mora človek osvoboditi môre smrti, da bi zaradi nje njegova moč ne zašla ne opešala; smrt je treba omejiti na njeno človeško razsežnost pomena v času« [*ibid.*, 421]. Da, toda kako? Vendarle z neke vrste »premeditacijo«, drugače ni mogoče – in to je Montaigne dobro vedel tudi v svojih poznih esejih, ko mu je bila smrt kljub svoji tujosti tako rekoč že stara znanka. Za življenja se mu je najbolj približala, da, skoraj je odgrnila pajčolan s svojega skrivnostnega obličja, že pred leti, po nesrečnem padcu s konja, ko je bil dlje časa v nezavesti in je izgubil veliko krvi (o tem dogodku Montaigne piše v enem svojih »ključnih« esejev pod pomenljivim naslovom *O vaji* [II/6], ki ga bomo podrobneje predstavili v nadaljevanju). Tudi Tenenti se strinja, da je bila ta »vaja« za Montaigna odločilnega pomena, kajti »tako se sam prepriča, da umiranje ni tisto mučno stanje, ki so ga

prikazovale *artes moriendi*; duša in telo sta pri tem, kot bi bila pogreznjena ali uspavana« [Tenenti, 404].

Sicer pa je filozofija vselej neke vrste »premeditacija«, premišljanje kot »pred-mišljenje«: o življenju in smrti, smislu in nič, dobrem in zlu, bogu ali demonu ... in kot takšna se misel, spoznavajoči subjekt, vselej oddaljuje od spoznavnega objekta ter tako rekoč samega hudiča naredi znosnega – vendar za ceno, da ne obvlada vsega zla, saj ga ne zagrabi v vsej njegovi ostrini. Naši čuti in občutja in zlasti čustva pa so zoper hudemu neprimerljivo slabše oboroženi kot razum s svojo hladno, toda učinkovito in marsikdaj nujno distanco. Smrt se nam v čutnem in čustvenem izkustvu najprej razodene kot *smrt drugega* – in ta izkušnja, ki si jo običajno pridobimo v mladih letih, je toliko bolj boleča in strašna, kolikor bolj smo ljubili človeka, ki je umrl pred nami, pred našimi očmi, morda celo v naših rokah. Montaigneovo prvo in najhujše srečanje s smrtjo ljubljenega bitja je bila smrt njegovega najboljšega in edinega pravega prijatelja Étiennea de La Boétieja leta 1563, ko je imel Étienne 32 let, Michel pa 30 (*Eseje* je začel pisati osem ali devet let pozneje). Dan po prijateljevi smrti je Michel napisal dolgo pismo svojemu očetu, v katerem mu podrobno poroča o Étiennovih zadnjih dneh, njegovem slovesu od bližnjih, oporoki, predsmrtnih besedah, blodnjah in smrtni uri. To pismo je ohranjeno, saj ga je sam Montaigne objavil leta 1570 na koncu zbirke La Boétiejevih del, dandanes pa ga lahko preberemo v njegovih zbranih delih kot presunljiv dokument o neki davni, obenem pa tako bližnji smrti in človeški ločitvi. Smrt drugega, ki ga ljubim, je vedno tudi smrt mene samega, ne sicer tista zadnja – v kateri me morda sploh več ne bo – toda za dušo nič manj boleča.

Ko je Michel prišel na obisk k prijatelju v ponedeljek, 9. avgusta 1563, mu je Étienne potožil, da se slabo počuti; po večerji se je malce ulegel kar oblečen in, kot poroča Montaigne, je bila na njegovem obrazu opazna neka sprememba. Kljub temu pa je še istega večera odjahal nekam v soseščino na že prej dogovorjeni obisk, kamor sta ga spre-

mljala njegova mlada žena, Mademoiselle de la Boétie, in stric, dejansko njegov krušni oče, Monsieur de Bouillhonnas. Naslednjega dne pa je Étienneva žena poslala Michelu sla z zaskrbljujočo novico, da je imel Étienne ponoči hudo drisko in da bi ga rad videl ter govoril z njim. Seveda je prišel tudi zdravnik, toda bolnikovo stanje se je iz dneva v dan slabšalo. V soboto Étienne reče Michelu, da je njegova bolezen morda nalezljiva, zato naj ne bo predolgo z njim, ampak naj rajši pride čim pogosteje na krajši obisk. Vendar Michel prijatelja ne zapusti več; v nedeljo Étienne omedli in ko pride spet k sebi, pravi, da se mu je v sanjah »vse zdelo ena sama velika zmešnjava«, da je videl goli meč in mračno meglo, v kateri je bilo »vse pomešano, brez vsakega reda«. Michel ga poskuša pomiriti z besedami: »Smrt nima nič slabšega, kot je to, dragi brat,« bolnik pa odvrne: »Saj ni nič slabšega.« Odtlej ne more več spati in stanje se mu zelo poslabša. Na prijateljev predlog se odloči urediti svojo zapuščino, zato pokliče k sebi ženo in strica. Pred svojcema igra upanje in prosi tudi Michela, naj se tako vede. Prizor štirih med seboj tesno povezanih in ljubečih duš je slovesen in pretresljiv. Étienne jim naroča, kako naj vodijo dom in imetje, govori zelo lepo, v visokem plemiškem slogu se zahvaljuje stricu, ki je skrbel zanj in ga vzgajal kot najboljši oče, potem svoji ženi: »Moja najbližja <ma semblance, moja podoba/podobnost>, ki sem s teboj <à vous> povezan s sveto vezjo poroke [...] ljubil sem te, imel sem te rad in te spoštoval, kolikor sem mogel [...] kakor si tudi ti mene [...] zdaj te prosim, da sprejmeš imetje, ki ti ga dajem, in se zadovoljiš s tem, kar je, čeprav vem, da si zaslužiš veliko več.« Slednjič nagovori še prijatelja: »Moj brat, ki te tako srčno ljubim in sem te izbral med tolikerimi ljudmi, da bi s teboj oživil tisto dragoceno in iskreno prijateljstvo, od katerega so naši sprijeni časi že tako oddaljeni, da njegove sledi najdemo le še v spominu na stari vek – prosim te <vous> v imenu mojih čustev do tebe, da bodi dedič moje knjižnice in skrbnik mojih knjig, ki ti jih dajem: majhen je ta dar, a prihaja iz srca: in ti si pravi človek za to zaradi svoje predanosti književnosti. To naj ti bo *mnemósynon tui sodalis*

(spomin na tvojega tovariša).« Potem se je zahvalil Bogu, da so v času največje stiske ob njem najdražje osebe, ki jih ima na svetu, in izpovedal, da želi umreti kot kristjan. – »S temi besedami je končal svoj govor,« poroča Montaigne, »ki ga je govoril s tolikšno odločnostjo, prepričanostjo in močjo [...] da se je zdelo, kakor da po kakem čudežu znova pridobiva moč. [...] Celo uro me je tako stiskalo pri srcu, da mu nisem vedel kaj odgovoriti. [...] Dotlej sem mislil, da takšna srčnost obstaja samo v knjigah [...] in to naj mi služi kot zgled, da bom znal tudi sam igrati to vlogo, ko pridem na vrsto.« Zdaj njega, Michela, tolaži umirajoči Étienne in mu s sokratsko modrostjo govori, da je živel dovolj, saj je vstopil že v svoje triintrideseto leto, tako kot sam Gospod na zemlji, ki mu je podaril lepo življenje, in tudi če bi živel še dlje, bogve če bi se znal v prihodnje vsaj tolikanj izogibati zlu, kot se je doslej ... In potem je naročil, naj mu privedejo duhovnika, da ga bo pripravil za krščansko smrt, ter notarja, da se zapiše in podpiše oporo. Ko je bilo tudi to opravljeno, mu je ostalo toliko moči, da se je s prisrčnimi, spodbudnimi besedami poslovil še od nekaterih drugih sorodnikov in prijateljev, med njimi od Michelovega brata Monsieurja de Beauregarda, hugenota, katerega je posvaril pred nasiljem in fanatizmom. Vsa soba je bila polna vzdihovanja in hlipanja. – In slednjič, po vseh slovesih, ko mine še nekaj težkih dni, pride tisti neizbežni čas agonije: Étienne omedleva, oživljajo ga s kisom in vinom, tedaj krikne: »Moj Bog, kdo me tako muči! Zakaj mi ne pustite v blagor tega velikega in prijetnega počitka? Pustite me, prosim vas!« In ko spet pride k sebi, si tudi sam zaželi kozarec vina. Obliva ga smrtni pot, utrip se mu ustavlja, to jutro se poslednjič izpove duhovniku, prosi Boga za milost, za odpuščanje grehov, za odrešitev iz trpljenja, saj zelo trpi ... »In ko me je spet poklical k sebi,« poroča Montaigne, »je bil le še človeška senca.« S težavo reče: »Moj brat, moj prijatelj, moli Boga, da bom resnično videl tiste podobe <imagination>, ki sem jih pravkar imel.« – »Katere podobe?« vpraša Michel. – »Velike so, velike,« odvrne umirajoči, »čudovite so, neskončne, neizrekljive.« Potem želi govoriti z ženo, hoče

biti veder z njo, toda moči ga zapuščajo in spet prosi za vino, da bi jo lahko sprejel. Ob požirku pa se onesvesti in ostane dolgo časa brez zavesti. Ko pa zasliši ženin jok, jo pokliče in reče: »Moja najbližja, mučiš se pred časom: zakaj nisi usmiljena do mene? Bodi hrabra! Saj občutim več bolečine zaradi zla, ko te vidim trpeti, kot zaradi svojega ...« In potem, ko začuti, da jo je s tem še bolj prizadel, jo spet tolaži: »Spal bom, lahko noč, moja žena, pojdi zdaj.« Zatem je ni več videl. Michelu pa pravi: »Moj brat, bodi blizu mene, prosim te.« Začne ga rotiti, naj mu vendar dá njegovo »mesto« *<place>*: »Moj brat, moj brat, zakaj mi odrekaš moje mesto?« – Montaigne se boji, da se je prijatelju omračila pamet, prepričuje ga, saj da ima svoje mesto, in umirajoči se čudi: »Glej, glej, imam ga, vendar to ni tisto, ki ga potrebujem: potem ko je vse izrečeno, nimam več biti *<puis quand tout est dit, je n'ay plus d'estre>*.« Prijatelj mu lahko pomaga le še z besedami: »Bog ti bo dal kmalu boljše.« – »Tam sem že bil, moj brat,« odvrne Étienne, »že tri dni se trudim oditi tja.« In potem še nekajkrat pokliče bededečega sopotnika, da bi se prepričal, ali je še ob njem. In končno zaspi. – »Šel sem iz sobe,« dan pozneje zapiše Montaigne, »toda kako uro pozneje me je znova poklical, globoko je vzdihnil in izdihnil dušo, ob treh zjutraj, v sredo, osemindvajsetega avgusta leta tisoč petsto triinšestdeset, potem ko je živel 32 let, 9 mesecev in 7 dni ...« [Montaigne (3), 1347–60].

Smrt dragega prijatelja Étienne je bila Montaigneva duševna rana in obenem popotnica za njegov filozofski premislek o smrti, zlasti v I. delu *Esejev*. Preden pa se podrobneje posvetimo Montaignevim mislim o smrti, si skušajmo na kratko odgovoriti na vprašanje, katera so glavna filozofska pojmovanja smrti, da bi potem bolje razumeli našega modreca. – Povzemanje in klasificiranje filozofskih stališč je seveda nevhvaležno in tudi precej neprimerno početje, vendar naj mi bo tokrat dovoljeno, da zelo različna pojmovanja smrti v zgodovini filozofije (kakor tudi v sodobnosti, ki jo zgodovina opredeljuje) strnem v štiri glavna:

Prvič: smrt kot prehod v »večno življenje«. To pojmovanje smrti ima seveda različne variante, ki pa se v filozofskem pogledu lahko vse sklicujejo na Platonov *Fajdon*: v tem nesmrtnem dialogu na smrt obsojeni Sokrat dokazuje svojim učencem, da je filozofija priprava na smrt [Platon, *Fajdon*, 60c–62c] in da je duša nesmrtna [69e–107b]. Smrt je torej prag med tostranskim, človeškim življenjem v telesu in duši ter onstranskim, večnim življenjem duše. Kristjani, ki se radi sklicujejo na *Fajdona*, so na osnovi evangeljskega razodetja dodali: smrt je za izvoljene (oziroma za tiste, ki ljubijo, saj je ljubezen najvišja božja zapoved) vstop v »nebeško kraljestvo«, in sicer za posamezno dušo *in* tudi za njeno vstalo, iz nebeške tvarine znova stkano telo, kakor pričuje sv. Pavel v *Pismu Korinčanom*. Platon o vstajenju telesa ni govoril (razen alegorično, v mitu o Kronosu), večkrat pa je dal Sokratu govoriti o posmrtni sodbi (tudi zgolj alegorično?). Bralcu se ob tem zastavlja vprašanje, ali bi se tudi sam Sokrat kot živi modrec, namreč tisti, ki na agori ustavlja mimoidoče, da bi iz njih izvelkel resnico, strinjal z vsem, kar mu je v dialogih dal izreči Platon. Najbrž ne prav z vsem. In tudi Sokratov slavni zadnji stavek, naročilo Kritonu, ki je skoraj gotovo pristno, saj si resnicoljubne priče ne izmišljajo takih besed, kot so: »Asklepiju smo dolžni petelina! Darujte mu ga in ne pozabite poskrbeti za to!« [*Fajdon*, 118a], je mogoče razumeti na različne načine – vsekakor ni nujno, da pomenijo zgolj to, da je smrt ozdravitev od tega življenja, *zato* ker je prehod v drugo življenje. Glavno vprašanje namreč ostaja nerešeno: *kdo* ali *kaj* je duša, ki prehaja?

Drugič: smrti sploh ni, namreč ni je za človeka, ki umira. V klasični filozofiji je to stoiško-epikurejsko stališče. Navedel sem že Senekov stavek, da je po smrti vsega konec, tudi same smrti. Pravzaprav je že *v* smrti vsega konec, kajti vse, kar za človeka je, telo in duša – z njo pa tudi strah in tesnoba pred smrtjo – je zgolj v življenju. Smrt torej nima nobenega pomena. Atomisti oziroma materialisti k temu dodajajo, da se skupki atomov, iz katerih smo sestavljeni, po smrti razblinijo kot dim. Lukrecij razblinja strah tistega, ki se

boji, da ga bo bolel razkroj trupla: »Mož ne vidi, da v smrti resnični ne bo njegov 'jaz' tu, / kateri bi mogel se jokati živ nad lastno izgubo / ter žalovati stojé, ko ležé se žge ali trga« [Lukrecij, III, 885–87]. Nič bolj kot telesu se ne godi duši: kakor »dim in meglà se zgubljata v zračne vedrine, / veruj, tako tudi duša, samo da še dosti hitreje, / vsa razkroji in razveže se spet v prvine prabitne / brž ko pride njen čas in umakne se iz udov človeka« [*ibid.*, 436–39]. V katere prvine, telesne ali duhovne? Epikurejec in atomist Lukrecij uči, da je tudi duhovna prvina telesna, medtem ko stoiki imenujejo tisto večno »prvino«, v katero se razblini človeška duša – *pneuma*: dih in duh, eno-in-isto. Epikur in njegovi, ki jim je bilo še posebno pomembno, da razblinijo strah pred smrtjo, zato da bi lažje in lepše uživali radosti življenja, so poudarjali simetrijo med smrtjo in rojstvom: tako kot v *moji* zavesti ne obstaja moje lastno rojstvo, tudi moje smrti ne bo v *moji* zavesti (v moderni dikciji lahko rečemo: »Ne obstaja subjekt smrti, nič bolj kot subjekt rojstva« [Thomas, I, 250]); in kakor bi bilo nesmiselno, če bi objokoval, da nisem živel pred sto leti, je tudi nesmiselno objokovanje, da ne bom živel čez sto let. Seveda mnoge pametne glave upravičeno ugovarjajo tej simetriji, ki povsem spregleduje asimetrijo časa in spomina – pa vendar morda lahko v tem argumentu najdemo vsaj nekaj utehe, če že ne popolne tolažbe: »V poslednjem trenutku je najbolj veder tisti, ki umira« [*ibid.*, 316]. Kljub vsemu pa ostaja tisto nerešljivo vprašanje: »Toda kako naj se zavest, ki se dojema kot misleča univerzalnost, sprijazni s tem, da je obsojena na izginotje?« [Morin, 312] – Namreč prav *moja*, individualna zavest, ki jo dojemam kot univerzalno ...

Tretjič: smrt kot Gorgonina maska. »Pošastna Gorgonina maska vpeljuje skrajno drugost <l'extrême altérité>«, piše Jean-Pierre Vernant v knjižici *Smrt v očeh* <La mort dans les yeux, 1986>: »strašljivo grozo pred tistim, kar je absolutno drugo, neizrekljivo, nemisljivo, čisti kaos: za človeka je to soočenje s smrtjo, tisto smrtjo, ki jo Gorgonin pogled zada tistim, s katerimi se prekriza, spreminjajoč vsako bitje, ki živi, se giblje in vidi svetlobo sonca, v strjen, zmrzel, slep, temen kamen«

[Vernant, 12]. Gorgona ali Meduza, glavna od treh Gorgon, o katerih poroča že Heziod, potem pa so burile domišljijo mnogih antičnih piscev, vse do Ovidija in čez, je eno izmed tistih grških božanskih oziroma demonskih bitij, ki se v svojih epifanijah in kultih skrivajo za masko, tako kot tudi Dioniz in Artemida. Vendar je od slednjih Gorgona drugačna po tem, kot pravi Vernant, da ni zgolj predstavnica »noči«, »ekstaze« ali »divjine« (torej toposov, ki so tuji dnevu, vsakdanjiku, kulturi), temveč je »predstavnica absolutno drugega«, povsem nečloveškega: »Njena maska izraža in vzdržuje radikalno drugost sveta mrtvih, ki se mu nihče živ ne more približati« [*ibid.*, 47], kajti če živ človek prestopi ta prag, se mora soočiti z Gorgono in umreti. Gorgona je v Hadu »simetrična« s Kerberjem: prva preprečuje vstop v podzemlje živim, drugi preprečuje izstop iz podzemlja mrtvim. Pred strašno Gorgonino glavo, ki jo je nekje iz globin privlekla Persefona, je pobegnil, potem ko je obiskal svet senc, tudi Odisej, brž je pohitel k ladji in ukazal mornarjem, naj razvijejo jadra [Homer, *Odiseja*, IX, 632 isl.]. Edini junak, ki je Gorgono premagal, pa je bil Perzej, v boju z njo si je pomagal z zrcalom, v katerem njen pogled ni več smrtten [Ovidij, *Metamorfoze*, IV, 795 isl.]. Kljub temu da je Perzej v slavnem mitu premagal Gorgono, pa se znova in znova pojavlja v grškem svetu, vselej z obrazom obrnjena h gledalcu, na vazah, na zatrepih templjev, na Ateninem ščitu – skratka, v umetniških delih. V umetnosti, v »zrcalu« jezika se živ človek srečuje s pogledom smrti. Vernant o tej »dialektiki« pogleda piše: »To je tvoj pogled, ki je ujet v masko. Gorgonin obraz je Drugi, tvoj dvojnik, Tujec, recipročen tvoji figuri kakor podoba v zrcalu [...] vendar podoba, ki je obenem manj in več od tebe, preprost odsev realnosti onstran [...] v grimasi predstavlja strašljivo grozo neke radikalne drugačnosti, s katero se boš ti sam poistil, s tem da postaneš kamen« [Vernant, 81]; gre za recipiteto, simetrijo obeh pogledov: Gorgona se prepozna v tebi, »v Gorgoninem očesu se razkriva resnica tvoje lastne figure ...« [*ibid.*, 82] – resnica tvoje/moje smrti. Toda ne pozabimo: Gorgonin obraz je *maska*, za njo morda ni ničesar, nobene pošasti, nobene smrti. Mit o Gorgoni je del

diskurza, morda je eden izmed »praznih označevalcev«. Strah, ki ga maska vzbuja, obenem odrešuje od groze pred tistim Drugim <l'Autre>, ki ga filozofska »premeditacija« s pomočjo mita/jezika vendarle uspe s perzejsko zvijačo »poistiti«, se z njim »zbogati«. Ostane pa vprašanje: pa je to pri soočenju s smrtjo dovolj? Vsekakor je lažje in za naš življenjski hedonizem ugodnejše brati Vernantovo *Smrt v očeh* kot Montaigneovo pismo očetu o La Boétiejevi smrti. Toda slednja je *resničnejša*.

Četrtrič: smrt kot »biti-k-smrti«, kot Heideggrova (in ne samo njegova) *Sein-zum-Tode*. V *Biti in času* (1927) je biti-k-smrti mišljeno kot eksistencial, kot temeljno določilo človeške tu-bitosti <*Dasein*>. Človek – edini ali vsaj prvi, ki ga lahko hermenevitično povprašamo po biti – je bitnostno ali ontološko smrten: tu-bit njegovega bivanja je *končna*. Biti-k-smrti pomeni biti-končen v ontološkem pomenu <*Sein-zum-Ende*>. Razumeti je treba, da v *Biti in času*, v tem nemara najbolj vplivnem filozofskem delu 20. stoletja, končnost ne zadeva samo človeške biti, ampak bit samo: *bit bivajočega je končna*. Končnost se tu-bitosti kaže na ontični ravni, tj., spoznava se kot končno bivajoče, vendar je njen ontološki (in hermenevitični) horizont končnost same (tu)biti. Odtod vodi Heideggerja pot v kritiko platonizma, namreč večne biti oziroma, spričo domnevne pozabe »ontološke difference«, večnega »najvišjega bivajočega«, sveta idej, Dobrega, in nasploh v kritiko metafizike kot »ontoteologije«. Retorika »samolastnosti« <*Eigentlichkeit*, avtentičnosti> tu-bitosti iz *Biti in časa* se po slavnem Heideggerjevem »obratu« <*Kehre*> od metafizike k »mišljenju biti« nadaljuje z retoriko o neavtentičnosti metafizike kot filozofije večnosti ali brezčasnosti duha. Slednjic za postmetafizično mišljenje biva vse, kar biva, na način »dogodja« <*Ereignis*>. Tudi smrt, seveda, tako človeška kakor (možna) vesoljna. Ni več nobene eshatologije, ne individualne ne univerzalne, vse poti pa so »epohalne« (?) premene biti, »dogodja«. – Če rečemo v klasični terminologiji, sicer malce poenostavljeno (pa niti ne preveč): kontingentnost je postala vesoljni zakon. Spričo tega spoznanja, iz radikalne končnosti tu-bitosti neizogibno izhajajoče »dekonstrukcije« metafizike (pri

Derridaju in drugih filozofskih postmodernistih), tudi smrt nima več nobenega »smisla«, še tistega eksistencialističnega ne več, namreč, da bi nas s svojo nenehno prisotno odsotnostjo napotevala nazaj k »samolastnemu« življenju. Sicer pa govor o biti-k-smrti že od začetka ne govori o sami smrti in nam, umirajočim ljudem, pri premagovanju strahu pred smrtjo ne more prav dosti pomagati, prej nasprotno, saj *tesnobo* pred smrtjo »v obnebjju zgolj nič« postavlja na piedestal najvišje ontološke resnice. Odvzema nam metafiziko in z njo transcendenco, ob tem pa ne ponuja v zameno nič takega, česar bi se trepetajoča in hrepeneča človeška duša lahko oprijela, ko jo zajame vihar. Nietzschejeva parabolična sentenca »Bog je mrtev« se v obratih modernega nihilizma vzpostavlja kot nekakšen nepreklicen, dejansko pa ideološki aksiom. Nerazrešeno ostaja bistveno vprašanje, pravzaprav mnogo vprašanj: toda kateri bog je mrtev? čigava smrt je mišljena v eksistencialu »biti-k-smrti«? prav moja? – Ne ravno moja, niti Étienneva, niti Montaigneva. Prej bi rekel, da gre tu zgolj za »filozofsko« smrt, tako božjo kot človeško.

Montaigne je v svojem pojmovanju smrti najbližji drugi opciji, tj. stoiško-epikurejskemu odnosu do smrti, kot bom pokazal v nadaljevanju tudi z navedki iz *Esejev*, čeprav je to Montaignevo stališče med filozofi splošno znano; prvo možnost, da je smrt prag onstranstva, prepušča veri in odreka filozofiji zmožnost, da bi o tem presojala (to skeptično stališče do teološke metafizike razvija predvsem v svojem najdaljšem spisu, *Apologiji Raymonda Sebonda* [II/12], ki jo obiščemo v našem naslednjem eseju pod naslovom *O dvomu*); seveda je Montaigne poznal iz antičnega in, *mutatis mutandis*, srednjeveškega imaginarija tudi tretji možni vidik smrti, Gorgonino masko, vendar ni bil takšne vrste človek, da bi v podobah <imagines> smrti videl kak posebno relevanten filozofski in osebni problem, gorgonske podobe ga niso niti strašile pred smrtjo niti odvrčale od nje, bil je namreč prevelik realist, da bi ga fasciniralo »imaginarno« v zrcalu mitičnega diskurza; in slednjič, Montaigne se je, seveda znotraj obzorja svojega časa, v svojih kontemplativnih »poskusih«

večkrat približal misli, da je človek *povsem* končno bitje, *tudi* v duši in duhu – torej naši sodobni *četrti* opciji – vendar se s to mislijo ni nikoli zares zbližal; ne smemo namreč pozabiti, da je Montaigne *verjel* v Boga ali vsaj *hotel* verjeti (ali želja že zadostuje za zveličanje?), zato se nikakor ne bi strinjal s sentenco, da je Bog mrtev, ali s tem, da je tu-bit (duša?) ne le ontično, ampak tudi ontološko končna, »bitnostno« opredeljena kot biti-k-smrti. Montaigneva vera, združljiva z življenjskim epikurejstvom in predsmrtnim stoicizmom, je bila seveda vera *sui generis*, vendar nikakor zgolj zunanja in institucionalna. Zatorej je tudi njegovo pojmovanje smrti kompleksno, lahko bi rekli »večglasno«, ni ga mogoče preprosto zvesti na eno izmed štirih navedenih »stališč«; še več, Montaignev odnos do smrti ni neko zgolj miselno stališče, ampak bivanjska »drža«, utemeljena v osebni *izkušnji*.

V tematiko smrti, kot jo Montaigne kontemplira v *Esejih*, vstopimo v I. delu skozi esej z dolgim naslovom: *O tem, da je občutek dobrega in slabega precej odvisen od našega mnenja* [I/14]; v tem zgodnjem eseju, ki je nastal okrog leta 1572, Montaigne piše o mnogih stvareh: o bogastvu, otrocih, duši, bolečini, smrti ... Očitni so skeptični poudarki s stoiškimi podtoni: premagati strah, z voljo »udomačiti« smrt, biti delček narave ipd. Pred smrtjo nas je strah predvsem zato, ker se bojimo bolečine in trpljenja, torej umiranja, ne smrti same; vendar nas lahko tolaži to, da je bolečina, če je močna, po naravi kratka, če pa je dolga, je lahka: *Si gravis brevis, si longus levis* (Cicero, *De fin.*, II, 29). Montaigne dodaja: *Če je ne preneseš, te ona odnese* [M, I/14, 56]. Sicer pa je edina suverena gospodarica vsega našega dejanja in nehanja – duša. Le duša je prava razsodnica, kaj je za nas dobro in kaj zlo. Odrešitev od zla in trpljenja je torej v duši, kajti, *kakor pravi starogrška sentenca: Ne stvari same, mnenja o stvareh mučijo ljudi* [*ibid.*, 50; po Epiktetu].

Prvi od treh ključnih Montaignevih esejev o smrti (kot »ključne« sem iz vsakega dela *Esejev* izbral po enega) ima klasičen naslov *Filozofirati pomeni učiti se umreti* [I/20]; naslov je parafraza Cicerona (*Tusc. disput.* I, 30, 74 isl.), Cicero pa

seveda parafrazira Sokrata v Platonovem *Fajdonu*. Esej ima mozaično strukturo (tako kot večina daljših), vanj je vključenih tudi precej poznejših dodatkov, ki so v sodobnih izdajah poleg prvotnega teksta [A] označeni z [B], to so dodatki iz druge izdaje *Esejev* (1588), in [C], dodatki iz prve posthumne izdaje (1595), ki jo je pripravljala Montaigne pred smrtjo (1592); in potem je tu še nekaj dodatkov, predvidenih v Montaignevih rokopisih, ki sta jih v posthumno izdajo vključili njegovi urednici, namreč vdova Françoise in mlada prijateljica Marie, kar sem nekoč že omenil. Kot se je odločil sam Montaigne, v poznejših izdajah *Esejev* ni nič odvezto ali spremenjeno, ampak samo dodano. Sicer pa te tekstovne detajle omenjam zato, ker je v tem eseju, ki govori o smrti, še posebno zanimivo razločevati posamezne časovne sloje Montaignevih misli. – Esej se torej začne s Ciceronovo (platonsko, pa tudi stoiško) mislijo, da nas kontemplacija smrti rešuje strahu pred njo. Za filozofa je preziranje smrti ena izmed najvišjih vrlin, zlasti zato, ker je »smrt kakor skala, ki večno visi nad Tantalom« (Cicero, *De fin.*, I, 18, 60). Smrt je konec naše življenjske poti, ugotavlja Montaigne staro resnico in pravi: vulgarno zdravilo proti njej je, da ne mislimo nanjo. Le kakšna groba neumnost lahko poraja takšno zaslepljenost? se sprašuje in ironično pripominja, da je to tako, kakor da bi vodili osla za rep: *Qui capite ipse suo instituit vestigia retro* (»Saj postavlja z glavó se sam na svoje stopinje«; Lukrecij, IV, 472). Toda zakaj bi človek skrival glavo v pesek kot strahopetni noj? Saj *si ti sam že presegel običajno trajanje življenja* [M, I/20, 84] – *nota bene*, takrat je bil Montaigne star 39 let! Poglej, koliko ljudi, ki jih poznaš, je umrlo mlajših. Nihče se ne izogne smrti, in ker je treba umreti, *se jo naučimo prenesti pokončno in se z njo boriti!* [*ibid.*, 86]. Zato, pravi Montaigne, imejmo smrt vseskozi v mislih, *predstavljajmo si jo v vsakem trenutku in z vsemi njenimi obrazi!* [*ibid.*]. Ne vemo, kje nas čaka, zato jo čakajmo povsod: kadar se spotakne konj, ko pade strešnik, ko nas oplazi meč ...

Sprašujem se: ali je možno, še več, ali je srečno, še več, ali je *modro* takšno melanholično življenje v senci smrti? Zdaj mislim, da ne. Kako naj bo človek srečen (in Montaigneva

modrost naj bi bila pot k sreči), če nenehno misli Nanjo? Ali pa je, nasprotno, tisti ščepec sreče, ki nam ga usoda nameni, mogoč ravno tedaj, kadar smo *obuti in pripravljeni na odhod* [M, I/20, 88]? Kdaj pa kdaj je vsekakor treba pomisliti na odhod in imeti škorenjce pri roki, toda *vselej*? Ta »vselej« namreč pomeni: *Vsak trenutek se mi zdi, da si uhajam* [*ibid.*]. Mar ni slepilo v upanju, se sprašujem jaz, da si *ne* bom uhajal, če bom vselej mislil na svojo končnost, na svojo smrt? Takšnemu slepilu so verjeli tudi nekateri sodobnejši eksistencialisti, na primer Sartre ali Camus, ki sta v zavedanju lastne smrti videla (vsaj sprva) najpomembnejši človekov eksistencialni »projekt«. Na drugačen, pa vendar soroden način verjetno razmišljajo in občutijo življenje tudi alpinisti, dirkači, kaskaderji ... Prav, toda zakaj bi bilo takšno življenje modrejše in srečnejše od tistega, ki se od smrti odvrča? Tudi Montaigne je v poznejših letih (vsekakor prej kot jaz) prišel do tega spoznanja. K zgornjemu stavku o pripravljenosti na odhod je v dodatku [C] pripisal: *Hvala Bogu, pripravljen sem na odhod, ko bo Bog hotel; ničesar ne obžalujem, razen samega življenja. Odvezujem se od vsega, skoraj sem se že poslovil od vseh, razen od samega sebe* [*ibid.*]. Seveda je nekaj drugega biti pripravljen na odhod, ko bo Bog hotel, kot pa nenehno prežati na smrt, da me ne bi presenetila nepripravljenega – biti pripravljen na sprejetje božje volje ni isto kot graditi svoj življenjski projekt na eksistencialni biti-k-smrti. Montaigne k prej navednemu stavku še dodaja željo, naj ga smrt odreši sredi dela, navezujoč se na Ovidija: *Cum moriar, medium solvare inter opus* (*Amores*, II, 10, 36); ta navedek mu je, kot kaže, služil kot vezni člen za vrnitev k prvotnemu besedilu eseja [A], saj v nadaljevanju beremo: *Želim, da delujemo, da podaljšamo svoja življenjska dela toliko, kolikor moremo; in naj me smrt najde pri sajenju mojega zelja* [M, I/20, 89] – to seveda ne zveni več tako herojsko kot ciceronski uvod v ta esej, čeprav Montaigne stoično nadaljuje – *a brezbriznega do nje, še bolj pa do tega, da bo moj vrt ostal nepopoln* [*ibid.*]. Glede tega je imel srečo: njegov vrt ni ostal nepopoln, vsaj kolikor je v posameznikovih

močeh doseči popolnost, saj so izšli vsi trije deli *Esejev*, ki so z vso svojo mozaično strukturo čudovito zaokrožena celota. Vsekakor je bila *fortuna* Montaignu pri obdelavi njegovega vrta precej bolj naklonjena kot nesrečnemu La Boétieju. – O, da bi bila sreča tudi meni pri *Štirih časih* tako naklonjena, kot je bila Montaignu pri *Esejih*!

Kdor bi naučil ljudi umreti, bi jih naučil živeti, pravi Montaigne [M, I/20, 90]. Narava pa je najboljša učiteljica in tudi v smrti *nam narava sama ponudi roko* [*ibid.*], nam vliva pogum, saj če smrt prihaja postopoma, se nanjo privajamo, jo *udomačimo* <*apprivoiser*>, če pa je nasilna in hitra, nimamo časa, da bi se zbal. Montaigne je tudi pri drugih stvareh, v življenju, spoznal resničnost Cezarjevih besed, da »so stvari od daleč pogosto videti večje kot od blizu« (*De bel. gal.*, VII, 84), sam je že skusil, da ga je bilo precej bolj strah bolezn, ko je bil še zdrav, kakor tedaj, ko je sam zbolel – *in upam, da se mi bo tako zgodilo tudi s smrtjo* [M, *ibid.*], dodaja v [B] in prav tedaj nadaljuje: Naravno je, da skusimo spremembo in propadanje, toda ob tem se spomnimo, kako nam narava postopoma odvzema občutek izgube in propada. *Če bi bil kdo od nas povsem nenadoma pahnjn v starost, mislim, da takšne spremembe ne bi mogel prenesti* [*ibid.*, 91], toda narava nas vodi za roko navzdol po položnem klancu, komaj opazno navzdol, malo po malem, *korak za korakom nas valí v to bedno stanje in nas nanj navaja* <*apprivoise*>, tako da ne čutimo nobenega pretresa, ko nas čilost dokončno zapusti. Montaigne méni, da je »slovo od mladosti« *v bistvu in resnici težja smrt kot dokončna smrt hirajočega življenja, ki je smrt starosti, kajti padec iz biti v ne-biti ni tako težak, kot je padec iz biti mlad in cvetoč v biti beden in trpeč* [*ibid.*]. Je to res? se sprašujem. Saj drži, kot pravi naš Pevec –

*mladost, vendar po tvoji temni zarji
srce bridkó zdihuje, Bog te obvarji!*

– toda po mladosti srce še vzdihuje, se je spominja z nostalgijo, tudi njene »temne zarje« se spominja, medtem ko

se strohnjeno srce po smrti ne spominja ničesar več, ne teme ne svetlobe! Strah nas je, da po smrti ni ničesar več, in le redkim je resnično dana takšna vera, ki zaupa v nesmrtnost spomina. A tudi če se spomin ohranja, se najbrž ne ohranja več *zame*. Morda pa je ravno v tem odgovor na enigmo smrti: le zakaj bi se spomin ohranjal *zame*? Mar ni bistveno to, da se ohranja *spomin*, ne pa jaz? To pa ne pomeni, da duša ni pomembna, seveda je! In, kot piše Montaigne v nadaljevanju, duša se mora vzdigniti proti smrti, saj ne more skusiti miru, če se boji. Toda strah kljub zaupanju v naravo, učiteljico v življenju in smrti, v duši vendarle ostaja. Razum, njen trezni krmar, zahteva argumente, in zato Montaigne v dodatku [C] pokliče na pomoč epikurejsko racionalno simetrijo: *Kakor je naše rojstvo bilo rojstvo vseh stvari, tako bo naša smrt smrt vseh stvari ...* [M, I/20, 92], tudi smrt same smrti (stoletja pozneje je Ludwig Feuerbach v *Smrti in nesmrtnosti* zapisal: »Smrt je smrt smrti«). Sicer pa, *a propos*, nadaljuje Montaigne, spomnimo se enodnevnice, ki jih omenja že Aristotel: tiste, ki umrejo ob osmih zjutraj, umrejo mlade, tiste ob petih popoldne pa senilne; *kdo od nas se ne bi smejal, če bi tako kratek čas veljal za srečnega ali nesrečnega?* [M, *ibid.*]. Ampak en sam dan je lahko cela večnost!? In (če malce subvertiram Montaignev argument): mar ni dan našega življenja ravno tako cela večnost, tudi če ga primerjamo s *trajanjem gora, rek, zvezd ...?* Že slavni Aristotel je vedel, da je čas izmuzljiv, morda pa ga *sploh ni!* Nesmislu smrti se ne izmuznemo, če se sklicujemo na kratkost življenja.

V zadnjem delu eseja *Filozofirati pomeni učiti se umreti* nastopi poosebljena Narava (čeprav jo Montaigne piše z malo začetnico), ki govori ljudem: »*Izstopite iz tega sveta, kakor ste bili vanj vstopili!*« [M, I/20, 92]. In da bi vesoljna mati ublažila ostrino teh besed, nas pouči: »*Vaša smrt je le delček v vesoljnem redu*« [*ibid.*]; te besede smo že slišali od modrega cesarja Marka Avrelija, pa tudi od drugih veličin in plemenitih duhov, od vzhoda do zahoda, lepe so in pametne, toda težke: kako naj se človek sprijazni, da je njegova (edina!) smrt in z njo on sam le *delček* širnega sveta?

Takrat, ko to spoznamo, *resnično* spoznamo, se nam gotovo ni treba več ničesar zares bati, tudi če se ne znebimo ščepca človeškega strahu pred bolečino in trpljenjem – toda, ali lahko to kdaj resnično in *dokončno* spoznamo, ko pa je v našo misel in dušo vsajen »občutek univerzalnosti«? Kako naj si duša zanika ta občutek in ga iz sebe prenese na svet, na naravo, na duha? To, prav to se je treba naučiti! In Narava nam pomaga z namigi: »*In če ste živeli en sam dan, ste videli vse. Vsak dan je enak vsem drugim. Ni druge luči, ni druge noči ...*« [ibid., 93]. Če tega ne verjamete, pomislite, da se predstava vsega sveta zavrti naokrog v enem letu: »*Če ste opazovali kolobarjenje <branle> mojih štirih letnih časov,*« pravi Narava, »*veste, da zaobjemajo otroštvo, mladost, zrelost in starost sveta*« [ibid., 94]. Vse mineva s teboj, človek! »*Tisočeri ljudje, tisočere živali, tisočera druga bitja umirajo v istem trenutku, ko ti umiraš,*« [ibid., 95]. Predstavljalj si, kako neznosno in neprimerno bolj boleče bi bilo za človeka življenje, ki bi trajalo večno! »*Od tebe zahtevam zmernost, niti bega od življenja niti bega od smrti, oboje sem uravnovesila z grenkobo in sladkostjo*« [ibid., 96], dodaja Narava v besedilu [C]. Človek jo seveda sprašuje, zakaj potemtakem toliko gorja, toliko grenkobe za tako malo sladkosti? Zakaj toliko trpljenja pred poslednjim trenutkom? (Vsaj jaz bi Naravo tako vprašal, če bi govorila meni.) Narava pa, kakor da ne sliši, odgovarja človeku z vprašanjem: »*Zakaj se bojiš svojega zadnjega dne? K tvoji smrti nič več ne dodaja kot katerikoli drug dan. Zadnji ne ustvari utrujenosti: jo zgolj razkrije. Vsi dnevi vodijo k smrti, zadnji pride tja*« [ibid.]. – Da, mati Narava, poslušam in skušam doumeti!

Preden zapustimo I. del Montaignevih *Esejev*, se ozrimo še v esej z naslovom *Da naj o svoji sreči sodimo šele po smrti* [I/19]. Naslov malce zavaja, kajti Montaigne gotovo ne misli, da lahko po smrti sodimo o *svoji* sreči, saj potem, ko umremo, ne moremo soditi o ničemer več. Osrednja misel tega eseja je, da lahko *drugi*, preživeli, sodimo o sreči preminelega človeka, kajti *zaradi spremenljivosti človeških zadev se ljudje ne morejo imenovati srečni, pa naj jim fortuna kaže*

še tako lep obraz, vse dokler jim ne mine zadnji dan življenja [M, I/19, 78]. O tej misli, ki sicer ni izvirno Montaigneva, saj sodi v klasični repertoar tanatološke melanholije, bi seveda lahko ugovarjali s parafrazo ravno prej navedenega nauka matere Narave, češ da zadnji dan ni nič posebnega v primerjavi z vsemi prejšnjimi – potemtakem, če je človek srečen vse svoje dni, zakaj naj bi prav zadnji dan onesrečil njegovo celotno življenje? Ampak to je zgolj sofistična igrlica, kakršnih se je treba izogibati v resni razpravi. Kakorkoli že, pa Montaigne vztraja pri vlogi zadnjega dne kot preskusnega kamna človeške sreče, predvsem pa modrosti: *sreče ne gre nikdar pripisati človeku, preden nam ne odigra zadnjega, nedvomno najtežjega dejanja svoje igre* [ibid., 79]. Gre torej za preizkus avtentičnosti človeka, in to bolj v Sokratovem kot v eksistencialističnem pomenu. Vsak živ človek ima namreč v sebi vsaj kanček Odisejeve zvičajnosti in bi lahko (vsaj načelno) igral vse do smrti neko drugo – ali vrsto drugih – od svoje prave »narave« drugačno vlogo, vendar njegova *persona* (lat.: maska) nazadnje pade pri soočenju z močnejšo Gorgonino masko. »Igralec lahko uprizarja množico vlog, toda nazadnje mora kot človek vendarle umreti sam,« je zapisal Ludwig Wittgenstein, ki je bil tudi sam velik filozofski in življenjski igralec v žlahtnem pomenu besede [Wittgenstein (2), 84]. In ko Montaigne v tem eseju govori o človeških maskah, ima v mislih predvsem tiste »lažne« filozofe, za katere naj bi se šele spričo smrti izkazalo, da pravzaprav to niso: *Pri vsem drugem gre lahko za masko: vsa ta imenitna filozofska umovanja znajo biti samo poza [...]. A v tem zadnjem prizoru med smrtjo in nami se ni več kaj spakovati, treba je reči bobu bob po francosko [pri nas po slovensko], treba je pokazati, kaj je dobrega in bistrega na dnu lonca* [M, I/19, 79–80]. Opazimo lahko, da Montaigne v tem eseju, ki ga je pisal takrat, ko je bila njegova smrt vendarle še daleč (seveda to zanesljivo vemo šele *post festum*), uporablja prvo osebo množine, medtem ko v poznejših esejih, kot bomo videli, večinoma prestopi v prvo osebo ednine. Da, morda drži v nekem herojsko vzvišenem pomenu, da je

treba na tem poslednjem preskusnem kamnu presojati vsa druga dejanja našega življenja in da je to ključni dan, sodnik vseh drugih [*ibid.*, 80] – toda vsak človek pač ni Sokrat: zelo malo je takšnih smrti, kot je Sokratova. Marcel Conche se v knjigi *Montaigne in filozofija* (1986) sprašuje: »Kako se je Montaigne držal v zadnjem dejanju svojega življenja?« [Conche (2), 64] – in kljub temu, da »o tem ne moremo ničesar reči« (saj ni ohranjeno nobeno takšno pričevanje, kot je, na primer, tisto o La Boétiejevi smrti), se Conche še nadalje vpraša, ali je Montaigne umrl »v krščanskem ali v tragičnem pomenu <sens>« [*ibid.*], očitno s tiho predpostavko, da smrt potrdi ali zanika vero umirajočega človeka. Meni se zdi ta predpostavka precej sporna, preveč me spominja na priznanja obsojencev pod torturo. Sicer pa bomo nekaj več o Montaignevem krščanstvu rekli v našem naslednjem eseju.

Francoski filozof Vladimir Jankélévitch v svoji dolgi knjigi s kratkim naslovom *Smrt* (<*La Mort*, 1977) razlikuje med tremi vrstami diskurza o smrti: med govorom v tretji, drugi in prvi osebi. »Smrt v tretji osebi je smrt-na-splošno, abstraktna in anonimna smrt, ali pa tudi lastna-smrt <*mort-propre*>, kolikor je obravnavana neosebno in konceptualno [... pri čemer] tragedija ostaja fenomen« [Jankélévitch, 25]; smrt v tretji osebi je predmet kot vsak drug predmet, ki ga lahko opisujejo in analizirajo medicina, biologija, sociologija ... »Če je tretja oseba počelo jasnosti <*sérénité*, vedrine>, je prva oseba zagotovo izvor tesnobe. Jaz sem tragičen. V prvi osebi je smrt misterij, ki me intimno in v celoti zadeva, tj. v mojem niču ...« [*ibid.*, 26]. Jankélévitch v tem kontekstu navaja pretresljive besede umirajočega kralja iz Ionescove drame: »Vsi vi, nešteti, ki ste umrli pred menoj, pomagajte mi! Povejte mi, kako ste to zmoгли, umreti ... Naučite me. Naj me vaši zgledi potešijo, naj se oprem na vas kot na bergle, kot na bratske roke. Pomagajte mi prestopiti prag, ki ste ga sami že prestopili! Za hip se vrnite od tam, pridite mi na pomoč ... Kako se je to zgodilo?« [*Ibid.*, 28]. Za naš kontekst pa je še posebno zanimivo to, kar Jankélévitch piše o smrti

v drugi osebi: »Med anonimnostjo tretje osebe in tragično subjektivnostjo prve je vmesni primer, ki je v nekem smislu privilegiran, *druga oseba*; med smrtjo nekoga drugega, ki je daljna in nepomembna, in lastno smrtjo, ki je v sami naši biti, je bližina smrti bližnjika. Ti predstavljaš dejansko prvega Drugega, drugega, ki je neposredno drugi in ne-jaz v svoji stični točki z menoj, najbližja meja drugosti. Tako je smrt bitja, ki nam je drago, *skoraj* kakor naša, skoraj tako presunljiva kot naša; očetova ali materina smrt je *skoraj* naša smrt in na neki način je tudi res lastna-smrt [...] toda to je način izražanja, saj istovetenje mene in tebe nikoli ne izgubi svojega metaforičnega značaja; to tako bližnje bitje je monadološko drugo kot jaz-sam <*moi-même*> ...« [ibid., 29–30]. Da, toda gotovo so smrti, ko bi rajši umrl jaz sam kot drago mi bitje, ali ko bi sam želel umreti z njo ali njim – in ne samo v literaturi, kjer Gilgameš in Engidu, Trstan in Izolda, Romeo in Julija pričujejo o tem, da sem v najvišji ljubezni jaz–ti in da si ti–jaz.

Če zelo poenostavimo Jankélévitchevo delitev diskurzov o smrti: znanost govori o smrti v tretji osebi, filozofija in literatura v prvi (vsaka na svoj način), »življenje« v drugi; toda, kot opozarja Jankélévitch, povezave so bolj zapletene, kajti tudi filozofija in literatura (predvsem proza) običajno govorita o smrti v slovnični tretji osebi, čeprav imata v mislih prvo ali drugo. Tako imenovana osebno izpovedna lirika je pri tem izjema, saj rada uporablja prvo osebo bodisi v ednini ali množini:

*Soles occidere et redire possunt:
nobis, cum semel occidit brevis lux,
nox est perpetua una dormienda.**

* Katul, *Pesmi*, V. (verzi so iz pesmi *Živiva, moja Lesbija ...*), v slov. prev. Jožeta Šmita:

*Glej, sonca morejo zaiti in spet vziti,
a nas, ko naša drobna lučka dogori,
nas čaka le še večno nočno spanje.*

Ko Katul reče *nobis* (nam), s tem ne misli neke abstraktno, nevtralne množine, temveč prav *tebe*, *mene* in seveda sebe *samega*, ki *nam* »naša drobna lučka dogori«. Pesem o Katulovi ljubezni do Lesbije kot plamenčka v vesoljni noči nam je pretresljiva zato, ker se lahko v duši enačimo z »lirskim subjektom«, čeprav ta ni posebej individualiziran – in ravno ta »splošnost« (ki pa ni abstraktna nevtralnost) nam omogoča so-čustvovanje v izvornem pomenu besede: medsebojno, skupno čustvovanje, empatijo (dob. »so-trpljenje«). Soroden diskurziven učinek kot lirika dosega tudi pristna filozofija, vendar na drugačen način, z drugim medijem identifikacije avtorja in bralca: filozofija se poslužuje razuma oziroma uma, nanj se sklicuje kot na vez med menoj in teboj, seveda pa ne brez zveze s (so)čustvovanjem, ki je za vzpostavitev filozofske vezi nujno tako na začetku (pri vstopu v diskurz, dialog) kakor tudi na »koncu«, namreč kot čustveno privzdignjena umska intuicija, vpogled, zrenje, ki presega razumsko in umsko artikulirane misli. Brez te vpetosti v odnos *jaz–ti* je filozofija prazna, puhlo abstraktna, še posebej, če govori o smrti. In zato je za razumevanje Montaignevega filozofskega pojmovanja in občutenja smrti bistvenega pomena *osebna* »inicijacija« v ta diskurz, ki se mu je zgodila ob La Boétiejevi smrti v *drugi* osebi in se mu bo zgodila tudi v *prvi* osebi (namreč v *Vaji*, zapisani v II. delu *Esejev*). Če primerjamo filozofski in literarni diskurz o smrti, lahko rečemo: literarni zapisi o smrti (z neposredno realno podlago ali brez nje) imajo pred filozofskimi to prednost, da so individualni, konkretni, da zadenejo v živo, saj so pretresljivi ravno v svoji enkratnosti, posameznosti, kajti smrt sama je vsakič enkratna in posamezna; filozofski zapisi o smrti (bodisi v tretji ali prvi osebi) pa imajo pred literarnimi neko drugo prednost, namreč to, da poskušajo smrt (raz)umeti, jo osmisliti in vsem nam, ki smo neizbežno smrtni, pomagati pri soočenju z njo – skratka: filozofija se odziva tistemu klicu na pomoč umirajočega kralja v Ionescovi drami, literatura sama tega ne zmore. (Znanost, ki s svojim tretjeosebim pristopom pomaga v boju proti prezgodnji smrti, pa tu puščam

ob strani, seveda ne zato, ker ne bi bila pomembna, ampak zgolj zaradi konteksta tega pisanja. In tudi o religiji in njenem nadnaravnem preseganju smrti zdaj še ne govorimo.)

Pri pisanju o smrti sta si filozofija in literatura včasih resnično zelo blizu; in zato se ustavimo – še preden s svojimi besedami obnovimo Montaignevo kontemplativno *Vajo* za smrt – vsaj za kratek čas (da ga ne bi izgubili) pri drugem velikem mojstru pisanja o smrti, Marcelu Proustu, ki je v *Iskanju izgubljenega časa*, napisanem pretežno v prvi osebi, zapisal v *tretji* osebi – dejansko pa v *drugi* ali celo *prvi* – nepozabne strani o treh *naših* smrtih: o babičini, Bergottovi in Albertinini. Tri najbližje smrti v Proustu so popolnoma različne, vsaka je enkratna, posamezna, tudi nastopijo v povsem različnih okoljih in okoliščinah. Pripovedovalčeva ljubljena babica je umrla doma po hudi bolezni; o njenih zadnjih dneh in smrti piše Proust na začetku II. dela *Sveta Guermantskih*. Pretresljivo poroča o njenem trpljenju, težkem dihanju, o slepoti kot posledici uremije, o družini okrog nje in o sebi pri njej: »Ko sem se z ustnicami dotaknil babice, so se njene roke vznemirile in celo telo ji je preletel dolg drget, ki je bil morda samohoten, ali pa so nekatere ljubezni tako čezmerno občutljive, da jim skoraj ni treba čutov, ker tudi skozi zastor nezavesti prepoznajo tistega, ki ga imajo rade ...« [Proust (3/2), 38–39]. Po njeni smrti, nekaj ur pozneje, »kakor da je na babičinih ustnicah ležal smehlaj. Smrt jo je kot srednjeveški kipar položila na mrtvaško posteljo v podobi mladega dekleta« [*ibid.*]. – Albertinina smrt (Albertine je pripovedovalčeva vélika, najbrž največja ljubezen), ki v romanu nastopi kot tretja od treh bližnjih, v *Ubežnici* (to je prav ona), je nenadna, silovita, tragična: Albertine pobegne od, kar recimo, Prousta na podeželje, on ji čez nekaj časa, ko ne more več strpeti brez nje, pošlje »obupano brzojavko s prošnjo, naj se vrne pod kakršnimikoli pogoji, in z obljubo, da bo lahko počela vse, kar bo hotela, prosil sem samo [piše pripovedovalec v prvi osebi], da bi jo smel po trikrat na teden, preden bo legla, za minuto objeti. In če bi mi rekla: samo enkrat, bi se zado-

voljil tudi z enkrat« [Proust (6), 63]. Vrnila pa se ni nikoli več. Ljubeči komaj odpošlje brzojavko, ko prejme od gospe Bontempsove drugo: »Ubogi moj prijatelj, naše Albertinice ni več, odpustite mi, da vam sporočam to strašno novico, ko vem, kako ste jo ljubili. Ko je jahala na sprehod, jo je konj vrgel ob drevo. Zaman smo se trudili, da bi jo spet oživili. Zakaj nisem umrla jaz namesto nje!« [*Ibid.*]. Proust zapiše: »Ne, trpljenja ni bilo konec, začelo se je novo, neznano trpljenje ob spoznanju, da se ne bo vrnila« [*ibid.*]. – Tretja Proustova smrt, smrt fiktivnega pisatelja Bergotta, ki je v romanu kronološko druga (zapisana je v tretji osebi, vendar, kot pripominjajo poznavalci, na osnovi podobne, seveda ne tako usodne, prvoosebne pisateljeve izkušnje [gl. Pavans, 38]), je književno najslavnejša, tudi zato, ker je povezana s skrivnostno lepo Vermeerjevo (Proust piše: Ver Meer) sliko *Pogled na Delft* in »majhno ploskvijo rumenega zidu« <*petit pan de mur jaune*> na njej.* Pisatelj Bergotte, ena izmed pomembnejših oseb v *Iskanju izgubljenega časa*, je dlje časa bolan in ko je že zelo hudo, si v samoti svojega pariškega stanovanja lajša muke z mamili, ki mu jih je predpisal zdravnik (po nekem nenavadnem naključju ima tudi Bergotte napade uremije kot Proustova babica in podobno kot Montaigne). Nekega dne v časopisu prebere kritiko razstave holandskega slikarstva, ki gostuje v Parizu, in iz te kritike izve, »da je na Ver Meerovem Pogledu na Delft [...], na sliki, ki jo je Bergotte oboževal in je o njej mislil, da jo res dobro pozna, majhna ploskev rumenega zidu (ki se je ni spominjal) naslikana tako dobro, da je bila, če si gledal samo njo, nekaj takega kot dragocena kitajska umetnina, tako lepa, da bi bila sama sebi dovolj ...« [Proust (5), 189]. Ob teh časopisnih vrsticah Bergotte nemudoma sklene, da si gre sliko ogledat. Toda ko stoji pred njo, mu postane slabo: »V glavi se mu je vrtelo čedalje huje; tako kot upira

* Detajl s te slike je tudi na naslovnici knjige, ki jo imaš pravkar v rokah; »majhna ploskev rumenega zidu« pravzaprav ni del zidu, ampak strme strehe z mansardnim okencem [Pavans, 42].

otrok pogled v rumenega metulja, ki bi ga rad ujel, ga je upiral Bergotte v tisto dragoceno ploskvico zidu. 'Tako bi bil moral pisati,' si je mislil. 'Moje zadnje knjige so brez pravega soka, moral bi bil nanesti več plasti barve, napraviti stavek sam tako dragocen, kot je tista ploskvica rumenega zidu.' Vendar se je zavedal, da je njegova vrtoglavica nekaj resnega. Na nekakšni nebeški tehtnici se mu je prikazalo v eni skledici njegovo življenje, medtem ko je druga vsebovala tisto tako lepo v rumenem naslikano ploskvico zidu. Začutil je, da je prvo nepremišljeno dal za drugo. 'Vendar pa ne bi rad prišel,' je pomislil, 'v večerne časnike kot zadnja novica s te razstave.'« [Proust (5), 189–90]. Pa je vseeno prišla, ta zadnja novica. Proust na naslednji strani zapiše: »Pokopali so ga, ampak vso noč po pogrebu so njegove knjige kot angeli z razprostrtimi krili bedele po tri in tri skupaj v razsvetljenih izložbah in bile videti kot simbol vstajenja zanj, ki ga ni bilo več« [*ibid.*, 191].

O Proustu je bilo že veliko napisanega, morda preveč. Ni edini izmed velikih avtorjev, o katerem ljudje več vejo (vsaj mislijo si, da vejo) iz pisanja o njem kot od njega samega. Tudi zato jaz – ki čutim Prousta kot starejšega brata v duhu, kot vodnika v iskanju izgubljenega časa – rajši navajam Proustove lastne besede, kakor da bi jih skušal dopolnjevati s svojimi ali katerimi drugimi. Pa vendar bi rad na tem mestu ponovil nekaj res pravih besed Jeana Pavansa, uvodničarja h knjižici z naslovom *Petit pan de mur jaune*, v kateri je v obliki separata objavljen slavni Proustov odlomek. Pavans piše: »Torej, če je Proust med vsemi slikami izbral *Pogled na Delft*, da bi ob pogledu nanjo umrl Bergotte, jo je izbral zato, ker je odsev sonca na 'majhni ploskvi rumenega zidu' natanko smehljalj smrti« [Pavans, 37]; in na naslednji strani: »Bergottova smrt je delček, v katerem se zbere svetloba, ki je sicer povsem zunaj tega dela, vendar je osrednja, povezana s skrivnostjo življenja onstran Časa, s skrivnostjo, ki omogoča, da je avtor mrtev in da njegovo delo živi za nas. Te strani odsevajo smehljalj mrtvega avtorja« [*ibid.*, 39]. – Ne spreglej, prosim, večplastnosti teh besed!

Vrnimo se zdaj k Montaignu. Kot sem že omenil, je »ključni« esej, ki v II. delu *Esejev* govori o smrti, tisti z naslovom *O vaji* <*De l'exercitation*, O vežbanju> [II/6], namreč o vaji za smrt. Géralde Nakam v knjigi *Montaigne in njegov čas* <*Montaigne et son temps*, 1982> primerja pomen te vaje za Montaignev opus s pomenom spomina na okus magdalenic za Proustov opus, čeprav sta si doživetji povsem različni; ti dve »kratki potovanji na drugo stran realnega«, kot pravi Nakam, imata nekaj skupnega, in to časovno »v obratnem smislu«, kajti: »Prebujeni spalec, ki zapiše prvi akord preludija v *Combray*, je nekdo, ki umira <*un mourant*>: *Dolgo sem hodil zgodaj spat ...* Iz teh prvih besed umirajočega, ki umira za svet, se porodi *Iskanje izgubljenega časa*. Preden se pogrezne v smrt, se proustovski Pripovedovalec ozira nazaj: minuli čas in izgubljeni svet se vračata v vstajenju <*ressurgissent*>. Montaigne pa vstane <*émerge*> iz smrti: čas in svet sta tu. Tiplje njuno trajnost, njuno homogeno kontinuiteto, tisti 'kontinuum' smrti in življenja. Izkusil je, fizično, da se prelomi zacelijo in da so, bodisi iz življenja v smrt bodisi iz smrti v življenje, zgolj 'prehodi'.« [Nakam, 208]

Montaignev esej *O vaji* je treba prebrati v izvorniku – vendar naj mi bo dopuščeno, da ga tu povzamem s svojimi najboljšimi močmi in nameni. Na začetku Montaigne pravi, da se plemenite duše lahko sicer vnaprej pripravijo na zla, ki se jim utegnejo zgoditi, toda za »našo največjo nalogo«, umreti, nam nobena priprava ne more zadoščati. Kljub temu pa si lahko pridobimo neko izkustvo <*expérience*> smrti, se pravi, umiranja, *če ne celovito in popolno, pa vsaj takšno, ki ni nekoristno, saj nas lahko nekolikanj utrdi in okrepi* [M, II/6, 372]. Smrti same v življenju ne moremo srečati, lahko pa se ji približamo; in ne brez razloga vidimo v spanju podobnost s smrtjo: *Kako zlahka prehajamo iz budnosti v spanje! S kako malo škode izgubljam zavest o luči in nas samih!* Na prvi pogled se nam morda zdi nekoristna in nenaravna naša zmožnost spanja, pravi Montaigne, saj nam odvzame vso dejavnost in vse občutke, vendar nas narava ravno s spanjem pripravlja – kakor nas pripravlja na življenje – na smrt, tako

da nam že v življenju predstavi tisto večno stanje, ki nam ga namenja po njem, da bi se nanj navadili in da se ga ne bi bali. Ljudje, ki so v boju ali v nasilni nezgodi izgubili zavest, so bili po Montaignevem mnenju *blizu temu, da bi videli pravi obraz smrti*; kajti, kar zadeva *trenutek in točko prehoda* <l'instant et le point du passage>, se ga ni treba bati, saj ne prinaša nobene bolečine ali neugodja, ker brez trajanja ne moremo imeti nobenega občutka. Trpljenje potrebuje čas, ki pa je takrat, v trenutku prehoda, tako kratek in nenaden, da ga ne moremo občutiti. Lahko pa se bojimo približevanja smrti, ki je znotraj našega izkustva. Toda, nadaljuje Montaigne: *Mnoge stvari se nam zdijo večje v domišljiji kot v dejanskosti [ibid.]*, tudi bolezen – in verjetno tudi umiranje.

Opis samega dogodka, ki se je zgodil med leti 1567 in 1570, verjetno leta 1568 [Nakam, 209], torej pet let po La Boétiejevi smrti in tri leta pred začetkom pisanja *Esejev*, je naslednji: med drugo ali tretjo versko vojno v Franciji (med njima ni bilo daljšega miru) je Montaigne z manjšim spremstvom odjezdil na sprehod nedaleč od svojega gradu, in ker niso šli daleč, le kako miljo od gradu, ni zajahal kakega izurjenega konja, ampak manjšega, zanj udobnejšega konjiča; na povratku pa so začeli nanje streljati neki neznani vojščaki, zato je Montaignev služabnik, *velik človek na velikem konju*, poskočil naprej s plemenitim namenom, da bi svojega gospodarja zaščitil – toda zgodilo se je ravno nasprotno: nesrečno je podrl Montaignevega konjiča, gospod je padel vznak, njegov meč pa je odletel še nekaj sežnjev dlje (pozneje Montaigne ugotavlja, da ga je verjetno samodejno odvrigel, da se ne bi nanj napičil); izgubil je zavest in spremljevalcem se je zdel mrtev. *To je bila edina omedlevica, ki sem jo skušil do takrat [ibid., 373]*. Spremljevalci so ga na vse možne načine poskušali obuditi, ker pa jim ni uspelo, so ga imeli za mrtvega in nesli proti domu, kake pol milje daleč (streljanje očitno ni bilo nič resnejšega). Na tej poti, potem ko so ga *dve debeli uri imeli za preminulega*, se je začel spet premikati in dihati; v trebuh se mu je nateklo veliko krvi in ko je bruhal, so ga postavili na noge (tega se je sam spominjal) in takrat

se mu je začelo vračati življenje, vendar pa so bili *moji prvi občutki precej bližji smrti kot življenju* [ibid.].

In zdaj se v tej nesrečni zgodbi začne tisto »poučno«: *Ta spomin, ki se je močno vtisnil v mojo dušo, mi je prikazal njen [smrtin] obraz in njeno podobo tako blizu naravi, da me je nekako sprijaznil z njo. Ko sem začel spet videti, je bil to tako šibek in mrtev vid, da nisem razločil ničesar drugega razen svetlobe ...* [M, II/6, 373–74]. Montaigne poudarja, da so se njegove duševne zmožnosti znova prebujale z enakim napredovanjem kot telesne. Videl se je vsega krvavega, obleka je bila namreč krvava od izbruhane krvi, in najprej je pomislil, da je bil zadet v glavo z arkebuzo, saj so tedaj res streljali nanje. *Zdelo se mi je, kakor da se me moje življenje drži le še na vrhu ustnic: zaprl sem oči, da bi mu pomagal, tako se mi je zdelo, da se lažje utrga, in občutil ugodje ob pomisli, da bi omedlel in se prepustil oditi. To je bila misel, ki je lebdela na površju moje duše, tako nežna in šibka kot vse drugo, vendar v resnici ne samo brez neugodja, ampak pomešana s tisto blagostjo, ki jo občuti človek, ko se prepusti, da zrsne v sen.* [Ibid.]. Montaigne ta svoj spomin komentira z mislijo, da najbrž enako stanje občutijo tisti, ki jih vidimo, da omedlijo od šibkosti v smrtni agoniji: *mislim, da jih pomilujemo brez razloga, ko si predstavljamo, da so vznemirjeni zaradi hudih bolečin ali da jih pestijo hude misli* [ibid.]; k temu dodaja, da je to pač njegovo mnenje, temelječe na tej *vaji*, da pa se mnogi ne strinjajo z njim, med njimi je bil tudi Étienne de la Boétie (!), ki ga Montaigne tu gotovo ne omenja po naključju. Osrednje spoznanje pa je v tem, da sta pri umiranju *tako duša kakor telo pogreznjena in uspavana* <enseveli et endormy; ensevelir pomeni tudi 'zaviti v mrtvaški prt'> in da *duša ne more ohranjati moči, da bi se prepoznavala* [ibid., 375], zato tudi ne more ne občutiti ne presojati svojega bednega stanja. To je tako, nadaljuje Montaigne, *kakor se nam dogaja na prevesici sna, preden nas sen popolnoma prevzame, da občutimo vse, kar se godi okrog nas, kakor v sanjah in sledimo glasovom z motenim in negotovim ušesom, tako da se zdi, da dosežejo samo*

*robave duše ... [ibid.]. V sodobni psihologiji temu pravijo hipnagoške zaznave. – Po tem komentarju se Montaigne vrne k lastni izkušnji in pravi, da ni doživljal nič takšnega, česar ni bil poznan že prej; z nohti je skušal razpeti svojo kamižolo, tega se dobro spominja in ve, da ob tem ni občutil nobene bolečine. Za trpljenja <passions>, ki se nas dotikajo zgolj od zunaj, ne moremo reči, da so naša [ibid., 376].** Ko so bili že blizu doma, kamor je slaba novica o gospodarjevem padcu prišla prej kot on sam, in jim je nasproti prihajala družina s kriki in jadikovanjem, je Montaigne – to so mu povedali pozneje – ne samo razumno odgovarjal, ampak je ukazal, naj ženi privedejo konja, da se bo lažje vrnila gor na grad. *Zdi se, da je morala ta presoja priti iz zbudjene duše, vendar mene nikakor ni bilo v njej [ibid.].* Tedaj ni vedel, ne odkod prihaja ne kam gre, vsi njegovi odzivi so bili samodejni, vodila jih je navada, *duša je bila v njih prisotna kakor v sanjah, kakor orošena z mehkim vtisom čutov <arrosee par la molle impression des sens> [ibid.];* in spet poudarja, da je bilo njegovo stanje resnično zelo prijetno in mirno, nobene žalosti ni občutil, ne zaradi sebe, ne zaradi drugih, to je bila otožnost <langueur, tudi medlost ali slabost> in skrajna šibkost, brez vsake bolečine. *Videl sem svoj dom <maison>, ne da bi ga prepoznal; in ko so me položili na posteljo, sem občutil brezmejno blagost tega počitka [...] Resnično bi bila to srečna smrt [ibid., 376–77].* – Pri branju tega spodbudnega poročila o zavesti v stanju, ki se mu v medicini po domače reče ‘šok’, pa v meni še vedno gloda neka neprijetna pomisel: kaj pa, če se človek samo *ne spominja* bolečin, ki jih je imel v šoku, čeprav so mu *takrat* povzročale neznosno trpljenje? Je mogoče, da bi bil spomin na tak način selektiven? Morda

* V sodobni psihologiji to stanje imenujejo ‘depersonalizacija’. Carol Zaleski v knjigi *Onstranska potovanja* (1987), kjer povezuje sodobna »obsmrtna izkustva« s srednjeveškimi vizionarskimi in mejnimi stanji zavesti, zanimivo piše: »Opisi takšne odtrganosti in odmaknjenosti se lepo ujemajo z deseto sliko srednjeveških knjig *ars moriendi*, na kateri angel ščiti umirajočega pred skušnjavami, da bi se ponovno vezal na zemljo, tako da mu skrije družino in imetje izpred oči« [Zaleski, 143].

zaradi kakega evolucijskega, preživetvenega razloga? Saj na primer tudi porodnica kmalu 'pozabi' na porodne bolečine, ki jih je nedvomno občutila kot zelo hude. Pomirjujoč ugovor tej pomisli je morda v tem, da ponesrečenec *ve* – torej se spominja – da *ni* imel bolečin, porodnica pa se spominja, da jih je imela, čeprav se tega spominja »kakor v sanjah«.

Ko so se čez nekaj ur ponesrečenemu Montaignu začele vračati moči, je nenadoma občutil vso bolečino in vsi udje so ga boleli od padca še nekaj dni, tako da se mu je zdelo, da umira še enkrat, vendar *v bolj živi smrti <d'une mort plus vive>*. S pomočjo prič in svojcev si je postopoma rekonstruiral celotno zgodbo tistega dne. Zadnja stvar, ki se je spomnil, je bil dogodek sam, pa ne samo zato, ker so mu skrivali služabnikovo nerodno potezo, čeprav so vedeli, da se nanj ne bo hudoval; znano je namreč, da je retrogradna amnezija najbolj trdovratna ravno pri samem njenem vzroku (to psihosomatsko dejstvo sodobni psihoanalitiki nategujejo na svoje teoretsko kopito). Montaigne o spominu na sam dogodek poroča: *Toda precej časa pozneje in prihodnjega dne, ko se je moj spomin razprl in mi predočil prizor, v katerem sem se znašel v trenutku, ko sem opazil tistega konja, kako prihaja nadme (kajti videl sem, da me bo podrl, in sem se imel že za mrtvega, toda ta misel je bila tako nenadna, da za strah ni bilo časa, da bi se razvil iz nje), se mi je zdelo, da je bilo to [razprtje spomina] kakor blisk, ki je udaril v mojo dušo, in kakor da sem se vrnil z drugega sveta [M, II/6, 377].* – Temu srečnemu koncu sledi daljši epilog eseja *O vaji*, v katerem Montaigne med drugim pravi, da bi bila pripoved o tem tako *malovažnem dogodku <un événement si legier>* precej ničeva, če ne bi iz nje izvlekel nauka zase: *Resnično, če naj se privadim <apprivoiser, udomačiti> misli na smrt, vidim, da ne gre drugače, kot da si jo približam <avoisiner, 'pososéditi'> [ibid.].* Potem pa še skromno pripominja, da to, kar je zapisal, ni *moj nauk <ma doctrine>*, to je *moja raziskava <mon estude>*; *in ni nauk za drugega, ampak zame [ibid.].* V poznejšem dodatku [C] pa še prosi bralca, naj mu ne vzbuja slabe vesti, ker mu to opisuje. *Saj kar služi meni, bo morda lahko služilo tudi komu drugemu [ibid.].*

Iz II. dela Montaignevih *Esejev* si na kratko oglejmo še nekatere druge odlomke, v katerih piše o smrti. V eseju *O presojanju smrti drugega* [II/13] najprej občuduje Katonovo hrabrost, da je storil častni samomor, potem pa to herojsko smrt primerja z našimi malimi.* Vsak ima svojo smrt za »veliko stvar« *<grande chose>*, ki naj se ne bi zgodila brez slovesnega posvetovanja zvezd, kot ironično pripominja Seneka: *tot circa unum caput tumultuantes deos* (»toliko bogov je vznemirjenih zaradi ene same glave«; *Suasoriae*, I, 4). In čimbolj se cenimo, tembolj razmišljamo tako: *Kaj, toliko znanja bo zgubljeno, takšna škoda bo storjena, ne da bi se sojenice ob tem kaj vznemirjale? Mar ne šteje nič več ubiti takšno redko in vzorno dušo kot kakšno nekoristno in vsakdanjo?* [M, II/13, 606]. Seneka bi najbrž rekel, da ne, načeloma bi se verjetno strinjal tudi Katon, in Montaigne se jima v tej presoji pridružuje. Toda – se lahko ob tem vprašamo – kje je potemtakem tista »vrednostna« meja, ko neka smrt ni več zgolj nepomemben pihljaj vetra? Gotovo ne bomo objokovali lista, ki pade jeseni z drevesa, in tudi na suho drevo, naj je bilo nekdanj še tako lepo in veliko, bomo prej pozabili kot na umrlega človeka, ki smo ga imeli radi, četudi je bil v življenju še tako majhen in nepomemben. Kje je torej tista meja, do katere je smrt tragična? Jaz bi rekel, da je meja *zavest*. Ne kozmična zavest, ki je nesmrtna in (morda) skupna vsem bitjem, marveč končna zavest, ki je vselej tudi zavest o lastni smrti. Zdi se, da je zavest smrti neenakomerno porazdeljena v naravi: po njej smo ljudje drugačni, »vrednejši« od lista, najbrž tudi od drevesa; težko pa je reči,

* Montaigne tudi sicer etično dopušča samomor, glede tega ni prav nič pravovernno krščanski. O samomoru kot »razumnem izhodu«, ki ne izvira vselej iz obupa, piše v eseju z naslovom *Običaj z otoka Zéa* [II/3]. Na tem otočku v Egejskem morju naj bi v antiki prakticirali nekakšen obred, s katerim so se stari in življenja utrujeni ljudje v krogu svojcev brez žalosti poslovili od tega sveta. – V eseju *O treh vrlih ženah* [II/35] pa Montaigne hvali tri Rimljanke, ki so bile tako zveste žene, da so šle s svojimi možmi v grob; v tem eseju najdemo tudi opis Senekovega (zaukazanega) samomora, Seneka je namreč preprečil svoji ženi, da bi se ubila z njim.

ali imajo podobno zavest smrti kakor mi tudi živali – ko nas gledajo s skrivnostnimi, često žalostnimi očmi, si ne moremo misliti drugega, kot da jo imajo; in da si z njimi delimo neko temeljno vednost. Resnično, treba bi bilo biti vegetarijanec! Zakaj še nisem? Najbrž zaradi malomarnosti, presibkega sočustvovanja, prekratke domišljije; deloma pa tudi zato (seveda je to kaj trhlo opravičilo), ker kot »filozof« pomislím: če je Bog ustvaril svet tako, da se živa bitja med seboj žrejo, kako naj jaz bednik popravljam Njegovo stvaritev? Mar ni pametnejši od mene kmet, ki ima resnično rad svoje teličke in prašičke, pa jih vendarle zakolje brez slabe vesti? Pa lovec, ki »svojo« srnico pozimi ljubeče hrani, spomladi pa mu ne zatrepeče roka, ko s puško meri vanjo? Kako naj to razumem? Kdo sem jaz, da bi popravljajl ustroj narave, ki se vrti že milijarde let? In vendar s svojo mislijo to ves čas počnem: prav to je moj filozofski *métier* in zato sem (če sploh za kaj) na svetu. Ne, kljub vsemu bi bilo dobro ne jesti mesa. Kot je rekel moj umrli prijatelj, ki se je nazadnje odrekel celo mleku: »Če imaš eno nogo hromo, poskusi vsaj z drugo priti tja, kamor moraš priti!«

Montaigne v svojem plemiškem hedonizmu seveda ni imel kakih moralnih dilem glede uživanja mesa. V renesansi, ki je po dolgem času ne samo odkrila, ampak tudi povelečevala epikurejska zadovoljstva, ni bil pravi čas za vegetarijance (razen za revno ljudstvo, po sili razmer). Je pa Montaigne ljubil in spoštoval živali, marsikje v *Esejih* govori o sorodnosti živali in človeka, na primer v dolgem odlomku v *Apologiji Raymonda Sebonda*, kjer ugotavlja, da je *domišljavost naša naravna in izvorna bolezen* [M, II/12, 452], in potem ljubko pravi: *Ko se igrám s svojo mačko, kako naj vem, ali se bolj ona ne ukvarja <passé son temps> z mano kot jaz z njo?* [Ibid.]. V posthumni izdaji pa je dodan še stavek: *Zabavava se z medsebojnimi burkami <singeries reciproques>; če jih jaz lahko sprejmem ali odklonim, jih lahko tudi ona.* Montaigne v eseju *O krutosti* ne obsoja samo mučenja živali, ampak tudi lov: *Kar mene zadeva, nisem mogel mirno gledati nedolžne živali, ki so jo preganjali in ubili, čeprav nam ni storila nič*

žalega [M, II/11, 432]. V tem kontekstu obsoja celo svoje približljane Rimljane, češ da so potem, ko so se privadili prizorom pobijanja živali, prešli k pobijanju ljudi in gladiatorjev. Kajti *imeti moramo neko spoštovanje in neko splošno človeško dolžnost, ki nas veže ne samo v odnosu do živali, ki imajo življenje in čutijo, ampak tudi do dreves in rastlin* [ibid., 435]. Pa smo spet pri vprašanju »vrednostne« meje! Toda navsezadnje vsak pošten človek v svojem srcu ve, zase ve, kje je meja, ki je ne sme prestopiti – čeprav jo, žal, vseh skozi prestopamo. Absolutna meja pa je umor zavestnega in čutečega sobitja; umor je zločin tudi v primeru smrtne kazni, čeprav je bila v zgodovini praviloma vgrajena v pravni red civiliziranih družb. Ko Montaigne piše o tem, da ne more gledati mučenja, dodaja: *Niti smrtnih obsodb, pa naj bodo še tako pravične, ne morem mirne duše gledati* [ibid., 430]. Napredno stališče, če pomislimo na to, da so nekateri slavni filozofi zagovarjali smrtno kazen še nekaj stoletij po Montaignu.

V eseju *Okrutosti* Montaigne omenja tudi »metempsihozo«, ki naj bi jo bil Pitagora prevzel od Egipčanov. Več in bolj kritično o domnevnem preseljevanju duš pa piše v *Apologiji*, kjer se sprašuje – ironično, a brez dlake na jeziku, kot smo tudi sicer pri njem vajeni – *ali naj torej mislimo, da je lev, v katerem zdaj prebiva Cezarjeva duša, vzel vase čustva, ki so navdajala Cezarja, ali pa celo, da je sam Cezar?* [M, II/12, 519]. Pa feniks? Pravijo, da se iz feniksovega pepela rodi črv in potem iz njega drug feniks; *ali si lahko kdorkoli predstavlja, da drugi feniks ni različen od prvega?* – črv, sviloprejka, umre in se posuši, iz istega telesa pa se porodi metulj; in ta spočne drugega črva: *bilo bi absurdno misliti, da je to še vedno prvi črv, saj tega, kar enkrat preneha biti, ni več* [ibid.]. To je dobro vedel že Lukrecij, ki ga Montaigne na tem mestu spet navaja v podporo svoji misli:

*Nec si materiam nostram collegerit aetas
Post obitum, rursúmque redegerit, ut sita nunc est,
Atque iterum nobis fuerint data lumina vitae,*

*Pertineat quidquam tamen ad nos id quoque factum,
Interrupta semel cum si repentia nostra.**

Istost bitja v času se ohranja s spominom. Montaigne, spodbujen z Lukrecijevo odločnostjo, se tu ironično obregne ob Platona, ki naj bi bil dejal, da bo človekov duhovni del lahko užival poplačila v drugem življenju – ampak, pripominja Montaigne (malce arogantno nagovarjajoč Platona s tikanjem): *ti nam praviš nekaj, kar je prav tako malo verjetno [ibid.]*; v pozneje dodanem besedilu [B] pa se sklicuje še na Lukrecijeva verza:

*Scilicet, avolsis radicibus, ut nequit ullah
Displicere ipse oculus rem, seorsum corpore toto***

– ta primerjava seveda zadene v živo ravno zaradi platonске analogije med očesom, soncem in umom. Iz tega pasusa torej ni očitna le Montaigneva epikurejska etična drža (pravzaprav bi lahko rekli, da je bil v uživanju epikurejec, v trpljenju stoik), temveč tudi njegovo filozofsko – zelo nekrščansko – prepričanje, da za posamezno dušo ni posmrtnega življenja, ne nagrade ne kazni za tostranska dela. A tudi če bi bilo kako poplačilo po smrti, *po naši presoji to ne bo več isti človek, ki bi ga lahko doletela tolikšna radost: kajti mi smo zgrajeni iz dveh bistvenih glavnih delov, katerih ločitev je smrt in uničenje naše biti [ibid.]*, kot pravi Lukrecij:

* Lukrecij, *De rerum natura*, III, 847–51, v prev. Antona Sovreta:

*Da, recimo, da čas bi zbral spet našo substanco,
kdaj po smrti, in spravil nazaj jo v sestavo sedanjo
ter iznova bila podarjena nam luč bi življenja,
tudi dogodek le-ta ne imel za nas bi pomena,
ker bi pretrgan nam bil spomin na jáz naš nekdanji.*

** Lukrecij, III, 563–64 [in 565]:

*Kakor oko, kot veš, če s korenomo ga izdrèš iz očnice,
proč od celega trupla ne vidi nobene stvari več,
[pravtako duša in duh ničesar ne zmoreta sama.]*

*Et nihil hoc ad nos, qui coitu conjugioque
Corporis atque animae consistimus uniter apti.**

V III. delu *Esejev* (1588), v tem najzrelejšem in najglobljem nizu Montaignevih miselnih »poskusov«, se zdi, da se je smrt umaknila v ozadje: ne najdemo je v nobenem od trinajstih naslovov in noben esej ni posvečen prav njej, pa vendar – tu je smrt vseprisotna, *moja* in *naša* smrt je ravno kot nenehno ozadje svetovnega odra, po katerem se vrtimo s svojimi maskami ter izvajamo svoje monologe in dialoge, tista neulovljiva figura, ki je najbolj v ospredju. In tu Montaigne govori o smrti pretežno v *prvi* osebi, tudi takrat, ko ga slovnica sili v drugo ali tretjo, ednine ali množine. Filozofija, bodisi stoiška ali epikurejska, ni več tista, ki bi ga »učila umreti«, vsaj ni več glavna učiteljica *artis moriendi*, njeno mesto prevzema (nikoli povsem, vendar korak za korakom) *izkustvo* – »življenje samo«, ki se izteka. Melanholija je čedalje manj zgolj intelektualna drža (čeprav pri Montaignu nikoli ni bila samo to), vse bolj je prepletena z dnevom in nočjo, saj se občutje ničevosti naseljuje prav v dno duše. Toda nikoli, niti v času najhujše predsmrtne stiske, ni Montaigne resigniran, povsem »onstran upa in obupa«. Upanje vselej ostaja, tudi radost ostaja, saj življenje ostaja v dobesednem pomenu *po moji smrti* – in *to* sprejeti, prav to je tisti pravi filozofov »preskusni kamen«. Ohraniti blagost, smehljaj modreca, vse do konca! Ali nam tudi pri tem pomaga narava? Narava, ki vendarle uči človeka biti srečen, uživati, kar mu je dano, pa če je vse še tako minljivo ...

Montaigne v vélikem poznem eseju *O ničevosti* <Da la vanité> pretresljivo zapiše: *Pogosto se mi dogaja, da si z nekakšno naslado <plaisir> zamišljam smrtne nevarnosti in jih pričakujem: s sklonjeno glavo se topo pogrezam v smrt,*

* Lukrecij, III, 845–46:

*to ne pomeni nam nič, saj mí obstojimo kot eno
zgolj po spojitvi, po zvezi zakónski telesa in duše.*

ne da bi o njej razmišljal in jo spoznaval, pogrezam se kakor v nemo in temno globino, ki me pogoltne z enim samim naskokom in me v hipu podre s silnim snom, brez vsakega občutka in trpljenja. In tisto, kar predvidevam, da sledi tem kratkim in silovitim <violentes> smrtim, me navdaja bolj s tolažbo kot z nemirom [M, III/9, 971]. Zdaj ni več tiste upornosti, tiste odločnosti, da se je treba smrti zazreti v obraz in jo s spoznanjem »udomačiti« – saj je že udomačena, tu je, ne več daleč! Montaigne pa še vedno sledi tisti izkušnji, ki si jo je bil pridobil v svoji »vaji«, saj tudi zdaj pravi, da vstopa v zaupnost z umiranjem <j'entre en confidence avec le mourir>, v zaupnost, ki je hkrati zaupanje v delovanje matere Narave. Oče, Bog, je visoko nad človekovim dojetanjem, Montaigne ga v *Esejih* skoraj nikoli ne kliče na pomoč, čeprav je znano, da se je tudi v času svoje napredujoče bolezni redno udeleževal Njegove službe, kapelico je imel celo v svojem domačem stolpu. Molitev je gotovo lepa in dobra, a strahu pred smrtnim viharjem ne prežene. *Zvijem se vase in se potuhnem v tem viharju, ki me mora oslepiti in odnesti s svojim besom, z enim samim hitrim in neobčutenim naskokom* [ibid.]. Zanimivo – kljub pogostim napadim svojih kamnov pa Montaigne še vedno rad potuje, leta 1588 jezdi v Pariz, kjer ostane od pomladi do zime in poskuša mirovno posredovati med obema Henrikoma, valoiškim in navarskim, in na tem potovanju sreča mlado prijateljico Marie de Gournay. *Kajti če bi se bal umreti drugje kot v kraju, kjer sem se rodil, ne bi šel nikamor* [ibid.]. Pomisel, da lahko umre na poti, ga je obletavala že pred leti, na dolgem potovanju v Italijo (1580–81); modrec mora biti nenehno pripravljen, »obut«, je takrat zapisal. Zdaj je mnogo bližja: *Nenehno čutim smrt, ki me grabi za grlo in obisti* [ibid., 978]. A zato še ne bo miroval niti bežal pred njo: *zame je smrt ista vsepovsod. Če pa bi vendarle lahko izbiral, bi izbral, tako menim, rajši kot v postelji smrt na konju, daleč od doma in svojcev. V slovesu od bližnjih je več srčne boli kot tolažbe. [...] Zadovoljen bi bil s takšno smrtjo, ki bi bila zbrana, mirna in samotna, pousem moja, ustrezna mojemu odmaknjenemu zasebnemu*

življenju ... [ibid., 978–79]. – Da, toda če česa ne moremo izbirati, ne moremo izbirati svoje smrti. Lahko sicer upamo in molimo za to, da bo »lepa«, kajti, čeprav gre le za trenutek, ima ta trenutek takšno težo, da bi prav rad dal več dni svojega življenja, da bi ga lahko izbral na svoj način [ibid., 984]. Seveda Montaigne dobro ve, da so to samo lepe želje, in s kančkom ironije dodaja, da bi samemu sebi za srečanje s smrtjo najrajši predpisal Benetke. Kdo vse si je želel umreti v Benetkah, vse od Casanove do Thomasa Manna! Najbrž tudi Proustu ni bila tuja smrt v Benetkah, čeprav je zadnja leta komaj kdaj stopil iz svojega pariškega stanovanja. Nihče pa ne bi rad obremenjeval svoje družine z dolgim odhajanjem, kajti, naj se imamo še tako radi, naše medsebojne dolžnosti ne segajo tako daleč [ibid., 981]. Osvoboditi se je treba tiste čudí, ki nas nagovarja k temu, da želimo z našimi jadi vzbuditi sočutje in žalost pri bližnjih [...] Širiti je treba radost, žalost pa je treba zadrževati, kolikor je mogoče [ibid., 979]. Zadnja beseda, ki premaguje ničevost, naj bo torej – radost!

Smrt stopa iz ozadja v ospredje tudi v zadnjem eseju *O izkustvu*, čeprav je življenje še dovolj močno, da ji ne pusti pregnati vseh drugih igralcev z odra; tu najdemo vrsto dragocenih pričevanj o spremenljivih stanjih naše »nihajoče« duše, med njimi tudi nekaj poučnih misli o smrti, na primer tole: *Saj ne umiraš zato, ker si bolan; umiraš zato, ker si živ; smrt te lahko najde tudi brez pomoči bolezni [M, III/13, 1091] – in: Kdor se boji trpeti, trpi že zato, ker se boji [ibid., 1095]. O, da bi bile nam, živim, te zlahčne misli vsaj malce v uteho! Da bi skupaj z Montaignem doumeli, da je življenje srečno, kljub smrti ... malgré tout!*

In tu je še notica, pripisana z datumom 13. september v Montaigneovo beležnico: *Tega leta 1592 je umrl Michel, pl. gospod Montaigne, star 59 let in pol, na Montaignu, njegovo srce je bilo položeno v cerkev svetega Mihaela, in Françoise de la Chasagne, Montaigneva gospa, njegova vdova, je naročila prenesti njegovo telo v Bourdeaus in ga pokopati v foeuillenski cerkvi <Église des Foeuillens>, kjer je dala postaviti grobnico in je za to kupila cerkvena tla.*

Četrta predigra

Marija in Bruno sedita v pletenih naslonjačih, v senci kovačnika, polnega belih cvetk z rumenimi venčki, čudežnih iskric kipečega življenja. Marija je pravkar prinesla kavo, Bruno si prižiga pipo. Na okrogli mizici je Janezovo pismo iz Pariza, prispelo je, končno! V tretjem naslonjaču spi muca, Duhec, zvit v potičko, prej je tu sedel Angel, ki se zdaj na spodnji terasi pase sredi dišeče sivke, ves čeden, v svetli polietni obleki, s slammikom na glavi ...

Marija naliže kavo in še enkrat bere pismo, naglas.

*Janez, v pismu. Draga prijatelja, mojster Bruno in gospa Marija! Večkrat se mi zdi, da je moje življenje samo sen: sanjal sem preteklost, pomladne večere pri vaju, sanjam sedanost, poletne dopoldneve z Drago in malim Mišelom, ki ju včasih spremljam na sprehodu v parku Monceau; pogosto sanjarim tudi o svoji prihodnosti, čeprav vse bolj čutim, da je svet le nekakšna slutnja, mračno hrepenenje, kot je rekel Werther (če se prav spominjam njegovih besed). Res, dolgo vama nisem pisal – a kako naj pišem dušam, ki jih sanjam? Tudi materi in očetu sem poslal le razglednico ali dve. Dnevi pa minevajo, tudi tedni, in kmalu bo že dva meseca, odkar sem tu. Preživljam se s tem, da trikrat na teden delam kot natakár v nekem nočnem lokalu v X^e, tam blizu sem si našel tudi skromno sobico, mansardo seveda, kot se za študenta v Parizu spodobi. Ko imam čas (pravzaprav mi ga ne manjka), poskušam brati, študirati, kaj napisati, toda pri knjigi ne vzdržim prav dolgo, moje misli so še preveč prepletene z neodrešenimi čustvi, čeprav upam, da bom kmalu nekako izplaval iz tega svojega viharja – morda sem že izplaval, in sicer po nekem naključju, ki se mi je zadnjič pripetilo. Po naključju, ki pa gotovo ni bilo le naključje, in zato tudi to pismo. Rad bi se že vrnil domov, toda na Drago me veže, morda zdaj še bolj kot ljubezen, čustvo *sopripadnosti*. Vsekakor je bilo prav, da*

sem šel »za njo«: morava se zares posloviti, toliko časa sva bila skupaj, pravzaprav, tako dolgo sem bil z njo. A jaz nočem umreti kot Werther, jaz hočem živeti! Saj ne morem dan za dnem odhajati od nje z bolečino v duši in telesu, z ugašajočim spominom na najin nežen dotik, ki ne more biti poljub! Ona ima zdaj Mišela in *tistega* dobrega človeka, ki mu je mali podoben, »čisti očka je«, kot pravijo, zato jaz zdaj smem in *moram* oditi, se vrniti domov. Upam le, da bom zmogel. Še vedno me namreč preganja misel, da Draga pripada meni edinemu. Toda dobro vem, da se motim. Preživela bo in jaz tudi ... seveda ne gre zgolj za fizično preživetje, gre za *ohranitev ljubezni*, drugačne, drugje, z drugo dušo, vendar *iste* ljubezni. Kajti duša je res samo ena, v vseh nas je samo ena – to sem že ves čas slutil, resnično pa sem *spoznal* zadnjič, nemara res po naključju. Prejšnjo nedeljo (ob nedeljah je Draga ves dan z možem in sinkom) sem se odpravil na izlet v Reims, pogledat znamenito katedralo. Odpeljal sem se z metrojem do zadnje postaje in tam na velikem križišču štopal proti vzhodni avtocesti. Ni minilo niti pet minut in že mi je ustavila neka ženska s starim folksvagnom, vračala se je domov v Nemčijo in rekla je, da bi si tudi ona rada ogledala Reims. Če se zdaj poskušam spomniti njenega obraza, si ne morem priklicati jasnih potez; najlažje bi jo opisal kot »staro hipiko« (čeprav sploh ni bila stara) v indijsko pisani obleki, z dolgimi plavimi lasmi in zelo modrimi očmi, ki so potem, tam na trgu pred katedralo, prijazno zrle vame izza mize. Najprej sem pomislil, da me osvaja. »Sploh ne,« je rekla, kot bi brala moje misli, »pač pa bi ti rada pokazala *svetlobo*, saj vem, da si zašel v temo.« Odprla je škatlico za tobak, a ni si zvila ne cigarete ne jointa, ampak je iz nje vzela rumeno tabletko – kakor neka kšna drobna hostija se mi je zdela – jo z nohtom razpolovila in vrgla polovico sebi, polovico meni v kozarec. Ko so se mehurčki polegli, je spila svoj kozarec na dušek. »Pij še ti,« je rekla, »saj hočeš videti svetlobo?« Bil sem zbeگان, vprašal sem, kaj je to, ona pa je rekla, da nič hudega, naj ji kar verjamem – in tako sem njen čarobni napoj spil tudi jaz. Sprva nisem občutil nič posebnega, šla sva čez trg v katedralo, tik

pred vhomom se spominjam belih oblakov nad visokima zvonikoma in pomirjuočega smehljaja starodavnega angela na portalu. Notranjost, tista *druga* »zunanjost«, pa me je v hipu silovito prevzela: ves božji hram je bil poln blage, prosojne, sijajne luči! Tujka me je pospremila do sredine gotske ladje, tam sem si zaželel sesti in premisliti, kaj se mi sploh dogaja. Prikimala je in v svojem pajčolanastem oblačilu odplavala po ladji dalje proti oltarju. In ko me je objemala tista nepopisna svetloba, ki je presevala ves hram, pravzaprav ves svet v *meni*, sem z gotovostjo čutil in vedel, še več, *izkusil* sem, da je *velika duša* vsepovsod in da nam je vsem skupna. In da se mi ni treba *ničesar bati*: tu sem, prav zdaj, in v tem trenutku sem večer in odrešen! Ni me bilo več strah, ničesar več! Zdaj sem vedel, da *ločitve ni*, le zdi se nam, da se ločujemo in umiramo vsak zase in drug za drugega. Ne bi mogel reči, da sem občutil prisotnost Boga, vsaj ne takšnega iz Biblije, in vendar je bilo tedaj vse, prav vse *božje*! Ne vem, koliko časa je minilo do takrat, ko se je iz soja vseprisotne luči spet izvila skrivnostna figura, ki me je pripeljala sèm, vse večja in bližja mi je bila, vstal sem v začudenju in pričakovanju, ona se je ustavila tik pred menoj, gledala me je s svojimi nebeško modrimi očmi in se z ustnicami dotaknila mojega čela: »Jaz odhajam, ti pa še ostani, zdaj ko si videl svetlobo ...« – Ostal sem tam, v zavetju katedrale, in se šele pozno ponoči z vlakom vrnil v Pariz. To je bilo pred nekaj dnevi in zdaj sem spet tu, v svoji mansardi. Premišlujem, kako je lahko svet povsem *dru-gačen*, kot se nam običajno zdi. Obenem pa seveda dvomim, da je resnično tisto, kar sem videl in občutil, saj se zavedam, da je bil to učinek neke droge, tokrat sicer nebeški, lahko pa bi bil peklenski. Ne bojta se zame, saj dobro vem, da nam je v takšnih spremenjenih stanjih zavesti pekel bližji kot nebesa. To je bilo le srečno naključje, kot da bi priletel k meni moj angel varuh ... Včeraj dopoldne, v parku, sem hotel povedati Dragi, kaj sem doživel, pa nisem mogel. Pomislil sem, da ne bi razumela, in to bi me prizadelo. Ona je zdaj čisto drugje. Vidva, draga daljna prijatelja, pa me gotovo razumeta!

Vajin »mladi mož« J.

Marija, veselo. Seveda te razumeva ... kajne, Bruno?

Bruno prikima in vleče pipo. Lepo je napisal ... odrešil pa ga je dvom. Fant je zdaj res postal mladi mož. Morda bo kdaj tudi filozof, če mu bo uspelo to njegovo ljubezen spremeniti v modrost.

Angel se približa in sname klobuk. Če dovolita – odrešila ga je vera. Videl sem ga, prav tedaj, ko je stopil iz temè! Premagal je dvom, premagal je svojo prvo smrt.

O d v o m u

četrti esej

S O L U M C E R T U M N I H I L E S S E C E R T I E T
H O M I N E N I H I L M I S E R I U S A U T S U P E R B I U S *

Zgodovina renesančne filozofije je krajša »ponovitev« antične, če na začetek slednje (pač malce svojevoljno) postavimo Sokratov humanizem in Platonov idealizem: iz florentinskega humanizma v zgodnjem *quattrocentu* se razvije Ficinov in Picov platonizem, platonik pa je tudi najpomembnejši filozof 15. stoletja, Nikolaj Kuzanski; na prelomu prvega renesančnega stoletja in v začetku drugega sledi obnovev aristotelizma, predvsem na univerzah v Bologni in Padovi (Pietro Pomponazzi), na drugačen način tudi v protestantski Nemčiji (Philipp Melanchthon); v drugi polovici 16. stoletja se obnovijo helenistične in rimske filozofije – epikureizem, stoicizem in skepticizem – najizraziteje ravno pri Montaignu; v istem času pa Giordano Bruno obnavlja novoplatonski monizem, s tem da ga križa s predsokratskim hilozoizmom oziroma »panteizmom«, in tako se krog renesančne klasike sklene. Seveda je to zelo preprosta slika, renesančna filozofija je bila dejansko neprimerno bolj zapletena. Toda poleg navdušenja za antiko je tako rekoč vsem renesančnikom, tudi tistim, ki so prenavljali zapleteni aristotelizem (zlasti pod vplivom Averroesa), skupna kritika srednjeveške sholastike, njenih »neživljenjskih« tančin in miselnih kolobocij, ki jih imenitno smeši Rabelais: »Potlej mu [Gargantui] je bral *De modis significandi* s komentarji Burjaka, Fakina, Ceperige, Galehauta, Zelenega Onéta, Gomiclja, Pizdanusa in kopice

* »Edino to je gotovo, da ni nič gotovega, in nič ni bednejšega ter bolj vzvišenega od človeka« (Plinij Starejši, *Naravoslovje* <*Naturalis Historia*>, 1. st. n. š.); zapis s trama v Montaignevi knjižnici, v sodobnih izdajah označen s številko 41.

drugih; in je za to potreboval več kot osemnajst let in enajst mescev« [Rabelais, I/14, 75]; še posebno se je rogal iz zagriženih pedantov: »Možganov ohomotanih, ki napake trebijo, mi nikar ne omenjajte, lepo vas prosim v imenu štirih ritnic, ki so vas spočele, in živorodnega vtikača, ki jim je v tistem družbo delal! Licemercev pa še manj ...« [*ibid.*, III/uvod, 349]. Montaigne, ki je imel tudi sam več kot ščepec smisla za humor, se je gotovo smejal tem Rabelaisovim norčijam. Sam pa je v eseju *O vzgoji otrok* modro dodal: *Uče nas živeti, ko je življenje že mimo. Na stotine študentov je zbolelo za sifilisom, še preden so pri Aristotelu dospeli do lekcije o zmernosti. [...] odvrzite vse težke dialektične subtilnosti, ki nam življenja ne bodo prav nič izboljšale, vzemite namesto tega preproste filozofske nauke, pravilno jih izbirajte in prav obdelajte, saj jih je lažje razumeti kot kakšno Boccacciovo zgodbo* [M, I/26, 163].

Tudi meni se zdi, z leti sem o tem vse bolj prepričan, da je preprostost bistvena odlika modrosti in da vsi zapleteni silogizmi navsezadnje služijo temu, da se skozi prebijemo nazaj k preprostim resnicam, ki pa bi nam sicer, brez sofisticirane »lestvice«, ostale zastrte (vsaj »nam filozofom«) – ravno v tem je namreč paradoks pristne preprostosti: težje je dosegljiva kot zapletenost. Poleg tega filozofska preprostost zahteva upoštevanje različnih stališč, kajti v njej se križajo in zbirajo različni, na površini tudi nasprotni nauki. Montaigne je bil najbrž zato vse troje: epikurejec, stoik in skeptik – namreč: epikurejec v življenjskih radostih in užitkih, stoik v žalostih in bolečinah, skeptik pa v filozofskih mislih, na ravni spoznavnih načel. Dogmatiki bodo takoj dvignili glas proti njemu, češ da je bil površen eklektik, »malo tu, malo tam«, kar pa seveda sploh ne drži, nasprotno: Montaignevo povezovanje antičnih filozofij je izraz njegove miselne zrelosti, duhovnega bogastva, strpne modrosti, ki nekdam skregane misli povezuje v novo sintezo, temelječo *v meni samem*, v človeku kot živem posamezniku, ki noče izključevati, temveč vključevati. *Življenje je pravo ogledalo tega, kar govorimo* [M, I/26, 168]. Če razmišljaš resnično iz sebe samega, iz

svoje lastne izkušnje, se težko odločiš za eno samo varianto; življenje namreč ni akademski disput, v katerem zagovarjaš svoje »stališče« nasproti drugim. Načelno sicer drži to, kar je napisal neki sodoben akademik v uglednem zborniku o Montaignu: »Od prvega eseja dalje [naslov tega je *Različna pota nas vodijo k istemu cilju*] se tema različnih poti do istega cilja vedno znova pojavlja v Montaignevi knjigi. Toda klasiki niso mislili, da lahko obstajajo različne poti k istemu cilju. Mislili so, da če bi vedeli za cilj, bi odkrili, da obstaja do njega ena sama zanesljiva pot« [Schneewind, 219]; in častiti profesor, kot se zdi, tudi nekako simpatizira z Montaignevim »večpotjem« – vendar akademska filozofija težko sprejme različnost poti k resnici, kajti jasne in razločne misli naj bi temeljile na ločevanjih, odločitvah, izključevanjih ... in do neke mere to seveda drži, toda kako daleč? – Montaigne zaključí II. del *Esejev* (ki je bil ob prvem izidu 1580 mišljen tudi kot zadnji) z besedami: *Na svetu ni bilo nikoli dveh enakih mnenj, kakor ne dveh enakih dlak ali zrn; njihova najsplošnejša lastnost je različnost* [M, II/37, 786]. Zanj – in tudi zame – so najlepše tiste duše, ki so *vesoljne, odprte in pripravljene na vse* [II/17, 652], tudi na svoj zaton, na večno noč, v kateri potonemo; v življenju pa bodimo odprti za različnost, saj *to sploh ni življenje, če se prisiljujemo z nujnostjo ene same poti. Najlepše duše so tiste, ki imajo največ različnosti in prožnosti <supplesse>* [III/3, 818].

V najvišjem »Logosu, ki je vsemu skupen«, so seveda tudi klasiki vedeli, da k resnici vodijo različne poti, čeprav so se na agori in forumu radi prepirali o svojih medsebojno izključujočih se »konceptih«. V tem pogledu je poučna anekdota o Epikurovem vrtu, ki jo je zapisal Seneka, sicer prepričan stoik, v enem svojih znamenitih pisem, kjer postavlja prijatelju Luciliju za zgled tega preprostega in skromnega modreca, ko pravi: »Tako rad navajam izvrstne Epikurove izreke, da bi tistim, ki se zatekajo k njegovi filozofiji v napačnem mnenju, da bodo tam našli opravičilo za svoje pohote, pokazal, da morajo nravno lepo živeti, kamorkoli pridejo. Če stopiš na Epikurov vrt, kjer je nad vhodom zapisano: 'Tujec, tukaj

je dobro biti, najvišje dobro je tu radost,' bo takoj pristopil prijazen in gostoljuben oskrbnik tega prebivališča, te pogostil z ječmenovo kašo in ti prinesel tudi dovolj vode, rekoč: 'Ali sem te lepo sprejel? Na tem vrtu se ješčnost ne draži, ampak teši; tukaj si človek s pitjem ne zbuja še večje žeje, temveč jo gasi z naravnimi sredstvi, ki so zastoj. V tej nasladi sem postal star.'« [Seneka, XXI, 68]. Anekdota ponazarja paradoksko zmes epikurejskega hedonizma in stoiškega asketizma: Epikur je učil, da je najvišje ugodje <hedoné> v zmernosti, ki omogoča duševni mir <ataraxía>, »spodnja meja« ugodja pa je odsotnost bolečine. A bolečina tudi modrecu ne prizanese, le prenaša jo »stoično«. Diogen Laertski poroča, da je Epikur umiral štirinajst dni v hudih bolečinah zaradi ledvičnega kamna (*nota bene*, mučila ga je enaka bolezen kot Montaigna), kljub temu pa je takrat zapisal svojemu prijatelju Idomeneju: »Ko preživljam ta srečni dan svojega življenja, ti umirajoč pišem. Pritisk v mehurju in stiskanje v črevesju se stopnjujeta in mi prav nič ne prizanašata, toda navzlic temu je te dni veselje v moji duši ob spominu na razprave, ki sva jih imela« [gl. Sharples, 110]. Oba modreca, Epikur in Seneka, se v svojih zadnjih mislih ujemata: življenje naj premaguje smrt, četudi je nikoli ne premaga. Ataraksija, duševni mir, ki je glavni življenjski cilj tudi modremu skeptiku Pironu, je onstran upa in obupa, presijana z vedrino, ki ne pričakuje ne nagrade ne kazni, ne nebeške svetlobe ne peklenške teme, saj človek živi *zdaj*, v sedanjosti, v svoji »kratki večnosti«. Beseda 'skeptik' <skeptikós> dobesedno pomeni 'človek, ki premišluje, dvomi, preizkuša ...' – in tak človek je bil Montaigne. »Montaigne je bil prvi, ki je trdil, da vsak človek nosi v sebi celotno formo človeške narave in da je treba v človeku kot posamezniku videti osrednji subjekt in obenem glavno temo moralne filozofije« [Jill Kraye, v *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, 316]. Resda je Montaigne skeptično zavračal »domišljavost« <présomption> renesančnega Človeka, tistega vzvišenega *Anthroposa*, ki naj bi se meril z bogovi in angeli, vendar je bil sam, s poudarjanjem človeka kot posameznika, eden izmed

največjih renesančnih duhov, ki so spreobrnilo srednji vek v novega; kajti, če je Leonardo genialno razvil načelo *saper vedere* (»znati videti«), je Montaigne človeško sledil načelu *sache accepter* (»znaj sprejeti«). Marcel Conche v knjigi *Montaigne ali srečna zavest* lepo pravi v zvezi s tem načelom in Montaignevim skeptičnim epikurejstvom: »Uživati je treba religiozno, s spoštovanjem do tega, kar uživamo, s srcem, zbrano pozornostjo, zavestjo o misteriju« [Conche (1), 89].

Montaignev miselni skepticizem temelji na življenjskem občutju minevanja, spreminjanja, »nihanja«, »kolebanja«, »majanja« – na nestalnosti narave in duha, na spoznanju, ki ga spet in spet izraža z glagolom *branler*. Kajti ne spreminja se samo človek v svojem starajočem se telesu in nestanovitnem duhu, ampak se »majejo« tudi zemlja, skale in gore [M, III/2, 804; gl. naš drugi esej], kolebajo letni časi ter obdobja človeštva in sveta [I/20, 94; gl. naš tretji esej], zato Montaigne, opazovalec <*skeptikós*> in esejist (preizkuševalec) tega *nenehnega kolebanja* <*branloire pérenne*>, pravi o svojem pisanju: *Ne slikam bivanja, slikam minevanje* [III/2, 805]. Conche v svoji drugi knjigi *Montaigne in filozofija*, v razpravi »Čas, smrt in nevednost«, poudarja, da *branloire pérenne* ni zgolj nenehno gibanje oziroma »premočrtno« spreminjanje, temveč je vedno znova ponavljajoče se nihanje, takšno kroženje ali vrtenje, pri katerem se amplituda ob vsakem nihaju prav rahlo (za človeške oči komaj opazno) spremeni, tako da nenehno zarisuje nove in za odtenek drugačne krivulje. Zgodovinski čas ni niti povsem linearen, niti preprosto ciklični, tj., ni čisto »večno vračanje enakega«, temveč je »kaotičen«, če si sposodim izraz iz sodobne znanosti. Conche razlaga ta globlji pomen Montaigneve *branloire* (dob.: gugalnice) takole: »Tu so odhodi in prihodi, nihanja v postajanju, vendar se nikoli ne vrnemo na isto točko, kajti čas je medtem tekel. Če bi bilo [le] večno vračanje, potem bi čas sam, vsaj v nekem smislu, izničil svoje delo, saj bi se vrnila natanko ista stanja, povsem isti pogoji; in tisto, kar bi se neštetokrat vrnilo na isti način, bi bilo kakor večno. Toda Heraklitova reka pomeni, da v njo

stopimo le enkrat. Zatorej tisto, kar vselej mineva, tisto, kar je zdaj tu in se potem razblini, nima resnične biti, ampak je zgolj videz« [Conche (2), 51]. To spoznanje pa filozofskemu iskanju odpira vsaj dve različni, vendar ne nujno povsem nasprotni poti: 1) *platonik* bo onstran videza iskal »višjo« resničnost, transcendenco (lahko tudi »transcendenco v imanenci«); 2) *skeptik* ali »fenomenolog« pa se bo zadovoljil z videzom, s pojavi, četudi bo v njih še naprej iskal red in zakonitost. Conche upravičeno uvršča Montaigna med slednje – tj., med tiste, ki se veselijo, da v Heraklitovo reko ne stopiš dvakrat [*ibid.*, 60] – toda, kot bomo videli pozneje, Montaigne vendarle ni tako daleč od platonizma, kakor se v splošnem zdi. Naj tu še enkrat uporabimo metaforo iz sodobne »teorije kaosa«; izhodiščno spoznanje te teorije, ki jo nekateri njeni tvorci rajši imenujejo »teorija aperiodičnega reda«, je naslednje: tudi če je neko gibanje (nihanje, vrtenje idr.) aperiodično, to še ne pomeni, da ni urejeno, saj vnašajo red v kaos t. i. »čudni privlačniki« (na primer, Lorenzov atraktor, ki gibanje ohranja v obliki nenehno spreminjajoče se, aperiodične dvojne zanke) – mi pa se ob tem spoznanju lahko vprašamo, kateri »privlačniki« ohranjajo ontološko in/ali spoznavno *raznolikost* sveta v vztrajajoči *enosti*: mar so to platonске ideje? (Ali pa kantovske kategorije? Morda med idejami in kategorijami vendarle ni tolikšne razlike, kot je mislil Kant v svoji transcendentalni kritiki metafizike?) Toda, da ne zaidemo predaleč z naše poti, za zdaj ostanimo pri vprašanju, ali Montaignev skepticizem vzdrži povsem brez vsake metafizične substance platonских idej? Do kam sega vesoljna *branloire*? Kje se njen nihaj vendarle zaustavi?

Med vsemi *Eseji* najdaljši, za razpravo o skepticizmu pa tudi najpomembnejši Montaignev esej je *Apologija Raymonda Sebonda* <*Apologie de Raimond Sebond*, [II/12]>, ki zavzema srednjo tretjino druge knjige. Raymond Sebond (ali Ramon Sebon) je bil rojen v Barceloni (torej verjetno po rodu Katalonec, rojak bolj znanega, dobrih sto let starejšega, dokaj ekscentričnega učenjaka Raymonda Lulla oz. Ramona

Llulla), umrl pa leta 1432 v Toulousu, kjer je kot pozni sholastik več kot desetletje poučeval teologijo in medicino na znameniti univerzi. *Theologia naturalis* (Naravna teologija), Sebondovo glavno in v zgodovinskem spominu edino ohranjeno delo, napisano med leti 1420–30, je bilo v renesansi – tudi pod drugim imenom *Liber creatorum* (Knjiga ustvarjenih bitij) – precej znano in brano, kajti ta sholastično pedantna filozofska razprava je temeljila na prepričanju, ki je bilo renesančnikom blizu, namreč, da o božjem bivanju pričujeta *dve* knjigi, vsaka na svoj način: *Sveto pismo* kot prvo in kanonično razodetje, ob njem pa *tudi* vélika »Knjiga Narave«, ki jo je treba odpreti in razbrati njene skrivnosti.* Sebond trdi, da lahko človek prek spoznavanja narave spozna resnico o Bogu in o samem sebi, kolikor je pač naravnemu razumu sploh mogoče spoznati resnico. »V tej knjigi Narave je vsako ustvarjeno bitje kakor črka, človek sam pa je glavna črka, kapitelka« [Hartle, 185]. Sebondova argumentacija se očitno navezuje na slavne »kozmološke dokaze« božjega bivanja pri Tomažu Akvinskem, kateremu sledi tudi v hierarhični razvrstitvi božjih »kreatur«, in ta nova oziroma prenovljena »naravna teologija« je bila, kot kaže, bližja renesančnemu duhu kot zapletena metafizična umovanja *Doctorja Angelicusa*, toda po drugi strani so konservativni teologi ostro kritizirali Sebonda, in sicer predvsem v dveh točkah: prvič, da Boga ni mogoče spoznati z razumom, ampak le z milostjo; in drugič, da so Sebondovi argumenti šibki in neustrezni za to, kar hoče dokazati iz vélike knjige stvarstva, namreč božje bivanje. Očitka sta med seboj pove-

* Sebondovo *Theologia naturalis*, ki je bila sicer že leta 1519 prevedena v francoščino (vendar to očitno ni bilo dovolj znano), je oče Michela de Montaigna dobil v izvorniku kot darilo od prijatelja in nekaj let pred smrtjo zaprosil svojega učenega sina (Michel se je bil naučil latinščine že v otroštvu, namreč tako, da se je s svojim vzgojiteljem ves čas pogovarjal po latinsko), da to knjigo prevede zanj in seveda za vse, ki bi jih zanimala. Mladi Montaigne se je lotil te naloge, ni pa je končal pred očetovo smrtjo (1568); novi prevod je bil gotov leta 1569, objavljen pa šele leta 1581, torej leto dni po prvi izdaji *Esejev*.

zana, tako da ju je v Montaignevi *Apologiji*, katere *namen* je, da bi ju zavrnila, včasih komaj mogoče ločiti. Besedo 'namen' sem poudaril, kajti v Montaignevem eseju gre vsekakor za »čudno apologijo«, kot ugotavlja tudi Conche, kajti »zdi se, da Montaigne sesuva vsako pretenzijo razuma, da bi utemeljil katerokoli resnico, medtem ko si Sebond prizadeva ravno 's človeškimi in naravnimi razlogi <raisons> vzpostaviti in nasproti ateistom verificirati vse postavke krščanske vere'« [Conche (1), 48]. Skratka, Montaigneva »apologija« je zasnovana na čudnem obratu, na domnevni zavrnitvi Sebondovih teoloških kritikov s tem, da se ravno oni sami preveč sklicujejo na »majavi« in nezanesljivi razum, kar sicer očitajo argumentaciji v *Naravni teologiji*. Resnici na ljubo, Montaigne naredi Sebonda medvedjo uslugo, najbrž nehote; zato pa lahko v tem svojem najdaljšem eseju razvije vrsto tém, ki osvetljujejo njegovo lastno filozofijo, predvsem njegov miselni in življenjski skepticizem. Toda preden gremo k podrobnostim, je treba pripomniti, da je Montaigne v *Apologiji* dosegel »najnižjo točko« svojega skepticizma, ki še ni bil tako globok v I. knjigi, niti ne bo več tako oster v III. knjigi *Esejev*.

V *Apologiji Raymonda Sebonda* je izhodiščna in tudi osrednja Montaigneva poanta – zavračanje vsakršnega dogmatizma, danes bi rekli »enoumja«, ki ga je modrec močno občutil v svojih nemirnih časih, polnih slepega fanatizma in verskih strasti, za katerimi pa so se skrivali pretežno posvetni interesi. V zadnji plasti besedila [C], ki ga je Montaigne pisal v osemdesetih letih 16. stoletja, ko se je zdelo, da v Franciji ni ne konca ne kraja verskih vojn med katoliki in hugenoti, je zapisal, da *eni pristopajo k veri z leve, drugi z desne, za ene je bela, za druge črna, vsi pa jo podobno izrabljajo za svoje nasilne in stremuške namene* [M, II/2, 443] – in v najhujših primerih sežigajo celo tiste ljudi, ki so prepričani, da je treba (po)trpeti za resnico in ji podrediti vse druge potrebe. *Naša vera je bila namenjena temu*, nadaljuje Montaigne, *da izkorenini naše grehe; zdaj pa jih odeva, hrani, spodbuja* [ibid., 444]. In v tej deželi, namreč v Franciji, je uveljavljena *ta*

vera, tj. krščanstvo (oz. katolištvo), toda če bi živeli v kaki drugi deželi, bi nam bila *vtisnjena kaka druga vera, morda ravno nasprotna tej naši* [*ibid.*, 445]; in temu priznanju sledi presenetljiv, a povsem dosleden sklep: *kristjani smo ravno tako, kakor smo Perigordovci ali Nemci* [*ibid.*]. – Ob tem se sprašujem, ali so današnji kristjani zmožni sprejeti *za svojo* to žlahtno, stoletja staro misel, ne da bi bili pri tem, hote ali nehote, »s figo v žepu« še vedno sveto prepričani, da *biti kristjan* vsekakor ni in ne more biti *enako resnično* kot biti Slovenec ali Kraševac ali Kitajec? Mislim, da tega kristjan še danes ni zmožen sprejeti, navkljub vsej deklarirani strpnosti, kajti nacionalna pripadnost je vendarle zgolj »prigodna« (čeprav nas seveda tudi jezik »zavezuje« v dobrem in slabem pomenu), medtem ko gre pri veri za najvišje, »poslednje stvari«, za *eshaton*, za resnico sámo (Jezus je rekel: »Jaz sem resnica ...«); toda ravno v tem prepričanju, ki vernika vključuje med izvoljene s tem, da *druge* izključuje, je tisto najbolj notranje, najbolj skrito in najtrdovratnejše bistvo nestrpnosti, ki ne popušča, ko pravi: Ni res, *ne more in ne sme biti res*, da »smo kristjani ravno tako, kakor smo Perigordovci ali Nemci«! Sprašujem se: doklej tako? V našem sodobnem svetu, zlasti v multinacionalni Evropski skupnosti, že nekako obvladujemo in prevladujemo nacionalni šovinizem, čeprav počasi in s težavo (kljub vsemu so nas strašne nacionalne vojne nekaj naučile), in podobno velja za rasno nestrpnost – toda verske nestrpnosti niti v zahodnem svetu še zdaleč nismo izkoreninili, kaj šele drugje. Njena globoka korenina je ravno v tisti »domišljavosti« *<présomption>*, ki se pogosto rada zavija v pretirano skromnost, češ da smo, namreč *mi*, recimo, kristjani (žal pa to ravno tako ali še bolj velja za muslimane ali hindujce), Bogu bližji in bolj všečni kakor *oni*, drugi, »drugače misleči«, pogani, brezverci, bogotajci ... in dokler ne bo *biti kristjan* enako (ali vsaj analogno) pomembno kot *biti Slovenec*, dokler ne bo verovati v Kristusa ali Alaha ali Krišno pomenilo nekaj takšnega kot govoriti slovensko ali arabsko ali hindijsko, dotlej se ne moremo nadejati resnične strpnosti, dotlej nas še ne bo resnično zaobjela Beethovnova

Oda radosti. V misli na takšno odprtje vsemu vesoljnemu občestvu je gotovo – zlasti pri konfesionalno vernih ljudeh – prisotna bojazen pred tem, kaj vse bi s takšno »razvezo« izgubili (poleg moči, ki bi jo izgubila Cerkev). In pri premagovanju te bojazni lahko pomaga, predvsem pa veliko pove, »konstruktivna skepsa« katolika Montaigna: saj je njegova skepsa združljiva z vero, saj ne ruši samih temeljev sveta in svetosti: zunaj dvoma ostaja naše najdragocenejše spoznanje, da je *ta svet najsvetejši <tressainct> tempelj, v katerega je bil postavljen človek, a ne zato, da bi občudoval dela svojih rok, temveč da bi motril dela, ki jih je božanska misel naredila čutna: Sonce, zvezde, vode in zemljo, zato da bi nam predstavila umske bitnosti <les intelligibles>*« [M, II/12, 447]. Zanimivo: skeptik Montaigne tu uporablja, ne prvič ne zadnjič, platonsko izrazje – ali to pomeni, da je platonizem bolj univerzalen od vseh v svetih knjigah razodetih »vesoljnih« verstev? (Različne biblije se, hočeš nočeš, med seboj izključujejo, razen če jih beremo kot »zgolj« simbolne diskurze.) A tudi če je platonizem res vseobsežen, najbrž ne more povsem nadomestiti posameznih razodetij, lahko pa jih povezuje.

Kot smo že nekoč rekli, je Montaigneva kritika človeške »domišljavosti« obenem tudi kritika renesančnega človeka, ki naj bi bil, kot je učil Ficino, »vez sveta« ali srčika stvarstva. Porenesančnik Montaigne se v *Apologiji* sprašuje, ali si je možno zamišljati kaj bolj smešnega in obžalovanja vrednega, kot je človek, *ta uboga kreatura*, ki se tako rada ponaša s svojim razumom: *Kako naj bi nas naš razum naredil enake nebu? Kako naj bi podvrgel naši znanosti nebeško bistvo in načela?* [M, II/12, 451]. Posebno neumestna in tudi škodljiva pa je naša domišljavost v odnosu do živali. Že v I. knjigi *Esejev* je zapisal: *Če si še tako prizadevamo, ne bomo nikoli mogli posnemati gnezda četudi najmanjšega ptička, njegove zgradbe, lepote in udobnosti, takisto pa tudi mreže drobcenega pajka ne* [M, I/31, 206]. V II. knjigi, na začetku *Apologije*, pa Montaigne posveča nekaj ducatov strani zagovoru živalskih sposobnosti, čustev in pameti. Le katere

človeške večšine ne najdemo že pri živalih? se sprašuje ter občuduje pridnost čebel in zmožnost lastovk najti domače gnezdo. Res je človek sposoben in svoboden, da misli tako tiste stvari, ki so resnične, kakor one, ki niso, nadaljuje Montaigne, toda kakšno visoko ceno mora plačati za to svojo prednost! (Pascal pozneje pravi: »Človekova veličina je obsežena v tem, da ve, da je nesrečen. Drevo ne ve, da je nesrečno« [Pascal, 397 (132)].) Čeprav *narava zaobjema vsa ustvarjena bitja*, ugotavlja Montaigne, *pa smo mi edina žival, ki je gola in zapuščena na goli zemlji* [M, II/12, 456]. V nas je vse preveč prevzetnosti, a tudi preveč ponižnosti (običajno neiskrene), vendar *nismo ne nad vsemi drugimi ne pod njimi* [*ibid.*, 457], saj vse uravnava isti zakon in določa ista usoda, kot je učil že Lukrecij in drugi klasiki. Montaigne še in še našteva odlike in sposobnosti živali, pri tem seveda ne pozabi na slavnega Hrizipovega psa, ki je logično sklepal na razpotju treh poti (uporabil je »disjunktivni silogizem«, bi rekli peripatetiki): mar ta dialektična večšina *ne velja ravno toliko, če jo pes vé iz sebe, kot če bi jo vedel iz Dialektike Georgesa de Trebizonda?* [*ibid.*, 463]. Fascinantna je tudi »solarna religija« slonov, ki zjutraj bojda obredno dvigujejo rilce in zrejo v vzhajajoče sonce ter *nekaj časa meditirajo in kontemplirajo* [*ibid.*, 468] – in kako naj mi vemo, ali nimajo morda še kakega drugega duševnega življenja, o katerem se nam še sanja ne? Tem simpatičnim (tudi v dobesednem pomenu) ugotovitvam sledi še vrsta nadaljnjih primerov, ob koncu tega pasusa pa Montaigne vendarle pripomni, da se njegova primerjava živali s človekom ne nanaša na *tiste lepote, ki so božanske, nadnaravne in izjemne, ki jih lahko včasih vidimo, da sijajo med nami, kakor sijajo zvezde pod telesno in zemeljsko tančico* [*ibid.*, 485].

Potem se Montaigne vrne h glavni temi *Apologije*, razpravi o skepticizmu. Najprej ponovi svojo tožbo, da je cena za našo sposobnost mišljenja in spoznavanja velika, morda prevelika. Kaj je Varonu in Aristotelu pomagala njuna velika izobrazenost? Mar ju je rešila njunih človeških tegob? In navsezadnje: *Illiterati num minus nervi rigent?* (»Mar nepi-

smenim kaj manj stoji?«; Horacij, *Epode* VIII, 17). Zatem prvič v *Apologiji* omenja Pirona, utemeljitelja klasičnega skepticizma, o katerem obširno piše v nadaljevanju; Piron, ki tako kot Sokrat ni zapustil nobene svoje misli v pisni obliki (na srečo pa je tudi on imel svojega Platona, namreč Timona), je potoval s pratežem Aleksandra Velikega na osvajalnem pohodu v Azijo, skoraj tja do roba tedaj znanega sveta, kjer je v Indiji srečal tudi »gimnosofiste«, tj. fakirje oziroma jogije. Montaigne navaja zgodnico z nekega Pironovega potovanja po morju, ko je ladja malone potonila v viharju, vsi potniki so se tresli od strahu, Piron pa jim je dal za zgled prašička, ki se baje sploh ni bal; Montaigneva poanta je namreč v tem, da je mnogo ljudi nesrečnih zaradi svoje prebujne domišljije: *Kakor da ne bi bilo dovolj časa za trpljenje bolečine takrat, ko zares pride, ji že prej naše misli tečejo nasproti!* [M, II/12, 491]. Največje dobro, na katero lahko človek upa, je zdravje – znova ugotavlja hedonist Montaigne; in celo *strast, ki nas prevzema, ko ležemo z žensko, ima preprost cilj, da se znebimo bolečine, ki nam jo zadaja norost naše goreče želje* [*ibid.*, 493].

Ali skepsa doseže tudi samo modrost? Seveda. Ali se skeptik ponaša s svojo modrostjo? Seveda ne. Montaigne se retorično sprašuje: *Ali ne povzroča najbolj subtilna modrost najbolj subtilne norosti?* [M, II/12, 492]. In kako neopazna je meja med norostjo in genialnostjo! Platon je nekje zapisal, da so melanholiki (namreč v klasičnem, »patološkem« pomenu: »črnožolčniki«) najbolj učljivi in najbolj nadarjeni ljudje – toda, se sprašuje Montaigne: kdo je bolj od njih nagnjen k norosti? In kdo je modrejši od črnogledega svetopisemskega Pridigarja? *Kdor si več znanje, si več bolečino* [Prd 1,18]. In potem ko Montaigne podkrepi skepsa do znanja in modrosti še s sv. Pavlom in Sokratom, sledi zanimiv odlomek, iz katerega je razvidna paradokсна združljivost pironizma s »fideizmom« (kot nekateri označujejo Montaignev odnos do vere): *Za kristjane je najboljša priložnost, da verujejo takrat, ko naletijo na kako neverjetno stvar, ki je toliko bolj razumna, kolikor bolj nasprotuje človeškemu razumu <elle est d'autant plus selon raison, qu'elle est contre l'humaine*

raison>. *Saj če bi bila razumna, ne bi bila več čudež; in če bi bila čemu podobna, ne bi bila več edinstvena* [M, II/12, 499]. Čudno: kakor da tu iz skeptičnega racionalista Montaigna spregovori dogmatični iracionalist Tertulijan: *Credo quia absurdum est* (»Verjamem, ker je nesmisel«); tisto, kar je »nasprotno človeškemu razumu«, je namreč – vsaj za človeka – nesmisel(no). Resda je tu, pri Montaignu, poudarek malce drugačen, vendar je v osnovi enak kot pri Tertulijanu: tisto, kar nasprotuje človeškemu razumu, je *razumno* <*selon raison*> po božjem razumu. Človeški in božji razum sta si torej *popolnoma* različna, še hujše, nasprotna sta si. Ampak, se sprašujem jaz, *zakaj* bi bilo tako? Če nam razum sploh kaj pomeni (oz. če človek sploh kaj razume, kaj razum pomeni), potem je razumnejše kvečjemu obratno: človeški in božji razum sta si navkljub vsej svoji različnosti v *bistvu* podobna, kajti le tedaj je človeški razum lahko *most* (četudi zgolj mostec, ozka brv čez prepad), ki vodi – seveda ob pomoči drugih vodnikov – »tja čez«, k božjemu razumu, k Njemu samemu. Če pa se človeški in božji razum ne moreta uskladiti niti v »najmanjšem skupnem imenovalcu«, pojmu nesmisla, čemú nam je dobri Oče potemtakem sploh dal razum? Zgolj zato, da bi nas varal? To je šele nesmisel!

A vrnimo se k skepticismu v filozofiji. Montaigne pravi, da *kdorkoli kaj išče, pride do točke, ko si reče: to sem našel, ali tega se ne da najti, ali iskanje naj se nadaljuje* [M, II/12, 502]. Filozof se, podobno kot Hrizipov pametni pes, znajde na razpotju treh poti: *prva* je pot »dogmatikov«, tj. platonikov, peripatetikov, stoikov, epikurejcev in drugih, ki *mislijo, da so pot našli* (o njih malce pozneje); *druga* je pot akademskih skeptikov, tj. predvsem predstavnikov »srednje« platonске Akademije (Arkesilaos, Karneades, 3. in 2. st. pr. n. š., idr.), ki so obupali nad »dogmatskim« platonizmom (ko da bi bil Platon dogmatski!?) in so se v slogu »spredaj Platon, zadaj Piron« spopadali predvsem s stoiki, tedaj najuglednejšo filozofsko šolo, katerim so skeptično *dokazovali*, češ da oni ne morejo dokazati ne smotrne ureditve vesolja ne ničesar drugega, toda s tem svojim zavrnitvenim dokazovanjem so

se akademski skeptiki sami ujeli v *circulus vitiosus*, »blodni krog«; *tretja* filozofska pot pa je pot »pravih« skeptikov, med katere Montaigne prišteva poleg Pirona in njegovih naslednikov (vključno s seboj) tudi Sedem modrih, Arhiloha, Zenona, Demokrita ... in vse tiste, ki kljub skepsi – pravzaprav ravno zaradi nje – še vedno iščejo resnico [*ibid.*]. Montaigne posebej opozarja na razliko med akademskim skepticizmom in pironizmom: prvi se s svojim dogmatiziranjem nevednosti ujame v lastno zanko, drugi pa tudi svojo lastno nevednost »jemlje v račun«; kajti *tista nevednost, ki ve zase, ki se presoja in obsoja, ni popolna nevednost: za slednjo je nujno, da niti zase ne ve* [*ibid.*], namreč, ali ima prav ali nima. Po drugi strani se čisti pironizem v tem pogledu razlikuje tudi od Sokratove ali Nikolaja Kuzanskega »učene nevednosti« (*docta ignorantia*) ter od Descartesovega »metodičnega dvoma« ali Kantovega »agnosticizma«, saj gre pri vseh teh velikih filozofih za skepso zgolj o bolj ali manj *delnih* resnicah, ne pa o »resnici sami«; kajti tudi Kuzanski, čeprav tako kot pironovci pravi, da je vsako človeško znanje zgolj »domneva«, *coniectura*, nas uči, da prav vse domneve, tudi nasprotujoče si, sovpadajo v absolutno resničnem Božjem pogledu, vendar *zgolj* v Njem, ne prej, kajti presežna *visio Dei* je edini pogled, v katerem se »aktualizira« sovpadanje nasprotij (*coincidentia oppositorum*). Kljub učeni ali, preprosteje, metodološki nevednosti pa Sokrat, Kuzanski, Descartes, Kant in drugi veliki »skeptiki« seveda polemizirajo z idejnimi nasprotniki, se ogrevajo za svoja stališča in poskušajo sogovornike prepričati, da se motijo in da morajo privzeti njihove poglede, medtem ko naj bi bili čisti skeptiki, ki sledijo Pironu – v *Apologiji*, splošno rečeno, tudi Montaigne – povsem odmaknjeni od intelektualno in emocionalno zavzetih disputov in tudi to naj bi jim omogočalo duševni mir (ataraksijo): *prosti so vsakega sektaštva*, njihovi pogovori so blagi in v njih se ne bojijo sogovornikovih nasprotnih stališč, saj si ne prizadevajo za nič drugega kot za odpoved (suspenz, odlog) dokončne presoje, pa še to *sine ira et studio*. Svoje lastne trditve postavljajo kvečjemu z namenom, da bi sogovornike

ozavestili o nevzdržnosti njihovih dogmatskih postavk. Če pa sprejmeš njihove, bodo rade volje sami prevzeli nasprotno. Vseeno jim je: ne opredeljujejo se ne za to ne za ono stran [M, *ibid.*, 503]. Nenaklonjeni kritik bo rekel, da so pironovci kot zmuzljive kače, ki te sicer blago, a vseeno strupeno pičijo, kakorkoli se obrneš; njim naklonjeni mislec pa jih bo sprejel kot prijazne stare dajmone, ki v svoji zreli modrosti očetovsko dopuščajo prepirljivim mlečnozobim demončkom, naj se le stepejo, samo da se ne pobijejo med seboj – saj jih bo spor prej ali slej tako privedel do sloge.

Zakaj naj bi človek izbiral med enim ali drugim? Nikoli ni treba dokončno izbrati! Po drugi strani pa se je težko izogniti vprašanju, ali je za človeka res boljše, da do smrti ostane »igralec«, ki venomer preigrava različne vloge, tako kot zase pravi Montaigne: *Mnogokrat se rade volje postavim na stališče, ki je nasprotno mojemu, za vajo in zabavo, potem pa, ko se uživim v tisto drugo stran, se nanjo tako navežem, da ne vidim več razloga za svoje prvotno stališče in ga opustim* [M, II/12, 566]. Ali pa, kot pravi v poznem eseju O šepavcih <Des boyteux>: *Mislim, da bi morali pravzaprav vselej reči: Saj sploh ni tako ...* [M, III/11, 1027]. Ali še bolj preprosto: *Ogni medaglia ha suo reverso*, »vsaka medalja ima svojo zadnjo stran« [*ibid.*, 1035]. – Sicer pa je spoznanje vedno povezano tudi z jezikom, človeška resnica je odvisna od načina izražanja. Montaigne pravi, da bi skeptiki potrebovali nov način izražanja, kajti naš običajni jezik je sestavljen iz trdilnih stavkov, ki skeptikom nasprotujejo. Zato je *skepticizem najbolje izražen v obliki vprašanja*: »Kaj vem?« <Que sçay-je?> *To so besede, ki so napisane na mojo podobo tehtnice* [M, II/12, 527], tj. na emblem, ki si ga je dal Montaigne skovati, kot je bilo takrat pri plemičih v navadi. Skeptik torej nikoli ne trdi »Vem, da ...«, niti ne zanika »Ne vem, da ...«, ampak se vselej sprašuje: »Ali vem?« in »Kaj sploh vem?« – Najslavnejši rimski govornik Cicero, ki se sam sicer ni imel za pironskega skeptika, bližje so mu bili srednji akademiki in stoiki, je dejal: »Treba je govoriti, toda tako, da ničesar ne zatrdim, da vse preiskujem, da večinoma dvomim,

tudi sebi ne zaupam« (*De divinat.* II, 3, 8 [M, *ibid.*, 501]). In če večina stavkov vendarle ostane po obliki trdilnih (saj ne moremo kar naprej spraševati), naj bo tudi v njih izražen dvom o postavkah, ki jih izražajo, kot pravi Montaigne: *Ljubim besede, ki zmehčajo in ublažijo predrznost <temerité> naših stavkov: 'morda', 'nekako', 'nekoliko', 'baje', 'po mojem mnenju' in podobne* [M, III/11, 1030]. Da, ampak ali ni tak jezik vseeno malce »šepav«? Navsezadnje je prav v vsakem našem stavku implicitno prisoten dvom, pa če vsebuje modalne izraze ali ne. Res pa je, da je *morda* treba vedno znova na to opozarjati, zato da se nam besede ne bi strdile v peščena zrna, stavki v grušč in misli v skale – naj rajši ostanejo žive!*

Torej, kadar iščoč sprašuje skeptika *Kaj naj potemtakem izberem?* – se njegov odgovor glasi: *Karkoli hočeš, če že <pourvue> izbiraš!* [M, II/12, 504]. Kajti *ni* ti treba izbirati, vsekakor ti ni treba dokončno izbrati! Dokler si živ, lahko izbiraš, toda nič te ne prisiljuje k temu. Montaigneva filozofska »stava« *ni nujna* kakor Pascalova. Kot pravi v zadnjem eseju, *O izkustvu*, nas spomin opominja, da smo se že nemalokrat odločili za napačno misel ali dejanje [M, III/13, 1074 isl.], in sicer tudi zato, ker smo mislili, da se moramo odločiti.

* Zanimiva je interpretacija Montaignevega skepticizma v članku Ann Hartle »Montaigne and skepticism«, vključenem v zbornik *The Cambridge Companion to Montaigne* (ur. Ullrich Langer, 2005); Hartlova razvija misel, da je Montaigne pravzaprav bolj *dialektik* kot skeptik, in sicer predvsem v dveh ozirih. *Prvič*, njegova misel je heglovski krožna: »To gibanje misli je dialektično, začenja se s predfilozofsko zavestjo, se vzpenja v filozofsko artikulacijo, potem pa se v čudenju vrača k svojim začetkom. In ravno v tem dialektičnem gibanju misli je možno razumeti skeptične vidike *Esejev* kot obenem integralne in transformirane. [...] Montaignev skepticizem torej ni dvom starih skeptikov, temveč prej odprtost za to, kar je možno, in preseganje domišljavosti <presumption> na najgloblji ravni.« [Hartle, 192–93]. In *drugič* (pri Hartlovi že četrtrič), »neskeptični vidik *Esejev*« je treba pojmovati kot dialektično iskanje sámospoznanja. »V tem pogledu je Montaigne bolj sokratičen kot skeptičen. Njegovo formo eseja lahko uvrstimo, vsaj v nekem smislu, v tradicijo dialoga, saj *eseji razkrivajo neko vrsto notranjega dialoga ...*« [*ibid.*, 198; poudaril avtor].

Skeptik lahko svobodno stavi na to ali ono misel, na to ali ono prepričanje – ali pa na *nobeno*, ali na *vse*, na vsako v svojem pomenu. Poznoantični skeptik Sekst Empirik je zapisal v *Pironskih osnutkih* (*Pyrrhóneioi hypotypóises*, ok. 200 n. š.), da pironovci prisegajo samo na besedo *epého* (vzdržim se sodbe) [gl. M, *ibid.*, 505] in da je »načelo skeptičnega sistema predvsem to, da je vsakemu argumentu postavljen nasproti drug argument; vidni rezultat tega pa je prenehanje dogmatiziranja« [gl. Sharples, 135]. Montaigne se pridružuje Sekstu s svojim načelom *je soutiens* (vzdržim se), ki vključuje tudi sodbo o samem sebi; kot dosleden skeptik ne zanika, da obstaja resnica, vendar s človeškim razumom ne moremo priti do nje, namreč do *dokončne* resnice, seveda pa nenehno prihajamo do začasnih, delnih resnic, saj ne bi mogli živeti, če se ne bi odločali za ta ali oni miselni in življenjski korak – kar pa se tiče morale, dodaja Montaigne, je najboljšo slediti ustaljenim normam in navadam. Njegov skepticizem se torej povezuje s konservativizmom. K temu bi lahko pripomnili, da je konservativizem sicer zanesljivo zdravilo proti fanatizmu, toda najbrž premočno, saj se človeštvo brez svoje drzne želje po novem in drugačnem sploh ne bi nikamor premaknilo iz tistih jam, v katerih se je porodilo. Toda kje je meja med človeško (pre)drznostjo in fanatizmom? Za Montaigna to ni problem, saj zavrača oboje v svojem »konservativnem skepticizmu«, ki ustreza njegovim krščanskim, katoliškim prepričanjem. V tem miselnem obzorju Montaigne podcenjuje tudi Kopernikov véliki obrat od geocentrizma k heliocentrizmu; kajti, če se je že Ptolemaj res motil v svojih osnovnih postavkah, ali ne bi bilo potemtakem *neumno zaupati temu, kar nam zdaj pravijo moderni?* [M, II/12, 572]. V poznejšem pripisu [C] pa še bolj izrazito skeptično dodaja: *Mar ni bolj verjetno, da je veliko telo, ki ga imenujemo svet, zelo drugačno od tega, ki si ga predstavljamo?* [*ibid.*]. Drugačnost resničnosti od naših predstav o njej je možna ali celo neizogibna tudi zato, ker ne vemo, ali nam, podobno kot slepcem, *ne manjka kak čut, dva, trije ali celo več?* [*ibid.*, 588]. Kako daleč so Montaignevi kozmološki in nasploh filozofski

dvomi od zanosne prepričanosti v nov, neskončen univerzum pri njegovem sodobniku Giordanu Brunu!

Montaigne v *Apologiji Raymonda Sebonda* – kantovsko rečeno – omejuje prostor razumu, da bi napravil prostor veri, kar je pravzaprav njegov glavni namen v tej esejistični razpravi (čeprav naj bi predvsem branil Sebonda pred teološkimi kritikami, kar pa se mu, kot smo že rekli, samo deloma posreči s spretnim, četudi logično dvomljivim obratom, češ da šibki človekov razum ne more očitati *Naravni teologiji*, da je v svojem presežku razuma nerazumna). V *Apologiji* namreč dobesedno preberemo, da je človek *tembolj pripravljen sprejeti vase božansko védenje, izničujoč svojo presojo, da bi napravil več prostora veri* <*aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy*> [M, II/12, 506] – zato ni čudno, da je Kant občudoval Montaigna. Duh postane, očiščen s skepsa, *nepopisan list* <*carte blanche*>, *pripravljen sprejeti od božjega prsta takšne forme, kakršne bo želel vtisniti vanj* [*ibid.*]. Ali je za Montaigna potemtakem vsa filozofija, če je njen vrh skepticizem, zgolj nekakšna priprava za božje razodetje? Mar filozofiramo le zato, da prej ali slej najdemo *utečeno pot svete Cerkve*, ki nas bo vodila, da se ne bi *izgubili na poti, ki se cepi na tisoč različnih smeri* [*ibid.*, 520]? Tako enostavno filozofije seveda ne moremo odpraviti, toda kaj naj storimo z vso njeno mnogoterostjo? Naj jo ohranjamo in z njo živimo, ali naj jo presežemo v eni in edini veri? Kako naj se sprijaznimo z dejstvom, da *ima filozofija toliko obrazov in različnosti, da v njej lahko najdemo tako rekoč vse naše sanje in izmišljije* <*songes et resveries*> [*ibid.*, 546]? Poleg tega filozofi radi zavijajo resnico, tudi če mislijo, da so jo že našli, v zapleteni labirint jezika, zato na primer aristoteliki več razpravljajo o Mojstrovih mislih kot o stvareh samih.

Kakorkoli že, *naš duh je potepuh, nevaren in predrzen; težko ga je združiti z redom in mero* [M, II/12, 559], zlasti tedaj, ko se odloči za skeptično svobodnjaštvo, bodisi za *drugo* ali *tretjo* pot na tistem usodnem razpotju. Torej bi bila vendarle boljša in zanesljivejša *prva* pot, »dogmatizem«?

Montaigne, kot smo že rekli, prišteva med dogmatike vse tiste, ki mislijo, da so resnico že našli. *Aristotel je princ dogmatikov, vendar prav od njega zvezmo, da več znanja poraja več priložnosti za dvom* [*ibid.*, 507]. Marcel Conche v zvezi s tem pravi, da so vsi veliki filozofi implicitni skeptiki in da ne smemo jemati preveč resno njihovih deklariranih prepričanj, saj »dejansko iščejo več, kakor zatrjujejo: njihove navidezne trditve imajo vrednost hipotez ali poskušanj <*tentatives*>, ne pa trdnih sklepov [... in tudi] sam Aristotel je predvsem iskalec« [Conche (1), 62]. Drugače rečeno, »konstruktivna skepsa« velikih duhov, ki je vselej v ozadju njihovih trditev, omogoča mnogoterost misli obenem s presežno, nikoli dokončno artikulirano enostjo. Pravi filozofi so bili vselej »veliki preskuševalci <*essayeurs*>«, nadaljuje Conche, »rojeni lovci, avanturisti uma, vizionarji, poeti; z njimi se filozofija v svojem bistvu razodeva kot poezija – toda kot 's sofisticirana' poezija« [*ibid.*, 63]. In Montaigne je naš bližnji duhovni sodobnik, kajti dandanes »ne gre več za to, da bi se odločali med dogmatizmom in skepticizmom, temveč predvsem za to, da najdemo neko novo formo, ki bo izpolnila bistvo prvega in drugega« [*ibid.*].

Največji iskalec med velikimi klasičnimi »dogmatiki« pa je gotovo Platon. Montaigne ga v *Apologiji* po eni strani graja (pravzaprav izziva) zaradi njegovih »fantazij«, pri čemer ga nagovarja neposredno v drugi osebi in kar po domače s »ti« (v klasični, uglajeni francoščini je mož vikal celo svojo ženo, tako da to tikanje starega modreca zveni še precej bolj nenavadno kot v slovenščini): *Če so tisti užitki, ki nam jih ponujaš v drugem življenju, takšne vrste, kakršne sem občutil tu spodaj, potem nimajo nič skupnega z neskončnostjo, kajti vsa zadovoljstva smrtnikov so smrtna* [M, II/12, 518], po drugi strani pa Montaigne govori o Platonu zelo spoštljivo in se mu v mislih nemalokrat tudi pridružuje. Posebno zanimiv in za naš kontekst pomemben – saj se v naši knjigi kot glavna duhovna protagonistata srečujeta ravno Montaigne in Platon (skupaj s Plotinom), najbrž ne po naključju – pa je naslednji pasus: *Zdi se mi, pravi Montaigne, da je Platon nalašč izbral*

obravnava filozofije v obliki dialogov: z njimi je lahko bolje izrazil množstvo in različnost svojih misli, tako da jih je ustrezno položil na jezik različnim govorcem. Različna obravnava snovi je enako dobra kakor enovita, celo boljša, saj pomeni bolj vsestransko in uporabno védenje [ibid., 509]. Da, da! Saj to vemo, to je tako preprosto in jasno – pa vendar ni nikoli odveč, če znova pomislimo, kaj pomeni *dialog* za filozofijo: iskanje, odprtost, življenje duha! *Po mojem mnenju je pogovor <la conference> najplodnejša in najbolj naravna vaja našega duha [M, III/8, 922],* dodaja Montaigne v eseju *O umetnosti pogovarjanja <De l'art de conferer>*, in nam v slogu dobrega starega skeptika svetuje, da *glejmo blago na nasprotna mnenja; saj tudi če jim ne posodimo naše sodbe, jim zlahka posodimo naša ušesa [ibid., 923]; mi smo rojeni za iskanje <quester> resnice, neki veliko večji moči pa pripada posedovanje resnice [ibid., 928].*

Dialog seveda ni vselej pogovor dveh ali več realnih ali imaginarnih oseb, pogosto je notranji pogovor duše same s seboj, ali različnih duš v istem človeku, ali duše z duhom, angelom, Bogom ... toda dialog je kot *forma mentis* za filozofijo bistven. Žal ga dandanes (pravzaprav že dolgo, morda bi lahko rekli, da od Hegla dalje) mnogi izobraženi ljudje, ki se ukvarjajo s filozofijo, opuščajo, ker mislijo, da dialog in sploh sokratična ljubezen do modrosti nikamor ne pripeljeta, da sta eno samo nepotešeno hrepenenje po nedosegljivem resničnem védenju. Nekateri celo menijo, da je filozofski pogovor z drugim človeškim duhom povsem odvečen in nesmiseln, saj tisti veliki Drugi, ki naj bi bil za filozofijo edino relevanten, vselej molči, me s svojim molkom popolnoma preglasi in nasploh ne kaže nikakršne želje ali potrebe, da bi se pogovarjal z menoj – samo molči, molči, medtem ko jaz govorim, govorim v prazno, v nič, saj niti ne vem, ali me Drugi sploh sliši, morda pa je s svojimi mislimi (če ima kake misli) povsem drugje, ali pa ga v resnici sploh ni, medtem ko se meni zdi, da sedi tu pred menoj na zofi.

Zato te, dragi bralec ali bralka, vabim, da se z menoj rajši vrneš k dialogu med Montaignem in Platonom, tema

svetlima in zlahtnima duhovoma, ki sta še dandanes tako živa, kakor da bi sedela tu, pred najinim notranjim očesom, in nama govorila, naj ne obupava v svoji ljubezni do modrosti in naj ne obstaneva na poti iskanja resnice. – Montaigne se najbolj približa Platonu tik pred koncem svoje dolge *Apologije*, ko premišljuje o času, smrti in večnosti; navezujoč se na platonika Plutarha, pravi takole: *In mi se neumno bojimo le ene vrste smrti, medtem ko smo že prešli mnoge in skoznje nenehno prehajamo* [M, II/12, 602], saj otroštvo umre v mladosti, mladost v zrelosti, zrelost v starosti ... *včerajšnji dan umre v današnjem in današnji bo v jutrišnjem* [*ibid.*]. Duh pa se, ranjen z bolečino minevanja, spet in spet sprašuje: *Toda kaj potemtakem resnično jè?* [*ibid.*, 603] – in na to vprašanje si, ravno tako vztrajno, platonsko odgovarja: *Tisto, kar je večno, tisto, kar se ni nikoli rodilo in ne bo nikoli umrlo; tisto, čemur čas nikoli ne prinese nobene spremembe* [*ibid.*]. Montaignev in Platonov duh se v tej najvišji ali najgloblji točki srečata v enem, edinem resničnem spoznanju: Eno, Bog ni niti bil(o) niti ne bo, ampak vselej jè, saj *napolnjuje večnost z enim samim zdaj* [*ibid.*]. Neka pomembna razlika pa vendarle ostaja med grškim in krščanskim duhom: za kristjana Montaigna se duša ne more sama povzpeti k najvišjemu spoznanju, ampak ji mora podati roko milostni Bog, bogočlovek Jezus Kristus. Montaigne je kristjan, čeprav sam dvomi o posmrtnem življenju, o človeškem vstajenju. Dvomi, vendar ga ne zanika.

Blaise Pascal je leta 1655 – kmalu po svojem odločilnem videnju, ko je v noči 23. novembra 1654, »od približno pol enajstih do približno pol enih ponoči«, z gotovostjo spoznal ognjenega Boga očakov, »ne filozofov in učenjakov«, kakor je zapisal v znamenitem *Spominku* <*Mémorial de Pascal*>, posthumno vključenem v njegove *Misli* [Pascal (1), str. (185–86)] – obiskal janzenistični samostan Port-Royal, kjer je imel neke vrste iniciacijski pogovor z monsinjorjem gospodom De Sacijem; pogovor je bil zapisan in ga lahko

preberemo npr. v Lafumovi izdaji Pascalovih *Zbranih del* (<*Œuvres complètes*, 1963, tu: [Pascal (2)]>. Gospod Saci je bil v samostanu zadolžen za to, da se pogovarja z uglednimi prišleki, tudi če se, kakor Pascal, niso nameravali ravno pomenišiti; monsinjorjeva vprašanja so se nanašala na področje, na katerem je prišlek deloval in ustvarjal, in v Pascalovem primeru je bila to filozofija, saj sta takrat tudi matematika in fizika, v katerih se je Pascal proslavil, veljali za veji filozofije; ker pa Saci ni bil ravno več v matematiki, je slavnega gosta povprašal po njegovih nazorih v »čisti filozofiji«. Za naš kontekst je ta pogovor pomemben zato, ker je Pascal za razpravo izbral Epikteta in Montaigna kot filozofa, ki sta (poleg sv. Avgušтина) nanj najbolj vplivala in pri katerih je po njegovi presoji najbolj razvidno bistvo filozofije, ki je manjkavo v primerjavi z religijo. Najprej se loti Epikteta, sprva hvali njegovo stoiško modrost, potem pa graja njegove poganske zmote, na primer, »da je duša delček božanske substance, da bolečina in smrt nista zli, da se človek lahko ubije, ko je preganjan ...« [Pascal (2), 293]. Sledi predstavitev in kritika Montaigna, do katerega je Pascal še izraziteje ambivalenten: po eni strani ga hvali in celo občuduje, predvsem kot izvrstnega stilista, toda po drugi strani – in ta prevladuje (še bolj pa pozneje, v *Mislih*) – ga podvrže svoji neusmiljeni krščanski kritiki. Izhodišče te kritike je Pascalov očitek, da je Montaigne preveč poudarjal luč razuma in premalo upošteval razodetje (kar s stališča pravovernega kristjana nemara drži). Toda mnogo hujši Montaignev filozofski greh naj bi bil v tem, da »vse stvari postavlja pod vsesplošen dvom, vključno s samim seboj [...] tako da se njegova negotovost obrača sama nase v večnem krogu brez miru«, da je »čisti pironovec«, da se »norčuje iz vseh gotovosti/(za)upanj <assurances>« in da »ne postavi svoje misli pod pravila razuma« [Pascal (2), 293–94].

Ni jasno, kako se slednji očitek sklada z izhodiščnim. Toda če pozorno in brez predsodkov beremo *Eseje*, nam kmalu postane jasno, da Pascal kritizira bolj »slamnatga Montaigna«, ki si ga je v precejšnji meri umislil, kot

pa Montaigna samega. A pogovora s tem še ni konec, Pascal se od graje spet vrne k hvali, monsinjorju Saciju zelo naklonjeno povzema *Apologijo Raymonda Sebonda*, katere glavna poanta naj bi bila, da je razum brez vere slep. Saci ob tem pripomni, da je tako učil že sv. Avguštin, potem pa cinično doda, da je Pascal v svojem povzetku dal Montaignu več duha, kot ga je sam imel, in da je Montaigne s svojo nadarjenostjo bolj služil demonu kot Bogu. Temu očitku Pascal vendarle, čeprav zelo zadržano, nasprotuje in preostro sodbo rajši spremeni v pomilovanje Montaigna, češ da »je v tem avtorju sijajen razum tako nepremagljivo zavezan s svojimi lastnimi rokami« [*ibid.*, 295] in da zaradi svojega hedonizma »beži pred bolečino smrti« [*ibid.*], da »sam zametuje tisto stoiško vrlino, ki jo slika s tako resnim obrazom« [*ibid.*, 296] itd. Če si v zagovor Montaigna spododimo razsodne besede sodobne komentatorke, lahko rečemo, da je »Montaigne čutil, da je stoiška zahteva po nadčloveški moralni kreposti samo še en primer najbolj značilne človeške pregrehe: nečimrnosti in domišljavosti« [Kraye, 367]. Najhujša skupna hiba obeh filozofov, Epikteta in Montaigna, pa naj bi bila, po Pascalu, da ne upoštevata izvirnega greha in človekovega čistega stanja pred njim, ki se bo povrnilo v nebesih. »Zdi se mi, da je vir zmot teh dveh sekt [stoiške in Montaignevsko epikurejske], da nista spoznali, da se sedanje človekovo stanje razlikuje od tistega ob njegovem stvarjenju, pri čemer sta sicer opazili nekatere sledi njegove prvotne veličine, prezrli pa sta njegovo izprijenost <corruption> in obravnavata človeško naravo kot zdravo in brez potrebe po prenovitelju <réparateur>« [Pascal, *ibid.*], zato se izgubljata »v domišljavosti« <présomption>. Mar ni krivično očitati domišljavost Montaignu, ki se je v svojem blagem duhu ves čas boril proti njej? In tudi poklekniti si ni obotavljal pred oltarjem svojega katoliškega Boga, četudi je dvomil (ne pa zanikal), da odrešenik lahko reši dušo iz objema smrti. Ni prvič, pa tudi zadnjič ne, da se pri gorečem verniku, Pascalu, skromnost sprevača v domišljavost in domišljavost v skromnost: za vsakega kristjana je slednja

seveda lepa čednost, premnogokrat pa jo prepozna pri drugem človeku zgolj tedaj, ko je ukrojena po njegovi meri.

Sicer pa, če se za hip vrnem k očitku, češ da »domišljavec« ne upošteva izvirnega greha in človeške izprijenosti po padcu iz raja. Sprašujem se, le zakaj bi bil človek, ki dvomi o *izvirnem* grehu, domišljav? Domišljav bi bil kvečjemu tisti, ki ne vidi in ne prizna svojega *lastnega* greha, ne pa mitičnega Evinega in Adamovega *prvega* greha. Gnostiki so to zgodbo razumeli bistveno drugače, vemo pa, kaj se je z njimi v zgodovini dogajalo: bili so (skoraj) izbrisani. In čeprav sem pozorno bral sv. Avguština, ki je utemeljil krščansko etiko na izvirnem grehu, pravzaprav sploh ne razumem, *zakaj* bi bil človek, vsak posameznik, *izvirno* grešen, razen seveda zato, da ima nenehno občutek krivde pred Bogom, ki je zlo in greh naprtil hudiču in spoznanja željnemu človeku, sam pa si umil roke pred izprijenostjo sveta, katerega je (kot pravi *Pismo*) ustvaril kot dobrega (če ne kot najboljšega, kakor dodaja Leibniz) – in da zdaj, že dve tisočletji, to našo domnevno krivdo zaradi izvirne grešnosti spretno izrablja (*inter alia*) vesoljna Cerkev, zato da vlada nad človeškimi dušami in telesi. Toda sklenimo s tem: v pogovoru s Sacijem je Pascalova končna sodba o Montaignu (”žrtvenem jagnjetu” prišlekove janzenistične iniciacije) sledeča: »Montaigne je nenadkriljiv pri zavračanju napuha tistih, ki mislijo, da so zunaj vere ujeli resnično pravičnost [...], toda absolutno poguben je za tiste, ki so vsaj malce naklonjeni nepobožnosti in pregreham. Zato je treba dobro poskrbeti za pravilno branje njegovih spisov ...« [Pascal (2), 297]. Ironija zgodovine, natančneje, zgodovine Cerkve, pa je kmalu pokazala, da so isti razsodniki, pred katerimi je bil Pascal pripravljen žrtvovati Montaigna, samo nekaj let zatem žrtvovali tudi njega samega, ko so zavrnilo njegove s takratnim časom zaznamovane misli, za povrh pa poskušali cenzurirati tudi njegove večne *Misli*.

Pascal v *Mislih* omenja in kritizira Montaigna v kakem ducatu od približno tisoč fragmentov, zbranih v tej izjemni, presunljivi, zelo sugestivni, močno vplivni, v marsičem pa tudi

hudo sporni apologiji krščanskega mišljenja in vere.* Poleg Avguština je ravno Montaigne najpogosteje navedeni filozof v *Mislih* in tudi v številnih fragmentih, kjer ni eksplicitno omenjen, ima Pascal očitno v mislih prav njega. Najprej ga pristransko kritično ošvrkne v drugem razdelku pod redakcijskim (Brunschvicgovim) naslovom *Beda človeka brez Boga*, kjer se ponovijo nekateri kritični ugovori Montaignu, ki jih je Pascal izrazil že v pogovoru z monsinjorjem De Sacijem, vendar tu v precej ostrejši, mestoma tudi žaljivi obliki. Pascal govori o »zmedi pri Montaignu«, o njegovi ne-umnosti: »Neumen je njegov cilj: slikati sebe! In to ne mimogrede in proti svojim načelom, kakor se vsakomur dogaja, da v tem pogrēši; temveč si to postavi za vodilo in za prvi in glavni namen« [Pascal (1), 62 (29)]. In dalje: »Montaigneove napake so hude. Opolzke besede; to ni nič vredno, kljub gdč. de Gournay. Lahkoveren: *ljudje brez oči*. Neveden: *kvadratura kroga, večji svet*. Njegovo mnenje o prostovoljnem uboju, o smrti. Vceplja brezbržnost za zveličanje, *brez strahu in brez spokorjenja ...*« [*ibid.*, (29–30)]. Ni bil sicer dolžan vzpodbujati k pobožnosti, nadaljuje Pascal, toda Montaigne človeka odvrāa od nje; in tudi če bi mu oprostili njegove »nekoliko svobodne in uživaške nazore [...], pa ne moremo opravičiti njegovega povsem poganskega gledanja na smrt. Nujno si namreč napravil konec vsaki pobožnosti, če niti umreti ne želiš krščansko; on pa v vsej knjigi misli le, kako bo umrl brez napora in mehkužno« [*ibid.*]. To zadnje si je Pascal seveda

* Pascalove *Misli*, bogata zbirka raztresenih fragmentov, ki jih je pripravljaj kot gradivo za sistematično, nikoli dokončano apologijo krščanstva, so prvič izšle v knjižni obliki leta 1670, osem let po Pascalovi smrti. Sodobna standardna izdaja, ki je pravzaprav že klasična, obsega 958 fragmentov, katere je Léon Brunschvicg (1925) uredil in tematsko razvrstil v 14 razdelkov; tej izdaji sledi tudi slovenski prevod Janeza Zupeta (1980), ki ga tu navajamo (pri navedbah so v oklepajih strani tega prevoda). V novejših Pascalovih *Ceuvres complètes* (1963) pa je urednik Louis Lafuma uvedel precej drugačno ureditev fragmentov in jih tudi tematsko razvrstil v 27 razdelkov, dodal pa jim je še nekatere nove, dotlej neobjavljene misli, tako da jih je v tej izdaji skupno 1010.

sam umislil, tisto pa, da Montaigne ni želel umreti krščansko, si je preprosto izmislil. Res pa je že v tem prvem spopadu z Montaignem zadel v srčiko njunega razhajanja: njun v osnovi različni odnos do smrti in posmrtnega življenja; za Pascala je smrt posledica človeškega padca v greh in soočenje z božjo sodbo; za Montaigna je smrt človeška sopotnica v življenju, toda onstran in tudi v trenutku zadnje ugasitve zavesti »nje same« najbrž sploh ni. Iz te razlike v pojmovanju smrti izhaja mnogo drugih razlik, tako rekoč vse. Pascal je sicer bral in morda tudi v celoti prebral Montaigneve *Eseje*, vendar so šli v svojem bistvenem sporočilu mimo njega, saj sam pravi: »Ne v Montaignu, temveč v sebi najdevam vse, kar tam vidim« [*ibid.*, 64 (30)].

Filozofsko, »racionalno« središče *Misli* je znamenita Pascalova »stava«, ki naj bi ateistom in dvomljivcem razumsko pokazala, da je treba (da se splača) v vsakem primeru »staviti« na Boga, tj. na Njegov obstoj, in *eo ipso* na resničnost našega zveličanja oziroma večnega življenja. Za Pascala je namreč to dvojje – obstoj Boga in zveličanje/nesmrtnost verujoče duše – nerazločljivo povezano, je tako rekoč eno in isto, pri čemer je ta predpostavka zgolj implicitna, neizrečena: takšen bog, ki ne bi bil sodnik, zveličar, odrešenik, za Pascala sploh ne bi bil Bog! Le čemú bi se človek tolikanj trudil za božjo milost, če ga bog ne bi mogel tam onstran nagraditi z večnim življenjem? Genialni matematik Pascal je tako prežet s svojim krščanskim prepričanjem, da pred svojo največjo stavo sploh ne pomisli, da bi bila že vnaprej nesmiselna npr. za Mojzesovega, Aristotelovega, Spinozovega, Brunovega ... Boga, saj pri njih misel in/ali občutje božjega bivanja ni povezano z mislijo na nesmrtnost posamezne duše. – Toda zdaj vseeno sledimo sami stavi, kot si jo je zamislil Pascal; njeno bistvo je razložil v 233. fragmentu (oz. v 418. po Lafumi): »... Preudarimo tedaj to stvar in recimo: 'Bog – ali jè ali ga ni.' Na katero stran se bomo nagnili? Razum tu ne more ničesar dokončno odločiti [...] Na kaj boste stavili?« [Pascal (1), 233 (85)]. Umišljeni sogovornik (skeptik, ateist ...) nato izrazi misel, da bi bilo nemara prav, če sploh ne bi stavili, vendar

ga Pascal odločno zavrne: »... toda staviti je treba <*mais il faut parier*>. To ni nekaj prostovoljnega. Vkrncani ste. Kaj boste izbrali? Poglejmo! Ker je izbirati treba, poglejmo, kaj je za vas manj pomembno [...] Pretehtajmo dobitek in izgubo, ko vzamemo, da bo križ, ki pravi, da Bog je. Presodimo oba primera: če dobite, dobite vse; če zgubite, ne zgubite ničesar« [*ibid.*]. Racionalno ozadje te čudne stave je človekova korist (kot navsezadnje pri vsaki stavi): če staviš, da Bog obstaja, lahko samó dobiš, kajti to, kar dobiš (možnost večnega življenja) je neskončno več v primerjavi z ničnostjo in kratkostjo tvojega tukajšnjega življenja, ki si jo s tem, da staviš, pripravljen »zastaviti« za onstransko, večno življenje, za nebesa, za Boga; iracionalno bi bilo, če bi stavil na drugo stran tehtnice, namreč na po-stavko, da Bog ne obstaja, kajti v tem primeru bi izgubil vse, vso neskončnost, in bi ti ostal samo nič, tvoje tostransko ničevo življenje – in zato, méni Pascal, se ni težko odločiti: »Brez omahovanja torej stavite, da je!« [*Ibid.*].

Pascalovi biografiji pravijo, da se je pred svojim dragoce-nim nočnim videnjem precej družil s pariškimi kockarji in drugimi novodobnimi svobodnjaki ter da si je prav zanje, ki so prisegali na človeški razum in se norčevali iz starega praznoverja, izmislil to božjo stavo, kar mu z matematičnega vidika ni bilo težko, saj je bil sam eden izmed utemeljiteljev verjetnostnega računa. Zanimivo je, kako v nadaljevanju svoje argumentacije precizira kvantitativna razmerja v stavi, ko pravi: »Ker je možnost za dobitek in izgubo [za človeški razum] enaka, bi bilo moč staviti že v primeru, da bi bilo moč dobiti dve življenji za eno; če pa bi mogli dobiti tri, bi bilo treba igrati – ker igrati morate – in nespametni bi bili, ko ne bi [...] A v resnici gre za celo večnost življenja in sreče [...], tu gre za neskončno življenje v neskončni sreči, ki ga je mogoče zadeti; ena možnost dobitka proti končnemu številu možnosti izgube, to pa, kar v igri zastavljate, je končno. Tu ni kaj omahovati [...] in] človek, ki je primoran igrati, bi moral razumu obrniti hrbet, da bi raje ohranil življenje, kakor da bi tvegala za neskončni dobitek, ki je enako verjeten kakor

izguba nič« [Pascal (1), 233 (86)]. Z matematičnega vidika je vse to lepo in prav, toda veljavnost *teološke* aplikacije tega verjetnostnega računa temelji na zelo preprosti – in zelo sporni – predpostavki, da je *tostran* vrednost našega življenja enaka *nič* in da je *neskončno*, če sploh jè, zgolj *onstran*. Mar je Pascal to preprosto predpostavko spregledal? Ne, ampak ni se mu zdela sporna, nasprotno, imel jo je za resnično! Toda zakaj bi jo imel za resnično jaz, »bogotajec«, ki me Pascal s svojo stavo skuša prepričati, da je razumno verjeti v Boga? Mar ni to krožna argumentacija (kot ugotavljajo nekateri kritiki), ki dokazuje ničevost stave na življenje s tem, da to ničevost že pred-postavlja? Najbrž je res krožna, vendar je logika, če jo apliciramo na teologijo, vselej zmuzljiva, kar so znali mojstri sholastike dobro izrabljati. Zato se vprašajmo bolj enostavno – recimo, da bi bila dilema, pri kateri se je treba odločiti (kajti »staviti je treba«) naslednja: iti ali ne iti med menihe, pri čemer bi bili (*ex hypothesi*) edino menihi deležni posmrtnega nebeškega kraljestva, seveda, če to sploh obstaja, o čemer pa razum ne more razsojati; v tem primeru za-stavek ne bi bil prav majhen, niti zgolj načelno abstrakten, ampak bi moral tisti, ki bi se odločil za večno življenje (tj. za Boga), žrtvovati vse svoje posvetne radosti, čutno ljubezen itd. Koliko razumnih ljudi bi se odločilo *za* v tem primeru? Zdi se mi, da zelo malo, verjetno nič več, kolikor je pač že zdaj menihov na svetu (in še ti se za svoj stan najbrž niso odločili zaradi Pascalove stave) – vsi drugi, ki se ne bi odločili za menišтво in bi tako *eo ipso* stavili proti Bogu, pa bi bili potemtakem nerazumni?

Navsezadnje pa je ta stava zgolj razumska igrlica, tega se je gotovo zavedal tudi Pascal sam in nemara mu sploh ne bi bilo všeč, ko bi v nebesih slišal, koliko prahu še vedno dviguje na zemlji ta njegova domislica. Iz samega 233. fragmenta je tudi jasno, da Pascal nikakor ni pričakoval, da se bodo brezverci odločili za vero *zaradi* njegove racionalne argumentacije, hotel jim je le dokazati, da je verovanje v Boga *lahko razumno*. In tudi njemu samemu je bila to zgolj *post festum* racionalizacija, saj se je o obstoju Boga prepričal *neposredno*

v svoji ognjeni noči. Vendar so takšna videnja dana le redkim in redko, morda celo enkrat samkrat v življenju (zato si jih je treba zapisati kot *Spominek*, da se ne pozabijo, in potem zapisek všiti pod podlogo plašča, da se ne izgubi). Pascal je vse to dobro vedel, zato je ljudem, ki bi radi našli vero, pa ne poznajo poti do nje, rajši svetoval, naj se zgledujejo pri tistih, ki so jo že našli: »Posnemajte način, ki so z njim oni začeli: ravnali so, kakor da vero že imajo, uporabljali blagoslovljeno vodo, dajali za maše ipd. To vam bo čisto naravno pomagalo pri veri in vas poneumilo <*vous abêtira*>. – ‘Prav tega se bojim.’ – Zakaj? Kaj morete zgubiti?« [Pascal, *ibid.* (87)]. Pascalov za-stavek se očitno povečuje: zdaj na tehtnici ni več golo in ničevo življenje, ampak sam razum!* Jedro pravkar navedenega Pascalovega nasveta iščočim pa je seveda povabilo k ritualu, ki naj bi sčasoma sam porodil vero, tako rekoč »avtomatično«. ** O tem so bile napisane že mnoge razprave, tu ne bi rad vstopal vanje, naj samo pripomnim, da osebno močno dvomim, da bi mi uspelo postati veren – tudi če bi si to zares želel – če bi vsako nedeljo hodil k maši, vsak večer zmolil nekaj očenašev ipd. (O, ja, včasih tudi zmolim očenaš, kdaj zjutraj ali zvečer, v času tesnobnega prehoda med budnostjo in spanjem, pa tudi pokrižam se pred našim vaškim patronom Svetim Lovrencom, vselej kadar se s poti vračam domov, to je moj mali obred, ki pa me prav nič

* Prav to vrstico so dušebrižniki poskušali cenzurirati v prvi izdaji *Misli*, ker pa jim to ni uspelo in se je škandalozni, morda pa zgolj nerodni besedi uspelo prebiti do nas, jo današnji dobronamerni komentatorji interpretirajo v evangelijskem pomenu: »Blagor ubogim na duhu ...«.

** Drug v tem pogledu zgovoren fragment je tale: »Nikar se namreč ne varajmo o sebi: človek je tako ‘avtomat’ kakor duh; zategadelj ni samo dokazovanje tista pot, ki privede do popolnega prepričanja. Kako malo je dokazanih stvari! Dokazi prepričajo le duha. Šele navada naredi dokaze zares močne in tem najbolj verjamemo; ona žene avtomat, ki potegne za sabo duha, ne da bi se ta tega zavedel ...« [Pascal (1), 252 (95)]. – Nasploh so bili misleci v 17. st. fascinirani nad avtomati, saj so, na čelu z Descartesom, mnogi menili, da so živali čisti avtomati, človek pa tolikanj, kolikor je *res extensa*. Sam izraz ‘avtomat’ pa je prvi uporabil Rabelais (I/24, 105, v op. 89).

ne približa »véliki« veri.) Se pa strinjam s Pascalovo mislijo: »Če se zanašaš na formalnosti, pomeni, da si praznoveren; če se jih nočeš držati, pa pomeni, da si prevzet« [Pascal (1), 249 (95)].

Marcel Conche v zanimivi razpravi z naslovom »Tragična stava« <*Le pari tragique*, 1975>, vključeni v njegovo knjigo *Montaigne in filozofija*, ob Pascalovo »krščansko stavo« postavlja Montaigneovo »tragično stavo«. Takole pravi: »Pascal stavi na resnico krščanstva, Montaigne pa stavi na ne-resnico krščanstva, in sicer v tem smislu, da se zanaša na modrost, ki mu omogoča, da iz svojega življenja naredi zadetek v polno *v vsakem primeru*, tudi če je duša smrtna in je krščanstvo napačno (kaj se ve? ...). Krščanski stavi se postavlja nasproti tragična stava« [Conche (2), 61]. Zakaj je Montaigneva stava tragična, nam Conche razlaga z različnih zornih kotov, tudi s primerjavo med Montaignem in Sokratom, ki sta si podobna v iskanju modrosti, vendar obenem bistveno različna, a ne samo zato, ker je Sokrat v Platonovem *Fajdonu* dokazoval nesmrtnost duše, skeptik Montaigne pa je močno dvomil o vrednosti takšnih dokazov, ampak se razlikujeta predvsem po svojem času, saj je Sokrat živel pred Kristusom, Montaigne pa po Njem; in ravno zato je njegova stava tragična, kot povzema Conche v sklepnem delu razprave: »Montaigne je kristjan in katolik; pa vendar stavi na nasprotno stran. Zanj pomeni biti moder, tj. živeti najboljše možno življenje, živeti v perspektivi nič, ne pa v upanju na nesmrtnost duše [...] Sledeč Pascalu, je treba živeti tako, da postuliramo nesmrtnost duše; Montaigne pa si, nasprotno, prizadeva *živeti kakor da* duša ne bi bila nesmrtna, *živeti smrtno*. Ampak, ali ne bi bilo treba reči, da je obenem s svojo krščansko vero verjel tudi v nesmrtnost duše? Gotovo, toda to ni tako preprosto; kajti verjeti ne pomeni vedeti.« [*Ibid.*, 77]. Montaigne se v svoji skeptični veri sooča z možnostjo nič, predpostavlja najslabšo možnost in to je njegova »tragična stava«. Conche zaključuje razpravo z malce presenetljivo, čeprav utemeljeno mislijo: »In prav to Montaigneovo življenje kot absolutno njegovo, samolastno

življenje najdemo v *Esejih*, ki torej nikakor niso krščanska knjiga« [*ibid.*, 78].

Če zdaj poskušamo spet ujeti našo že skoraj izgubljeno nit: Pascalova stava kljub vsemu ni glavni za-stavek njegovih *Misli*, čeprav je poleg (neprimerno bolj pomembnega) *Spominka* najbolj znani pasus v tej nesmrtni knjigi. Tu so »resnejše« stvari, mimo katerih misleči človek – in prav »Misel dela človeka velikega« [Pascal (1), 346 (122)] – ne more iti, ne da bi jih vsaj ošvrknil s kritičnim pogledom; kratko se bom ustavil pri treh, ki jih bom, seveda precej svojevoljno, imenoval 'črn obup', 'vsiljena dilema' in 'žuganje s peklom'.

Prvič: *črn obup*. Zakaj je Pascal tako črno obupan nad življenjem? Seveda je v življenju dovolj in vse preveč žalosti, bolečine, zla, da bi bili lahkomišelnostno prešerno veseli. Tudi Montaigne ni bil vesel človek, hud melanholik je bil, ne pa obupanec, tako kot Pascal. In tudi Platonova prisposoba o votlini nam ne predstavlja ravno veselega prizora, ampak v Pascalovi verziji je naravnost obupna: »Zamislite si množico ljudi v verigah! Vsi so obsojeni na smrt, vsak dan ubijejo po enega pred očmi ostalih. Tisti, ki obstanejo, gledajo svojo usodo v usodi sebi podobnih: drug v drugega zro z bolečino in brezupno čakajo, da pridejo na vrsto. To je podoba človekove usode« [Pascal (1), 199 (79)]. Ali res? Mar ne zveni to obupno melodramatično? Domnevam, da si tisti človek, ki bi *prav zares* tako mislil, ne bi prizadeval odkriti in napisati toliko lepih in zanimivih reči, kot jih je Pascal, ampak bi bodisi naredil samomor, če pa bi mu to prepovedovala vera, bi šel nemudoma v samostan in si globoko čez čelo poveznil črno meniško kuto, nestrpno pričakujoč smrt, odrešiteljico iz tega bednega življenja. Biografi pa ne poročajo, da bi se Pascal odločil za kaj takega, nasprotno, bil je precej angažiran tudi v javnem življenju, na primer, v takratnem sporu med janzenisti in jezuiti. Če bi med obsojenimi na smrt zgolj brezupno čakal, da »pride na vrsto«, ali bi imelo kak smisel sploh kaj početi, hoteti, ne hoteti ...? Prav, bo kdo rekel: ampak podobno vprašanje lahko postaviš tudi budistu. Res je, bom

odvrnil, toda budist iz vesoljne *dukkhe* ne dela melodrame, niti iz nje ne deducira razumnosti božjega bivanja. V tem je razlika! – A sprašujem se naprej: morda pa se je ravno pri Pascalu prvič v vsej svoji ostrini pokazala kriza novoveškega človeka, namreč spričo spoznanja »dvojne neskončnosti«, ki se razpira *nad* in *pod* človekom: »Večni molk tega brezmejnega prostorja me navdaja z grozo« [Pascal (1), 206 (80)], z grozo spričo kratkotrajnosti in majhnosti mojega bitja v nedoumljivem veselju, v največjem in najmanjšem. Kako naj v teh neznanskih razsežnostih ohranim kakršenkoli smisel mojega bivanja, saj ni nobenega razloga, da sem »prav tu in ne drugje [...], zdaj in ne tedaj« [*ibid.*, 205 (80)]. V tem spoznanju seveda je tesnoba, huda tesnoba, ki je Giordano Bruno še ni občutil pri svojem odkrivanju neskončnega vesolja, ki pa se je kmalu zatem zavedel Kepler, vso njeno grozo pa občutil Pascal. Toda brezdanjost prostorja in časovja kljub vsemu ni zadosten razlog za obup duha, ki se vendarle zaveda, da lahko v sebi zaobjame vso to »zunanjo neskončnost« (čeprav tudi to čedalje težje). In navsezadnje, zvezdno nebo je lépo, čudovito, občudovanja in strahospoštovanja vredno, kot je lepó rekel Kant v svoji znameniti sentenci. Kaj je torej tisti pravi razlog Pascalovega ubupa? Smrt? Umiranje? Minevanje? Pozaba? »*Odtekanje*. – Nekaj strašnega je čutiti, kako odteka vse, kar imamo« [Pascal (1), 212 (80)]. Da, toda to so vedeli tudi Platon, Seneka, Montaigne ... pa se niso predajali tako črnemu obupu!

Drugič: *vsiljena dilema*. Črni obup je namreč tudi eden glavnih Pascalovih argumentov, da »je treba staviti« – drugače rečeno, da je *nujno* položiti misel na tehtnico: *ali – ali*. Spričo obupnega položaja, v katerem smo, je treba vedeti, treba si je priti na jasno: *ali* je duša nesmrtna *ali* ni; *ali* Bog obstaja *ali* ne ... »Nesmrtnost duše je nekaj, kar je za nas tako silno pomembno in kar se nas tako globoko dotika, da bi morali zgubiti sleherni čut, da bi nam ne bilo mar vedeti, kako je s tem. Glede na to, ali klije v nas upanje na večne dobrine ali ne, se vsa naša dejanja in vse naše misli nujno usmerijo na dve tako različni poti ...« [Pascal (1), 194 (73)].

Zakaj pa se ne bi rajši »pustili presenetiti«? Po Pascalovi (in nasploh krščanski?) logiki to najbrž ne pride v poštev, kajti samo če se v stavi še za življenje odločiš *za*, boš po smrti lahko srečno presenečen nad sijajem nebes, sicer pa bo presenečenje strašno ali pa ga sploh ne bo. Toda v tej logiki je nekaj norega, nekaj strašno domišljavega! Le kako je možno verjeti, da je ljubi Bog, dobri Oče (če je Bog, če je Oče), pripravil svojim človeškim sinovom in hčeram takšno past? Namreč zasedo v pomenu, da je naše odrešenje v večnosti odvisno od tega, na katero stran tehtnice stavimo zdaj, v nekem poljubnem trenutku časa. Saj to ni mogoče! Če bi bilo res tako, bi bil vesoljni red prej stvaritev Satana kot dobrega Boga. Poleg tega: mar ni bilo rečeno »Ljubezen je najvišji Zakon«? Če je to res, potemtaka le ljubezen lahko odpre duši vrata v nebeško kraljestvo! Le kako naj o tem odloča nepomembno naključje, da človek stavi na levo ali desno skodelico tehtnice, da se lahkomišlno *izreka* za ali proti? Sploh pa so takšne duhovne dileme vsiljene: duh naj vključuje, ne izključuje! Pascal pa nam hoče v slabi filozofski in nič boljši teološki maniri vsiliti izbiro: *ali – ali*. Seveda ni ne prvi ne zadnji veliki duh, ki ga je mučila ta huda, morda najhujša skušnjava: že v *Razodetju* Duh piše Angelu Cerkve v Laodikeji, naj bo *ali* mrzel *ali* vroč, sicer ga bo izpljunil iz svojih ust [Raz 3,15–16], sledi pa mu cela vrsta Njegovih svetnikov in svetilnikov, na primer Avguštin, Bernard, Kierkegaard ... ampak to ne vodi nikamor drugam kot v sovraštvo in v vse hujše »ločevanje duhov«, v naših nevarnih časih lahko tudi v samoizničenje človeštva.

Tretjič: *žuganje s peklom* je nemalokrat posledica ločevanja duhov z vsiljevanjem dileme *ali – ali*. Pascal morda res z najboljšimi nameni tako vneto vztraja pri nujnosti stave, pri neizbežnosti odločitve *za* ali *proti*, pri *nujnosti*, da položimo ves naš življenjski *za*-stavek na tehtnico, bodisi v *desno* bodisi v *levo* skodelico; toda ta angelska tehtnica v ikonografiji ne pomeni nič drugega kot dokončno razsodbo: ali *nebesa* ali *pekel* (spomnimo se upodobitev poslednje sodbe na portalih katedral, kjer so izvoljeni na božji desnici, pogubljeni na

levici) – tedaj pa, ko zasmrdi po žveplu, tudi Pascalova stava ni več zgolj nedolžna intelektualna igrlica. Mar se ne bi bilo boljše vzdržati dokončne sodbe? Pascal je prepričan, da ne, kajti za omahljivce in skeptike ima »ta negotovost strašne posledice. Preti jim nevarnost, da bodo za večno v trpljenju ...« [Pascal (1), 195 (78)]. Tu je sicer treba poudariti, da Pascal sodi tiste ljudi, ki Boga še iščejo, ki niso brezbrizni do posmrtnega življenja in vstajenja, drugače kakor tiste, ki jim je njihova lastna odrešitev malo mar in sploh ne premišljujejo o tem, kaj bo po smrti; do prvih občuti usmiljenje (med njimi je tudi Montaigne), do drugih pa gnus in prezir: »Ta malomarnost v zadevi, v kateri gre zanje same, za njihovo večnost, za njihovo vse, me bolj razjezi kakor gane; ob tem se stresem in zgrozim, zame je tak pošast« [*ibid.*, 194 (73)]. Pošasti pa sodijo v pekel. In Pascal, žal, v svojem apologetskem žaru to anatemo »zavrženih« duš še stopnjuje, tako rekoč do absurda: »Božja pravičnost mora biti ogromna, tako kot njegovo usmiljenje. Njegova pravičnost do zavrženih je zato manj strahotna in nas mora manj presuniti kakor usmiljenje do izvoljenih« [*ibid.*, 233 (84)]. *Nota bene*: tu ni govora o tistih padlih dušah, ki so storile kak hud zločin, o morilcih, tiranih, pedofilih ipd., ampak o tistih, ki so narobe *stavile*, saj je navedeni pasus del slavnega fragmenta o nujnosti stave. – Kaj pa je z onimi zablodelimi dušami tretje vrste, ki sicer stavijo, vendar svoj za-stavek s polno zavestjo in svobodno voljo postavijo na levo stran tehtnice, v tostransko življenje? Pascal o teh ne razmišlja prav dosti, saj je njihova opcija zanj tako zelo *nerazumna*, da sploh ni vredna resnega razmisleka. Mi pa se vseeno lahko vprašamo, ali med tistimi dušami, ki rajši stavijo na to očitno življenje *tu* namesto na tisto negotovo *tam*, ni tudi dobrih in pravičnih? Ali so v božjih očeh tudi takšni obsojeni za vekomaj? Saj to ni mogoče! Le kako bi pravični in usmiljeni Bog obsodil človeka zgolj zato, ker ne hodi k maši, ne prejme obhajila, ker pač preprosto ne verjame Vanj (da ne govorimo o vseh nekristjanjih tega sveta), morda tudi noče verjeti v vsemogočnega Gospoda, hoče pa živeti, saj ima rad življenje in svet, v katerega je postavljen,

bogve zakaj, bogve čemu, bogve po čigavi volji ...? Če je Beseda resnična, potem *ni* mogoče, da bi bila nebesa zaprta za tiste »ateiste«, ki so dobri in pravični in ki ljubijo!

Sicer pa se žuganje s peklom, ki bojda čaka »zavržene« duše *tam*, onstran – tako tiste, ki ne stavijo Nanj, kakor one, ki sploh nočejo staviti – lahko kaj kmalu sprevrže tudi v klicanje, najsi nehoteno, pekla tu, tostran, na zemlji, kajti »ločevanje duhov« v tako pomembni stvari, kot je vera, lahko hitro prekipi čez razumne meje ter, spodbujeno še z drugimi, bolj posvetnimi strastmi, prerase v kako versko vojno, križarsko ali hugenotsko ali v džihad. Ne smemo namreč podcenjevati »religioznih« motivov pri razplamtevanju vojn: večina vojn v zgodovini je imela neka ideološka opravičila in tudi v prihodnje bo verjetno tako, vendar je nevarnost za človeštvo vse večja, ker so vojne vse bolj strašne. In kakšno zvezo ima to s Pascalom? Krščanski apologeti, med katerimi Pascal ni kaka posebno svetla izjema, so dolga stoletja poniževali pripadnike drugih verstev, in če jim že niso žugali s peklom, so jih v svojem svetem prepričanju izključevali iz nebes. V srednjem veku je bila takšna segregacija nekaj povsem samoumevnega, pa ne samo v očeh teologov in klerikov, ampak tudi umetnikov in pesnikov, na primer božanskega Danteja, ki je poganske pravičnike, med njimi tudi Sokrata in Platona, postavil v večno neutešeno ginevanje predpekla, limba, od koder nobena pot ne vodi v nebesa; toda med srednjim vekom in Pascalovim 17. stoletjem je minilo precej časa in tudi na duhovnem področju se je medtem zgodilo marsikaj (že Kuzanski je iskal soglasje z drugimi verami, za njim pa Pico, Erazem, Montaigne, Spinoza ...). Zato nas precej neprijetno preseneti Pascalovo omalovaževanje, lahko bi rekli tudi zaničevanje judovstva in islama, kakor tudi vseh drugih nekrščanskih religij. »Druge religije, kot na primer poganske, so ljudem ljubše, ker so pozunanjene; vendar te niso za izobražene« [Pascal (1), 251 (95)]. No, to bi še nekako šlo, tole pa že težje: »Hudo je gledati, koliko Turkov, krivo-vercev in nevernih hodi po poti svojih očetov edinole zato, ker je v njih predsodek, da je tisto najboljše« [*ibid.*, 98 (45)];

ali: »Mohamed je brez avtoritete« [595] ipd. Kako da genialni Pascal ni videl svojih lastnih predsodkov? Potem ni čudno, da so se takšnih predsodkov oklepali in se še oklepajo tisti, ki so mnogo manj pametni in poduhovljeni od njega. Dandanes se krščansko ponižna domišljavost praviloma zavija v prijazne, spravljive, diplomatske besede, toda *vrednostne* presoje se v osnovi niso dovolj spremenile. Seveda je v našem času islam mnogo bolj nestrpen in agresiven kot krščanstvo, terorizem »v imenu Alaha« je strašen in etično povsem nesprejemljiv ne samo za »nas kristjane«, ampak tudi za pravične muslimane, toda moramo se zavedati, da korenine tega terorizma segajo daleč nazaj, pa ne samo na »njihovi«, ampak tudi na »naši« strani. – Žal so krvavo resnične tiste abstraktne besede, ki jih je napisal Alain Badiou v svojem *XX. stoletju*: »Zakon, ki v 20. stoletju vlada svetu, ni ne Eno ne Mnoštvo, temveč *Dvoje* [...]. Zakon je Dvoje, in svet, ki je reprezentiran v modalnosti Dvojega, izključuje tako možnost enodušne podreditve kot tudi možnost kombiniranega ravnovesja. *Treba je izbrati* [...]. Dvoje je antidialektično. Prinaša nedialektično disjunkcijo, brez sinteze ...« [Badiou, 54–55].

Preden se poslovimo od Pascala, pa se za hip vrnimo še h kakšni njegovi resnično žlahtni, modri in obenem presunljivi misli, kakršnih je seveda v *Mislih* precej, lahko bi celo rekli, da je večina takšnih. Na primer: »Zadnji korak razuma je ta, da spozna, da je neskončno stvari, ki ga presegajo; res je slaboten, če vsaj tega ne spozna« [Pascal (1), 267 (99)]. Ali: »Nerazumljivo je, da Bog je, in nerazumljivo, da ga ni; da je duša s telesom in da nimamo duše; da je svet ustvarjen in da ni, itd.; da izvorni greh obstaja in da ne obstaja« [*ibid.*, 230 (83)]. Ali: »Boga začuti srce, ne razum. Vera je v tem: Boga čutimo s srcem, ne z razumom« [*ibid.*, 278 (101)]. V teh mislih sta si Pascal in Montaigne blizu. Da, Pascalove *Misli* so nedvomno genialno delo kljub svoji nedokončani fragmentarnosti ali prav z njeno pomočjo; in oznaka genialnosti ustreza Pascalovim *Mislim* nemara še bolj kot Montaignevim *Esejem*, ne nazadnje tudi zato, ker se je imel Montaigne za vse kaj drugega kot za genija, medtem ko je bil Pascal

splošno priznan matematični genij, ki je svojo genialnost iz matematike preusmeril v filozofijo. Toda – če bi bil jaz v vlogi kakega velikega inkvizitorja in bi *moral* izbirati, katero delo naj se ohrani in katero vrže v ogenj, ali *Eseji* ali *Misli* (o, hvala bogu, da nisem niti inkvizitor, niti mi ni treba izbirati *ali–ali*), bi ohranil Montaigneve *Eseje*: posebno v našem času nam povedo več kot Pascalove *Misli*, seveda ne v količinskem pomenu, ampak nam dajejo več tistega človeško-angelskega nihaja, ki – kot je zapisal Rilke na koncu prve *Devinske elegije* – »nas zanaša in nas tolaži in nam pomaga«.

Ludwig Wittgenstein me v marsičem spominja na Pascala: samotni genij, v mlajših letih z vrhunskimi dosežki na področju logike (podobno kot Pascal na področju matematike), s svojim fragmentarnim pisanjem, s katerim kakor da sestavlja veličasten mozaik iz drobnih kamenčkov, mozaik atomarnih misli, iz katerih gradi svoj véliki in končni sistem, ki pa za življenja ni in ne more biti dokončno zgrajen, pa s tisto svojo nagnjenostjo k »mističnemu«, s strastnim iskanjem Boga – le da Wittgenstein ni imel tako dragocenega in za vero odločilnega videnja, kot je bilo Pascalovo v tisti ognjeni noči. Po drugi strani pa je Wittgenstein s svojo dosledno, obenem pa vseskozi konstruktivno skepso, s svojim nenehnim nihanjem med upom in obupom pri iskanju spoznavne gotovosti in življenjske modrosti, blizu tudi Montaignu, čeprav sta si v večini drugih lastnosti zelo različna. (Andrej Ule, slovenski poznavalec Wittgensteina, govori o nujnosti ohranjanja »pozitivne skepse« v filozofiji, tj. »vztrajanja v argumentiranem raziskovanju problemov brez iluzij o njihovih dokončnih rešitvah« [Ule, 11].)

V zbirki pretežno poznih fragmentov iz Wittgensteinove zapuščine, ki jo je precej let po njegovi smrti zbral in izdal znani logik Georg Henrik von Wright (1977) pod redakcijskim naslovom *Mešani zaznamki* (*Vermischte Bemerkungen*; slov. prevod, 2005, je naslovljen *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*), Wittgenstein piše tudi o svojem odnosu do krščanstva; nekega dne (bolj verjetno noči) leta 1944 zapiše, med drugim,

naslednje: »Krščanska vera je samo za tistega, ki potrebuje neskončno pomoč, torej le za tistega, ki trpi neskončne muke. Tudi ves svet ne more trpeti večje stiske kakor *ena sama* duša. Krščanska vera je, bi rekel, zatočišče v tej *skrajni* sili. Komur je v tej stiski dano, da odpre srce, namesto da ga zaklene, ta sprejme zdravilo v svoje srce ...« [Wittgenstein (2), 76]. Da, zdravilo ... toda zakaj le v skrajni sili? Mar je mogoče biti kristjan samo takrat, ko ni več mogoče trpeti večje stiske? Kristjan tik pred smrtjo? Šele v samem trenutku ugasitve ... ali prehoda skozi temni tunel v brezmejno svetlobo, o čemer pričujejo tisti, ki so se vrnili iz klinične smrti? Pa prihaja obsmrtno doživetje iz smrti ali iz življenja? In če bi, recimo, nevernik v zadnjem hipu uzrl Njegovo svetleče obličje, kako bi sploh vedel, da to videnje ni zgolj njegovo lastno, lep privid, ki mu ga je narava predočila, da bi lažje umrl in v nekem drugem bitju hotel znova zaživeti? Pascal ni dvomil, da je v svoji ognjeni noči videl resnično Njega samega – ampak *kako* je to vedel? Odkod ta gotovost? In tu je še tisto najtežje vprašanje: če ga uzrem, ali ga res uzrem kot Drugega, »tam zunaj«, ali pa kot Sebe samega, »tu znotraj«? Toda, navsezadnje, ali je sploh pomembno, *kje* je, saj če *je*, je *povsod* ... Isti in Drugi. O, le čemu vsa ta vprašanja!? Le zakaj hočem *vedeti*? Zakaj mi ni dano, da bi me izpolnilo samo čutenje, zakaj ne more »logika srca« povsem nadomestiti »logike razuma«? Zato, si skušam odgovoriti, ker sem kot človek velik in pomemben po svojem razumu, zavesti, duhu – koliko milijard let je potrebovala narava, da je v meni razvila duha!

Pismo uči, da je najvišja oblika duha ljubezen. Wittgenstein v enem izmed najpogosteje citiranih odlomkov o veri pravi: »Če naj bom ZARES odrešen, potrebujem *gotovost* – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera. Vera je vera v to, kar potrebuje moje srce, moja duša, in ne moj spekulativni razum. Odrešitve potrebuje namreč moja duša z vsemi svojimi strastmi, tako rekoč duša z mesom in krvjo, ne pa moj abstraktni duh. Morda bi lahko rekli: samo *ljubezen* lahko verjame v vstajenje od mrtvih« [Wittgenstein (2), 59]. Ali bi lahko rekli tudi takole: samo ljubezen lahko verjame

v nesmisel? Ne zato, *ker* je nesmisel, ampak zato, ker lahko samo tako ohranja vero kot edino upanje na odrešitev? Toda kolikokrat slišimo zanosne besede sv. Pavla o ljubezni, jih vzljubimo, si jih vzamemo v dušo, pa zato nič bolj ne verjamemo v Kristusa, v Njegov, Gospodov drugi prihod in v naše vstajenje od mrtvih! Wittgenstein zapiše: »... besede 'Gospod' zavestno ne morem izgovoriti. *Kajti ne verjamem*, da bo prišel in mi sodil; ker mi *to* čisto nič ne pomeni. To bi mi moglo karkoli pomeniti le tedaj, če bi živel *povsem* drugače.« [Ibid., 58]. Že v naslednjem odstavku pa se paradokсно sprašuje: »Kaj pa tudi mene nagiblje k verovanju v Kristusovo vstajenje? Naj se malo poigram z mislijo ...« [ibid.], saj kaj več kot malce poigrati se s to mislijo človek tako ne more: »Smo tako rekoč v peklju, kjer lahko samo sanjamo, od nebes pa smo ločeni kakor s stropom« [ibid., 58–59]. V tem občutju ujetosti, jetništva, sta Wittgenstein in Pascal sotrpina, lahko bi seveda dodali: skupaj z božanskim Platonom ... toda v starih, poganskih časih, preden je krščanstvo odkrilo pekel, je tisto jetništvo v votlini pomenilo vendarle nekaj drugega. V tem pogledu imam sebe bolj za pogana kot za kristjana, četudi sem bil krščen, skoraj dve tisočletji po Kristusu. A tudi Wittgenstein ni bil ravno kak vzoren kristjan, in čeprav je bilo v njem manj »domišljavosti« kot v meni (ki mi domišljavost, kolikor je večja, toliko manj pritiče), je v svoje spovedi brez sramu zapisal: »Ne morem poklekniti, da bi molil, saj so moja kolena trda. Bojim se, da bi se razkrojil, če bi se zmehčal« [ibid., 91].

Wittgenstein je kot filozof iskal gotovost. V knjižici *O gotovosti <Über Gewissheit>*, izdani 1951, v letu njegove smrti in mojega rojstva, prevedeni v slovenščino dobrega pol stoletja pozneje, je zapisal v svojem lapidarnem slogu: »Razumen človek določenih dvomov *nima*« [Wittgenstein (3), fr. 220]. Prav, toda *katerih* dvomov razum ne dopušča? Filozof, ki naj bi bil razumen človek *par excellence*, lahko načelno dvomi o vsem – to so nam povedali že Piron in Timon, Descartes in Hume, seveda tudi Montaigne, vsak na svoj način. Wittgenstein pa takole: »S filozofom sediva na

vrtnu; večkrat zapored reče 'Vem, da je to drevo', pri čemer kaže na drevo v najini bližini. Tretji se nama pridruži, naju sliši, jaz pa mu rečem: 'Človek ni nor; samo filozofirava'.« [*Ibid.*, fr. 457]. Navsezadnje moramo o tistem, o čemer ne moremo govoriti, vendarle govoriti vedno znova, kajti: »Neizrekljivo (to, kar se mi zdi skrivnostno in česar nisem zmožen izgovoriti) morda tvori ozadje, na katerem tisto, kar sem mogel izreči, dobiva pomen« [Wittgenstein (2), 35]. – In tako naj bo, za zdaj.

Peta predigra

Ob koncu avgusta, po šentjerneju, so kraške noči še tople, čeprav že opazno daljše kot v visokem poletju. Bruno je ves večer na vrtu opazoval zvezde s teleskopom, zdaj pa se je vrnil v hišo, kjer Marija pripravlja čaj in prigrizek. Na nacionalki se ravno začenjajo »Odmevi«. Novica minulega dne je nova bombna eksplozija na nekem bagdadskem bazarju: več deset mrtvih in kakih sto ranjenih. Kamera kaže razmrcvarjena trupla, krvave luže na prašnem tlaku, slišijo se kriki, obup, bes. Samomorilec naj bi bil iz vrst nekih muslimanskih bratov, privržencev nekega norca, ki se je maščeval nekemu drugemu norcu, tako da je žrtvoval življenja nič hudega slutečih ljudi, ki so prišli na trg po zelenjavo. Od nesrečneža, ki je z avtom, polnim eksploziva, zapeljal med množico, ni ostalo skoraj nič, kaka roka ali noga med raztreščeno pločevino. Kamere svetovnih televizij pa se vsakič manj izogibljuje grozovitim podrobnostim, da bi zadržale daljne in vsega site gledalce pred ekranom do naslednjega reklamnega bloka.

Bruno z nemočno jezo, z gnusom ugasne televizor in išče pipo.

Marija prinaša pladenj s čajem in sendvičema gor v sobo. Zakaj si ugasnil? Ne boš gledal dnevnika?

Bruno zamahne z roko. Ah ... si kje videla mojo pipo?

Marija. Zdi se mi, da si jo pustil na pisalni mizi.

Bruno gre v viteško sobo in se kmalu vrne s pipo.

Marija odloži pladenj. Menda ne boš zdaj kadil? Pripravila sem ...

Bruno, sitno. Ja, ja.

Marija. Pa kaj ti je? Kaj je bilo na televiziji?

Bruno se usede in toči čaj. Spet krvava trupelca.

Marija. V Iraku? Nekaj sem slišala popoldne, po radiu.

Bruno. Ja ... daleč, hvalabogu daleč.

Marija zameša sladkor v čaj. Vsega so krivi Američani.

Bruno dvigne obrv. Misliš?

Marija, suho. Seveda, kdo pa drug?

Bruno srkne čaj. No, gotovo so krivi, vendar ne samo oni. Saj je tudi Sadam pobijal, na tisoče jih je pobil, po zaporih, s plinom ...

Marija. Ampak to, kar se dogaja zdaj, je še hujše.

Bruno. Najbrž res. Vsaj za večino.

Marija, z dvignjeno žličko. Bruno, včasih se mi zdi, da ti preveč zagovarjaš Američane, kapitalizem, zahodni svet.

Bruno. Jaz pač vidim zlo na obeh straneh in težko bi rekel, katero je večje.

Marija. Tvoj problem je, da se ne znaš ali nočeš odločiti.

Bruno. Odločiti za kaj?

Marija. Za eno ali za drugo, v tem primeru za Ameriko ali proti njej.

Bruno se kislo nasmehne. Pa se ti zdi, da bi zahodna civilizacija vzdržala brez Amerike? Ali ni Amerika Evropi to, kar je bil Rim Grčiji?

Marija vzdihne. Ne vem, kaj pa jaz vem o politiki ... ampak zadnjič, v Ljubljani, sem bila kar malce jezna in razočarana, ko nisi hotel podpisati tiste peticije, ki so ti jo prinesli študentje.

Bruno, mrko. Ne verjamem več v peticije. Podpis na peticiji, ki te v ničemer ne zavezuje, je samo majhna pomiritev slabe vesti – treba pa bi bilo iti tja, pomagati osebno, objeti trpeče, treba bi bilo biti pripravljen na vse, tudi na smrt ... toda tega jaz ne zmorem, zdaj že vem, da nisem Kristus, niti aktivist rdečega križa ne bi mogel biti, toliko se že poznam. Prestar sem za vse to, za ničvredne peticije pa še bolj.

Marija. Če ne drugega, bi s svojim podpisom podprl tiste mlade duše, ki še verjamejo v lepši svet.

Bruno, naveličano. Marija, poslušaj – tudi jaz verjamem v lepši svet in ti to veš, vendar mislim, da ga ni mogoče najti v politiki: ne na levi ne na desni, nikjer, kjer vlada moč. Politika je kurba, definitivno. In tista peticija proti Natu je politična, za njo so politični interesi ljudi, ki niso nič boljši. Mladina pa jim naseda, ker je naivna, čistega srca.

Marija ne odneha. Prav, te bom pa drugače vprašala: ali je filozofija sploh kaj vredna, če ni tudi politična? Mar Platon ni napisal *Politeje*? Pa Aristotel, pa Spinoza, pa Hegel? Kako lahko pravi mislec ubeži politiki?

Bruno se muza. Glej jo, glej, brihto! Ti torej misliš, da moja filozofija ni kaj dosti vredna? Misliš, da je provincialna, podeželsko utrgana? Morda celo strahopetna?

Marija. Tega nisem rekla, saj te poznam, Bruno, in vem, kdo si in v kaj verjameš. Hotela sem le vprašati – tebe in obenem sebe – ali človek sploh lahko kaj stori, ali *midva* lahko kaj storiva proti vsem tem grozotam, ki se dogajajo po svetu?

Bruno, grenko. Zelo malo, draga moja, zelo malo. Morda še največ v sebi, v svojih mislih, čustvih, spominih, pričakovanjih ... in predvsem v hrepenenju.

Marija premišljuje in čez čas reče: Ne boš pojedel sendviča?

Bruno, odsotno. Bom, seveda ...

Noč z vse gostejšo temó zastira svet – o, daleč je sonce!

O noči

peti esej

O MI SERAS HOMI NUM ME NTES!
O PECTORA CFICA! QUALIBUS IN TENEBRIS
VITFI QUANTISQUE PERICLIS DEGITUR
HOC FIVI QUODCUMQ UE EST! *

Montaigne nikjer v vseh svojih stosedmih *Esejih* niti z eno samo besedico ne omenja šentjernejske noči, te strašne noči v Parizu na 24. avgust 1572 (sledile so ji prav tako strašne noči v drugih francoskih mestih), ko so katoliki s formalnim dekretom omahljivega kralja Karla IX., dejansko pa na ukaz njegove mogočne in zločinske matere Katarine Medičejske, žene prezgodaj umrlega Henrika II., zvabili v past in v eni sami noči v Parizu pobili več tisoč hugenotov, francoskih protestantov, začevši z njihovim vodjo Gaspardom de Colignyjem, ki je imel premočan vpliv na mladega kralja, katerega naj bi nagovarjal k vojni za osvoboditev protestantske Flandrije, torej proti njenim gospodarjem Špancem, ki bi lahko s svojo takratno močjo premagali Francijo (da, vsak zločin ima svoje domnevno »opravičilo« oziroma razlago, čeprav s tem ni nič manjše zlo). Usodna past je bila kraljevska poroka med Katarinino hčerjo Margareto, princeso »Margot«, in njenim bratrancem, protestantom Henrikom, kraljem južne dežele Navarre (poznejšim francoskim kraljem Henrikom IV., ki je leta 1589 kot začetnik vélike dinastije Bourbonov zamenjal na prestolu zadnjega, brez potomcev ubitega kralja dinastije Valoisov, Henrika III., ter 1598 z »nantskim ediktom« vsaj za silo spravil katolike s hugenoti, čeprav le za slabih sto let).

* »O, kako béden ljudem je razum, o srca jim slepa! / V kakih teminah vendâr, v nevarnostih kolikšnih teče / kratka jim bivanja ped!« (Lukrecij, *De rerum natura*, II, 14–16, prev. A. Sovrè); zapis s trama v Montaignevi knjižnici, v sodobnih izdajah označen s številko 9.

Torej, Katarina je ponudila hčerino roko Navarcu z namenom – zdelo se je, da poštenim – da bi končala verske vojne med katoliki in protestanti, ki so takrat po Franciji divjale že deset let; toda na šentjernejsko poročno noč leta 1572 se je Katarina ob podpihovanju fanatičnih katolikov, predvsem Henrika de Guisa, zapletla v lastne spletke, tako da je sledilo najhujše: pokol Navarčevih protestantskih svatov in pariških hugenotov, ki še danes velja za eno največjih tragedij in travm vse francoske zgodovine. V pariški šentjernejski noči in nočeh, ki so sledile v drugih francoskih mestih, je bilo ubitih več kot deset tisoč hugenotov, velik del takratnega francoskega plemstva, ki se je množično opredeljevalo proti katolicizmu in obenem proti monarhičnemu absolutizmu, saj se je slednji tradicionalno skliceval na avtoriteto Rima. Preživeli protestanti so se zaprli v nekatera utrjena mesta na zahodu in jugu: Sancerre, Sommières, Montauban, La Rochelle idr., ki pa so v naslednjem letu drugo za drugim padla. Medtem so v Rimu, 8. septembra 1572, torej dva tedna po pariškem pokolu, uprizorili veliko praznovanje zmage »vesoljne vere« nad heretiki. Naslednjega leta, potem ko so padle tudi uporne trdnjave (vendar s tem hugenoti še niso bili dokončno premagani, kot se je kmalu izkazalo v nadaljevanju verskih vojn), so rimsko slavje ponovili na samem kraju zločina, v Parizu, pri čemer so se žal dokaj klavrno izkazali tudi nekateri pesniki renesančne »Plejade«, na primer slavni lirik Pierre de Ronsard, ki je masakru spesnil nekakšno apologijo, skoraj odo. Leta 1574 pa naj bi kraljevo oziroma vladaričino pravilno odločitev za odločno ukrepanje, ki naj bi preprečilo hugenotski državni udar in, posledično, tudi domnevno špansko zasedbo Francije, potrdila celo »nova zvezda«, ki jo je znameniti danski astronom Tycho Brahe opisal v razpravi *Stella nova* in je danes znana kot »Brahejeva supernova« [povzemam po: Nakam, 248 isl]. Kakorkoli že obračamo zgodovino, vsekakor šentjernejska noč ostaja eden tistih zgodovinskih dogodkov, ob katerih močno podvomimo o resničnosti Heglovega *Uma v zgodovini*: »Svetovna zgodovina je predočitev božanskega, absolutnega procesa duha

v njegovih najvišjih podobah, te stopnjovitosti, po katerih dosega svojo resnico, samozavedanje o sebi« [Hegel, 61] – kajti strašno *brezumno* bi bilo takšno samozavedanje svetovnozgodovinskega duha, če bi bilo resnično!

Montaigne se je na svoj 38. rojstni dan, 28. februarja 1571, skoraj tri leta po očetovi smrti, ko je bil že sam gospodar gradu in posestva, odločil, da bo zapustil parlament v Bordeauxu, kjer je služboval kot poslanec, in postal »svobodnjak« ter se začel ukvarjati z literaturo; to odločitev je patetično zapisal v latinščini na steno svoje knjižnice, zato bi lahko rekli, da njen datum zaznamuje tudi dan »spočetja« esejev, čeprav so se začeli rojevati kako leto pozneje, 1572, tj. istega leta, ko se je zgodila šentjernejska noč. Montaigne je večji del 70. let preživel na svojem gradu, v stolpu-knjižnici, kjer je pisal in bral, predvsem klasike. *Eseji* (I. in II. knjiga) so izšli leta 1580, torej so nastajali v času, ko so bili na višku pokoli in verski spopadi med katoliki in hugenoti – kako da potemtakem Montaigne ne omeni šentjernejske noči niti z besedico? Grobo rečeno, sta dve možni razlagi: bodisi o tem ni pisal iz oportunitizma in/ali strahu, ali pa ga je Noč tako pretresla, da o njej ni zmogel niti želel pisati; možno je seveda tudi oboje, namreč, da so bili njegovi razlogi za molk mešani. Géralde Nakam se precej ukvarja s tem vprašanjem v že večkrat navedeni knjigi *Montaigne in njegov čas* (*Montaigne et son temps*, 1982), kjer pravi, med drugim, naslednje: »O šentjernejski noči Montaigne ne reče nič. To ime ne obstaja v *Esejih*, niti ne najdemo nobene direktne aluzije na ta dogodek. Ta vrzel, ta luknja je ogromna, k njej lahko dodamo še molk o masakru pri Vassyju [1562, v prvi od osmih verskih vojn]. Vanjo bi se lahko pogreznili vsi *Eseji*, s tem molkom bi bili lahko diskreditirani. Kajti, navsezadnje, če katolik molči o takšnih pokolih, mar s tem ni sokriv zanje? Koliko so spričo tega vredne vse izjave o strpnosti v *Esejih*? – Toda celotni *Eseji* kričijo o teh pokolih!« [Nakam, 188–89].* Za

* Montaignev molk o šentjernejski noči je nenavaden tudi zaradi nekega pasusa, v katerem obsoja molk o nekih drugih, mnogo manj hudih

razumevanje Montaignevega zgovornega ali celo »kriččega« molka je pomembno tudi dejstvo, da je že junija 1562, torej še pred poletnimi pomori pri Vassyju, ki so na obeh straneh terjali kakih 50.000 žrtev [Nakam, 215], Montaigne v pariškem parlamentu prisegel zvestobo katoliški veri. Biografi ugibajo, zakaj je to storil, saj ni bil prisiljen v takšno prisego; nekateri menijo, da je spričo grozeče verske vojne poskušal zadnji hip izreči svojo podporo miru in ustaljenemu redu, saj je bil v splošnem nagnjen h konservativizmu in odklonilen do nevarnih novotarij. Toda ne smemo prezreti, da je takrat pomenila prisega katolištvu nekaj drugega, kot bi pomenila deset let pozneje. »Gledana s stališča deset let pozneje, ima ta prisega nadih zločina. Naše geste nam uhajajo. Čas jih naredi napačne« [Nakam, 189].** Ko presojamo Montaignevo zve-

zgodovinskih dogodkih: *Skrivnosti človek lahko zamolči, toda molče iti čez to, kar vsi vedo, in to še celo dogodke, ki so pripeljali do javnih izgrediv in pustili za seboj tako važne posledice, je neopravičljiva napaka* [M, II/10, 420]. To je napisal leta 1578, torej šest let po šentjernejski noči, nanaša pa se na spomine dveh gospodov, Guillaumea in Martina du Bellay, na takrat že »polpreteklo« zgodovino (prvo pol. 16. st.): *to je prej obramba kralja Franca zoper cesarja Karla V. kakor pa zgodovinski spis [ibid.]*.

** Kljub domnevno ugodnemu zgodovinskemu kontekstu Montaigneve prisega katolištvu leta 1562, ki je bil gotovo drugačen kot deset let pozneje, pa se lahko vprašamo, ali se je Montaigne dovolj jasno zavedal pomena nekaterih sočasnih ali nedavnih potez katoliške Cerkve. Že na tridentinskem koncilu (1545–63), ki je bil sklican predvsem zaradi konsolidacije Cerkve spričo izziva protestantizma, so na koncu prevladali jezuiti in z njimi trši toni do reformacije. Leta 1555, ko je bil v Augsburgu pod vodstvom cesarja Karla V. podpisan mir med nemškimi protestanti in katoliki, v Rimu zasede papeški prestol Pavel IV., zloglasni inkvizitor Caraffa, ki kmalu tudi formalno uvede Indeks prepovedanih knjig, poleg tega priporoča in celo zapoveduje mučenje pri zaslišanju krivovercev, takrat seveda pretežno protestantov, pa proglasi praznik sv. Dominika v spomin na krvavo zatrtje katarov v južni Franciji (v 13. st.), pa zapre rimske Žide v zanični geto in na gredah sežiga njihove knjige, ter, *inter alia*, ukaže prekriti nagoto na Michelangelovih freskah v Sikstinski kapeli itd. [povzemam po: Nakam, 90 isl.]. Neizprosna ostrina katolicizma, zavračanje tudi dobronamernih predlogov reform v sami vesoljni Cerkvi pa je bila seveda voda na mlin drugemu, protestantskemu fanatizmu. Družba se je neizbežno polarizirala. Po ustanovnem zboru »Reformistične cerkve Francije«

stobo katolištvu, ne smemo prezreti, da je po letu 1572 postal vztrajen zagovornik različnosti človeških mnenj in prepričanj, pa tudi tega ne, da je imel v svoji ožji družini protestante (sestra Jeanne in brat Thomas sta postala kalvinista), torej do reformacije gotovo ni mogel biti ravnodušen. V eseju *O vesti* zapiše: *Najslabše v naših vojnah pa je to, da so naše karte tako premešane ...* [M, II/5, 366]. In tudi pozneje, ko se je Montaigne na povabilo prijateljev in somišljenikov ter s podporo sicer moralno spornega kralja Henrika III. vrnil v politiko – iz katere pravzaprav kljub svojemu že desetletje trajajočemu umiku v stolp literature in filozofije ni nikoli povsem izstopil – in postal župan Bordeauxa (1581–85), drugega največjega francoskega mesta, je v težkih razmerah sedme verske vojne (leta 1585 se ji je pridružila še kuga) ohranil svojo človeško in nazorsko strpnost ter kljuboval nestrpnim fanatikom katoliške Lige, ki so mu stregli tudi po življenju. Tako skozi celotne *Eseje* čutimo Montaigneovo miroljubnost, njegovo zavračanje nesmiselnih krvavih obračunov, predvsem pa krutosti. V nestrpnosti in nasilju pa ni videl samo moralnega zla, ampak tudi tragično zožitev človeškega duha. »Za Montaigna,« piše Nakam, »tako oblegovalci kakor obleganci, tako poraženci kakor zmagovalci, ki se pobijajo med seboj in umirajo v slepoti, zaradi zaverovanosti v svoja prepričanja in dolžnosti sploh *ne vidijo nekoga, ki se ne zmeni za njihovo početje in medtem živi zatopljen v svoje brezdelje <oisiveté> in svoje radosti* (M, I/39, 241)« [*ibid.*, 181]; in medtem ko Ronsard, ob neki katoliški zmagi, »ves

leta 1559 (istega leta umreta tudi papež Caraffa in francoski kralj Henrik II.) postane reformacija militantno geslo francoskega visokega plemstva v boju proti absolutistični monarhiji; protestantizem družbene elite seveda nima veliko skupnega s hotenji in protesti »širokih ljudskih množic«, tedaj predvsem kmetov, ki se sredi 16. st. puntajo po vsej Evropi – vendar pa so vsi ti upori, vključno z nasilno zatrtim uporom proti davku na sol v pokrajini Guyenne leta 1548, ki naj bi bil vplival tudi na nastanek La Boétiejeve razprave *O prostovoljnem suženjstvu* (1552), tisto zgodovinsko ozadje, na katerem je treba razumeti in presojeti Montaigneovo odločitev za zvestobo katolištvu.

obseden z bojvniško besnostjo in sfanatiziran z odločnostjo zmagovalca«, kriči *Il faut tuer le corps de l'adversaire [...] (couper) les chefs au Serpent Hugnotique* (»Treba je ubiti telo nasprotnika ... posekati glave hugenotski Kači«; gl. *Euvres complètes*, Pléiade, str. 628) – »si ni mogoče predstavljati Montaigna, da bi tulil z volkovi in bil obseden z željo po ubijanju« [Nakam, *ibid.*].* Toda kruta in dolgotrajna vojna vsekakor nastopa kot prevladujoče zgodovinsko ozadje *Esejev*. V prvi knjigi Montaigna še zanima in včasih celo navduši orožje, pa vojaška strategija, veličastje bitk, seveda zlasti tistih, ki so divjale nekoč davno, v grških in rimskih časih, ko so se najhrabrejši junaki, če so padli v boju, v očeh preživelih vzpeli vse tja do neba – toda že v prvi knjigi, v eseju *O vzgoji otrok*, piše o ničevosti vojaške slave: *Mnoga že pozabljena imena, zmage in osvojitve postavljajo v smešno luč naše upanje, da bomo ovekovečili svoje ime, če bomo ujeli deset konjenikov ali zavzeli bedno trdnjavo, katere ime je bilo slišati prvič šele tedaj, ko smo jo zavzeli* [M, I/26, 158]. V tretji knjigi *Esejev* pa je Montaigne že ves naveličan in utrujen od nenehnih spopadov, ki so pogosto divjali tudi v njegovi neposredni bližini, le nekaj milj od gradu, tako da se vse bolj zaveda, da je prava resnica vojne v krvi, trpljenju in smrti, tako na strani poražencev kot zmagovalcev, kajti nazadnje so vsi poraženi. Ob tem spoznanju pa je, kot ugotavlja Nakam, »pogled na raztrgani in absurden svet Montaignu pomagal, da je bolje spoznal samega sebe, da je razumel svojo lastno celovitost« [*op. cit.*, 190], ki jo je iskal v samosti, v notranji svobodi premišljevanja in samospoznanja. Zato bi na prej zastavljeno vprašanje, zakaj Montaigne v *Esejih* tako vztrajno molči o Noči, lahko skupaj z Nakamom odgovorili, da ne gre niti za brezbriznost, niti za sokrivdo, niti za odpuščanje morilcem, temveč za modrečevo višjo zavest, ki

* Po drugi strani pa si ni nič lažje predstavljati, da je isti človek, pesnik Pierre de Ronsard, napisal čudovite verze ene najslavnejših renesančnih ljubezenskih pesmi: *Mignonne, allons voir si la rose / Qui ce matin avait déclose / Sa robe pourpre au soleil ...*

se noče in ne pusti ujeti v norost, v zlo tega sveta, čeprav ga nenehno čuti v sebi, saj zaradi zla in v zlu trpi. Molčeča duša pozna vso tisto tesnobo in grozo človeške Noči, o kateri je v nekem drugem času, ko se je na temnem obzorju sveta že kazala nova pošastna vojna (leta 1937), zapisal Wittgenstein: »V enem dnevu je mogoče doživeti vse grozote pekla; za to je časa na pretek« [Wittgenstein (2), 48].

Toda dvom o iskrenosti in kreposti molka vseeno ostaja. Pri Montaignu ne nazadnje tudi zaradi dveh manjkajočih listov v njegovem dnevniku, ki bi bila (sodeč po mestu, kjer manjkata) datirana s 24. avgustom in 3. oktobrom 1572: to pa sta datuma pariške in bordojske šentjernejske noči. – Ali ju je iztrgal sam Montaigne? se sprašuje Nakam in pripominja, da so se pozneje tudi drugi takratni poštenjaki zavzemali za »politiko pozabe«, saj so v njej videli nujni in bistveni pogoj za narodno spravo. (Morda se lahko še mi kaj naučimo od njih?) Kljub temu pa razumljiva želja po pozabi in spravi ne razloži povsem tistega Montaignevega malone demonstrativnega molka in domnevnega trganja listov z zlima datumoma. Kot ugotavlja Nakam [*op. cit.*, 188], je zanimivo tudi to, da Montaigne v *Esejih* le enkrat samkrat [M, III/10, 1013], pa še to zgolj med dodatki [C], ki so izšli šele v posthumni izdaji (1595), naravnost imenuje Henrika Navarskega, čeprav je ta protestantski kraljič – ki so mu njegovi kraljevski sorodniki v Louvru prizanesli v šentjernejski noči in je pozneje, potem ko je sam zasedel francoski prestol (1589), zaradi svojega kronanja vendarle sprejel katolicizem (1593) – sicer zelo prisoten v tretji knjigi *Esejev*, saj je bil v času, ko je Montaigne pisal te pozne eseje, Navarec s svojim pratežem spotoma dvakrat celo njegov gost na gradu (1584 in 1587), že prej pa ga je imenoval za svojega »dvornega viteza« (1577). Montaigne si je namreč v '80. letih kot politik in diplomat prizadeval, da bi spravil med seboj oba kralja, vladarja velike Francije, katolika Henrika III., in njegovega »provincialnega« bratranca Henrika, med protestanti priljubljenega vladarja male Navarre; verjetno je leta 1588 tudi s tem namenom – predvsem pa zato, da bi natisnil novo izdajo *Esejev*, v kateri

je bila prvič objavljena tretja knjiga* – potoval, večji del na konju, v Pariz, kjer je deloma prostovoljno, deloma prisilno ostal skoraj celo leto.

Iz *Esejev* je razvidno, da je bil človeku in mislecu Montaignu, četudi se je od svojih mladih vse do starih dni veliko angažiral v političnem in nasploh javnem življenju, njegov čas precej »tuj«. V poznem eseju *O ničevosti* je to svojo tujost imenoval »odljudnost« času: *Moje lastne navade <moeurs>, ki se sicer od prevladujočih razlikujejo komaj za kak palec, me vendarle delajo nekako odljudnega <farouche pomeni tudi divji> in nedružabnega v mojem času* [M, III/9, 991]. K tej »odljudnosti« Géralde Nakam na koncu monografije *Montaigne in njegov čas* dodaja: »Njegova knjiga se otresa bremena sodobne zgodovine, tako da pričuje o njej in jo replicira v sebi. Montaignev odnos do sodobne zgodovine je podoben njegovemu odnosu do smrti« [Nakam, 449]. – Montaigneve misli so se mnogo bolje počutile v preteklosti, predvsem v véliki antiki, in v tem pogledu je Montaigne izrazito renesančni mislec, četudi klasika pri njem nastopa bolj kot izvor nostalgije po tistem lepem in svetlem času, ki je nepovratno izgubljen, manj pa kot vzor za realno preureditev in preporod sedanjosti, kakor so jo razumeli misleci in umetniki zgodnje in tudi visoke renesanse. Protestantaska reformacija je s svojo nasilnostjo, ki je pri katolikih izzvala

* To je bil nominalno peti natis *Esejev* (tako piše v sami knjigi), vendar ga danes poznamo kot četrtega, če razlikujemo med natisom in izdajo; *prva* izdaja je izšla leta 1580 v Bordeauxu, ponatisnjena je bila (kot nam je znano) dvakrat: 1582 (Bordeaux) in 1587 (Pariz) – besedilo prve izdaje je dandanes označeno z [A]; *druga* izdaja je ta, zaradi katere je Montaigne jezdil v Pariz: »razširjena« izdaja iz leta 1588, v kateri je bila prvič natisnjena III. knjiga – v tej izdaji dodano besedilo (tudi v I. in II. knjigi) danes označujemo z [B]; *tretja* izdaja (tj. peti ali šesti natis) je posthumna, izdali in do konca uredili sta jo Michelova žena Françoise in prijateljica Marie de Gournay, izšla je v Parizu leta 1595; pripravljal pa jo je že sam Montaigne, njegovi dodatki zanjo so v sodobnih izdajah označeni s [C]. *Eseji* so se dobro prodajali že za časa avtorjevega življenja, tako da je z njimi tudi lepo zaslužil.

še hujše nasilje, pokopala sanje o neki novi kulturi, ki bi združevala pogansko antiko in krščanski vek ter nasploh preseгла stara zgodovinska nasprotja v novem, svobodnem in ustvarjalnem človeku. V pozni renesansi, tj. ob koncu 16. stoletja, sta tudi pri najbolj svetlih duhovih prevladala pesimizem in melanholija nad radostjo in upanjem.

Zgodovina je vselej zelo zapletena, v njej ne manjka krivih potov, in če si še tako moder in preudaren, se v njej kmalu izgubiš kakor v mračnem gozdu, če nimaš zares dobrega kompasa. Ampak tudi če se zaneseš na svoj kompas, te kriki in šepetanja drugih blodečih duš potegnejo za seboj, tako da prej ali slej še sam zaideš, bodisi zaradi napačne presoje, bodisi zaradi sočutja, najbolj usodno pa zaradi zmotnega prepričanja, slepe vere. Montaigne je bil eden tistih popotnikov, ki niso zašli predaleč, in čeprav je svojo na videz ravno, po robu prepadnega samospoznanja vzpenjajočo se pot plačal z boleznijo, osamljenostjo, dvomom, melanholijo, je bil kljub težkim časom, v katerih je živel, vendarle srečen človek. Toda vsi nimajo v življenju takšne sreče, mnogi zablodijo in ni jim dano, da bi se vrnili iz temè. Smrt jih preseneti, prehitijo, ko niti še ne vejo, kaj hočejo in kam naj se obrnejo, česa naj se opri- mejo, po čem naj se ravnajo, da bo dobro in prav. Da, tudi mi Slovenci smo imeli svojo »šentjernejsko noč« in mnogi med nami še ne zmorejo stopiti iz njene sence. Sam sem glede uje- tosti v to strašno senco med srečnejšimi: zgrozila me je, ni pa me zagrnila, kot je mnoge očete, niti zatemnila, kot je neka- tere brate. Ko premišlujem o Montaignevem molku glede šentjernejske noči, se nehote spomnim na našega Kocbeka in njegovo tovarišijo ter se vprašam, ali bi jaz sam, če bi bil na njegovem (ali kakega drugega tovariša) mestu, imel dovolj moči, dovolj poguma, da bi povedal, da bi pred vsemi zakričal: »Bil je zločin, strašen zločin!« Kolikor se poznam, ne bi imel tega poguma, namreč *takrat*, ko bi bilo to treba povedati. Saj je tudi Kocbek dolgo časa zbiral pogum, toda zbral ga je, premagal je strah. Montaignu pa takšne geste najbrž sploh ni bilo treba storiti, saj je bilo zlo vsem očitno, grozljivo očitno, spomin na tisoče trupel sredi prestolnice

in drugih mest je bil še živ, vse preveč svež, in zato je bilo ne samo bolj modro, ampak tudi bolj plemenito molčati, se odvracati od groze tiste Noči, si pomagati z »zastranitvijo« <*diversion*>, s tem morda edinim učinkovitim, čeprav seveda zgolj začasnim zdravilom zoper smrt. Kajti če obračaš nož v rani, nikoli ne bo nehala krvaveti. Edina možna *tostranska* sprava je v pozabi, saj šentjernejske noči ne moreš odpustiti, zlasti tedaj ne, če si jo sam doživel in preživel. Odpustiti takšne neznanse grozote presega človeške moči, naj jih odpusti Bog – če sploh je »tam zgoraj« kak ljubeč Bog, če sploh zmore *to* odpustiti. Mi, ki smo še tu, očetje in sinovi, pa lahko zgolj pozabimo, samo to je v naših močeh. Vendar ob tej »zastranitvi« zla ne smemo pozabiti, da so bili zločini, večji ali manjši – težko jih je primerjati med seboj – na *obeh* straneh, saj so *vselej* na obeh straneh, in če ena stran potem vedno znova kaže na krivdo druge, zla senca postaja vse daljša in daljša. Zato razumem Montaigna, tudi jaz bi na njegovem mestu molčal. Morda bi bilo boljše, da tudi zdaj o *tem* ne bi pisal.

Na oder zgodovine v vseh njenih menah in premenah pa k sreči ne stopajo samo fanatiki, ki se pobijajo zaradi svojih verskih, nacionalnih ali kakih drugih »svetih« prepričanj, ampak tudi pristni, čeprav žal redki idealisti, ki svojih visokih misli nikakor nočejo oskruniti s krvjo, tudi če bi se njihovemu uresničenju morali odpovedati. Zdi se, da mednje sodi tudi Montaignev mladostni prijatelj Étienne de La Boétie, čeprav njegovi politični ideali niso bili postavljeni pred najtežje preizkušnje, saj je umrl premlad. – Kot smo že rekli v našem prvem eseju, sta se Étienne in Michel spoznala leta 1558 v Bordeauxu, kjer sta bila poslanca v parlamentu, Michel pa je bil že pred njunim srečanjem navdušen nad Étiennovo *Razpravo o prostovoljnem suženjstvu* <*Le discours de la servitude volontaire*, ok. 1552, v nadaljevanju: *Discours*>. Prijateljstvo je trajalo pet let, po La Boétiejevi smrti leta 1563 (gl. naš tretji esej) pa je Montaigne nameraval natisniti *Discours* skupaj s svojimi *Eseji*, vendar so ga prehiteli huge-

noti, ki so La Boétiejevo razpravo natisnili pod naslovom *Zoper Enega* <*Le Contre Un*, 1576, pozneje tudi *Contr'Un*>.* V našem kontekstu si lahko zastavimo vprašanje, kakšno vlogo je Montaigne namenil La Boétijevemu *Discoursu* v svoji prvotni zasnovi *Esejev* in kakšna je vrednost samega *Discoursa*. Michel Butor, eden izmed utemeljiteljev modernega romana, ugotavlja v razpravi *Essais sur les Essais* (1968), da je Montaigne prvotno snoval *Eseje* kot literarni spomenik umrlemu prijatelju, zato je objavi *Discoursa* namenil tako eminentno mesto, namreč za »ključnim« *esejem* *O prijateljstvu*, na sami sredini knjige, za katero je tedaj mislil, da bo njegova edina. Potem pa, ko so *Discours* objavili hugenoti, si je Montaigne premislil, bodisi zaradi ogorčenja, ker je menil, da grobo manipulirajo z mislimi umrlega prijatelja, bodisi zato, da ne bi še njemu pripisovali prevratnih misli, ki so jih obesili La Boétieju, ali pa spet zaradi obeh razlogov. Poznejša zgodovina je Montaignu dala prav v tem smislu, da so v naslednjih stoletjih republikanci in revolucionarji različnih vrst, vse tja do jakobincev in komunistov, res precej manipulirali z La Boétiejevo razpravo *Zoper Enega* (tj. monarha, tirana, morda tudi papeža ...?), ampak to je navsezadnje usoda vsake knjige: *Habent sua fata libelli*.**

* V prvi in drugi izdaji *Esejev* (1580, 1588) je Montaigne namesto prijateljevega *Discoursa* objavil 29 njegovih sonetov, ki pa jih je v pripravi za tretjo izdajo (izšla je posthumno, 1595) črtal in vpisal le kratko, suho pojasnilo: *Te verze je mogoče brati drugje* [M, I/29, 196]; od 29. eseja sredi I. knjige je torej ostala samo »lupina«, kurtoazni nagovor, s katerim je Montaigne v prvih dveh izdajah *Esejev* posvetil in priporočil prijateljeve sonete gospe Grammontski, grofici Guissenski – to je seveda precej nenavadno in je pri razlagalcih sprožilo ugibanja, ali so se Montaigneva čustva do nekdanj tolikanj opevanega prijatelja na stara leta ohladila, čeprav to verjetno ne bo držalo, saj tudi v poznem eseju *O ničevosti* najdemo dolg in lep odstavek o prijateljstvu z La Boétiejem [M, III/9, 977].

** »Knjižice imajo svojo usodo.« – Tako je, na primer, Jean-Paul Marat v spisu *Verige suženjstva* (London 1774, Pariz 1792) prepisal cele pasuse iz *Discoursa*, ne da bi La Boétieja sploh omenil; filozof Félicité de Lamennais pa naj bi *Discours* povsem usmeril v revolucionarno interpretacijo (1835). Navajam po: M. Abensour & M. Gauchet, *Uvod* v [La Boétie].

Glede poznejše usode La Boétijevega *Discoursa*, ki ga zgodovinarji radi primerjajo z Machiavellijevim *Vladarjem* (1513) – bolje rečeno, ga postavljajo *nasproti* njemu – se lahko vprašamo, ali bi bilo La Boétijejevo delo ravno tako slavno, če ga ne bi promoviral Montaigne. Odgovor je brzkone negativen, saj razprava *Zoper Enega* ne dosega *Vladarja*, po drugi strani pa so La Boétijejeve misli mnogo svetlejše, moralno neprimerno višje kot Machiavellijeve, tudi če drži, da je slednji zgolj opisoval prakso uspešnega vladanja in nam ni razkril lastnih misli in presoj. *Discours* je vznesen spis idealističnega mladeniča, ki lahko nastopa kot »anti-Machiavelli« zgolj ob podpori sekundarnih dejavnikov. Ob tem pa se sprašujem, ali je La Boétijejeve pravzaprav zelo jasne misli proti tiranstvu sploh mogoče napačno razumeti? Zdi se mi, da težko zgrešimo njihovo poslanstvo. La Boétie v svoji kritiki »Enega«, namreč tiranskega Vladarja, išče sociološke in psihološke osnove »prostovoljnega suženstva«, ki ga odločno obsoja; ko išče vzroke zanj, ugotavlja, da nismo sužnji po naravi, ampak po navadi, kajti naše prvotno »naravno stanje« je svoboda (v tem je La Boétie blizu utopijam, ki iščejo »zlato dobo« v daljni preteklosti). Kritizira šibkost ljudi pri dopuščanju tiranije in se čudi, zakaj jih vladarjeva moč tako fascinira: »Kako globoko je zakoreninjena volja služiti!« [La Boétie, 184]. Saj ima »gospodar samo dvoje oči, dve roki ...« [*ibid.*, 181], človek je, ravno tako kot mi vsi! »Ne podpirajte ga več, pa boste svobodni! Vendar nočem, da mu storite kaj hudega [...], samo ne podpirajte ga več« [*ibid.*, 183]. Tako kot Montaigne, tudi La Boétie išče vzore pri starih Grkih in Rimljanih: opeva hrabrost Špartancev in Atencev v boju s Perzijci – despotizem naj bi bil nasploh doma na vzhodu: »vzhodnjaške tiranije, ki zastirajo vladarjevo obličje ...« [*ibid.*, 204] – nadalje La Boétie občuduje hrabrost tistih junakov, ki so se do konca upirali tiraniji, kot na primer Katon Utičan, vendar pa Bruta in Kasija, ki sta umorila Cezarja, hvali zgolj zaradi njunega poguma, ne pa zaradi samega dejanja, saj méni, da je atentat vodil v novo, še hujšo tiranijo, tja do norih cesarjev, kot sta bila Neron

in Kaligula. La Boétiejev poudarek, da namen *ne* posvečuje sredstev, je jasen in bistven: »Ne smemo izrabiti svetega imena svobode, da bi dosegli neki slab namen« [*ibid.*, 199] – in prav v tej točki je njegov »antimakiavelizem« najmočnejši in najbolj prepričljiv. Toda pri kritiki sodobnih vladarjev v Franciji in drugih tedanjih evropskih monarhijah je La Boétie previdnejši, kar je človeško razumljivo, in poleg tega, kot smo že rekli, je bil tisti čas, ko je pisal *Discours*, relativno miren v primerjavi z bližnjo preteklostjo in prihodnostjo. Glede svoje sodobnosti je La Boétie še najbolj kritičen pri ugotavljanju, da je »prostovoljno suženjstvo« tudi v nenehnem in pretiranem uživanju, v ničevih zabavah in igrach, ki se jim vse bolj predaja svet – sicer pa tudi za to velja *Nil novi sub sole*, saj so že rimski imperatorji dobro vedeli, da je treba dati ljudstvu »kruha in iger«; La Boétie navaja tudi perzijskega kralja Kira, ki si je Lidijce pokoril tako, da je njihovo glavno mesto Sarde spremenil v zabavišče, v »veliko javno hišo«.

Po moji presoji so najlepše in najbolj sugestivne strani *Discoursa* tiste, kjer La Boétie nastopa kot znanilec razsvetljenstva, kot glasnik *svobode, enakosti, bratstva* (da, prav z istimi besedami, ki so jih vzklikali svobodomisleci na barikadah dobrih dvesto let pozneje); in tako kot poznejši razsvetlenci, se tudi La Boétie sklicuje na človeško *naravo*: »Ne le, da se rodimo z našo svobodo, ampak tudi z voljo, da jo branimo ...« [*ibid.*, 185]; a ne samo ljudje, tudi živali, na primer sloni, konji, ptiči, rajši izberejo smrt kot suženjstvo [*ibid.*, 186] – to pa pomeni, da je svoboda najgloblje zakoreninjena v sami naravi, le naše sprijene navade so jo zastrle s »prostovoljnim suženjstvom«. Ob branju te hvalnice svobodi se težko izognemo vprašanju, kako bi se razvijali La Boétiejevi politični nazori, če ne bi umrl tako mlad; in kako bi se razvijalo prijateljstvo z Montaignem, saj sta bila pravzaprav v glavnih značajskih potezah precej različna? To ne pomeni, da Montaigne ni ljubil svobode, toda njegova svoboda je bila drugačna od La Boétiejeve, bolj ponotranjena – stoična, epikurejska, skeptična; in kot sem nekoč že omenil, se moralno strožji Étienne ni strinjal z Michelovim

»pretiranim hedonizmom«. La Boétie ni bil ne stoik, ne epikurejec, ne skeptik, temveč idealističen zanesenjak, razsvetljenec, morda bi v poznejših časih postal celo revolucionar (čeprav o tem podvomimo, če se spomnimo njegovih besed, da namen ne posvečuje sredstev) – medtem ko Montaigna gotovo ne bi srečali na barikadah, saj bi bodisi ostal v svojem stolpu pri knjigah, bodisi bi skušal posredovati med sprtimi stranmi, vselej pa bi si prizadeval za mir, tudi če bi bil osebno prepričan, da se uporniki borijo za pravično stvar. V tem prizadevanju je Montaigne nadaljeval Erazmovo pot – in ta je tudi meni bližja od revolucionarne, čeprav se zavedam, da se zgodovina rojeva v pogumu in strasti, znoju in krvi.

Utopija, še posebej politična, je imela pomembno mesto v renesansi – to je bil čas, ko so Platonovo *Politejo* še imeli za »realno možnost« ureditve države in družbe, kot je razvidno tudi iz La Boétijevega *Discoursa*, čeprav najpomembnejši politični filozof renesanse, Machiavelli, ni verjel v takšno idealistično fantazijo; vanjo tudi Montaigne ni verjel (čeprav zaradi drugih razlogov) in tudi zato ni bil več »pravi« renesančnik, ker je gledal na svet in človeka s pesimističnim realizmom, ki je prevladal na pragu novega veka. Prej, v visoki renesansi, ko so bila pričakovanja in upanja v novo dobo človeštva na višku, pa ima izjemno mesto Thomas More s svojo *Utopijo* (1516), ki je dala novemu književnemu in obenem filozofskemu »žanru« tudi ime. Toda pozoren bralec v tem imenitnem delcu kmalu razbere avtorjevo ironijo, saj More ni zares verjel v svojo utopijo, vsaj ne tako, kot je v *Politejo* verjel Platon, niti kot so pozneje v razne bolj ali manj fantastične scenarije verjeli t. i. »utopični socialisti« in nazadnje tudi komunisti. More je bil bolj nadaljevalec Lukijana kot Platona, bolj predhodnik Swifta kot Marxa in Engelsa, čeprav sta – kot bomo videli v nadaljevanju – slavna bradača 19. stoletja marsikaj povzela po Moru, hote ali nehotе, z »znanstveno« podlago ali brez nje.

Utopije so praviloma postavljene v preteklost (Platon je idealno državo postavil nekam v pradavni Egipt), a tudi če se

na narativni ravni dogajajo v sedanjosti, je njihova sedanjost nekje daleč, na nekem prekomorskem otoku ipd., in jo tako dejansko vidimo kot *preteklo* (podobno kot s sodobnimi teleskopi gledamo daljne galaksije, kakršne so bile pred milijardami let). Skratka, utopična »zlata doba« je vselej oddaljena v prostoru-času, praviloma je daleč v preteklosti, saj so tiste utopije, ki so postavljene v prihodnost – dandanes je takšnih več – večinoma *negativne*: sodobni človek je po zlomu utopičnih in obenem totalitarnih ideologij nagnjen bolj k pesimizmu kot optimizmu glede prihodnosti. In vendar je ena najhujših bolezni našega časa ravno odsotnost vsakršne *pozitivne* utopije, v katero bi lahko verjeli, ne da bi se že vnaprej bali, da se bo sprevrгла v družbeno katastrofo; govorim o *tostranskih* utopijah ali »vizijah«, saj onstranske še zmeraj (zdi se celo, da vse bolj) uspešno »opijajo ljudstvo« in ga odvrčajo od želje po človeka vredni ureditvi tega sveta, ki je kljub vsej znanosti in tehniki čedalje bolj kaotičen in mračen.

Poglejmo zdaj Morovo *Utopijo* malce bolj od blizu. O srečnem otoku, imenovanem Utopija, v Antwerpnu pripoveduje Moru (kot prvemu literarnemu subjektu *Utopije*) morjeplovec Rafael (tj. drugi, »vloženi« literarni subjekt), po rodu Portugalec, ki – drugače kot More, ki je latinsko omikani Evropejec – »bolj obvlada grščino kot latinščino« in ki je, kakor sam pravi, potoval z Amerigom Vespucijem v daljne dežele. Že v tem uvodu je zanimiva mešanica realnosti in domišljije, naracije in satire (z močno ironičnimi podtoni), torej zmes različnih ravni bivanja in mišljenja, v katerih živijo in mislijo duhoviti duhovi, med katerimi se Morov še posebno odlikuje. – No, in ko se Rafael na svoji poti nekako znebi Vespucija in njegove realne ladje (ne zvemo natanko, kako se to zgodi), pristane na rajsko lepem otoku, ki ima obliko polmeseca z mirno vodo v velikem zalivu, katerega z zunanje strani varujejo ostre čeri. Poleg prestolnice Amavrot je na Utopiji še 54 čudovitih mest, ki medsebojno niso oddaljena več kot dan hoda. Mesta so si »docela podobna«, lahko bi rekli kot jajce jajcu, ljudje v njih živijo v nekakšnih

komunah, vsaka ima 40 članov + 2 sužnja, ki sta pravzaprav kaznjenca (sužnji opravljajo umazana dela, npr. smetarska in mesarska), sicer pa so vsi enako oblečeni, po obleki se razlikujejo samo poročeni in neporočeni, vsi delajo po 3+3 ure na dan, za otroke skrbijo dojilje, pri delu vsak državljani ali državljanka Utopije »kolobari« med mestom in vasjo, tako da se vsi, tudi meščani, ukvarjajo s poljedelstvom, in celo hiše si izmenjavajo vsakih deset let, lepo jih popravljajo, ne zidajo vselej novih, imajo lepe vrtove, v prostem času pa radi berejo in poslušajo predavanja ter vsak obed začnajo z branjem kratkih »moralnih sestavkov« ... predvsem pa velja, da je vse skupno, saj ni nobene zasebne lastnine, ki sploh ni potrebna, saj je vsakomur dano »po potrebah« prav vse, kar zares potrebuje. »Vsi so bogati, čeprav nihče nima ničesar svojega« [More, 200].

Z današnjega zornega kota seveda ni mogoče spregledati ironije v teh opisih, a tudi s stališča Morovega renesančnega sodobnika je bilo težko spregledati avtorjev grenki humor. More namreč v »vzratnem ogledalu« srečne dežele Utopije dejansko opisuje in ironizira tedanje razmere v nesrečni Angliji (podobno kot pozneje Swift v *Guliverjevih potovanjih*). Že nekje na začetku pripovedi ga Rafael retorično sprašuje: »In kaj naj rečem o silnem razkošju, ki spremlja današnjo bedo in siromaštvo?« [More, 13]. Pomemben je seveda kontekst: diskusija o nepravilnosti drastičnih (celo smrtnih) kazni za tatove, tudi za manjše tatiče, ki kradejo, ker so lačni. Seveda gre tu za kritiko »razrednega izkoriščanja«, kot se temu reče pozneje; »ko razglabljam o svetu, povsod vidim zaroto bogatih« [*ibid.*, 203], pravi Rafael na koncu knjige – že v uvodnem delu pa je gospod More (in z njim tudi avtor More?) skeptičen do tega daljnega »utopičnega komunizma«, vendar ob popotnikovi pripovedi realistično pripomni: »Tako utegneš vsaj doseči, da boš to ali ono zlo zmanjšal, če ga že ne moreš spremeniti v dobro« [*ibid.*, 98]. Toda Rafael idealistično vztraja, da je treba odkrito in brez zadržkov govoriti resnico: »Zame, dragi More, je povsem gotovo (da ti po pravici povem, kar mislim), da tam, kjer

obstaja zasebna lastnina, kjer vsi vse merijo z denarjem, ne moreta nikdar vladati pravica in napredek [... in] edina pot, ki vodi k splošni blaginji, je uvedba lastninske enakosti« [*ibid.*, 100–101]. Če pa tega ni možno doseči, nadaljuje Rafael, je treba lastnino vsaj omejiti. Toda More (tudi avtor More?) mu ugovarja: »Nasprotno, jaz pa sem mnenja, da nikoli ne more biti srečnega življenja tam, kjer je vse skupno. Kako bi namreč moglo biti dovolj življenjskih potrebščin tam, kjer se vsakdo odteguje delu, ker ga pri delu ne spodbuja želja po lastnem dobičku in ker ga zanašanje na tuje delo napravlja lenega?« [*ibid.*, 103]. More – kdorkoli pač že je oseba s tem imenom – je realist. Takšnih realistov tudi dandanes, skoraj pol tisočletja pozneje, ne manjka. Nedavno so znova premagali »idealiste«.

Zdaj, ko drugič berem *Utopijo* – prvič sem jo bral že pred desetletji, kak dober ducat let pred tistim zloglasnim (na srečo pa dejansko precej običajnim) letom 1984, namreč takrat, ko sem študiral za izpit iz marksologije, tedaj glavnega predmeta na filozofiji, pri katerem je bilo treba poznati vse predhodnike Marxa & Engelsa, seveda tudi »utopične socialiste«, vključno s fantasti, kot je bil More – zdaj me najbolj preseneča to, da je pravzaprav že pri Moru prisoten ves osnovni *politični program* poznejših komunistov, od Marxa prek Lenina do Maa, pa tudi Titovega ideologa Kardelja. Pri marksizmu se v primerjavi z Morovo *Utopijo* niso spremenili *cilji*, ampak zgolj *metode* za doseganja komunizma, ki naj bi po Marxu & co. temeljile na »znanosti«, namreč na ekonomskih zakonitostih družbenega oziroma zgodovinskega razvoja, ki ga je Marx vnažaj in vnaprej opisal v svojem slavnem *Kapitalu* (I. knjiga: 1867), in sicer tako, da je, kot je sam mislil, Hegla postavil z glave na noge. Žal, najbrž pa prej na srečo, se je Marx krepko zmotil: njegova ključna misel, da so *kapitalistična* produkcijska razmerja postala *preozka* za razvoj mogočnih produkcijskih sil, ki jih je kapital sam ustvaril – misel, ki jo je skupaj z Engelsom zapisal že v *Komunističnem manifestu* (1848) in ki naj bi izražala realno, »znanstveno« utemeljeno osnovo komunistične revolucije, preobrazbe sveta, ki naj bi

jo izvedel ozavešeni revolucionarni Subjekt, tj. Proletariat s Partijo na čelu, ter s tem ukinil privatno lastnino, tako da bi »na mesto stare meščanske družbe z njenimi razredi in razrednimi nasprotji stopi[la] asociacija, v kateri je svoboden razvoj slehernega pogoj za svobodni razvoj vseh« [Marx & Engels, 613] – ta misel se je izkazala kot iluzorna, utopična, potem ko je skupaj s svojimi posledicami (da, včasih tudi dobrimi, žal pa pretežno slabimi) obsedala velik del človeštva več kot sto let! In povzročila mnogo gorja.

Dandanes se sprašujemo: mar je bilo to véliko upanje, to strahotno trpljenje, ta zločinski teror, mar je bilo vse to potrebno le zato, da se je nazadnje izkazalo, da kapitalizem vendarle lahko preživi vse ekonomske krize, ki so se zdele Marxu in tudi mnogim poznejšim marksistom nepremostljive *znotraj* kapitalskih razmerij? *Manifest* se dandanes bere kot že precej zastarela, patetična politična agitka, v kateri bradata očeta komunizma z ravno prav sofisticirano dikcijo, mešanico heglovščine, romantizma in parazgodovinskosti (obskurno dikcijo, ki se je bodo morali naučiti vsi komso-molci in skojevci v partijskih šolah), knokavtirata ne samo razredne nasprotnike, temveč tudi vse politične tekmece, razne »lepoumnike«, »polfilozofe«, »buržoazne socialiste«, »lumpenproletarce« in podobno sodrgo – in navsezadnje je z današnjega stališča *Manifest* tudi znanstvena fantastika *sui generis*: »Produktivne sile, s katerimi [kapitalizem] razpolaga, ne rabijo več pospeševanju meščanske civilizacije in meščanskih lastninskih razmerij; nasprotno, postale so premogočne za ta razmerja, ta razmerja jih ovirajo [...] Meščanska razmerja so postala pretesna, da bi mogla vsebovati bogastvo, ki so ga [te sile] ustvarile« [Marx & Engels, 595]. Na zgodovinski oder naj bi stopil sam Proletariat, čeprav ga začasno (preden sam dozori) zastopa Partija, ki pa je, kot vemo, morala s tega odra tudi sestopiti, še preden je izpolnila svoje domnevno zgodovinsko poslanstvo. »Proletariat bo svojo politično oblast uporabil za to, da bo buržoaziji korak za korakom iztrgal ves kapital, centraliziral vse produkcijske instrumente v rokah države, to je proletariata, organizira-

nega kot vladajoči razred, in kar se da hitro povečal množico produkcijskih sil« [*ibid.*, 611]. Posledice te fantazmagorije so bile seveda katastrofalne: vsesplošno osiromašenje, lakota, rdeči teror, gulagi, Goli otok itd. Zanimivo pa je, da je vse to že napovedano v samem *Manifestu*, čeprav v prisposodbi: »Proletariat, najnižja plast sedanje družbe, se ne more dvigniti, ne da bi bila pognana v zrak vsa vrhnja stavba plasti, ki sestavljajo oficialno družbo« [*ibid.*, 601]. Bogve, ali sta si Marx & Engels vsaj v grobem predstavljala razsežnost eksplozije, za katero sta v svojem meščanskem zapečku pripravljala detonator? Gotovo pa sta se zelo dobro zavedala, da je bistveni cilj revolucije (vsaj s stališča revnih delavcev in kmetov) odprava privatne lastnine: »V tem smislu lahko komunisti svojo teorijo strnejo v enem izrazu: odprava privatne lastnine« [*ibid.*, 604]. Glavni cilj je isti kot v *Utopiji*, Marx & Engels sta dodala tezo o zgodovinski (»znanstveni«) *nujnosti* komunizma, Partijo kot »Subjekt« revolucije in seveda geslo *Proletarci vseh dežel, združite se!*

Toda kakšna ironija zgodovine je v dejstvu, da se zdaj, poldrugo stoletje pozneje, privatna lastnina v obliki vsemožnih multinacionalk vse bolj bohota in šopiri! Da kapital sploh ne zavira proizvodnje, ampak jo, ravno nasprotno, vrto-glavo spodbuja, tudi če bo hiperprodukcija ves svet potegnila v svoj pogubni vrtinec! Zato vsekakor lahko podvomimo o smiselnosti kritike kapitala kot tiste »Substance«, ki bi jo po Marxu moral ukrotiti revolucionarni »Subjekt«, da ne bi bila več »samorasla« *<naturwüchsig>*. Mar ni – se sprašujemo – kapital v svoji domnevni »substancialnosti« v enakem ali vsaj podobnem smislu *tehnika* kot vsaka druga? Ali ni kapital predvsem ekonomsko orodje za zagon in potek proizvodnje in distribucije stvari, ki jih (nekatero bolj, druge manj) potrebujemo za življenje? Podobno orodje, čeprav seveda veliko bolj zapleteno, kot sta srp in kladivo orodji za žetev in kovanje? Morda je tako, kar pa bi pomenilo, da ne bo nič z njegovo ukinitvijo, razen če se vrnemo v »prakomunizem« jamskega človeka. Vendar pa je to pretežko vprašanje, da bi ga tu, kar tako mimogrede razrešili. Če že govorimo o moderni

tehniki in kapitalu, pa ne pozabimo, da nas je, pripadnikov vrste *homo sapiens*, na tem planetu že šest ali sedem milijard! Strašen je podatek, da je tretjina ljudi lačnih, toda kaj bi bilo šele tedaj, če bi svetovna proizvodnja zaradi kake nove družbene katastrofe – ki bi se, čeprav s plemenitimi nameni, porodila v preveč razgretih vizionarskih glavah – padla, recimo, na tretjino sedanje ali na še manjši obseg, podobno kot se je zgodilo za časa komunizma v vzhodni Evropi? Seveda bi bilo lepo verjeti, da stoletne komunistične sanje kljub vsemu hudemu, kar se je zgodilo v preteklosti, niso bile povsem prazne in nesmiselne; verjeti, da lahko napake in zablode preteklega komunizma popravimo v kakem komunizmu prihodnosti. Toda dandanes je to zelo težko verjeti! (Jaz sam pravzaprav nikoli nisem mogel zares verjeti v komunizem, v tisto »svobodno asociacijo proizvajalcev«, razen nekaj mesecev, ko sem bil bruc na filozofiji.) Po zatonu klasične marksistične teorije in padcu visokoletečih komunističnih idej, ki so se sesule v stalinizmu – saj Sovjetska zveza, kljub vsem Stalinovim zločinom nad lastnim proletariatom in njegovo »avantgardo«, ni in ni mogla produkcijsko dohiteti, kaj šele prehiteti kapitalističnega zahoda – po tej streznitvi glede teorij in napovedi klasičnega marksizma je zahodnim neomarksističnim teoretikom, npr. »novi levici« Frankfurske šole, ostalo samo še utopično razglabljanje o nekem *das ganz Andere* (»tistem povsem Drugem«), v najboljšem primeru pa zgolj *etični* imperativ *misliti možnost* drugačne družbe, drugačnega sveta, ki ne bi temeljil na izkoriščanju, privatni lastnini in človeški odtujitvi – toda realna osnova te možnosti (oz. tisto, kar se je Marxu zdelo njena realna osnova) se je nepovratno izmaknila. Dandanes preostaja zgolj *hrepenenje* po boljšem in lepšem svetu, vse drugo je »blodenje v temi«. A kljub vsemu: treba je verjeti – naj se ohrani vsaj hrepenenje!

Toda vrnimo se k Morovi *Utopiji*: res je presenetljivo, kako »vizionarska« je, tudi v podrobnostih. Na primer: popotniki, ki potujejo po Utopiji, so »povsod kakor doma«, vendar morajo od oblasti dobiti dovolilnice za potovanje; in če koga zalotijo, da je zdoma brez dovolilnice, postane suženj

(kakor da bi imeli pred očmi neko arhaično karikaturu berlinskega zidu!). In dalje: »Vsak je na očeh vseh in zato prisiljen, da se ukvarja s poklicnim delom ali da se dostojno zabava« [More, 132], tako da »živi ves otok kakor ena družina« [ibid.]. Denarja ne potrebujejo, z izvozom svojih izdelkov v druge (kajpada nesrečne) države pa vseeno pridejo do deviz in tudi do zlata, čeprav ga imajo v obilici tudi samí, vendar ga ne cenijo, ravno nasprotno, samo sužnji nosijo zlate verige (kako lepa prispodoba!), otroci pa se frnikolajo z diamanti, ki jih najdejo na obali. »Utopijci se čudijo, kako morejo ljudje uživati v bledem siju biserov in draguljev, ko lahko gledajo zvezde in celo sonce« [ibid., 138]. Žal v realsocializmu pravkar minulega *novecenta* ni bilo ravno tako lepo. A tudi v *Utopiji* nas nekatere navade presenečajo s svojo čudaško krutostjo. Na primer, zakonska oziroma spolna nezvestoba se kaznuje s suženjstvom, ponovno prešuštvo pa celo s smrtno kaznijo! Če mladina spolno občuje še pred sklenitvijo zakonske zveze, ji »prepovedo zakon za vse življenje« [ibid., 160]. Takšna drastična zapoved zvestobe je baje potrebna zato, ker bi bilo sicer človeku težko živeti vseskozi z enim samim partnerjem (kar večinoma drži). In čeprav je v Utopiji v splošnem zaželen nekakšen epikurejski odnos do življenja (tj. razumno uživanje, zdravo življenje »v skladu z naravo«, vrtnarjenje ipd.), se spolno občevanje očitno ne prišteva med prioritete užitke, ampak med tiste dejavnosti, katerih namen je »odstranjevanje vsega odvečnega v organizmu« [ibid., 150]. – Toda epikurejstvo ni glavna filozofija Utopije; srečni Utopijci (ki jih je, mimogrede povedano, legendarni Utop pred 1770 leti pripeljal na ta rajski otok, kjer so premagali prvotne primitivce) se radi ukvarjajo tudi z drugimi filozofskimi vprašanji, najrajši s temle: »V čem obstoji človeška sreča, ali v eni ali v več rečeh?« [ibid., 141]. Predvsem pa verjamejo v nesmrtnost duše, pravzaprav je vanjo *zapovedano* verjeti, kljub temu pa dovoljujejo evtanazijo za brezupne bolnike, čeprav po drugi strani ne pokopljejo samomorilcev, temveč jih »vržejo v močvirje« [ibid., 160]. K tej utopični filozofiji spada tudi zavračanje formalnih zakonov

in nasploh prava, kajti nrvnost je pomembnejša od prava, zato tudi pogodb ne sklepajo, saj »srce bolj združuje kakor besede« [ibid., 169]. Komunisti so se pri Utopijcih očitno učili zaničevanja »formalne demokracije«! In tudi do vojne imajo podoben odnos kot njihovi poznejši posnemovalci: Utopijci sicer načelno zavračajo vojno, čeprav po špartansko častijo hlabrost in vojaške veščine, seveda le tedaj, ko so namenjene obrambi domovine – vendar dopuščajo tudi napadalno vojno v primeru nesebične pomoči prijateljem v tujini (podobno kot Sovjeti pri pomoči svojim češkim tovarišem leta 1968).

Pred koncem tega eseja o Noči v njenih različnih zgodovinskih premenah pa povejmo še nekaj besed o tem, kakšno je v *Utopiji* tisto, tradicionalno gledano, najvišje nadstropje »družbene nadstavbe« – religija. Utopijci načelno dopuščajo različne veroizpovedi, tako npr. celo podpirajo čaščenje Sonca, nekakšen novi mitraizem; kot pripoveduje Rafael, pa največ Utopijcev časti nebeškega Očeta, tj. »samo eno, nedoumljivo, neskončno, večno in nerazložljivo božanstvo, ki na človeku nerazumljiv način izpolnjuje ves svet« [ibid., 183] – toda glej, glej: ob tem svojem prvotnem monoteizmu vse rajši privzemajo krščanstvo, odkar so slišali zanj in ga spoznali, pri čemer naj bi jim pomagal tudi Rafael. Nobena vera ni zapovedana, zapovedana je samo verska strpnost, zato so pred nedavnim zaprli nekega krščanskega fanatika. In da ne pozabimo, že sam Utop je prepovedal še nekaj nezaslišanega: nauk, da duša umre skupaj s telesom in da svetu vlada naključje; in »če kdo ne verjame v posmrtno življenje, ga sploh ne prištevajo med ljudi« [ibid., 187]. In tako smo spet v tisti dobi, ko je humanist in kristjan Thomas More, prijatelj Erazma Rotterdamskega, napisal *Utopijo* – v renesansi, ki je poskušala združiti, kar je najbrž nezdržljivo: vero in razum, zavezo in izbiro, krščanstvo in versko svobodo. Renesančni kristjani, od Nikolaja Kuzanskega prek Marsilia Ficina in Pica della Mirandola vse do Erazma in Mora, pa tudi Montaigna, so poskušali biti karseda odprti do drugih verstev, a vseeno so zase ohranjali prepričanje, da

je krščanstvo najboljše in najresničnejše, še več, da je skrito že v drugih, starejših verstvih, kakor se v otroku skriva mož. Ali je tudi to prepričanje zgolj iluzija zahodnega človeka, pravzaprav še dandanes ne moremo dokončno presoditi. Tu pa bi opozoril še na neki zgodovinski detajl, ki je bil najbrž ozadje tiste Utopove zapovedi, da je treba verjeti v nesmrtnost duše: leta 1513, torej tri leta pred izidom *Utopije*, je Cerkev na lateranskem koncilu dokončno zavrnila averroizem, ki je v renesansi strašil z mislijo, da je nesmrtna le višja »umna duša«, torej duh, ne pa tudi posamezna človeška duša (to misel je najbolj odmevno zagovarjal renesančni aristotelik Pietro Pomponazzi iz Padove) – ter razglasila *dogmo* o nesmrtnosti duše, ki v vesoljni Cerkvi velja še danes. Zdi se, kakor da ima vsak *zakaj* svoj *zato*. Toda najbrž se tako samo zdi.

Zdaj, na začetku 21. stoletja, smo znova na robu kaosa: o duši ne vemo kaj bistveno več od renesančnikov, a strah pred Nočjo, morda pogubnejšo od vseh doslej, hromi naše upanje. – »Kaj lahko upam?« se je spraševal modri Kant. Vsak človek, ki premišljuje o sebi in svetu, si prej ali slej zastavi to vprašanje. Tudi jaz se sprašujem, kaj lahko upam v tem življenju, zase in za svoje drage, za vse tiste, ki me bodo preživeli. Ne verjamem v posmrtno življenje, vsaj ne v takšno, da bi se v njem ohranjal spomin na sedanje. Po drugi strani pa tudi ne verjamem, da nas lahko na tem svetu, v tej zgodovini odreši kakšna nova revolucija, kakšna na drugačen način ponovljena »leninska gesta«, kot nekateri evfemistično imenujejo in obenem napovedujejo bodoči upor proti globalnemu kapitalu. Preveč je bilo že utvar, laži, nasilja in krvi. A vse kaže, da človeške slepote ne bo nikoli konec. Razum je močan pri odkrivanju orodij in orožij, toda šibak pri urejanju naših medsebojnih odnosov. Najbrž se moramo vztrajno opirati na *forme*, ki smo jih v naši kaotični zgodovini vendarle spoznali ali ustvarili – logiko, matematiko, naravne in pravne zakone, »formalno demokracijo«: kajti, čeprav slednja očitno ni idealna politična ureditev in je nemalokrat smešna v svoji nemočni igri proti samovolji, nimamo nobene boljše možnosti za urejanje našega zapletenega sožitja; spoznali

smo, da demokracija ne more biti neformalna. Predvsem pa bi se morali vselej in povsod držati »zlatega pravila« oziroma Kantovega kategoričnega imperativa: *Ne stori drugemu tistega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi.* – In četudi ne vem, kaj lahko upam, je tu še vedno tisto najvišje, za človeško pamet najbolj občudovanja vredno: »zvezdno nebo nad menoj in moralni zakon v meni«.

Šesta predigra

Angelovo oko – kakor si ga človek pač predstavlja – bi videlo prizor z višav kot celovit, brezčasen, brezmejen (saj je le v naši predstavi uokvirjen s prostorom in časom): vasico, pogreznjeno v noč, gručico hiš, obdano z vinogradi in gmajnamami, s temnimi logi in še temnejšimi vrtačami, med hišami tu pa tam kako migetajočo luč, pa cesto, ki brez prestanka prihaja in odhaja, pa staro kamnito cerkvico z zvonikom in britofom ... da, njegovemu vselej budnemu očesu je še posebej všeč ta božji hramček, stražar živih in mrtvih duš, ki jih zli duhovi venomer, najrajši v snu, obletavajo s prividi in skušnjavami. – In tedaj, v tej brezčasni uri, ko je polnoč že minila, iz speče vasice zazveni glas, nežno kot slavček zapoje visok ženski glas, ki ga duša prepozna in vztrepeta: v njej je želja, vselej druga, vselej ista.

Marija in Bruno spita v kamri, zavita v nagubane rjuhe sna.

*Bruno premišljuje v sanjah. Prizor, ki je pred menoj in obenem v meni, je kakor na tisti slavni sliki – na *Vrtu naslad*: povsod, vse do obzorja, smo gola človeška bitja, ženske in moški, ki se ljubimo, čeprav nismo vselej objeti, saj si netimo in razplamtevamo želje že s tem, da se družimo nagi kot Adam & Eva in si najdemo slaščiča v cvetovih, sadežih, opnah, zapredkih, v vseh mogočih živih čolnicah, skupaj z živalmi, ki smo jim bratje in sestre v goloti in pohoti, in tako se v družbi s konji, košutami, merjasci, žirafami, kaka-duji, zmaji in demoni vrtinčimo v neusahljivem sprevedu kipečega življenja. – In čeprav vem, da sanjam sliko, obenem verjamem v resničnost tega prizora, saj sem tudi sam del te slike, kakor je ona del mene. Čutna sled, ki jo ples združitve željnih bitij riše na gladino sna, je moje *eno-in-mnogo* telo v skrepenelem času. In tedaj, ob tem spoznanju, se prizor spremeni, čeprav obenem ostaja isti: zdaj ni več okvirja, s katerim je zamejena Boscheva slika, zdaj je pred menoj ves*

svet, ves *prostor-čas* mojega življenja. Pod obnebjem zemlje, pred zasenčeno kuliso mest in vasi, v katerih sem živel in med njimi popotoval, vse do *zdaj*, ko sem *tu*, v tej ljubi vasici – se kakor podeželska cesta vije v času *moje dolgo telo*: zavija sem ter tja, gor in dol, srečuje se z drugimi telesi, daljšimi in krajšimi, tu jih je na tisoče, nešteto jih je, ki prihajajo iz teme in v času zapustijo čutno sled, preden znova izginejo v temo. V tem brezmejnem, četudi vsakokrat končnem prostoru-času bivanja, v brezčasnem pogledu z višav, so *naša dolga telesa* preprejena kakor niti neznansko velike, zapletene pajčevine: srečujemo se, razhajamo se, nikoli se povsem ne zavozlamo, nikoli se povsem ne razvozlamo. Želja nas kliče iz teme, da se iščemo v svoji hrepeneči, ranljivi goloti: želimo si drugo, želimo si isto. Nič ni samo moje, vse je tudi tvoje. In ko čuti gorijo kot bakle v teh živih sanjah, v tem kipečem življenju, kjer ti postajaš jaz in jaz postajam ti – tedaj se sprašujem: KDO SI TI?

Zdaj, prav zdaj, sredi noči, ležiš ob meni, vsa gola, željna, hrepeneča.

Ti?

Tvoji zenici se lesketata.

S prstom se dotaknem tvojih ustnic. Resnična si!

Na konicah tipam tvoj nasmeh. Si mislil, da sem duh?

Božam te po licu, rami, prsih. Si glas, ki pôje v noči?

Tvoj dih čutim ob svojem. Sam veš ...

Spreleti me huda misel. Ampak ti si ...

Tvoje oči se smehljajo. Vselej sem ista, vselej sem druga.

Objamem te. Ti si ...

Da, jaz.

V začetku septembra, ko se poletje poslavlja, so jutra že skoraj jesenska, pogosto meglena; in tudi to jutro meglice visijo nad hišami, vrtovi in vinogradi. Marija se je zbudila zgodaj, zmedle so jo čudne sanje: sanjala je, da je bila spet mlada, po nekem čudežu se ji je duša preselila v Cecilijo! Morda pa zato, ker ji je hči včeraj oponesla, češ da je že čisto

pozabila, da je bila tudi sama nekoč mlada. Ob tem spominu se Marija nasmehne, vstane in si ogrne haljo. Bruno še spi, otroško miren je njegov obraz, najbrž kaj lepega sanja. – In ko Marija pristavi vodo za čaj, si reče: Ne, nisem pozabila.

O poti

šesti esej

ΟΡΩ ΓΑΡ ΗΜΑΣ ΟΥΔΕΝ ΟΝΤΑΣ ΑΛΛΟ ΠΛΗΝ
ΕΙΔΩΛ 'ΟΣΟΙ ΠΕΡ ΖΩΜΕΝ Η ΚΟΥΦΗΝ ΣΚΙΑΝ*

V starih časih so popotniki, ko so se vrnili s poti po daljnih deželah, poročali o prividih, prikaznih, fatamorganah, o vseh mogočih čudesih, ki presegajo naš vsakdanji čut za resničnost – toda ali ni po vrnitvi domov prav vsaka pot, tudi če greš s kolesom v sosednjo vas ali se z mislimi vrneš v včerajšnji dan, *kakor privid*? Mar niso tu-in-zdaj enako neresnični zdajšnji indijski maharadže kakor starogrški hopliti ali staroperzijski magi? Mar ni tako kot moje daljno otroštvo neresnično tudi najino nedavno potovanje v Italijo, obenem pa resničnejše od današnjega jutra?

Montaigne je bil strasten popotnik v prostoru-času. V času je najrajši obiskoval vélike Grke in slavne Rimljane, v prostoru pa je rad potoval na konju: po prvem izidu *Esejev* (1580) je romal v Italijo ter ostal zdoma skoraj poldrugo leto; in po izidu tretje knjige (1588) se je od zime do pozne jeseni mudil v Parizu in okolici. Nasploh je Montaigne zelo rad jezdil, blizu ali daleč od doma, kajti, kot je zapisal v eseju *O Vergilijevih verzih*, ga tiste *najgloblje misli* <resveries, dob. fantazije, sanjarije> doletijo prav na poti, kadar jih najmanj pričakuje in ga prešinejo povsem nenadejano, nenadoma, kar se sicer lahko zgodi tudi pri mizi ali v postelji, toda *zlasti tedaj, ko sem na svojem konju* [M, III/5, 876]. V eseju *O ničevosti* pa dodaja, da potovanje ne utruja telesa in da *se celo jaz, ki trpim zaradi kamnov, najbolje počutim v sedlu* [M, III/9, 974]. In čeprav je bil na dolgem italijan-

* »Kajti jaz vidim, da smo vsi, karkoli smo, zgolj prikazni ali rahle sence« (Sofokles, iz *Ajaksa*, cit. po Stobeju, *De superbia*); zapis s trama v Montaignevi knjižnici, v sodobnih izdajah označen s številko 8.

skem potovanju Montaignev glavni cilj prav gotovo Rim, nam kot strasten popotnik zagotavlja: *Ne sledim vnaprej načrtani poti, niti ravni niti ovinkasti [ibid., 985]*; kajti ko potuje v kak kraj, Montaigne kot pravi skeptik domneva, da tam ne bo našel tistega, kar naj bi našel po pripovedovanju drugih, in zato se ne obremenjuje s pričakovanji: *spoznal sem, da tistega, o čemer so mi govorili, tam ni [ibid.]*. To seveda ne pomeni, da v Rimu ne najde Koloseja ali v Firencah velike Kupole, ampak da so mnenja naših predhodnikov lahko zgrešena in zavajajoča, predvsem pa nas lahko prikrajšajo za tisto, kar je na potovanju še posebno dragoceno: presenečenje. Montaigne nam svetuje, naj bo potovanje – kolikor je pač mogoče – *svobodno* tako glede cilja kot glede vrnitve. Ko so ga ob odhodu v Italijo (in takrat je bilo potovanje v Italijo precej težavnejše kot dandanes npr. potovanje v Tibet) spraševali, ali se v svoji starosti (čeprav je imel takrat šele 47 let!) in zaradi svoje bolezni ne boji, da se ne bo nikoli vrnil s tako dolge poti, je odgovarjal, da mu to ni nič mar, saj *potujem zaradi potovanja <me proumeine pour me proumeiner*, »sprehajam se ...«> in *ne zato, da bi se vrnil [ibid., 977]*; filozofski popotnik se zaveda, da je njegova pot lahko prekinjena kjerkoli, a to ga ne odvrne od potovanja, ker odločitev zanj ni zasnovana na velikih upanjih, saj je *vsak dan potovanja že hkrati cilj [ibid., 978]*. In navsezadnje je *smrt povsod ista* – če pa bi lahko izbiral, bi Montaigne *rajši umrl v sedlu kot v postelji [ibid. 972; gl. tudi naš tretji esej]*. V sedlu se je naš popotnik kljub svojim tegobam počutil mladega in najbrž se je kdaj spomnil tudi teh Katulovih verzov:

*... iam mens praetrepidans avet vagari,
iam laeti studio pedes vigescunt.**

* Katul, *Pesmi*, XLVI, v prevodu Kajetana Gantarja:

*Nestrpni duh željan je potovanja,
v nogah veselih mlada moč ti polje.*

Podobno kot za potovanje v tujino velja tudi za naše življenjsko popotovanje: na poti vidimo mnogo krajev, kjer bi se radi dlje zadržali, marsikje bi si lahko umislili svoj novi dom, toda vseskozi nam nekaj govori (morda navada, kot domneva Montaigne), da je pravi dom en sam in da se moramo vrniti tja. Kljub temu pa je odhod ravno tako pomemben kot vrnitev in *če bi se bal tega, da bom umrl drugje, potem bi težko kdaj šel iz Francije, a ne le to, težko bi zapustil svojo domačo faro* [M, III/9, 978]. In če ga ljudje vprašajo, zakaj tako rad potuje, jim odgovarja: *Dobro vem, od česa bežim, ne vem pa, kaj iščem* [*ibid.*, 972]; to seveda ne pomeni, da beži od svojega gradu, svoje knjižnice, svoje družine, ampak predvsem od lastne navezanosti na preveč ustaljene navade, ki uspavajo duha, med katere sodi tudi premočna navezanost na dom, za katerega modrec ve, da je kljub vsej ljubezni in lepoti, ki mu ju daje, vselej zgolj »začasen«. Ne nazadnje je dobro potovati tudi zaradi ohranjanja žive ljubezni do žene, namreč da z leti ne obledi, da se ne izgubi v sivi vsakdanjosti – saj je tudi največji mitični popotnik, Odisej, sicer zaradi volje bogov, bil zdoma dolgih deset let, in ko se je vrnil s širnega morja, si je gotovo močnejše želel Penelopin objem, kot če bi bil ves ta čas z njo. Resnici na ljubo pa je bil Montaigne v tem pogledu skoraj predrzen, dandanes bi najbrž rekli, da je bil neobziren do svoje družine, ko je za poldrugo leto zapustil ženo in hčer na domačem gradu, da bi lahko sam in svoboden iskal po svetu nova duševna in telesna ugodja (resda med slednjimi predvsem zdravljenje svojih nadležnih kamnov v italijanskih termah). – O daljavi in bližini z ljubeznijo povezanih duš je Montaigne napisal: *Vem, da ima ljubezen <amitié, ljubeče prijateljstvo> dovolj dolge roke, da povezujejo od enega konca sveta do drugega* [*ibid.*, 975]; s tem je imel v mislih predvsem svojo mladostno duhovno ljubezen do Étiennea de La Boétieja, a gotovo to velja tudi za zakonsko ljubezen, ki je zares trdna le, če jo veže zakon srca. Po drugi strani pa v človeškem življenju ne vlada samo zakon srca in tudi srce je spremenljivo, omahljivo, Montaigne bi rekel, da »koleba«

<branle>, tako kot vse na tem svetu, zato drži tudi tisti pregovor: »Daleč od oči, daleč od srca.«

Poznavalci Montaignevega življenja in dela ugotavljajo, da je imelo veliko italijansko potovanje (1580–81) močan vpliv na III. knjigo *Esejev* (1588), ki je tudi najzrelejši in najbolj daljnosežen del njegovega opusa. Tako na primer Géalde Nakam v že večkrat navedeni knjigi *Montaigne in njegov čas* piše (iz časovne perspektive Montaigneve poti v Italijo): »Velika izdaja *Esejev* leta 1588 bo nosila pečat tega potovanja, katerega fizični in duhovni itinerarij bo znova zarisan <retracé> v eseu *O ničevosti* (III, 9)« [Nakam, 289]. Kljub naslovu tega eseja pa je Montaignu romanje v Rim in poznorenesančno Italijo, ki je bila takrat še vedno kulturno in duhovno središče zahodnega sveta, razkrivalo vse prej kot melanholično ničevost življenja, saj je, kot našteva Nakam, »v sedemnajstih mesecih svoje odsotnosti prečkal zelo različne dežele, spoznal različne kulture [nemško, švicarsko, avstrijsko, vrsto središč italijanske renesanse], srečal je učenjake vseh veroizpovedi, prelate, zdravnike, diplomate; govoril je s papežem [Gregorjem XIII., prav tistim, ki je dobro leto pozneje, jeseni 1582, ukazal popraviti stari julijanski kalendar], pa tudi z judovskimi veljaki v rimskem getu; obiskal je mesta, gradove, palače, posestva ...« [*ibid.*, 288], »zblizal se je s preprostim ljudstvom« in tudi »z lastnim telesom« [*ibid.*, 289] in na poti bolje spoznal svojo »samost« <soy-mesme>. – Jean Lacouture v knjigi *Montaigne na konju* <*Montaigne à cheval*, 1996> k temu dodaja, da »se je nov človek vrnil novembra 1581 na grad Montaigne in tam znova našel Françoiso in Léonoro [ženo in hčer] ter zatem prevzel službo bordojskega župana« [Lacouture, 225]. – Marcel Conche pa v knjigi *Montaigne ali srečna zavest* piše o njegovi ljubezni do popotovanja in zavračanju vnaprej začrtanega cilja in smisla življenjske poti: »Le nespametnežu se zdi, da življenje nima pravega smisla, če k ničemur ne vodi; toda življenje je svoj lastni smisel, brž ko smo srečni, da živimo. Srečno življenje je smiselno življenje« [Conche (1), 99]. Bi se Montaigne povsem strinjal s to mislijo? V

splošnem da, toda njegove misli so vselej zelo kompleksne, »večglasne« – obenem pa jasne, in prav to dvoje je značilno za njegovo literarno mojstrstvo in filozofsko globino; izogibal se je vsem togim obrazcem, četudi so marsikdaj »v bistvu« resnični. Kajti če se »srečno življenje« postavi kot načelo v velelniku, živa sreča odleti proč (o našem sodobnem nenasitnem hlastanju po »prisilni sreči« poučno piše popularni francoski filozof Pascal Bruckner v knjigi *Nenehna vzhičenost*). Pri Montaignu pa ne smemo pozabiti, da je bil kljub vsej svoji skepsi vendarle kristjan, in to ne le v zunanjem, ampak tudi v notranjem pomenu, čeprav po drugi strani drži, da je nekatere njegove misli težko uskladiti s katoliško veroizpovedjo. Tudi Conche seveda ve, da Montaignevih misli ne moremo reducirati zgolj na »srečno zavest«, čeprav upravičeno poudarja, da je »modrec vedno srečna zavest« in da »je treba razumeti, da nas nič drugega ne ločuje od sreče kot mi sami« [*ibid.*]; v svoji drugi knjigi, *Montaigne in filozofija*, Conche dodaja, da je treba metaforo potovanja razumeti karseda neposredno, kajti »Montaigne živi tako, kot potuje« [Conche (2), 73]: čudi se in občuduje svet, in sicer prav tam, kjer se znajde, ne pa, da bi si nenehno želel le naprej, in zato se »Montaigne ne počuti kot tujec v tujih deželah, temveč je povsod doma, pri sebi, kjerkoli se lahko umesti: kajti tam, kjer je sam, je vselej tudi središče sveta« [Conche, *ibid.*] – seveda, središče sveta *zanj*, ampak samó to središče je zares pomembno za »srečno zavest«. Če bi se izrazili nekoliko površno, bi lahko rekli, da je Montaigne začetnik »modernega individualizma«, kar o njem mnogi res tudi trdijo; a tudi to ni tako preprosto, kajti Montaigne je (hvala bogu) duhovno premočno zasidran v svoji ljubljeni antiki, da bi ga lahko imeli za pravega predhodnika modernega individualizma. Na svojem življenjskem popotovanju je aristokrat, plemič v najboljšem pomenu besede – obenem pa v njegovi plemeniti drži, v splošnem trdno zasidrani v realnosti, lahko zaslutimo tudi nekatere poteze tistega tragi-komičnega fantasta iz Manče, ki se bo kmalu za njim boril z mlino na veter ...

Montaigneovo dolgo romanje v središče antičnega, krščanskega in renesančnega sveta je dokaj podrobno dokumentirano v njegovem *Dnevniku potovanja v Italijo, čez Švico in Nemčijo* <*Journal de voyage en Italie, par la Suisse et l'Allemagne*>, v *Dnevniku*, ki je imel nenavadno usodo. Kot kaže, ga Montaigne ni namenil za objavo, sicer bi zanj gotovo poskrbel (za to je imel vse možnosti), tako kot je poskrbel za več izdaj *Esejev*; očitno se je pri objavi popotnih zapiskov namenoma omejil na krajše poročilo v eseju *O ničevosti*, kjer izraža predvsem svoje občudovanje in navdušenje nad Rimom, »večnim mestom«, ki je tudi njemu samemu podelilo častno državljanstvo, temu poročilu pa dodaja nekaj svojih filozofskih misli o potovanju, med njimi tudi tiste, ki smo jih že navedli. Iz tega lahko sklepamo, da je imel Montaigne svoj popotni *Dnevnik* bolj za dokumentarno gradivo kot za dokončen zapis; kljub temu pa je čudno, da je bil odkrit šele leta 1769, ko je v Montaignevi zapuščini nanj naletel opat Joseph Prunis, ki je proučeval zgodovino pokrajine Périgord (Montaigneve ožje domovine).* V *Dnevniku* je nenavadna in nepojasnjena tudi sprememba subjekta pisanja, ki se zgodi nekje na sredini zapiskov: približno do polovice Montaignevega bivanja v Rimu, tj. do 16. februarja 1581, zapisuje *Dnevnik* neimenovani »tajnik«, in to v tretji osebi (na primer: »Gospod Montaigne je danes obedoval pri ...«), od tega datuma dalje pa prevzame pero sam Montaigne, ki piše seveda v prvi osebi, zadnjega dela ne več v francoščini, temveč v italijanščini (za »vajo«, potem ko je postal rimski državljan); kam je izginil tajnik, ni znano, nekateri domnevajo, da je bil to mlad reven študent, ki si je s svojo pisarsko

* Mimogrede povedano, odkritje tega *Dnevnika*, s katerim se je, med drugim, izkazalo, da je Montaigne pokleknil pred papežem in mu poljubil nogo (kot je bilo takrat v navadi), je zelo razočaralo razsvetljence, ki so se dotlej radi sklicevali na Montaigneovo strpnost in svobodomiselnost v verskih zadevah. Posebno ogorčen je bil d'Alembert, ki se je zgražal tudi nad »gnusnimi in nekoristnimi detajli« v Montaignevem opisovanju telesnih tržav, izločanja kamnov ipd. [gl. Lacouture, 223].

službico plačal pot v Rim in tam ostal. Montaignev popotni pratež je bil tudi sicer zanimiv, čeprav so podatki o njegovih spremljevalcih skopi; največkrat so omenjeni mladi gospodič Charles d'Estissac, sin Montaigneove prijateljice Louise, pa Michelov mlajši brat Bertrand in svak Bernard, torej sami mladi ljudje, katerim je bil Montaigne kot kak duhovni oče. »Konvoj je bil sestavljen iz desetih oseb, od tega sedmih jezdecev in treh pešcev, namreč dveh služabnikov in mulovodca« [Lacouture, 197], slednji je skrbel za voz s prtlljago, ki je je bilo obilo – tako da so napredovali počasi, v ritmu pešcev, torej približno sedem francoskih milj (ok. 30 km) na dan; vse razdalje in postanki so namreč v *Dnevniku* natančno navedeni. Biografi in zgodovinarji radi spekulirajo tudi o domnevni »tajni diplomatski misiji«, ki naj bi jo Montaigne na potovanju opravljal za francoskega kralja Henrika III., kateremu je tik pred odhodom prinesel v dar svoje *Eseje*; po tej teoriji, ki je najbrž napihnjena, naj bi Montaigne poskušal posredovati med katoliki in protestanti ali vsaj najti primerna izhodišča in zveze za takšno posredovanje, poleg tega pa naj bi se v kraljevem imenu pogajal pri papežu o francoskih dajatvah Cerkvi. To so verjetno zgolj spekulacije, čeprav se je Montaigne res srečal z mnogimi visokimi posvetnimi in cerkvenimi dostojanstveniki, gostili so ga francoski ambasadorji, bil je na kosilu pri Medičejcih itd., vendar vse to niti ni posebno presenetljivo, saj je bil takrat že znana in spoštovana osebnost – in kot tak je, na primer, v znamenje osebne podpore in sočutja, najbrž pa tudi iz radovednosti, obiskal slavnega in nesrečnega pesnika Torquata Tassa, ki je bil takrat zaprt v ferrarski norišnici, pravzaprav ječi, ker je, ne ravno pri pameti, opsoval vojvodo Alfonsa II. d'Este (o tem obisku Montaigne piše v *Esejih*, II/12, 492). Gotovo pa so ga na poti po Italiji bolj kot umetniška dela zanimali ljudje, njihove navade, misli in prepričanja; nekateri biografi se čudijo, da v *Dnevniku* ni omenjena nobena znamenita renesančna slika [gl. Macé-Scaron, 45] – zlasti v primerjavi z zanimanjem in navdušenjem za lepe umetnosti pri poznejših slavnih popotnikih po Italiji, kot so bili Goethe, Chateaubriand, Byron,

Stendhal, Heine, Ruskin, Proust in drugi – ter se sprašujejo: »Mimo koliko slik Giotta, Mantegna, Botticellija, Simona Martinija je šel« [Lacouture, 197], ne da bi opazil njihovo lepoto? Seveda pri tem ne smemo prezreti dejstva, da takrat še ni bilo muzejev in galerij, vseeno pa nas malce razočara Montaigneva ravnodušnost do slavnih renesančnih mojstrov. Med njimi izrecno omenja samo Michelangela, takrat ko občuduje njegovo Medičejsko grobnico v Firencah in marmornega Mojzesa v rimski cerkvi sv. Petra *in vincula* (v verigah), navdušuje se tudi nad antičnim Laokontom, toda mnogo bolj kot kiparstvo ga pritegne veličastje starorimskih ruševin (o tem pozneje). Sicer pa je bil pomembni Montaignev motiv za pot v Italijo – poleg čiste ljubezni do potovanja in želje, da bi na lastne oči videl slavna prizorišča, kjer so živeli njegovi ljubi duhovni predniki – tudi čisto pragmatičen: obisk termalnih zdravilišč, predvsem term Bagni della Villa pri Lucci, da bi se poskušal odrešiti ledvičnih kamnov ali vsaj omiliti svoje težave z njimi. Pa še nekaj je treba omeniti: romal je tudi v Loretto, da bi se priporočil Devici Mariji in jo poprosil za zdravje. Vsekakor je v *Dnevniku*, čeprav ni bil namenjen za objavo, mnogo zanimivih in dragocenih opisov takratne Italije in Evrope, predvsem pa Montaignevega *videnja* sveta, po katerem je potoval, od Basla, Münchna, Innsbrucka, Trenta, Verone, Vicenze, Padove, Benetk, Ferrare, Bologne, Firenc, Siene, do Rima – in nazaj (z nekaterimi ovinki oziroma »pentljami«) – prek Lorette, Lucce, La Ville, Milana, Torina, Lyona, do doma. V nadaljevanju se bom omejil na povzetek Montaignevih zapiskov o Firencah in Rimu ter pri tem izbral nekatere bolj zanimive detajle.

Montaigne se je v Firencah ustavil dvakrat, tja in nazaj grede na poti v Rim, prvič le za dva dni (novembra 1580), drugič pa za dobrih deset dni (v juniju in začetku julija 1581). Ko je bil tam prvič, kulturna prestolnica zgodnje renesanse nanj ni naredila kakega posebno močnega vtisa, bodisi zaradi sivega jesenskega vremena, bodisi zaradi dveh manjših kamnov, ki jih je izločil na dan prihoda v Firenze, ali pa

preprosto zato, ker si v tako kratkem času ni utegnil dobro ogledati mesta. Najprej njegov tajnik v *Dnevniku* zapiše (verjetno po nareku), da je gospod Montaigne obiskal konjušnico nadvojvode Francesca Medici ter da je videl razne eksotične živali, tudi veliko mačko s črno-belimi progami, ki jo imenujejo tiger; potem šele pride na vrsto kultura: *videli smo tudi cerkev sv. Lovrenca in zelo lepe kipe, odlično delo Michel Angela*; pa veliko kupolo in njen zvonik v temno-svetlem marmorju, *to je ena najlepših in najbolj razkošnih stvari na svetu* [*Journal* › Montaigne (2), 1195]. Sledi čemerna ugotovitev, da je v Firencah bolj malo lepih žensk, morda zato, ker nimajo tako dobre hrane kot v Nemčiji (Montaigne je bil navdušen nad nemškimi blondinkami); žal tudi z vini in bivališčem ni bil preveč zadovoljen – pa še takšna draginja! Naslednjega dne se je povzpел na vrh kupole, občudoval je zlato kroglo na vrhu (kakor je zapisal tajnik, morda je tudi kaj sam dodal), zatem obiskal še Palazzo Publico in po ogledih mesta skupaj z gospodičem d'Estissacom obedoval pri nadvojvodi v Palazzu Pitti, kjer je bila v pozni renesansi rezidenca Medičejcev; sledi podroben opis omizja, nadvojvodove družine, nekega kardinala, strežbe vina ... popoldne pa se s kočijami zapeljejo v vilo Castello, kjer Montaigne občuduje park, dišeče mediteransko drevje, Giambologneve bronaste ptiče, umetelno izklesano fontano z vodometom, *grotto*, vodno glasbo, *une petite table de marbre* (majhno mizico iz marmorja) – ob tem pa ugotavlja, da je pozna jesen za vrtove *najbolj sovražen letni čas*, čeprav jih *dela še bolj čudežne* [*ibid.*, 1198], toda čez pol leta, na povratku, ko se junija znova ustavi tu, glede pričakovane čudovitosti vrtoz realistično pripomni, da *domišljija seže vselej dlje od resničnosti* [*ibid.*, 1290].

Šele na svojem drugem obisku Montaigne izreče Florenci, tej renesančni »Lepi dami«, ki jo imenujejo tudi *città dei fiori* (mesto cvetja), primeren kompliment: *Navsezadnje se ne morem vzdržati priznanja, da Florenco upravičeno imenujejo lepotica* [*Journal*, 1295]. Navdušijo ga svečane procesije za praznik Janeza Krstnika, mestnega zavetnika: lampijoni pred katedralo, lonci z ognjem, velik voz s piramido otrok, obleče-

nih v angelčke in svetnike ... toda nikjer ni videl kresov, ki jih za kresno noč prižigajo v Franciji in drugje. Že nekaj dni prej pa se je na trgu pred cerkvijo Santa Maria Novella veselil dirke z vozovi, na kateri so vprege dirkale okrog dveh obeliskov, kar ga je spominjalo na starogrško olimpiado. Toda nadležni kamni mu spet ne dajo miru: *na desni strani sem imel napad in trpel sem približno tri ure [ibid., 1291]*, ob tem se sprašuje, ali ni spil preveč *trebbiana*, sicer pa se tudi tokrat pritožuje nad stenicami, slabo hrano, skratka: *to mesto ni dobro za tujce [ibid., 1293]*. V nedeljo je povabljen k znanemu orožarju Silviu Piccolominiju, tam je zbranih mnogo imenitnih plemičev, ki si ogledujejo mojstrsko izdelane meče, gospod Silvio seveda prezira artilerijo, navaja Machiavellija ipd. – in vse to je Montaignu zelo ugajalo, kot je zapisal v svoj *Dnevnik* (takrat že brez tajnika). Nekega dne je šel tudi h kurtizanam, *samo zato, da bi se razvedril ob pogledu na dame, ki se pustijo gledati vsakomur, kdor hoče [ibid., 1295]*, vendar tudi nad njimi ni bil preveč navdušen, namreč v primerjavi s tistimi v Rimu in Benetkah. Pred odhodom pa je v knjigarni *Giunti* (še danes je tam) kupil *paket komedij in drugih knjig*, med njimi Boccacciev testament, iz katerega je razvidno, da je bil tudi avtor slavnega *Dekameron* precej siromašen pred smrtjo. – Skratka, če potegnemo črto pod Montaignevimi doživetji Florence, lahko rečemo, da se pri tej »Lepi dami« ni ravno izkazal s svojo siceršnjo pozornostjo in rahločutnostjo; in ko ob odhodu iz toskanske prestolnice govori, kako čudovita je njena okolica z vsemi tistimi vilami, gradiči in rodovitnimi polji, se nam zdi, da za njo samo prav nič ne žaluje.

Povsem drugače pa je bilo v Rimu, kjer se je Montaigne zadržal tudi mnogo dlje, skoraj pol leta (od konca novembra 1580 do sredine aprila 1581 in še oktobra istega leta). Potem ko se je malce razgledal po sedmih gričih večnega mesta, se seznanil s francoskim ambasadorjem in drugimi odličniki, prestal hud napad kamnov ... že je bil tu božič z veliko mašo v Svetem Petru, v latinščini in grščini, ki jo je vodil papež Gregor XIII. (Ugo Buoncompagni iz Bologne) s kardinali Farnese, Medici, Caraffa, Gonzaga (torej iz družin prejšnjih

in bodočih papežev). Po božiču, 29. decembra, je papež sprejel Montaigna skupaj z njegovim mladim spremljevalcem d'Estissacom in francoskim ambasadorjem; srečanje je potekalo brez besed z njihove strani, le klanjali so se in poljubljali noge papežu, ki je Montaigna pohvalil, da dobro služi svojemu krščanskemu kralju Henriku. Papeževa pohvala (in najbrž poprejšnja kraljeva priporočila po ambasadorju) je bila verjetno odločilna tudi pri naklonjeni vatikanski presoji *Esejev* – resda takrat še brez III. dela – ki jih je Montaigne prinesel s seboj in dal v branje »Svetemu Oficiju«, tj. najvišji inkvizicijski instanci, ki je v tistem času množično obsojala heretike, slabi dve desetletji pozneje tudi Giordana Bruna. Naklonjena ali vsaj dopuščajoča ocena *Esejev*, ki jih »Maestro del Sacro Palazzo«, vrhovni razsodnik v zadevah verskega nauka (analogno funkcijo je opravljal tudi kardinal Joseph Ratzinger, preden je postal papež Benedikt XVI.), sicer ni mogel sam prebrati, ker ni znal francosko, se je pa gotovo o njih pozanimal pri svojih podrejenih, je bila za Montaigna pomembna tudi zato, ker so mu doma v Franciji nekateri očitali preveliko popustljivost v njegovih stališčih do hugenotov. Kljub temu pa *Eseji*, predvsem zaradi III. dela, pozneje niso ušli zloglasnemu *Indeksu*, na katerega so prišli šele leta 1676, medtem ko je bilo tedaj, ob Montaignevem obisku v Rimu, njemu samemu prepuščeno, da v novih izdajah *Esejev* kaj prečrta, če hoče – toda pozneje ni ničesar prečrtal (razen 29 La Boétiejevih sonetov v tretji izdaji, vendar zaradi drugačnih razlogov, o katerih smo že govorili), saj načelno ni hotel spreminjati besedila, ki je bilo že objavljeno, zato je *Esejem* le dodajal nove misli.* Sicer pa Montaigne v *Dnevniku* opisuje (takrat še s tajnikovo roko)

* O tem dodajanju brez popravljanja ali odvzemanja je v eseju *O ničevosti* zapisal: *Bralec, dovoli, da dodam v tretji razširitvi [C] še ta kos eseja k ostalim delom svoje slike. Dodajam, vendar ne popravljam. Prvič, ker tisti, ki je svoje delo že izročil svetu, nima več pravice nad njim [...] Drugič, ker se bojim, da bom s spremembo izgubil: moja pamet ne gre vedno naprej, ampak tudi nazaj [M, III/9, 964; gl. tudi naš sedmi esej].*

papeža kot *lepega, majestetičnega starca*, kot človeka *brez protina, brez kamnov, brez želodčnih bolečin, brez vsake hibe: blage narave, ki se ne ozira na posvetne stvari, veliki graditelj* [Journal, 1208]; ob tej obojestranski naklonjenosti bralcu ni povsem jasno, ali gre tokrat pri Montaignu za naivnost ali za zaslepljenost, ki zanj sicer nista ravno značilni.

Precej nekritično opisuje tudi srhljiv vatikanski obred na četrtek pred veliko nočjo, ko se je papež z baklo v rokah prikazal nad zbrano množico, na oknu Svetega Petra, obkrožen s kardinali, ob njem pa je kanonik z visokim glasom poldrugo uro bral papeško bulo, seveda v latinščini, s katero je Gregor XIII. ekskomuniciral *neskončno vrsto ljudi, med njimi hugenote, prav s tem imenom* [Journal, 1231]; ob tem dolgem branju sta se precej glasno smejala kardinala Medici in Caraffa, potem pa, ko je bil prebran ves spisek, je papež vrgel baklo dol med ljudstvo, ki se je skoraj steplo zanj, in takrat so črne zavesa, ki so med obredom visele z okna, zamenjali z zavesami drugih barv, na koncu pa je papež še blagoslovil zbrano ljudstvo. V tistih dneh pred veliko nočjo so pokazali tudi Veronikin prt, tkanino v temni, mračni barvi, kvadratne oblike, *kakor veliko zrcalo* se je zdel Montaignu, razkazovali so ga v svečani ceremoniji, z globokim spoštovanjem, med kriki, še posebej neke ženske, *spiritate*, ki je jadikovala in zvijala roke. Zvečer je na tisoče bakel svetilo po vsem Rimu, tako da se je našemu popotniku zdelo, da Rimljani tudi pokoro pred veliko nočjo opravljajo z neko veselostjo, saj nasploh radi pojejo in pijejo, gospe imajo ob praznikih precej svobode, toda takrat se vzdržujejo ljubezni. Na ulicah je videti tudi *plemenitejše dame*, ni jih težko prepoznati, *na konju se vidi bolje*, čeprav se ljudje višjega ranga vozijo večinoma v kočijah [*ibid.*]. Zlasti je bil Montaignu všeč Rim kot prava metropola, v kateri obiskovalec med vsemi mesti najmanj občuti svojo tujost, kajti *vsak je tam kakor doma* [*ibid.*, 1336]. K temu bi bilo treba dodati: vsak, razen heretikov – se razume, da heretiki nimajo mesta ne v Večnem mestu, ne v znameniti Vatikanski knjižnici, kvečjemu v njenih

skrivnih kletah. Montaignu so jo pokazali: pet ali šest sijajnih dvoran, kjer so mu prijazni varuhi tisočletne modrosti rade volje odpirali skrinje s knjižnimi zakladi. Videl je svoje priljubljene avtorje, Seneko in Plutarhova *Opuscula*, pa neko kitajsko knjigo iz zelo finega papirja, popisano le z ene strani listov s povsem tujimi pismenkami, pa breviarij sv. Gregorja, pa knjigo sv. Tomaža Akvinskega z njegovimi lastnoročnimi korekturami (*pisal je slabo, z majhno pisavo, slabšo od moje*), pa neko prastaro Biblijo v štirih jezikih, ki jo je kralj Filip podaril papežu, pa Vergilija, *zapisanega po naše*, pa Apostolska dela v lepih grških črkah ... in, pomislite, vse to je videl *brez kakršnihkoli težav, saj lahko vsakdo vidi knjižnico in si iz nje vzame, kar želi; odprta je skoraj vsako dopoldne ... in pogosto ljudem dovolijo to, kar odrečejo kraljem [ibid., 1221–22].* Mar izkušeni skeptik res ni vedel ...?

Kakorkoli že presojamo Montaigneovo vlogo in moralno držo v odnosu do papeža in nasploh katolicizma, pa je nedvomno velik in čist – takšen, kot ga poznamo in slavimo v *Esejih* – pri svojem navdušenju in občudovanju mogočnih in pretresljivih ruševin starega Rima, četudi seveda drži, da je lažje biti plemenit in pravičen do daljne preteklosti kakor do lastne sedanjosti; in tudi to je res, da smo pri spominih na véliko antiko vselej (tudi dandanes) nagnjeni k idealiziranju, pa vendar, kako resnične so Montaigneove besede, ko govori o rimskih ruševinah kot o kosteh davno umrlega velikana: *Ta svet, sovražnik njegove dolge vladavine, je najprej razbil in razdrobil vse dele tega občudovanja vrednega telesa; in ker je ljudem še vedno, četudi povsem mrtvo, prevrnjeno in zmaličeno vlivalo strah, so zakopali tudi same ruševine; in tako tisti njegovi razrušeni drobci, ki jih je usoda ohranila, da še dandanes molijo iz gomile, pričajo o njegovi neizmerni veličini, ki je tolika stoletja, tolikere zarotitve niso mogle povsem izbrisati [Journal, 1212–13];* spomnimo se, na primer, Vespazijanovega templja na Forumu, *ki se ga vidi v še povsem živem padcu, kakor veliko goro, razsuto v množico strašljivih skal [ibid.].* Poznemu popotniku, ki se znajde na tem mogočnem grobišču tisoč in več let pozneje, se zdi, da

kak stari Rimljan ne bi prepoznal niti lege svojega mesta, če bi videl ta prizor [ibid., 1214], kajti stoteri rodovi so tu postavili temelje svojih novih palač kakor na velike skalne balvane, trdne in zanesljive. Vidimo lahko, da so mnoge današnje ulice več kot trideset sezŋjev nad nekdanjimi [ibid.]. – Ob tem sugestivnem opisu ruševin Večnega mesta se sprašujem, ali bi se lahko, kdaj v prihodnosti, a še pred Poslednjo sodbo, enako kot staremu Kapitolu zgodilo tudi Svetemu Petru? Ob tej šokantni misli, še boljše, živi predstavi, da razvaline Michelangelove kupole in Berninijeve kolonade, skupaj z razbitimi sarkofagi Petrovih naslednikov, raztresene kot skale štrlijo iz travniške grude, po kateri se zvedavo sprehajajo kaki suprahumani kiborgi, pa se ohladi tudi ves moj nemočni gnev do zgodovinskih zločinov »vesoljnega« Petrovega prestola, poškropljenega s krvjo mučenicov drugačnih resnic – podobno kot se današnjemu (najbrž pa že tudi renesančnemu) obiskovalcu Koloseja razblini pod njegovim prastarim, čeprav še vedno mogočnim obokovjem groza ob spominu na krutost rimskih cesarjev ter plemenitih patricijev in lepih matron, ki so prav tam metali zgodnjekrščanske mučenike lačnim zverem. O zgodovina! Ko premišlujem o njej, se mi zdi, da vem ali vsaj slutim, kaj je Wittgenstein hotel reči s stavkom: »Gube mojega srca se hočejo neprestano zlepljati, in če ga hočem odpreti, bi jih moral nenehno trgati narazen« [Wittgenstein (2), 94].

O tem, da je bil obisk starega Rima cilj in vrh Montaignevega velikega potovanja, priča tudi to, da prav o soočenju z mogočnimi ruševinami znova piše v eseju *O ničevosti*, medtem ko vse drugo, kar je zapisal v popotnem *Dnevniku*, z izjemo svoje pridobitve rimskega državljanstva, ni imel za vredno, da se objavi in ostane v zgodovinskem spominu, čeprav je pozneje vendarle tako nanoslo, da se je ohranilo. V eseju *O ničevosti* (ki ima v tem pogledu, ne pa v vseh drugih, dokaj pomenljiv naslov) piše, da je marsikje že videl razrušene palače in razbite kipe in uničena človeška dela, da pa – *če bi še tolikokrat obiskal ruševine/grob/nico <tombeau; tomber en ruine: razrušiti se, »pasti v ruševine«> tega veliča-*

stnega in mogočnega Mesta, bi vselej občutil občudovanje in spoštovanje [M, III/9, 996]. In temu sledi zelo plemenita misel, morda še bolj veličastna od mogočnih starih ruševin: *Zaupana nam je skrb za mrtve <Le soing des morts nous est en recommandation>* [ibid.]. Montaigne nam potem pripoveduje, kako je bil že od otroštva dalje vzgajan skupaj s *temi tu* [v Rimu], pove nam, da je poznal dogodke v starem Rimu mnogo prej kot tiste pri sebi doma, spominja se, da je poznal Kapitol in njegovo lego, še preden je poznal Louvre, da je vedel za Tiberio pred Seino; poznal je vrsto zgodb in dogodkov, ki so se zgodili Lukulu, Metelu in Scipionu, še preden je poznal zgodbe o svojih sonarodnjakih. *Oni so preminuli <trespassez>. Mrtvi so ravno tako kot moj oče, in če je zdaj on oddaljen od mene in svojega življenja osemnajst let, so oni šestnajst stoletij; in vendar ne neham gojiti spomina nanje, z njimi se družim in prijateljujem v popolni in zelo živi zvezi <une parfaite union et tres-vive>* [ibid.]. Morda je ravno to bistvo krščanske ljubezni, ki bi bila res čista šele tedaj, ko bi se odrekla vsakemu poplačilu, bodisi v nebesih ali že tu, na zemlji: *Da, po svoji čudi <humeur> se čutim večjega dolžnika do preminulih: ne morejo si več pomagati, zato se mi zdi, da toliko bolj potrebujejo mojo pomoč. Hvaležnost se ravno tu izkaže v svojem pravem sijaju. Dobro delo je manj vredno tam, kjer ga je možno poplačati* [ibid.] – 996: kakšna čudovita stran *Esejev!* In če bo kdo podvomil o možnosti takšne nesebične pomoči (gotovo bomo mnogi podvomili), ali pa bo zanikal njeno smiselnost, češ da itak »slepec slepca vodi« (mnogi se bojimo, da je to nemara res), ali pa, če bo kdo ugovarjal, da je treba najprej pomagati živim, šele potem mrtvim (mnogi čutimo, da to drži kot pribito) ipd. – naj dvo-mljivec pomisli, kako temna bi bila *druga* smrt preminulih, če ne bi po prvi (upajmo, da edini) smrti še naprej živeli v nas! *Rad bi jih videl govoriti, sprehajati se in jesti, si želi Montaigne* [ibid., 997]. Tudi jaz bi se rad sprehajal s teboj po svojih kraških gmajnah, dragi Montaigne! Da, spremljaš me v duhu, v spominu ... in najbrž bi ti bila vseč misel tvojega rojaka, mojega sodobnika Andréja Comte-Sponvilla, misel

iz eseja z naslovom *Zvestoba*: »Duh je spomin in morda je samo to« [Comte-Sponville (2), 26]. – Pa še nekaj me povezuje s teboj, Montaigne, ko se s teboj v duhu pogovarjam skoraj tako kot s svojim očetom, čeprav je moj oče preminil pred šestimi leti, ti pa pred štiriinajstimi: *Ker se čutim nekoristnega v tem stoletju, se vračam v tisto drugo ...* [M, III/9, 996].

A tudi vélika preteklost ni zanesljivo zatočišče iščoči duši, ki se odvrta od praznote in nasilja sedanjosti; in tudi renesansa, v katero se moj duh željno vrača – kakor se je ona sama, skupaj z Montaignem kot njenim poznim pripadnikom, vračala v antiko – je bila kljub svoji človeški in duhovni veličini seveda prav tako daleč od neke idilične pastorale, od umišljene utopije, kot je naša sedanjost. Montaigne je bil realist, obenem pa se je zavedal, da realizem ne zadostuje duhu, ki si ustvarja nove in nove »možne svetove«, bodisi iz zgodovine, bodisi iz daljnih dežel, bodisi iz čiste domišljajske tvarine. Zanimivo je, da Montaigne premišljuje o množstvu svetov kot o »realni možnosti«, in čeprav v tem pogledu daleč zaostaja za svojim sodobnikom Giordanom Brunom, se podobno navezuje na grške atomiste in Lukrecija, ki pa jih križa z božjo previdnostjo in človeško nevednostjo, ko na nekem dokaj središčnem mestu v sicer razsrediščenih *Esejih* pravi [M, II/12, 524]: *Bog ni tvoj sobrat ali sodržavljan ali sodrug, vsemogočen je, zatorej ni nič bolj verjetno in utemeljeno od tega, da te razum prepričuje o množstvu svetov <la pluralité des mondes>*:

*Terrámque, et solem, lunam, mare, cætera quæ sunt
Non esse unica, sed numero magis innumerali.**

Seveda pa Montaigne ni bil kozmolog, tako kot Lukrecij ali Bruno, ampak je sledil predvsem *človeški meri*, zato tudi

* Lukrecij, *De rerum natura*, II, 1085–86, v Sovretovem prevodu:
*nébes in zemlja pa sonce in luna pa morje in drugo,
niso primeri v ednini, temvèč v številu neštevnem ...*

Lukrecijevo misel razume in razvije v tej smeri: *No, in če je mnogo svetov, kot sta menila Demokrit in Epikur in skoraj vsi filozofi [?], le kako naj vemo, ali principi in zakoni, ki veljajo za naš svet, enako veljajo za druge? Morda imajo drugačen obraz in drugačen ustroj. Epikur si jih zamišlja kot podobne ali kot različne. Mi pa vidimo že na tem našem svetu neskončno različnost in pestrost, ki ju ustvarja krajevna razdalja [ibid., 525].* Montaigne se je zavzemal tudi za ohranitev raznolikosti na novo odkritih »primitivnih« kultur, predvsem v Ameriki, ki so jo uničevali španski konkvistadorji; o tem piše zelo čustveno zavzeto v pretresljivem eseju z naslovom *O kočijah* [III/6], v katerem so kočije (in tudi samo kolo kot prvi dosežek tehnološko napredne civilizacije – izum, ki je bil neznan starim ameriškim kulturam) mišljene kot simbol razkošja in arogance močnih v odnosu do šibkih, do tistih »otročkih« staroselcev, ki so bili množično pobiti in iztrebljeni zaradi nenasitnega kolonialnega pohlepa po zlato, bogastvu in oblasti. *Naš svet je pravkar odkril drug svet*, piše Montaigne, in *kdo nam lahko zagotovi, da je to zadnji iz tega množstva, saj je bil njegov obstoj vse do zdaj neznan demonom, sibilam in nam samim* [M, III/6, 908]. In potem Montaigne obsoja *strašno, nezaslišano dejanje*, da so konkvistadorji tako kruto in zločinsko izrabili zaupanje tistih ljudi, ki še *nikoli niso videli konja* [ibid., 909] in so bili pripravljeni odkupiti svojega kralja z goro zlata, pa so jih premočni prišleki tudi pri tem ogoljufali. Kako drugače bi bilo, če bi jih osvojili s srčnostjo in pogumom (tako kot so po Montaignevem prepričanju osvajali stari Rimljani) in če bi *ustvarili med njimi in nami bratsko sožitje in razumevanje*, tako pa *smo, nasprotno, izkoristili njihovo nevednost in pomanjkanje izkustva, zato da bi jih lažje izpridili v izdajstvo, razvrat in poželenje, da bi jih pahnili v vse vrste krutosti in nečlovečnosti, posnemajoč naše lastno ravnanje [... in bilo je] toliko mest zravnanih z zemljo, toliko izbrisanih narodov, toliko milijonov ljudi pobitih z mečem, prevrnjen je bil najlepši in najbogatejši del sveta – zgolj zaradi trgovanja z dragulji in poprom: res zle zmage!* [ibid.]. Peter Burke v knjigi

Evropska renesansa (1998) ugotavlja, da se je Montaigne med prvimi odmaknil od stereotipov bodisi sovražnih bodisi plemenitih divjakov, ki naj bi živeli v nekakšni zlati dobi, in dodaja: »Njegova izvirnost ni bila to, da je ponudil prijazno podobo o prebivalcih Novega sveta, pač pa to, da je na glavo postavil konvencionalno argumentacijo v zvezi z njimi in resnično barbarstvo pripisal Evropejcem« [Burke, 275]. Podobne misli, zabeljene z jedkim sarkazmom, je Montaigne zapisal že v eseju *O ljudožercih*, kjer med drugim pravi: *O tem ljudstvu torej prav lahko rečemo, da je barbarsko v odnosu do pravil razuma, ne pa v odnosu do nas, ki ga v marsikateri barbarski navadi prekašamo* [M, I/31, 210]

Preteklost naše napredne civilizacije je bila marsikdaj tako strašna, da njeno zlo zaudarja do neba. Zgodile so se stvari, ki se ne bi smele zgoditi, če bi bil v zgodovini vsaj ščepec božje previdnosti. Filozof ali teolog se sicer lahko sprašujeta, ali Bog zmore spremeniti preteklost, ali zmore izbrisati iz vélike knjige bivanja vse zlo, ki so ga povzročili hudobni in zaslepljeni ljudje, žal pogosto tudi v Njegovem imenu – a to vprašanje daleč presega moči človeškega razuma, pa naj si duša še tako močno želi, da bi bilo takšno popolno odrešenje od greha možno in resnično. Wittgenstein, ki ga nekateri imajo za skritega vernika, drugi za doslednega skeptika – saj, kot sam pravi, »zame je pomembno, da pri filozofiranju vedno spreminjam položaj, da ne stojim predolgo na *eni* nogi in tako ne otrdim« [Wittgenstein (2), 50] – se v svojih zapiskih sprašuje, ali si je mogoče misliti naš svet, v katerem ne bi bilo Kristusa: »Kako bi se počutili, če ne bi bili nikoli slišali za Kristusa?« [*ibid.*, 50]. Seveda je to vprašanje, zgodovinsko vzeto, nesmiselno, o takšnih variantah lahko razmišlja samo abstraktna razumska kombinatorika – pa vendar, ko je že enkrat izrečeno, se razum težko izogne skušnjavi, da ga ne bi ponovil ali parafriziral: kakšna bi bila zahodna civilizacija, ko bi se bil rimski imperij nadaljeval s svojim poganstvom, v poznem obdobju seveda že precej »prosvetljenim« (vsaj pri izobražencih, recimo stoikih ali novoplatonikih), ali ko bi bil, po nekem nič manj izmišljenem alternativnem scenariju,

v Konstantinovem prelomnem času zmagal Mitra, ne pa Kristus? Razumu se to vsekakor *kaže* kot možno, ne glede na to, kaj vera čuti ob tem. In če se sprašujemo dalje: koliko je krščanstvo, predvsem pa katolištvo, odgovorno za zločine konkvistadorjev? In še dalje: kako velika je današnja odgovornost Cerkve, ki se imenuje »vesoljna«, za usodo našega mnogoterega sveta? Vsekakor je ta odgovornost velikanska, pa ne samo v odnosu do »drugače« mislečih in verujočih ljudi (ki jih je na svetu precej več kot kristjanov), ampak tudi in morda celo predvsem v odnosu do *lastne resnice*. Žal pa iskreno in dosledno spraševanje nikoli v zgodovini ni bilo kaka posebna odlika mogočnega Rima, in zato tudi dandanes zahodna civilizacija, ki je bila toliko stoletij in je še vedno prepletena z resnico svoje vélike Cerkve in vseh manjših krščanskih cerkva, ki so nastale predvsem zaradi nezadovoljstva z nasledniki sv. Petra, težko in precej neupravičeno govori o nerazvitosti tistih »drugih«, še nedavno v krščanskih kolonijah živečih ljudstev, ki verujejo v druge bogove. Naše skupne poti *bi* bile lahko drugačne, lepše in pravičnejše, o čemer je sanjal tudi Montaigne, toda bile so takšne, kakršne *so bile*, in marsikdaj lahko rečemo samo: žal! – Filozof, ki je premeril sebe, jezik in svet, je zapisal: »Kar človek sanja, se v bistvu nikoli ne uresniči« [Wittgenstein (2), 92]; gotovo pa je ščepec resnice tudi v drugi njegovi misli: »Krog mojih misli je nemara mnogo ožji, kakor slutim« [*ibid.*, 102].

V zadnjem stavku Voltairovega *Kandida* filozof Pangloss pravi, da jih je vse, kar so doživeli na poti, pripeljalo do sèm in da je bilo zato tako prav. »‘To ste imenitno povedali,’ je odgovoril Kandid, ‘toda čaka nas vrt.’« [Voltaire, 71] – Zato naj se tudi sam vrnem v svoj vrt, k začetku tega eseja: potovanje v prostoru-času, bodisi zunanjem ali notranjem, je s stališča žive *zavesti*, ki je vselej tu-in-zdaj, *kakor privid*, dandanes še bolj kot v renesansi, kajti tiste korenine, ki so stoletja in tisočletja dajale trdnost drevesu resničnosti in so popustile le v viharjih ali zaradi starosti, so dandanes, z modernim mišljenjem, h kateremu je svoj delež prispeval tudi naš modrec, že močno načete od znotraj. In ko premišlujem

o svojih potovanjih in nasploh o svojem »dolgem telesu«, ki je morda vidno »od zgoraj« v celoti, v angelsko otrplem prostoru-času, meni samemu pa je zastrto v smeri prihodnosti in izginjajoče v smeri preteklosti – ugotavljam, da nikoli nisem odšel na tako dolgo pot, kot je bila Montaigneva v Italijo, čeprav sem bil, zgolj prostorsko gledano, večkrat tudi dlje. Težko pa presojam, ali sem kdaj, zlasti v svoji radovedni mladosti, ko sem se raje in laže podajal na neznane poti, stopil dlje v neraziskano pokrajino duha kot ta trezni in obenem neutrudno iščoči mislec, ki mu zdaj, ko nisem več mlad, poskušam slediti v njegovi zreli modrosti. Kot sem zapisal na začetku tega eseja, je Montaigne lepo rekel: *Ne sledim vnaprej načrtani poti, niti ravni niti ovinkasti* [M, III/9, 985]. Da, načelno se strinjam in poskušam tudi sam slediti temu načelu nesledenja, ki pa je vendar samo načelo, za popotnika koristna maksima, dejansko pa moram vsakič, potem ko se odločim za naslednjo postajo, vsaj na tisti etapi svojega popotovanja ali pohajkovanja slediti izbrani smeri, da bi sploh kam prišel. Kompromis med vnaprejšnjo določenostjo in popolno svobodo je na vsakem koraku nujen tudi pri pisanju, čeprav je tu malce drugačen kot na potovanju po neznanih deželah: pisanje, zlasti daljše, bodisi filozofsko bodisi literarno (najljubše mi je tisto, ki je oboje), zahteva vsaj približno določitev smeri, medtem ko so poti do vsakokrat zgolj delnih ciljev različne in spotoma nastajajo med samim popotovanjem. In četudi je eden izmed čarov, s katerim nas pritegnejo *Eseji*, ravno v tem, da skoraj pri nobenem stavku ne vemo vnaprej, kakšen bo naslednji, je glavna smer misli in z njo peresa vendarle slutljiva, če ne drugače, vsaj po naslovu posameznega eseja, čeprav nas včasih tudi naslov lahko zavaja.

Precej drugače kot pri besednih ali miselnih popotovanjih pa je dandanes na potovanjih po raznih krajih našega vse manjšega planeta. Ob prihodu v znane turistične kraje je težko biti presenečen na enak način, kot je bil popotnik v starih časih – pravzaprav niti ne tako starih – kajti odkar obstajajo fotografije, filmi, turistični »paketi«, vsa ta toča

informacij o bližnjih in daljnih krajih, ki nas zasipa vsak dan, se je vse težje čuditi Eiffelovemu stolpu, piramidam ali vulkanom, ko se dejansko znajdeš pred njimi. In vendar lepota vsakokrat novega in čudežnega ostaja kljub našim vnaprejšnjim predstavam: spominjam se, na primer, kako drugače, kako čarobno sem doživel Dubrovnik, ko sem skozi mestna vrata prvič stopil na osvetljeni Stradun, bel in zloščen z neštetimi koraki – v resnici je bilo tam povsem drugače kot v klišejski predstavi, ki sem jo imel z razglednic in poštних znamk. Pri manj znanih destinacijah, zlasti če nas vabijo zaradi kakega posebnega razloga, na primer, če smo o kakem kraju ali pokrajini brali v knjigi ter smo ga ali jo že vnaprej vzljubili, ne da bi svoje predstave preveč omejevali, pa je prizor, ki se nam prikaže pred očmi, takrat ko dejansko pridemo tja, kakor srečanje s kako drago osebo iz knjige, isto in obenem drugo. Tako si, na primer, nikoli ne bi mogel zares predstavljati, kakšen je v resnici Montaignev stolp, če ga ne bi dejansko obiskal; in ne bi vedel, kakšen je pogled z okna njegove knjižnice, če ne bi pogledal skozenj; in tudi tiste svetlobe si ne bi mogel predstavljati – prav posebne, jarke in obenem mile svetlobe stare vinorodne pokrajine, posejane z gradovi in prepredene z votlinami, posebno ob rekah, kjer so živeli praljudje – če ne bi pred nekaj leti skupaj z Marijo pohajkovala tam naokoli, po Périgordu, po stari Akvitaniji. Da, zdaj ko se tega spominjam, se mi prizori iz tistih krajev zdijo *kakor prividi*, a zelo jasni prividi, obogateni tudi z vonji, okusi, zvoki besed in glasbe, otipi kamnov na bregovih rek in starodavnih obzidjih ...

Zato se ne morem povsem strinjati z mislijo, češ da za pot »tja, kamor hočem prispeti, ne rabim lestve« [Wittgenstein (2), 22] – čeprav vem, kaj je hotel s tem povedati ta skrivnostni filozof, ki je že v svojem znamenitem *Traktatu* govoril o lestvi kot prisposobi za jezik in/ali mišljenje, ki se vzpenja k presežnemu, tistemu »mističnemu« (namreč o lestvi, ki jo moraš odvreči, ko se povzpneš po njej [Wittgenstein (1), 6.54]) – hotel je izreči preprosto in globoko, paradokсно, »zenovsko« resnico, da se pravzaprav ni treba nikamor pov-

zpeti, saj smo že vseskozi *tam*, namreč *tu*. Da, pa vendar je lepó in za dušo spodbudno potovati: potovanje je izraz veselja do življenja, seveda pa se vrste in načini potovanj močno razlikujejo od človeka do človeka, celo od trenutka do trenutka. Wittgenstein je v nekem svojem veselem trenutku zapisal: »Veselje nad mojimi mislimi je veselje nad mojim lastnim življenjem. Je to veselje do življenja?« [Wittgenstein (2), 43]. Kajpada! bi na njegovo, v tistem hipu najbrž zgolj retorično postavljeno vprašanje odvrnil jaz, četudi obenem vem, da bi bil tako hiter, evforičen odgovor vse preveč lahkomišeln, saj se misli, zlasti filozofove, pogosto ne veselijo niti lastnega življenja, kaj šele življenja »nasploh«. Vsekakor pa misli rade potujejo; modreci pravijo, da vse preveč rade bežijo in da jih mora duh trdno »privezati«, da ga ne bi potegnile v vrtinec svojega brezkončnega plesa. Prava umetnost mišljenja in pisanja je morda ravno v ravnovesju med nujnostjo in svobodo misli, izraženih in odmerjenih z besedami. Gotovo je za dušo dobro, če ima svoj dom, najsibo še tako daleč onstran obzorja ali visoko v oblakih, saj če ga nima nikjer, ji tudi potovanje ni v pravo veselje, razen tistim vselej spokojnim dušam, ki si najdejo dom povsod, kamor jih pripeljeta notranja svoboda in zunanja nujnost, toda takšne duše so redke, saj popolno svetovljanstvo zahteva zares veliko moč in tudi veliko vero v naš skupni vesoljni dom. Moč pa je duši potrebna tudi za to, da zna ostati pri sebi doma, in v tem pogledu se strinjam z Blaisom Pascalom (ter z drugimi modreci pred njim), ko pravi, da so »ljudje nesrečni, ker ne znajo sedeti doma« [Pascal (1), 139], vendar pa ne smemo spregledati pomembnega dodatka k tej misli, četudi je zapisan (oz. postavljen) nekje drugje v Pascalovih *Mislih*: »živimo predvsem v preteklosti in prihodnosti« [*ibid.*, 172]. Morda bi bilo bolje reči: živimo v sedanjosti, ki je ne bi bilo brez preteklosti in prihodnosti. In zato so knjige tako dragocene ...

Sedma predigra

Marija in Bruno v viteški sobi pijeta čaj iz porcelanastih skodelic z modro poslikavo, na kateri poštna četverovprega pelje v vas in postiljon z rogom naznanja prihod. Na Brunovi pisalni mizi – poleg notesnika s trenutno temnim zaslonom, bučaste svetilke, peščene ure, svinčnikov, popisanih listov, Angelove podobice in Montaignevih Esejev – leži nov kupček knjig, ki jih je mojster danes vzel iz svoje knjižnice: tu je Homerjeva Iliada, Proustov Spet najdeni čas, Beckettov Neimenljivi in še nekatere. Zunaj se večeri, po nevihti se je precej shladilo, zato je Bruno zakuril v kaminu, kjer suha drva prijetno prasketajo. Naša sopotnika sedita v naslonjačih in si grejeta noge. September je posebno lep mesec, združuje jarko poletno svetlobo s prihajajočo jesensko milino.

Marija. Letos sva že zgodaj zakurila, se ti ne zdi?

Bruno, malce odsotno. Ja ... poletja so vse krajša.

Marija seže po čajniku. Boš še čaja?

Bruno vzame knjigo s kupčka in lista po njej. Ja, prosim.

Marija, čez čas. Bruno, kdaj boš prebral vse te knjige?

Bruno položi odprto knjigo na mizo. Nikoli.

Marija se muza. Še dobro, da to veš.

Bruno srkne čaj in si nekaj zapiše na listek. Hm ...

Marija. Pripravlaš jesenska predavanja?

Bruno. Zdaj končujem Montaigna.

Marija. Boš predaval o njem? Saj si mi tako rekel, ne?

Bruno odloži očala. Premislil sem se.

Marija je presenečena. Zakaj?

Bruno. Ker je preveč oseben. Nočem, da bi bila moja predavanja tako osebna. Do neke mere že, a ne preveč. O osebnih rečeh je lažje in tudi boljše pisati ali brati kot predavati.

Marija. Torej boš predaval kaj drugega?

Bruno prikima. Zadnje dni premišlujem, kaj bi to bilo.

Marija. Pa si že kaj premislil?

Bruno. Nekaj že ... verjetno bom pripravil cikel predavanj, skupaj s seminarjem, o človekovem mestu v kozmosu. Prenovil bi tista, ki sem jih imel že pred leti, usmeril pa bi jih predvsem v spraševanje, kaj dandanes človeku pomeni kozmos, recimo, v primerjavi z renesanso, srednjim vekom, antiko ... Začel bi z vprašanjem, ali nam kozmos sploh še kaj pomeni razen vsakonočnih zvezd, ki se jim skoraj ne čudimo več, in po drugi strani težko razumljivih znanstvenih teorij, ki se jim sicer čudimo, saj so res precej čudaške, vendar jih ne občudujemo in ne cenimo več tako, kot so svoje nauke cenili renesančniki, ki so bili pripravljene zanje tudi zgoreti. Čim več vemo, tem več je vprašanj: Zakaj je vesolje tako neznanjsko veliko? Smo tu zgolj po naključju? Kaj v tem širnem prostoru in časovju pomeni zavest? In seveda vselej ostaja tudi tisto prvo in poslednje vprašanje ... o Bogu.

Marija, z iskricami. Bom lahko tudi jaz kdaj prišla na tvoj seminar?

Bruno. Seveda ... in upam, da bo prišel tudi Janez: tako bom imel vsaj dva poslušalca, sogovornika – ta seminar bo namreč izbiran.

Marija. Saj ti ni nikoli manjkalo poslušalcev.

Bruno. Zdi se mi, da so takšne stvari dandanes vse manj zanimive. Kar poglej v časopise, kaj zanima ljudi. Škandali, borza, politika ...

Marija. Mislim, da se motiš.

Bruno si spet nekaj zapiše na listek. Morda. Upam, da res.

Marija vstane in stopi k oknu. Malo bom odprla ...

Bruno odloži svinčnik. Marija ... kako pa tvoja slika?

Marija se sprehodi po sobi in obstane pred staro oljno podobo Marije z Detetom; nekaj časa jo gleda, preden odgovori. Ne najbolje.

Bruno dvigne obrv. Kaj to pomeni?

Marija se sprehodi še do knjižnih polic in si ogleduje naslove. Prav to, kar sem rekla.

Bruno. Mi slike še vedno nočeš pokazati?

Marija. Ah, Bruno, saj ne gre za to, da ne bi hotela ... ne upam si je pokazati, nikomur, še posebej ne tebi ... sicer

pa sem jo pred nekaj dnevi prekrila, zato da se tudi sama odpočijem od nje. Morda bo prekrita kak teden ali mesec ali dlje, ne vem. Odločila sem se, da bom medtem naslikala kako krajino, kak plenêr, tam zunaj, na gmajni, med vinogradi ... zdaj, jeseni, bodo barve tako lepe ... in to pomirja: narava, svetloba ... v tem ni nič osebnega ... in je obenem vse ... vse, kar resnično jê.

Bruno. Ti je žal, da si sploh začela *tisto* sliko?

Marija premišljuje ... Ne, to pa ne. Prav je, da sem jo začela, z njo sem se že marsikaj naučila, spoznala svoje sence, svoje strahove, na njej, v sebi ... samo končana še ni in zdi se mi, da še dolgo ne bo. Zdaj pač mora čakati, nič ne gre na silo, zato naj kar čaka: jaz jo čakam in ona čaka mene.

Bruno. O tej sliki govoriš kot o svoji *animi* ...

Marija. Ja, saj je kakor zrcalo moje duše ... ti to veš.

Bruno prikima. Vem ... se ti bom smel kdaj pridružiti, tam na gmajni?

Marija ga objame. Seveda, vesela te bom ... lahko ti naslikam kako krajino za rojstni dan, če ti bo všeč.

Bruno zamišljeno vstane in stopi h knjigam, zdi se, da se je medtem domislil še nečesa. Kaj mi ne bi bila všeč! ... Če pa do takrat ne bo gotova, mi lahko daš tudi kako knjigo, kot ponavadi.

Marija se nasmehne in gre zapret okno. Po vaški poti prihaja Angel, vrača se iz vinograda in z veselim žvižganjem preganja večerno tišino.

O knjigah

sedmi esej

ΕΠΕΩΝ ΔΕ ΠΟΛΥΣ ΝΟΜΟΣ ΕΝΘΑ ΚΑΙ ΕΝΘΑ*

Montaigne je bil velik ljubitelj knjig. *Družba knjig, ki je tretja po vrsti* [po prijateljstvu in ženskah], je precej zanesljivejša in intimnejša, pa tudi to je njena prednost, da je trajnejša in dostopnejša. Knjige me spremljajo na vsej življenjski poti, povsod mi stojé ob strani, tolažijo me v starosti in samoti [M, III/3, 827] – je zapisal v eseju *O treh vrstah družabnosti*, v odlomku o knjigah, ki je vključen tudi v stari slovenski izbor (tu je prevod malce posodobljen). Montaigne kar ne more prehvaliti vrednosti knjig: lajšajo mu *nadležno brezdelnost* <*oisiveté ennuyeuse*>, ki bi ji stoletja pozneje Baudelaire rekel *spleen*, odganjajo mu *nevšečno družbo* <*compagnies qui me faschent*> – ne pove sicer, katero – predvsem pa *skrhajo ost bolečini*, če le ni prehuda in preveč gospodovalna. V knjigah zmeraj najde razvedrilo, z njimi se odvrča od slabih misli, nikoli se mu ne upirajo, nič mu ne očitajo (tako kot ženske, se ve), niti ga ne pomilujejo, tudi tedaj ne, če se zateka k njim zaradi pomanjkanja *bolj živih in naravnejših užitkov*, ampak ga *sprejemajo vedno z enakim obrazom* [*ibid.*]. Montaigneva filozofija se torej tudi v odnosu do knjig izkaže kot dobra mešanica epikurejstva, stoicizma in skepticizma. Žlahtne stare misli, zapisane v knjigah, so najboljše zdravilo: *Bolnika, ki nosi ozdravljenje v žepu, ne gre pomilovati* [*ibid.*]. Vendar to ne pomeni, da Montaigne ves čas tiči v knjigah kot kak knjižni molj. *Uživam jih, kakor skopuh uživa zaklade, ker vem, da jih bom užival, kadar mi bo to pogodu*. Le da so ves čas blizu: *Ne v miru ne v vojni ne grem na potovanje*

* »V šir se razteza besedam poljé, na desno in levo« (Homer, *Iliada*, XX, 249, prev. A. Sovrè); zapis s trama v Montaignevi knjižnici, v sodobnih izdajah označen s številko 30.

brez knjig [*ibid.*]. Tudi na potovanju v Italijo jih je osliček vlekel na vozu čez Alpe. Kljub temu pa včasih minejo dnevi ali celo meseci, ko jih naš popotnik sploh ne pogleda, saj ve, da jih bo lahko kmalu, morda že jutri spet vzel v roke. Knjige dajejo človeku veselje in uteho, življenjsko oporo: *To je najboljša popotnica <munitio>, ki sem jo našel na svoji življenjski poti* [*ibid.*]. – Da, popolnoma se strinjam s teboj, moj duhovni praded, moj sodobnik!

Knjige, poleg družine in prijateljev, ustvarjajo tudi dom: imaš jih doma, da so ti blizu, da so tvoje, ne kot materialna lastnina, temveč kot duhovna dediščina. Montaigne je imel v svojem znamenitem stolpu čudovito knjižnico, ki se je pozneje žal porazgubila po svetu (ali na srečo, saj je prišla v druge, žive roke), za njimi je pa ostala z njegovim duhom prežeta okrogla dvoranica s tramovi, v katere so vrezane grške in latinske sentence, iz *Esejev* pa lahko zremo tudi za večino naslovov knjig razpršene jate, ki je bila nekdanj zbrana krog svojega gospodarja. *Kadar pa sem doma, krenem pogosteje k njim v svojo knjižnico*, piše Montaigne, *tu prelistavam zdaj eno knjigo, zdaj zopet drugo, brez reda in cilja, po odlomkih, ki nimajo zveze med seboj. Zdaj premišlujem, zdaj pa si zapisujem in sprehajaje se narekujem <je dicte> te svoje misli* [M, III/3, 828]. Komu jih narekuje? Tajniku? Kdorkoli že je bil njegov pisar, ta oseba ostaja »v senci«, bralcu *Esejev* je zastrt. Zanimivo, kako so bili včasih služabniki skoraj popolne »neosebe«, tako kot domače živali, ki prav nič ne motijo gospodarjeve samote in intime; dandanes bi bila takšna »odsotna prisotnost« nekega človeka nepredstavljiva, vsaj zame, ki nimam ne pisarja ne sluge, razen svojega računalnika, o katerem pa včasih res pomislim, da me »čaka«, na primer, da čaka na moj naslednji stavek (čeprav dobro vem: v resnici me nihče ne čaka, še najmanj pa brezdušno elektronsko vezje pod temi tipkami). – Sicer pa, kaj je lepšega od prelistavanja knjig, brez reda in cilja ...? Toda k temu moram takoj dodati, da je treba v mladih letih *zares* prebrati vsaj nekaj ducatov knjig, da se je treba skozi »pregristi«, od prve do zadnje strani, od besede do besede,

zato da bi lahko potem, v zrelih ali starejših letih, po njih in po drugih knjigah zgolj listali ali jih prebirali po odlomkih ter ob tem vedeli, kaj beremo, in pri takšnem bežnem prebiranju res uživali. (Spominjam se, kako sem nekoč davno, v veliki čitalnici NUKa, v tistem posvečenem hramu knjige, malone ves semester študiral Kantovo *Kritiko čistega uma*, od stavka do stavka, od misli do misli; in prepričan sem, da se mi je to res študijsko branje pozneje bolj obrestovalo kot površen prelet stotih drugih knjig.) Dandanes bralci, kolikor jih je še ostalo, če izvzamemo otroke in upokojence, vse preveč zgolj prelistavajo knjige, pri branju zgodb in romanov neučakano hlastajo za »špicami« in »poantami«, če pa gre za študijsko literaturo, so najpomembnejše razne »kompetence«, recimo, kako opraviti kak test ali kako se čim hitreje naučiti podjetniškega knjigovodstva ipd. Zdi se, da počasno in temeljito branje sploh ni več v modi, še hujše, počasnost je znak zaostale, po količini megabitov skromne pameti; na primer, *Da Vincijevo šifro* je »preprosto treba« prebrati čim prej, saj »se bere« na dušek, in med branjem se ne smeš preveč ustavljati pri podrobnostih, kaj šele, da bi se spraševal o resničnosti zapisanega, koga pa dandanes sploh še zanima, kaj je res in kaj ni, kje je meja med fikcijo in dokumentom; pozabi na te malenkosti, kajti »to je to«, to je knjiga, ki so jo prebrali že vsi tvoji kolegi in znanci, med njimi tudi pametni, akademsko izobraženi ljudje, in bognedaj, da samo še ti ne bi vedel, kaj piše v njej, kot intelektualec bi se osramotil, če je ne bi prebral. (Kar se mene tiče, moram priznati: kar vem o tej slavni *Šifri*, ne vem iz nje same, ampak le iz pripovedovanja drugih.) – Po drugi strani pa bi glede branja po odlomkih, tiste *drugačne* vrste prelistavanja, o katerem piše Montaigne, rad dodal, da so mi najljubše prav takšne knjige, ki mi kot bralcu dopuščajo, da jih berem po odlomkih, čeprav me obenem vabijo, naj vztrajam in jih preberem v celoti: da, prav takšni so tudi *Eseji*. Géralde Nakam lepo pravi, da *Eseji* niso nikoli dokončana knjiga, ker jo dokončuje vsak bralec, ko jih v sebi oživlja in prenavlja: »To je knjiga nenehnega začenja ...« [Nakam, 421].

A vrnimo se še malce v Montaignev stolp! Njegov plemeniti prebivalec nam ga opisuje v *Esejih* – da bo tudi takrat, ko se bo kamenje sesulo v prah, stolp še zmeraj stal pred notranjimi očmi prihodnjih rodov – in iz tega opisa lahko sklepamo, da ima tudi razporeditev prostorov v njem neki globlji, tako rekoč književni pomen. Knjižnica je v drugem nadstropju, v pritličju je kapela, v prvem spalnica, *kjer večkrat spim, kadar si želim, da bi bil sam* [M, III/3, 828], namreč, kadar ne spi pri ženi v glavnem krilu gradu; ob spalnici je *stranska soba* (toaleta?), nad njo pa shramba za obleko; kapelo in spalnico povezuje nekakšen preduh, skozi katerega je Montaigne lahko poslušal mašo iz kapele kar v postelji, kadar so ga preveč mučili kamni (v *Esejih* sicer ne omenja tega preduha, pokažejo pa nam ga pri ogledu stolpa). – *Tu torej prebijem večino dni svojega življenja*, nadaljuje Montaigne in pojasnjuje, da je zraven knjižnice, v kateri bi bilo zaradi obilice knjig komaj kaj prostora za veliko pisalno mizo, njegova delovna soba, kjer se pozimi lahko tudi kuri in *kamor pada skoz okno prijetna svetloba* [*ibid.*]. Če bi imel več časa in denarja, nam zaupa gospodar stolpa, zlasti pa več volje, kajti denar bi se najbrž že našel (tj., *ko se ne bi bal bolj skrbi kot izdatkov*), bi prizidal na višini knjižnice, na vsaki strani gradu, kakih sto korakov dolg in dvajset korakov širok (torej zelo širok) hodnik, kajti *vsakemu samotarskemu bivališču je potreben hodnik; moje misli spe, če sedim* [*ibid.*]. Sicer pa je knjižnica, kot smo že omenili, po obliki okrogla, tako da *lahko z enim pogledom zajamem vse svoje knjige, razporejene na petih policah vsenaokoli* [*ibid.*]; knjižnica ima troje oken z lepim razgledom na park in okolico gradu, toda okna ob hladnem vetru ne tesnijo dovolj in skozi njih piha, zato se Montaigne pozimi manj časa zadržuje v svojem stolpu, saj stoji grad na griču, kot pove že njegovo ime, in prav stolp je najbolj izpostavljen zimski burji. Vendar kljub tem občasnim nevšečnostim lahko v vseh štirih letnih časih reče: *Tu je moj dom <mon siege>. Tu skušam biti sam svoj gospod in iztrgati ta edini kotiček sleherni družbi, tako družbi svoje žene, otrok, kakor tudi obiskovalcev. Pousod drugod je moja*

*oblast samo na jeziku, dvomljiva. Beden je po mojem tisti, ki nima v lastnem domu prostorčka, kjer bi bil sam s seboj, kjer bi bil kralj, kamor bi se skrtil [ibid.]. Oblast – nad stolpom, tem čolničem v oceanu časa in sveta? Ali nad samim seboj? (Knjigam najbrž ne moremo vladati.) Kakorkoli že, zelo ga razumem, ko pravi, da je treba imeti svoj »prostorček«; spominjam se, kako sem si ga želel v fantovskih letih in kako sem bil vesel, ko sem ga naposled dobil! Vem tudi, kaj hoče Montaigne povedati, ko pravi: *In zdi se mi, da ni nič kaj bolj neznosno, če si vedno sam, kakor če nisi nikoli [ibid., 829]*, čeprav po drugi strani drži, da nenehno skupno življenje vseeno ni povsem primerljivo z nenehno samoto, saj mnogi ljudje, predvsem revnejši, živijo vedno skupaj z drugimi, le redki ljudje pa se odločijo, da bodo vedno sami; in če bi jaz moral neizogibno izbrati med takšnima slabima alternativama, na primer med skupnim dormitorijem in samico, bi se vendarle odločil za nenehno skupnost. Jasno pa je, da človek za svojo srečo potrebuje oboje, skupnost in samoto – in Montaigne je imel obojega obilo.*

Vseh knjig, ki nam v življenju pridejo v roke, seveda ne moremo prebrati; kaj vseh, niti vseh tistih, ki jih imamo v domači knjižnici, ne bomo prebrali v tem kratkem življenju, namreč v celoti in *zares* prebrali. Treba je izbirati, ne gre drugače, tako pri knjigah kot pri vsem drugem, na primer pri ženskah – kot je zapisal tudi (psevdo?) Puškin: »Gledam stotine knjig, ki stojijo pri meni v kabinetu, in jasno mi je, da se večine od njih, potem ko sem jih prvič prebral ali pregledal, ne bom več pritaknil. Vendar se jih ne mislim znebiti, saj se mi kdaj lahko znenada zahoče odpreti to ali ono. [...] knjige in ženske so si v mojih očeh v marsičem podobne. Razpreti strani knjige je isto kot razkleniti noge ženski – pogledu se razkrije vednost. [...] Moja knjižnica je moj harem« [Puškin (?), 58–59]. Montaigne bi se ob teh vrsticah najbrž namuznil, poznavalsko prikimal in nadaljeval svojo misel: *Knjige imajo velik čar za tiste, ki znajo izbirati, kajti le tako se v njih ne izgubimo, le tedaj so knjige vaja za duha* [M, III/3, 829]. Toda – kako izbirati, po katerih merilih

izbrati najboljše? Nekaj več o svojem izbiranju in presojanju knjig, pa o navajanju citatov ter odnosu med branjem in lastnim pisanjem, nam Montaigne pove v eseju *O knjigah*, ki je vključen tudi v slovenski izbor, obenem pa je, mimogrede rečeno, edini izmed *stosedmih* Montaignevih esejev, katerega naslov je dobesedno enak naslovu enega izmed mojih *sedmih* esejev p/o Montaignu, namreč ravno tega zadnjega, ki ga zdaj bereš (in kot avtor te prosim, da sam presodiš, ali se v tem skriva kak globlji pomen). V eseju *O knjigah* Montaigne pod vplivom Horacijevega dela *Ars poetica* deli knjige na tiste, ki nas zgolj zabavajo oziroma veselijo, in na one druge, resnejše, ki nas veselijo in nam obenem koristijo v spoznavnem in moralnem smislu; razlika med prvimi in drugimi pa ni mišljena kot ostra ločnica, niti ne sovпада povsem z razmejitvijo med beletristiko na eni strani ter filozofijo oziroma znanostjo in dokumentarnim pisanjem na drugi, čeprav gre, vsaj v grobem, za razlikovanje med leposlovjem in modroslovjem, ki je predvsem formalno in posledično tudi vsebinsko, ni pa vrednostno. Kar zadeva leposlovje, Montaigne najvišje ceni rimske pesnike, Vergilija, Lukrecija, Katula in Horacija, najljubša zbirka so mu Vergilijeve *Georgike*, o katerih sodi, da so *pesniško najpopolnejše delo* [M, II/10, 410]. Hedonist Montaigne išče v poeziji predvsem *zabavo s poštenim razvedrilom*, rajši ima klasike kot moderne pisatelje (*ne zatekam se k modernim pisateljem, ker se mi zde stari polnejši in močnejši*), čeprav tudi med sodobniki nekateri požanjejo njegovo pohvalo: med zabavne knjige prišteva Boccacciev *Dekameron*, Rabelaisa in *Poljube* (nekega) Janeza drugega *<les Baisers de Jean second>* pa še kakšno. Pri tej zvrsti literature Montaigne ne vztraja pri branju, če ga zares ne veseli – nasploh pa pravi: *Ni je stvari, ki je ne bi delal z veseljem* [*ibid.* 409], in če ga kaka knjiga dolgočasi, si vzame drugo.

Dandanes leposlovja seveda ne beremo več zgolj iz čistega veselja. Le kateri bralec mi lahko zatrdi, da je iz čistega veselja prebral, na primer, Joycev *Finnegan's Wake*, od prve do zadnje strani, ne da bi preskočil eno samo vrstico? In tudi sam se pri prebiranju svojega ljubega Prousta večkrat

zalotim, da nestrpno preskočim kako stran (no, včasih se k njej vrnem pozneje) in se s slabo vestjo sprašujem, koliko bralcev je iz čistega veselja sledilo Proustu na njegovi poti iskanja izgubljenega časa vse od začetka do konca, od prve do sedme knjige, od besede do besede, od prvega do zadnjega spomina? Toda Proust je vendarle že klasika, klasično leposlovje v primerjavi, recimo, z Beckettom. Zato se sprašujem dalje: ali lahko kdo iz čistega veselja prebere od vrstice do vrstice ves Beckettov kratki, vendar kakor žolica gost roman *Neimenljivi*? Nekdo, ki cenim njegovo mnenje, se v svojem članku o Beckettu sklicuje na Deleuzovo bralno veselje: »Vsako zares novo delo je preprosto, lahko in veselo. Vzemite Kafko, vzemite Becketta.« Tudi prav, a jaz žal ne vidim kake izrazite preprostosti, lahкости in veselosti ne v Kafki ne v Beckettu, kar pa seveda ne pomeni, da ju ne maram brati, nasprotno, svojčas sem bil s Kafko malone obseden (tudi s tisto črno veselostjo, ko njegov Josef K. v snu prepozna na nekem grobu svoje ime), Beckett pa me spet in spet preganja v mislih z onim neimenljivim bitjem, ki trpi v svoji črvji človeškosti kot kak Vir Dolorum in se obenem zajebava kot ubogi Yorick, zgneten iz kepe komaj razumljivih besed. Toda če rečem, da leposlovja dandanes seveda ne beremo več le iz čistega veselja, tako kot je svoje »razvedrilne« knjige bral Montaigne, namreč če rečem *seveda ne*, me ob tej kategorični trditvi vseeno obide rahel dvom in vprašam se: zakaj pa ne? Kajti, ko berem, na primer, Rabelaisa (dobrih štiristo let po Montaignu), še pomislim ne, ali ga je vredno brati, to je tako rekoč samoumevno, saj je vrednost zgodb tega veseljaka že v samem smehu, ki ga porajajo; toda ko berem, recimo spet, Becketta, tega vprašanja ne morem povsem ignorirati, vsiljuje se mi malone na vsaki strani, in vendar nadaljujem z branjem, nekako tako, kot pravi sam Beckettov neimenljivi (brezimni glas, *onó*, ki govori): 'Ne morem nadaljevati, nadaljeval(o) bom.' Pa *zakaj*? Je to res vredno truda? »Ampak govoranca ne sme zastati« [Beckett, 8], si veninven ponavlja neimenljivi. Zakaj pa ne bi že enkrat zastala? Saj nas modreci učijo ravno nasprotno: molk je boljši, je resničnejši od besed. Ampak

neimenljivi ne more nehati govoriti, saj *je narejen iz besed*, saj sam pravi, da »usta niso potrebna, besede so povsod, v meni, zunaj mene, kaj takega, še prejle nisem imel gostote, slišim jih, ni treba, da jih slišim, glava ni potrebna, nemogoče jih je ustaviti, v besedah sem, narejen sem iz besed, iz besed drugih, in prostor tudi, zidovi, tla, stolp, besede, vse veselje je tu, in jaz, zrak sem, zidovi ...« [*ibid.*, 111] – kajti jaz kot neimenljivi, jaz kot neimenljivo *onó*, *sem v kletki besed*, »kot zver rojena v kletki iz zveri rojenih« [*ibid.*], »kot kakšna zver, ki sta ji od njenega rodu ostala samo strah in bes, ne, z besom je konec, samo strah ... [*ibid.*, 112], namreč *strah pred tišino*, pred izničenjem, kajti jaz sem zgolj »ta glas, ki ni ničemur podoben, ki preprečuje, da bi bil nič« [*ibid.*, 94], in zato v meni »vztraja ta žolti plamenček«, čeprav *vem*: »ugasiti bi ga bilo treba, pustiti, da ugasne« [*ibid.*]. Neimenljivi torej ve za molk modrecev, pa tudi o sebi se sprašuje: »a sem iz besed med besedami, a sem tišina v tišini« [*ibid.*, 114] – toda to vprašanje, ta morda odrešujoča slutnja izzveni v prazno, kakor čakanje na Godota, in govoranca neimenljivega se, kot kaže, ne konča niti z zadnjim stavkom njegove knjige, saj na koncu pravi: »... v tišini se ne ve, nadaljevati je treba, nadaljeval bom« [*ibid.*, 142]. *Onó* ne sprejema tišine – kaj pa *jaz*, sprejemam tišino, jo zmorem in znam sprejeti? Le zakaj hoče ta neimenljivi glas tudi mene samega, pravzaprav sebe samega, moje sebstvo, mojo *samost* potegniti v svoj požrešni vrtinec besed? Zakaj me vleče v nerazumje, brezumje, v noč duha, v *onó*? Zakaj me obdaja z neprehodno džunglo, zapreda v rizomsko mrežo, v temačni kaos? Zakaj že nekje na začetku svoje govorance veleva: »Predvsem se je treba, ne vem zakaj, izogibati sistematiziranju« [*ibid.*, 6]. Predvsem? Saj ono *sámo ne ve zakaj*. Kaj pa je tisto, kar je *pred vsem*? Je *onó* pred jazom ali sem jaz pred onim? In navsezadnje, zakaj se ne bi nonšalantno vprašal: pa kaj imam *jaz* z vso to besedno prejo? Ali se to, kar mi govori Beckettov neimenljivi, sploh kaj tiče *mene samega*? Hm ... tiče, ne tiče: očitno se me hudo tiče, po drugi strani pa si ne morem kaj, da se ne bi načeloma strinjal z Montaignevim bralnim hedonizmom,

čeprav – kot sodobnik ali vsaj neposredni potomec v kletki besed ujetega subjekta (onega tragikomičnega *onéta*) – žal ne premorem tiste prostodušnosti, tiste svobode, s katero in o kateri je Montaigne zapisal: *Svoje mnenje o vseh stvarih povem prostodušno <librement, svobodno> in sodba, ki jo o njih izrekam, ima prej namen pokazati razsežnost moje razgledanosti, nikakor pa ne razsežnosti predmeta* [M, II/10, 410]. Zato lahko prizanesljivega bralca zgolj zaprosim, naj z enakim vatlom premeri tudi mojo »sodbo« o *Neimenljivem*, s katero se na koncu tega zame težkega (toda za »mojo stvar« pomembnega) odstavka vendarle pridružujem tistim bralcem, ki jim je prebiranje Beckettove knjige v veselje – saj je sámospoznavna naslada te neusahljive »govorance«, s katero se zmaličeni subjekt kotali po melišču svojih in tujih besed, menda dovolj očitna tudi vsem tistim, ki se kotalimo z njim? *Ampak* – se sizifovsko sprašujem, ko se kobacam iz dna globeli – mar dejstvo, *da govorim*, že pomeni, *da sèm*? Ali lahko namesto *cogito ergo sum* rečem: *oro ergo sum*? Mislim, da to ni isto. Zato rajši iščem svojo samost v tišini. Toda zdaj –

– zdaj še pravim: »nadaljevati je treba, nadaljeval bom«, in nadaljujem: knjige, ki jih beremo, pa izbiramo in presojujamo tudi glede na čas, ko nanje naletimo, saj se naša nagnjenja in okusi sčasoma radi spreminjajo. Montaigne v eseju *O knjigah*, ki ga je pisal pri svojih 45 letih, ugotavlja: *V moji starosti mi ne prija več niti dobri Ovid: njegova lahkotnost in njegove izmišljotine, ki so me nekoč očarale, me zdaj komaj še zabavajo* [M, II/10, 410]; ta izjava je še toliko bolj zgovorna, ker nam Montaigne v nekem drugem eseju pove, da je v svojih mladih letih prišel na okus <*goust*> za knjige prav pri branju Ovidijevih *Metamorfoz* [M, I/26, 175]. In najbrž ni naključje, da so tudi mene, še kot gimnazijca, *Metamorfoze*, ki smo jih brali v latinščini in sledili navdušenju našega dobrega starega profesorja, ogrele za antično književnost. Nasploh so metamorfoze fascinantne, zlasti za mlado dušo, saj je v njih nekaj strašljivo osupljivega, na primer, v hrepeneči Dafne, ki je postala lovorika, ali v radovednem Akteonu, ki ga je Artemida spremenila v jelena, ali, če skočimo v naše čase, v kafkovsko

nesrečnem Gregorju Samsi, ki »se je med spanjem preobrazil v velikanski mrčes«, ali v pogumnem Davidu Bowmanu iz *Odiseje 2001*, ki se je po vesoljskem potovanju skozi skrivnostni monolit najprej z nekaj časovnimi skoki spremenil v starca, umrl, in se potem kot embrio, kot »zvezdni otrok« vrnil na Zemljo; ta nekdanj kultni Kubrickov film me še zmeraj navduši (nedavno, tj. pet let po letnici iz naslova, sem si ga spet ogledal), čeprav mi sicer znanstvena fantastika z vsemi svojimi metamorfozami in možnimi svetovi ni več tako zanimiva, kot mi je bila v mlajših letih – najbrž se sčasoma malce naveličamo vseh teh fantastičnih izmišljenin, saj nas vse bolj fascinira fantastika same resničnosti.

Tudi Montaigna so z leti vse bolj zanimale zgodovinske in modroslovne knjige, ki »združujejo prijetno branje s koristnim«, saj *me uče, kako naj čustvujem in mislim* [M, II/10, 413]; med njimi je imel najrajši Plutarhova *Opuscula* in Senekove *Epistulae*, zlasti slednje, saj *k njim sedem brez velikega truda in jih pustim, kjer se mi zljubi, kajti nobena ni nadaljevanje druge* [*ibid.*]; spet bi lahko pripomnili, da jih lahko pusti, kjer se mu zljubi, in se pozneje vrne k njim, prav tja, kjer se mu zljubi, samo tisti izobraženi bralec, ki že nekaj ve o Seneki, stoikih in filozofiji nasploh, zato pa je moral že poprej temeljito preštudirati kako debelo knjigo ... no, morda bi pri Seneki vendarle šlo tudi brez velikega predznanja, a tudi pri najbolj bistrem nevednežu bi se verjetno izgubili mnogi pomenski odtenki, ki bi jih zaznal že kak povprečen izobraženec. Pri razumevanju knjig in nasploh vsega, kar lahko razumemo, je gotovo bistvenega pomena poznavanje okvirja, učeno povedano, »hermenevtičnega horizonta«, to je jasno, o tem mi ni treba zgubljeni besed, ne glede na to, da se vsakih tisoč let najde kak Kaspar Hauser, ki s svojim čistim in genialnim umom zasenči vse slavne erudite in šolmoštre ... medtem ko se jaz, kaj pa drugega, vračam k Montaignu, da vam povem, kaj je menil o slavnem Ciceronu in božanskem Platonu. Cicerona je presojal precej kritično, očital mu je leporečnje: *kar je v njegovih spisih živega in jedrnatega, zaduše njegove dolgevozne priprave [...]* jaz si želim misli,

ki bi na mah segle do srčike vprašanja [*ibid.*, 414]; tudi jaz, avtor teh esejev, se pridružujem tej želji, tako pri lastnem pisanju kakor pri branju drugih avtorjev, vendar s pripombo, da bi prehitra razgrnitev »srčike« lahko učinkovala na bralca tudi narobe, namreč, da ne bi prepoznal tehtnosti zapisanega ali bi nemara sploh zgrešil prekmalu ponujeno jedro. Kar pa se Platona tiče, se ne strinjam z Montaigneovo kritiko, kljub njegovemu »opravičilu«: *Naj mi bo razbrzdanost našega časa opravičilo za svetoskrunsko in predrzno trditev, da tudi Platon svoje dialoge preveč razvleče in s tem duši njih snov, in za to, da mi je žal za čas, ki ga troši za svoje dolgovезne in brezplodne pogovore [ta] mož, ki je imel toliko boljšega povedati [*ibid.*].* Kaj pa bi imel Platon boljšega povedati? Kak svoj skriti, ezoterični nauk, kot menijo nekateri sodobni šolmoštri? Ah, ne! (Tisti, ki dandanes govorijo o Platonovi nezapisani ezoteriki, se odvrčajo od prave platonske mistike k dokaj obskurnemu misticizmu.) Ali pa naj bi Platon rajši pisal tako suhoparno znanstveno kot Aristotel v svojih *Analitikah*? Montaigne najbrž tudi tega ni mislil s svojo kritiko, saj je v lastnem pisanju skrbel za čim bolj jasen in razločen slog, ki odločilno prispeva k jasnosti in razločnosti samih misli. Morda pa se mu je v eseju *O knjigah* ta »predrzna trditev« o Platonu preprosto »zapisala«, nemara je bil ravno takrat nejevoljen zaradi kake nevšečnosti, ki se mu je bila pripetila, ali zaradi slabega počutja, bog ve, zakaj. Včasih je pač treba plačati esejistično spontanost in odprtost tudi z nepremišljenimi trditvami – da pa je v tem primeru morda res šlo za tak spodrseljaj, lahko sklepamo iz nekega drugega zapisa o Platonu [M, II/12, 509], ki sem ga že navedel v četrtem eseju in ga lahko prebereš, dragi bralec ali bralka, tudi kot moto tej knjigi, katero zdaj že skoraj končuješ. Jaz, ki ti pišem, sem vsekakor prepričan, da so dialogi bistveni za platonsko ljubezen do modrosti, da so zanjo vsebinsko *konstitutivni* – in obenem upam, da imajo podobno vlogo tudi v mojih *Časih*.

Seveda pa Montaigne ni bil kritičen samo do pisanja drugih modroslovcev, ampak tudi, pravzaprav še najbolj, do

svojega lastnega pisanja. V eseju *O domišljavosti* zapiše [M, II/17, 636]: *Moja lastna dela, daleč od tega, da bi se mi smehljala, me vselej, ko jih znova okusim <retaste>, navdajajo z odporom* – in spominjajo na Ovidijeva verza:

*Cum relego, scripsisse pudet, quia plurima cerno,
Me quoque qui feci iudice, digna lini.**

In tudi na več drugih mestih je kritičen do svojih spisov, čeprav ni vselej tako grenak in jedek; na primer, v eseju *O umetnosti pogovarjanja* pravi, da se ljudje motijo tako pri presojanju lastnih del kot tudi del drugih, vendar pa samo delo lahko pomaga <secondar> ustvarjalcu in ga preseže, če seže čez njegovo vednost in zmožnost ... *Kar pa se mene tiče, ničesar ne presojam z večjo negotovostjo kakor svoje lastno delo: z omahovanjem in dvomom postavljam Eseje enkrat nizko, drugič visoko* [M, III/8, 939]. – Podobno bi lahko rekel tudi jaz za svoje Čase in nasploh za vsak stavek, ki ga zapišem: prav vsak se lahko obrne proti meni, se mi zazdi puhel, kdaj drugič pa v tem istem stavku najdem nekaj dragocenega, o čemer prej nisem niti pomislil, da je skrito v njem. Najbrž je prava mera samokritičnosti nekje vmes, med domišljavostjo in pretirano skromnostjo, zame kot avtorja pa je predvsem pomembno, da ne izgubim prepričanja, da celota mojega dela vendarle nekako vzdrži tudi strožjo presojo. Podrobnosti so za celoto seveda zelo pomembne, toda vse nikoli ne morejo biti popolne; pravzaprav tudi zaključena celota ne more biti popolna, nemara še manj kot njeni deli, vendar je celota, o kateri zdaj govorim, »nezaključena« celota, ki jo imam vselej pred seboj, medtem ko delo nastaja, saj je ta celota *presežna* vsakemu delu posebej in tudi vsem skupaj – saj tudi potem, ko je delo končano in oddano naročniku ali tiskarju, ni nikoli popolno, a če je dobro, iz njega seva nekakšna korona, katere

* Ovidij, *Ex ponto*, I, 5, 15–16, v mojem proznem, preveč dobesednem prevodu: »Ko svoja dela znova preberem, se jih sramujem, saj celo jaz, ki sem jih ustvaril, sodim, da so vredna izbrisa.«

prameni plamenijo skozi vse dele, vse do najmanjših podrobnosti, ki so v tej presežni, *idealni* celoti odrešene svojih pomanjkljivosti in tiste neizogibne necelovitosti, ki je vselej, v vsakem delu na delu.

Že kmalu po začetku eseja *O knjigah* nas Montaigne povabi, naj kot njegovi bralci sami presodimo, ali je znal iz vsega, kar si je sposodil pri drugih avtorjih, izluščiti pravo snov in primerne besede za svoja izvajanja. *Kajti česar sam, bodisi zaradi okorelosti svojega jezika ali slabosti svojega uma, ne morem tako lepo povedati, pustim, da drugi povedo* [M, II/10, 408]. Montaigne v donkihotskem boju proti lastni domišljavosti (tej vse preveč človeški, trdovratni razvadi) podaja svoje pero v služenje drugim mislim, oživlja druge glasove, ki jih ima za veliko pomembnejše od svojega, saj – kot pravi v eseju *O vzgoji otrok* (in v božjih očeh naj bi bili vsi ljudje kot otroci) – *moje misli in razum hodijo tipaje, omahujoč, spotikaje se in negotovo [... in] v primeri s temi ljudmi* [govori namreč o Plutarhu in drugih velikih duhovih preteklosti] *se čutim tako slabotnega in bednega, tako nerodnega in neumnega* [M, I/26, 146], da mu ta občutek manjvrednosti jemlje skoraj vso voljo za pisanje, obenem pa se ravno ob soočenju s temi *velikimi duhovi*, ki nam govorijo iz preteklosti, iz naše skupne zgodovine, šele zavemo, kako srečni smo, da jih lahko zdaj, danes, prav v tej knjigi, v sebi, znova oživimo: *Srečen sem*, pravi Montaigne, *da imajo moje misli čast, da se z njihovimi često srečujejo in da hodim, čeprav od daleč, po isti poti kakor oni* [*ibid.*]. Kako dragoceno je to občevanje z davno preminulimi ljudmi, *katerih spomin živi samo v knjigah!* [*ibid.*, 156] – in v tem stiku, v tem nenehnem pretoku med kraljestvoma živih in mrtvih, je tudi upanje, spodbuda in krepčilo, ki preganja strah pred smrtjo: *Toliko milijonov, ki jih je zasula lopata pred nami, nas bo ohrabrilo, da se ne bomo bali iti iskat te dobre prijatelje na oni svet* [*ibid.*, 158].

Dokler pa smo na tem svetu in si prizadevamo, da bi naša dela preživela nenehno minevajoči čas in da bi semena naših misli zasejali v druge duše, ki jih bojo gojile tudi potem, ko nas

ne bo več tu – je prav v tej presežni prisotnosti vélikih duhov, v živosti njihovih davno preminulih življenj, skrit odgovor na tisto vprašanje, s katerim se prej ali slej sreča vsak ustvarjalec, vsak pisec, tudi Montaigne, tudi jaz: *Potemtakem, za koga pišeš?* <*Et puis, pour qui écrivez vous?*> [M, II/17, 657]. Da, resnično in lepó je bilo rečeno, da tudi *če jih je malo* ali celo *če ni nobenega*, ki bi znal ceniti tvoj trud, tvoje misli, tvoje besede, navsezadnje vselej ostajaš ti *sam* svoj najbližji poslušalec, pa tudi če sta dva prijatelja skupaj, *se najpoprej lepo pripravita za sprejem samega sebe* [M, I/39, 247; gl. naš prvi esej] – da, to je lepó in resnično povedano, toda kljub tej utehi je živemu človeku težka misel, da vse njegove misli krožijo samo v njem samem ali med njim in njegovim najbližjim prijateljem, pogosto le notranjim sogovornikom. Mar si tudi najtišji modrec ne želi ušes, da ga slišijo, ko spregovori, in oči, da ga vidijo, ko sestopi z gore? Kajti gluhoti in slepota uničujeta voljo, če je še tako močna. Torej – *za koga pišeš?* Za tiste domišljave vedeže gotovo ne, si odgovarja Montaigne: puhleži mislijo, da ne poznaš sebe, če ne poznaš njihovega Aristotela; po drugi strani pa tudi preprosto ljudstvo ne more videti prave vrednosti tvojega pisanja. Toda, ali so na tem svetu poleg prvih in drugih še kaki tretji? Ljudje tretje vrste, h katerim spadaš <*a qui vous tombez en partage*>, tiste duše, ki so dobro ubrane in močne same v sebi, so tako redke, da *nimajo ne imena, ne obstanka med nami: zato je malone izgubljen tisti čas, ko upaš in si prizadevaš, da bi jim ugajal* [M, II/17, 657]. In tako Montaigne, melanholično sprijaznjen, ne pa tudi potešen z minljivostjo, v eseju *O ničevosti* predvideva: *Svojo knjigo pišem za maloštevilne bralce in za malo let [... saj] če sklepam po nenehnih spremembah, ki jim je dandanes podvržen naš jezik, le kdo lahko upa, da se bo v sedanji obliki ohranil še petdeset let?* [M, III/9, 982]. Pa se je jezik vendarle ohranil, kljub vsem spremembam, v njem pa tudi *Eseji*, pa ne samo petdeset let, ampak že skoraj desetkrat toliko! Toda dokler si živ, tega ne veš, tvoj zastavek nima nobenega poročstva, da bo preživel tvojo smrt. Včasih podvomiš celo o tem, da bojo tvoje besede *zares* zazvene

v eni sami sorodni duši. Montaigne je upal, da bo njegovo pisanje še za življenje *doseglo kakega bralca, bližnjo mi dušo, s katero se bova spoprijateljila* [*ibid.*, 981], in to upanje se mu je uresničilo v srečanju z Marie de Gournay. Sicer pa je gotovo verjel – to lahko sklepamo iz njegovega odnosa do preteklosti – da tisto delo, ki si zasluži preživetje in mu je tudi usoda naklonjena, da res preživi, odmeva in odzvanja prek stoletij in tisočletij v vselej novih in mladih, sorodnih dušah, v katerih znova zaživijo duše tistih, ki so že davno preminuli. Najvišji smisel našega pisanja in ustvarjanja je v tem, da tistim, ki sami ne morejo več govoriti, darujemo svoje žive glasove, besede, misli. In tudi jaz, prav tu in zdaj, v tej svoji kratki večnosti, govorim namesto preminulih, ki se oglašajo v meni, da, tudi namesto Montaigna in navsezadnje tudi namesto samega sebe, saj sem ravno tako minljiv – zdaj govorim, da bi povedal, kar mi je bilo povedano, tu pišem, da bi prenesel starodavni nauk tistim, ki pridejo za menoj: kajti v tem mostu med obema svetovoma, med kraljestvoma mrtvih in živih, je vsa skrivnost naše nesmrtnosti.

Kako pa je z ubesedenjem, s književnim »slikanjem« samega sebe <*soy-mesme*>, za katero si je Montaigne prizadeval v svojih *Esejih*, da bi bilo čim bolj zvest posnetek »izvirnika«, torej njega samega kot človeka z imenom Michel, ki je živel na gradu Montaigne takrat in takrat ...? V nagovoru *Bralcu* zatrjuje: *tisti, ki ga slikam, sem jaz sam*, in če bi bilo možno, *bi se prav rad naslikal ves in docela nag* [M, I/o, 3], kot smo že navedli v našem prvem eseju. – Vendar, tudi če se v knjigi naslikam »ves in docela nag« (to je seveda težko, a Montaignu kar dobro uspeva), *kdo* je pravzaprav ta, ki ga slikam? Ali je tisti *jaz-sam* <*moy-mesme*>, ki se porojeva v moji knjigi, res isti jaz-sam, ki živim tu »zunaj«, v svetu, in se imenujem tako in tako, Michel ali Bruno ali kako drugače? Mar ne bi bilo treba bralcu povedati ravno narobe: tega človeka slikam vsega nagega (vsaj trudim se, da bi), in če bi bilo mogoče, bi bil to jaz sam? Kajti, tudi če se potrudim, kolikor zmorem, da je moja *knjiga dobre vere* <*un livre de bonne foy*>, in če mi je resnica *prva in osnovna*

urednota, ki jo je treba *ljubiti zaradi nje same* [M, II/17, 647] – le kako naj z vso dobrovernostjo in resnicoljubnostjo ubesedim sebe kot človeka iz mesa in krvi, kot živega človeka, ki »koleba« *<branle>* sem ter tja v svojem neulovljivem življenju, če pa kot tak, z vso svojo kramarijo in kosmatijo, telesno in duševno, pa tudi s to edinstveno, neponovljivo živostjo, nikoli ne morem vstopiti v svojo knjigo, če bi bila še tako debela? Mar ne govori v njej in iz nje vselej moj dvojniki, *Doppelgänger*, moj »drugi jaz«? Ali pa, in to mi je nemara še ljubše, v knjigi govori moj »prvi jaz« (morda tudi boljši), kateremu sem jaz, živi bednik, šele »drugi«? Tej podvojitvi se nikakor ne morem izogniti, če se še tako kobacam po svojih mislih in stavkih. – Je Montaigne kdaj pomislil na to težavo? Zdi se, da ne, morda se mu je zdela preveč banalna, preveč samoumevna, da bi se sploh zmenil zanjo. Takrat so bili v primeri z današnjim vendarle neki drugi časi, saj se nesrečni novoveški subjekt še ni izvil niti iz plenice in tako tudi pisateljski subjekt še ni mogel vedeti, v kakšne kolobocije se bo zapletel, če bo začel premišljevat o istovetnosti svoje osebe. Subjektov klobčič pa se nam je zdaj, ko *Jaz* živim že ves novi vek in se mi je pred dobrim stoletjem pridružilo še *Onó*, že skoraj neznosno zapletel: »Bom končno ugledal svoj pravi obraz, kako se taja v nasmehu? Občutek imam, da mi bo ta prizor prihranjen« [Beckett, 57], grenko upa neimenljivi, ki je »pomešal središče in obod« [*ibid.*, 63]; in ko se vselej znova zapreda v svojo ireduktibilno razdvojenost, ko ven in ven koleba med Mahoodom in Wormom, se sprašuje: »Kaj ni eden kriv, da ne morem postati drugi? Torej sta zmenjena. Ja, tako je treba razmišljati, z žarom. Ali pa obstaja tertius gaudens, se pravi jaz, ki mu je treba naprtiti ta dvojni poraz?« [*ibid.*, 57], in potem pri Beckettu sledi stavek, ki sem ga navedel maloprej: »Bom končno ugledal svoj pravi obraz ...« – Kakšno noro vrtenje v krogu! V krogu brez središča in oboda, v katerem pa je neimenljivi vendarle (*inter alia*) »velika govoreča krogla« [*ibid.*, 20], neko blebetajoče kozmično jajce, saj »če ne bi bilo daljne navzočnosti mojih dlani in mojih stopal, ki se je še nisem znebil, bi si z veseljem pripipi-

sal obliko, pa tudi gostoto jajca, ki ima, da se ne bi razletelo, bogve kje dve odprtini« etc. [*ibid.*]

O, moj modri, prostodušni Montaigne, slišiš to? Si slutil, kaj se bo zgodilo s tvojim resnicoljubnim subjektom? Naj ti povem, da se mi včasih, ko te prebiram, zazdi, da je tvoj prenicljivi duh že zavohal težave subjektiča, ko ga je previjal: na primer, ko v osrednjem pasusu eseja *O obtoževanju laži* <*De démentir*> pišeš o pisanju o samem sebi. Seveda, okvir tega eseja je moralen, gre za zavračanje laži: kajti kaj je dragocenejše za človeka od resnične besede, in če z besedami varamo, *se sesujejo vsi naši odnosi in vse vezi naše omike* [M, II/18, 667]. Da, to vsekakor drži! Toda ko pisec, nekoč ali danes, poskuša ubesediti sebe, prej ali slej opazi, da svoj knjižni subjekt, četudi gre za *soy-mesme*, šele *ustvarja* s pisanjem, pa tudi obratno – in to je za živega človeka, ki se želi spoznati in izboljšati, še posebej dragoceno – da z ubesedenjem svojega knjižnega subjekta *soustvarja* samega sebe kot pisca, kot človeka, ki živi v svetu, »zunaj« svoje knjige. Montaigne se sredi tega eseja najprej sprašuje, prejkone retorično, ali je v primeru, če ga ne bo nihče bral, izgubil preveč lepih uric s pisanjem. Odgovor je, pričakovano, pomirjujoč: *S tem, da sem se slikal za drugega, sem se naslikal tudi zase v bolj razvidnih barvah, kot sem jih videl poprej. Svoje knjige nisem nič bolj ustvaril, kot je ona ustvarila mene* [*ibid.*, 665], kajti knjiga, ki jo pišem, je *istobistvena* <*consubstantiel*> z menoj, njenim avtorjem, je tako rekoč *ud mojega življenja*. V eseju *O ničevosti* pa Montaigne k temu dodaja, da svojega življenja ne more zaznamovati <*registrer*> s svojimi dejanji, saj mu jih je usoda namenila prenizka, in to lahko stori le s svojimi mislimi. Seveda pa se misli v teku življenja nenehno spreminjajo in tudi zato Montaigne v *Esejih* nič ne briše, nič ne popravlja, temveč samo dodaja, saj se zaveda, da lahko misli s spremembami ne le pridobivajo, ampak tudi izgubljajo: *moja pamet ne gre vedno naprej, ampak tudi nazaj. O svojih drugih ali tretjih mislih komaj kaj manj dvomim kot o prvih, o sedanjih ne dosti manj kot o preteklih* [M, III/9, 964]. Ob tem upravičeno ugotavlja, da smo pogosto ravno tako

nespametni takrat, ko popravljamo sebe, kot tedaj, ko popravljamo druge. *Prva izdaja moje knjige sega v leto 1580, piše Montaigne, od takrat sem precej ostarel, vendar nisem niti za palec modrejši. Jaz <moy> v tem trenutku in moj takratni jaz sva gotovo dva [tj. različna], toda ne morem reči, kateri od njiju je boljši. Če bi nenehno napredovali k izboljšanju, bi bilo lepo biti star. Toda to je napredovanje pijanca, ki se opoteka ... [ibid.].* – Kateri je torej moj pravi jaz, se sprašujem kot človek in kot avtor: tisti nekdanji ali ta sedanji, knjižni ali živi subjekt?

Avtor kot živi subjekt pa nima težav zgolj pri istovetnosti s svojim knjižnim subjektom, ampak tudi z njegovo zamišljeno goloto. *Ali sem izgubljal čas, ko sem govoril o sebi tako vztrajno in skrbno?* [M, II/18, 665]. Gre namreč za vprašanje, ali je človek kot živ subjekt samemu sebi sploh dovolj prosojen, da bi lahko – tudi če predpostavimo njegovo popolno iskrenost, pri kateri se je Montaigne pridušal – v svojem knjižnem subjektu ubesedil verodostojen avtoportret? Mar nismo sami sebi vselej, bolj ali manj, zastrti? Kot je znano, je to vprašanje postavila za psihično motenega človeka psihoanaliza in nanj odgovorila z načelnim zanikanjem možnosti, da bi se lahko človek sam ozdravil svojih nevroz, saj je bistveni del bolezni prav to, da jih sam niti ne prepozna. V domeni fenomenov, ki jih je psihoanaliza prvotno obravnavala, je imela najbrž prav, toda dandanes ni več glavno vprašanje, ki ga je treba postaviti sodobni »teoretski psihoanalizi«, ali nevrotični pacient zmore prepoznati svojo travmo brez transferja ali ne in kaj to pomeni za njegovo psihično ozdravljenje, temveč vprašanje, ali je takšna terapevtska izkušnja prenosljiva in do kam, kako daleč seže domet psihoanalize, ne samo kot prakse, ampak tudi kot teorije, ki pa izhaja iz terapevtske prakse, saj prav v njej temelji. (Osebno zelo dvomim, da je psihoanalitična teorija tako univerzalna in vseobsegajoča, kot so prepričani nekateri njeni častilci.) V našem kontekstu se lahko vprašamo, ali psihoanalitična neprosojnost velja tudi za subjekta, avtorja, ko »slika« svojega knjižnega *Doppelgängerja*? Ali je tudi pisec

nekakšen »pacient«, ki se zdravi s pomočjo transferja, s tem da njegov knjižni dvojnik nadomešča psihoanalitika? Ali pa je to domnevno »zdravljenje«, če ga primerjamo s tisto pravo ambulatno zofo, le žgečkljivo kobacanje v piščevi samovšečni placenti? Kako je pravzaprav z avtorjevo iskrenostjo, s subjektovo goloto? Naj pritrđimo Rolandu Barthesu (pisцу, ki ga je psihoanaliza močno strukturirala, pa ga vendarle ni povsem ujela v svojo nezavedno pajčevino), ko v *Fragmentih ljubezenskega diskurza* (1977) trdi, navezujoč se na Goetheja in njegovega nesrečno zaljubljenega Wertherja, češ da »ni mogoče pisati, ne da bi pokopali svojo 'iskrenost'« [Barthes, 111], in nam tudi pojasnjuje jedro te težave: »Ne morem se *napisati*. Kaj je ta jaz, ki bi se napisal? ...« [*ibid.*, 110]? – Da, tudi *jaz*, pisec teh vrstic, mu pritrđujem, vendar s pomembnim pridržkom: mreža jezika, s katerim ubesedujem svojega dvojnika, mojemu pogledu sicer res nenehno uhaja, obenem pa mi vselej dopušča, da ostajam živi subjekt, še več, nikoli ne omreži mojega najbolj notranjega »kotička«, v katerem ohranjam svojo *samost*. Kajti *jaz vem*, *jaz* ne morem dvomiti o tem: *cogito ergo sum*. In čeprav mi nezavedno, v katero sem vpet (bodisi v diskurz esejev ali sanj ali filozofskih misli), seveda ni transparentno, še manj razpoložljivo moji subjektivni samo-volji – pa je ta neprosojna govornica, ki poraja mojo *dvojnost*, govornica, v kateri ustvarjam svoj »drugi jaz« in se obenem soustvarjam kot »prvi jaz«, kot živi subjekt, zame smiselna samo tedaj, če v njej lahko razberem kak *pomen*, to pa zmorem le tako, da obenem (v transcendentalnem pomenu že *prej*) sámorazvidno »izkusim« svojo *zavest*. Brez zavesti, brez *mene* kot sámozavedajočega se *duha*, ne bi bilo mojega jezika, ne moje dvojnosti, ne razcepljenosti na avtorja in junaka – ampak zgolj klobčič samodejnih refleksov in instinktov, temna »notranjost« narave. Dokler pa mislim, mi neprosojno nezavedno ne more odvzeti moje transcendentalne *gotovosti*. Seveda bo dandanes, ko idealizem ni nič kaj moderen, marsikdo rekel, da se hudo motim in da je sámorazvidna zavest zgolj utvara, toda tistemu, ki tako misli, vendarle predlagam ponovni premislek o *razliki*

med transcendentálnim in psihološkim (in/ali zgodovinskim) subjektom, med »čistim« in »kosmatim« jazom. Pri tej razliki seveda ne gre nujno za izključujočo alternativo, ampak predvsem za ohranitev samega razlikovanja, za ohranitev *zavesti kot razlike*. Mislim namreč, da je naš čas, se pravi, nedavno minulo stoletje, vse preveč pozabljal na zavest in se malone izgubil v blodnjaku nezavednega, pozabljajoč tako središče labirinta kakor tudi njegov obod, s katerim nas, misleča bitja, povezuje zavest kot Ariadnina nit. Kajti zavest je naša dragocenejša popotnica: *zavest je iskra duha*, ki je povsod in nikjer, vselej in nikoli. Mislim, da *to vem*. Ne vem pa, ali je duh brezoseben in se posebi šele v duši, v meni ...?

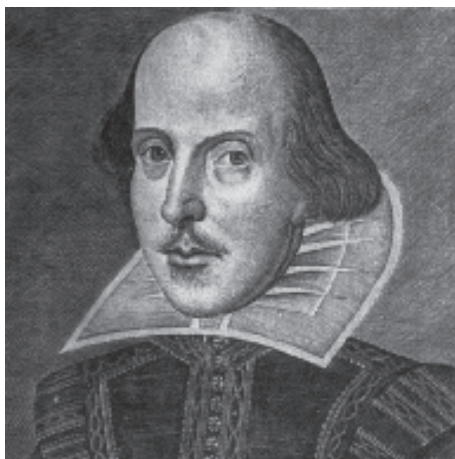
Morda. Najbrž pa se vsaj o tem ne motim, da je neizogibna dvojnost mojega »kosmatega« jaza, ki jo skusim pri pisanju, govorjenju, pri vsem svojem dejanju in nehanju, namreč dvojnost med menoj kot živim človekom in menoj kot ubesedenim knjižnim (ali govornim ali kakorkoli »povnanjenim«) subjektom, mogoča samo iz prvotne *enosti zavesti*. In če neimenljivi reče: »Videti je, ko da govorim, to nisem jaz, o sebi, ni o meni« [Beckett, 5] – tudi te razmetane besede predpostavljajo enost zavesti, njeno različnost od vseh »govoranc«, v katerih se vrti neimenljivi. Kajti ne *onó*, temveč *jaz* sem tisti, ki razumem (kolikor pač morem razumeti) pomen besed, bodisi Montaignevih ali Beckettovih ali svojih lastnih. Seveda pa *znotraj mene* ostaja dvojnost, saj ni mogoče zašiti razpola med mojim živim in knjižnim jazom, vsaj dokler sem tu, v svetu, »zunaj« knjige. Prav ta dvojnost-v-enosti mi omogoča, da se vživim v osebo svojega knjižnega jaza in se sprašujem od »znotraj«: pa *kdo sem jaz, subjekt te knjige*, ki se imenujem Bruno, živim v tej kraški vasici, se družim z Marijo, včasih tudi z Angelom, in zdaj pišem svoj sedmi esej p/o Montaignu? Zakaj je nad naslovom te knjige zapisano neko drugo, menda avtorjevo ime? ... In če bi avtor vztrajal pri svojih pravicah, bi se moja jaza lahko še skregala! Toda, mar ne pišem prav *jaz* teh esejev? Da in ne, oboje je res. Saj tudi če bi nad naslovom zapisal isto ime kot med vrsticami, s tem moj knjižni jaz še vedno ne bi bil moj živi jaz, ampak

vselej *drugi-v-istem*, in zato je najbrž boljše, da se tudi najini imeni razlikujeta; tako sem se kot avtor te knjige odločil že na začetku in verjamem, da z dovolj tehtnimi razlogi, čeprav bi se seveda bil lahko odločil tudi drugače. – Navsezadnje pa je vseeno, ali zunaj na platnicah piše Franz K., znotraj med vrsticami pa Josef K., ali obratno, ali pa zunaj in znotraj enako, saj dvojnost v pisanju neizogibno ostaja in z njo tudi paradoks enosti, samosti.

Ob koncu eseja *O knjigah* naj povem, da mi je literarni subjekt *Iskanja izgubljenega časa* še posebno ljub zaradi svojega odnosa do avtorja, pisatelja Marcela Prousta. O tem odnosu je Proustova gospodinja in zaupnica Céleste Albaret zelo posrečeno zapisala: »Če pa kdo verjame, da so knjige gospoda Prousta resnična pripoved o njegovem življenju, ima res slabo mnenje o njegovi domišljiji« [Albaret, 90] – in vendar so knjige, s katerimi je Proust iskal in slednjič v njih tudi našel svoj izgubljeni čas, osebne in *resnične*. O kom pa govorijo, če ne o njem samem? Živi in minljivi subjekt je v svojem knjižnem in neminljivem dvojniku prepoznal *sebe samega* in se tudi poimenoval s pravim imenom: Marcel Proust. »Pravo življenje, končno odkrito in razjasnjeno življenje, torej edino polno doživeto življenje je namreč literatura« [Proust (7), 210]. – Proust in Montaigne, pisatelj in filozof, stoletja daleč vsaksebi, sta bližnja sopotnika v nadčasnem iskanju izgubljenega časa, vsak zase ga iščeta v svojem jezikovnem kodu, oba pa sta dediča božanskega Platona pri premagovanju minljivosti v spominu, ki sega onstran rojstva in smrti. In ko prebiram knjige teh velikih duhov in v sebi oživljam njihove misli, sem jim hvaležen, saj me brez njih ne bi bilo kot duhovnega bitja. – Knjige so moj in naš Spomin.

Sedem renesančnih sonetov
v angleškem slogu

SUBJEKTOV ZLET OB ML AJU



(... majhen poklon velikemu mojstru ...)

I

*Ko zrem, da vsaka živa stvar narave**
 v lepoti bežni vžgana plamení,
 mi duša zvesta onstran vse menjave
 po večnem, trajnem, vselej hrepení.
 Ko slišim glas, ki splava iz noči,
 vzdrhtim, ujet v temno poželenje,
 telo mi mlade trgajo moči
 in žile kličejo nazaj v življenje.
 Ko čutim tvoj poljub, ljubezen moja,
 zaupam ognju: ne gorí zaman –
 a Čas, sovražnik stari, tega boja
 nikoli ne zgubi, vladar teman!

Zato, o duša draga, zri jasnino
 in najdi misel, večni čut, tišino ...

* Shakespeare, Sonet XV, 1. verz (prev. J. Menart).

II

*Iz česa je lepota tvoja stkana,**
da vsa zelena zaplamtiš v sončavi?
Z nevidnim mečem vrezana je rana,
iz nje tvoj plamen dviga se bleščavi.
Krog tebe v plesu se vrtil trop senc,
prišle sèm gor so iz votline mračne,
kjer dolgo jim je vladal poštalènc,
da zvezd luči bile so, sonca lačne.
Zdaj, tu je tisti »prostor nadnebesni«,
vanj s krili, duša žejna, privršiš,
vsa svetla ubežiš dolini tesni,
nemirni plamen svoj si potešiš.
Cipresa moja: sence vzemi vase vse,
tedaj ko sonce v tvoj zenit se vzpne!

* LIII, 1.

III

*Ko slišim uro, ki mi čas naznanja,**
 udarce njene v noči duša šteje,
 ko vsak s sledjo spominsko sam odzvanja,
 nov roj utrinkov v zvezdni vrt poseje.
 Pogled otrpne v belem kamnu sohe,
 na sliki zbran je skrepeneli zdaj,
 pozábila je zgodovina diadohe –
 vse *saba*, časa rja, žre od vekomaj.
 V plamenih tuje bitje se rodi,
 ognjeni piš je zvil umrlo kožo,
 oči žareče zrejo iz kostí,
 lepota strašna porojeva rožo.

A vedi, salamander: čas sedanji
 le traja, saj nikoli ni nekdanji!

* XII, 1.

IV

*O, da bi mi spoznanje moglo seči**
tja v onstran skrito, vedno tam zastrto!
O, da beseda znala bi izreči
resnico sámo, jasno in odstrto!
V plamenu sveče plešejo odsevi
in vosek bel na srebru se zgostí,
v premenah ognja tonejo vsi dnevi
in slika vsaka s časom obledí.
Iz sence stari Angel stopi v noč,
goščava vej in trav je Duhca dom,
velika Mati daje vsem nam moč,
da sredi blodenj ne potré nas Dvom.

Resnica skrita biva na planjavi –
neskrita vselej tu je, v sončavi.

* LIX, 5.

V

*Vse tisto, česar ti spomin ne brani,**

se v drugih, tujih bitjih ne zgubi –
mar tudi dušo, ki jo trnje rani,
še le tišina večna ozdravi?

Na pot popelje me kometov rep,
do daljnega obzorja sega mreža,
nemirni duh pobegne na potep:
vsa krajina neba – nebés je veža?

A tudi če me duh izkrca tam,
kjer znova srečam te, o duša draga,
ob hudi misli, slutnji, vztrepetam:
da tuja mi boš onstran smrti praga.

Zatorej tu, v življenju, se ljubíva,
da sreče, tostran dane, ne zgubiva!

* LXXVII, 9.

VI

*Na pot srce odpravi misli budne**
tja v čase davne družbo jim iskat
med sence, sohe govoreče, čudne
gre duša lúči večne si nabrat.
Gorgona strašna straži Had brezdanji,
v zrcalu njen pogled te ne uročí,
z besedo kličeš mrtvi čas nekdanji,
da v duhu prerojen se prebudi.
Pod rušo spi kamniten velikan,
kosti njegove trava je prekrila,
tedaj ko v srcu blagem bo spoznan,
ga jasna luč bo vsega spet oblila.
Če danes z nami včeraj oživi,
si čas sedanji večnost pridobi.

* XXVII, 4.

VII

*In vendar je ta čas bil čas poletja:**

po tebi, Angel, duša hrepení,
 ko sonce je visoko, sredi cvetja
 srce ljubeče pred nočjo drhti.
 Pomladni let oblakov po sinjini
 skoz trnje videl nežen je pogled,
 v potonki rdeči, zrasli na planini
 lepote večne prepoznal je sled.
 Jesenski čas bo čas prijetne teže,
 ko grozd in sad utrga roka zrela,
 če le usoda prej je ne odveže
 radósti in dolžnosti vsega dela.

O Angel, zate pravi čas je zima –
 in z njo še zadnja se ujame rima!

* XCVII, 5.

Bibliografija

- Albaret, Céleste: *Gospod Proust*, prev. Radojka Vrančič, Založba Sophia, Ljubljana, 2003.
- Anzelm iz Canterburyja: *Proslogion* (1.-4. pogl.), prev. Sonja Capuder, v: *O Božjem bivanju*, Poligrafi 11/12, 1998.
- Apollinaire, Guillaume: *Alcools*, Gallimard, Pariz, 1969.
- Aristotel (1): *Nikomahova etika*, prev. Kajetan Gantar, Slovenska matica, Ljubljana, 1994.
- Aristotel (2) : *Fizika* (I-IV), prev. Valentin Kalan, Slovenska matica, Ljubljana, 2004; in *Physikè akróasis /Physics* (grško/angleška izdaja), The Loeb Classical Library: Aristotle, Vol. IV & V, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1996.
- Armstrong, A. H.: »Plotinus«, v: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ur. A. H. Armstrong, Cambridge University Press, 1991.
- Badiou, Alain: *Dvajseto stoletje*, prev. Ana Žerjav, Analecta, Ljubljana, 2005.
- Barthes, Roland: *Fragments ljubezenskega diskurza*, prev. Zoja Skušek, Založba I*cf., Ljubljana, 2002.
- Bartol, Vladimir: *Alamut*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1988.
- Baudelaire, Charles: *Rože zla*, prev. Marija Javoršek, Cankarjeva založba, Ljubljana, 2004.
- Beckett, Samuel: *Neimenljivi*, prev. Aleš Berger, Založba Obzorja, Maribor, 1989.
- Bhagavadgita (Gospodova pesem)*, prev. Vlasta Pacheiner-Klander, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1990.
- Bréhier, Émile: *La philosophie de Plotin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Pariz, 1998.

- Burke, Peter: *Evropska renesansa*, prev. Marko Štuhec, Založba / *cf., Ljubljana, 2004.
- Butor, Michel: *Essais sur les Essais*, Gallimard, Pariz, 1968.
- Cioran, Emil: *Padec v čas. O nevšečnosti biti rojen*, prev. Tanja Lesničar-Pučko in Aleš Berger, Študentska založba, Ljubljana, 1998.
- Comte-Sponville, André (1): *L'être-temps*, Presses Universitaires de France, Pariz, 1999.
- Comte-Sponville, André (2): *Mala razprava o velikih vrlinah*, prev. Matej Leskovar, Vale-Novak, Ljubljana, 2002.
- Conche, Marcel (1): *Montaigne ou la conscience heureuse*, Presses Universitaires de France, Pariz, 2002 (4. izd.).
- Conche, Marcel (2): *Montaigne et la philosophie*, Presses Universitaires de France, Pariz, 1999 (3. izd.).
- Dante Alighieri: *Božanska komedija*, prev. Andrej Capuder, Založba Mihelač, Ljubljana, 1994.
- Erazem Rotterdamski: *Hvalnica Norosti*, prev. Anton Sovrè, DZS, Ljubljana, 1952.
- Gaardner, Jostein: *Zofijin svet*, prev. Janko Moder, Obzorja, Maribor, 1997.
- Hadot, Pierre: *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, Pariz, 1997.
- Hartle, Ann: »Montaigne and skepticism«, v: *The Cambridge Companion to Montaigne*, ur. U. Langer, Cambridge University Press, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Um v zgodovini*, prev. Božidar Debenjak, Analecta, Ljubljana, 1999.
- Heidegger, Martin (1): »O bistvu resnice«, v: *Izbrane razprave*, prev. Ivan Urbančič, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1967.
- Heidegger, Martin (2): *Platonov nauk o resnici*, prev. Dean Komel, Phainomena, Nova revija, Ljubljana, 1991.

- Heidegger, Martin (3): *Bit in čas*, prev. Tine Hribar et al., Ljubljana, Slovenska matica, 1997.
- Homer: *Iliada in Odiseja*, prev. Anton Sovrè, Državna založba Slovenije, Ljubljana, 1950 in 1951.
- Huizinga, J.: *Érasme* [1924], fr. prev. V. Bruncel, Gallimard, Paris, 1955.
- Hume, David: *Dialogi o naravni religiji*, prev. Frane Jerman, Analecta, Ljubljana, 2000.
- Jankélévitch, Vladimir: *La mort*, Flammarion, Pariz, 1977.
- Jung, Carl Gustav: »Avtonomija nezavednega«, v: *Poligrafi* 3/4, 1996.
- Kafka, Franz: *Proces*, prev. Jože Udovič, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1962,
- Kant, Immanuel (1): *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart, 1998.
- Kant, Immanuel (2): *Kritika praktičnega uma*, prev. Rado Riha, Analecta, Ljubljana, 1993.
- Katul, Gaj Valerij: *Pesmi*, ur. Marko Marinčič, Mojstri lirike, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana, 2000.
- Klünker, Wolf-Ulrich: *Johannes Scotus Eriugena, Denker im Gespräch mit dem Engel*, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1988.
- Kraye, Jill: »Moral philosophy«, v: *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ur. Charles B. Schmitt in Quentin Skinner, Cambridge University Press, 1990.
- La Boétie, Étienne de: *Le discours de la servitude volontaire*, ur. Pierre Léonard, Payot, Pariz, 1993.
- Lacouture, Jean: *Montaigne à cheval*, Seuil, Pariz, 1996.
- Leonardo da Vinci: *Traktat o slikarstvu*, prev. Tomaž Jurca in Marina Žlender, Studia humanitatis, Ljubljana, 2005.
- Levine, Michael P.: *Pantheism. A non-theistic Concept of Deity*, Routledge, London, 1994.
- Lukian: *Satire*, izb. in prev. Anton Sovrè, DZS, Ljubljana, 1946.

- Lukrecij: Lukretius, T. Carus: *De rerum natura – O naravi sveta*, prev. Anton Sovrè, Slovenska matica, Ljubljana, 1959.
- Macé-Scaron, Joseph: *Montaigne, notre nouveau philosophe*, Plon, Pariz, 2002.
- Machiavelli, Niccolò: *Vladar*, prev. Niko Košir, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1966.
- Marion, Jean-Luc (1): »Ali dokaz izhaja iz ontologije?« in (2): »Dvojno malikovalstvo«, prev. Matej Leskovar, v: *O Božjem bivanju, Poligrafi* 11/12, 1998.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich: *Komunistični manifest*, prev. Cene Vipotnik in Božidar Debenjak, v: *Izbrana dela*, II. zvezek, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1971.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Pariz, 2001.
- Montaigne, Michel de (1): *Les Essais*, Édition de Pierre Villey, Livres I–III, Quadrige, Presses Universitaires de France, Pariz, 1999 (3. izd.).
- Montaigne, Michel de (2): *Journal de voyage en Italie*, v: *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Pariz, 1962.
- Montaigne, Michel de (3): *Lettres*, v: *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Pariz, 1962.
- Montaigne, Michel de (4): *Eseji*, izbor, prev. Bogo Stopar, zbirka Kondor, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1960.
- Montaigne, Michel de (5): *The Complete Essays*, angl. prev. M. A. Screech, Penguin Books, London, 1991.
- Montaigne, The Cambridge Companion to*, ur. Ullrich Langer, Cambridge University Press, 2005.
- More, Thomas: *Utopija*, prev. Jože Košar, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1958.
- Morin, Edgar: *L'homme et la mort* (1976), v sh. prev.: *Čovek i smrt*, BIGZ, Beograd, 1981.

- Nag Hammadi: *The Nag Hammadi Library in English*, James M. Robinson (ur.), Brill, Leiden, 1984.
- Nakam, G eralde: *Montaigne et son temps. Les  v nements et les Essais*, Gallimard, Pariz, 1993 (2. izd.).
- Nietzsche, Friedrich: *Somrak malikov* (idr.), prev. Janko Moder, Slovenska matica, Ljubljana, 1989.
- Okakura, Kakuzo: *Knjiga o čaju*, G2H, Zagreb, 1983.
- Ovidij (Publius Ovidius Naso): *Umetnost ljubezni – Ars amatoria*, prev. Barbara  ega Čeh, Modrijan, Ljubljana, 2002.
- Ovid: *Metamorfoze* (izbor), prev. Kajetan Gantar, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1977.
- Panteizem*, zbornik, ur. Marko Uršič, *Poligrafi 9/10*, Ljubljana, 1998.
- Pascal, Blaise (1): *Misli*, prev. Janez Zupet, Mohorjeva družba, Celje, 1980.
- Pascal, Blaise (2): * uvres complètes*, ur. Louis Lafuma,  ditions du Seuil, Pariz, 1963.
- Pavans, Jean: »Les  carts d’ une vision«, v: Marcel Proust, *Petit pan de mur jaune*,  ditions de la différence, Pariz, 1986.
- Pico della Mirandola, Giovanni: *O človekovem dostojanstvu*, prev. Brane Senegačnik, spremno besedo napisal Igor  kamperle, Tretji dan, Družina, Ljubljana, 1997.
- Plantinga, Alvin: »A Contemporary Modal Version of the Ontological Argument«, v: *Philosophy of Religion, Selected Readings*, ur. M. Peterson idr., Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Platon: *Zbrana dela*, I. in II., prev. Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje, 2004.
- Platon (1): *Država*, prev. Jože Ko ar, Slovenska matica, Ljubljana, 1976.
- Platon (2): *Simposion in Gorgias*, prev. Anton Sovrè, Slovenska matica, 1960.

- Plotin: *Enneads* I–VI, grško-angleška izdaja, prev. A. H. Armstrong, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1966–1995.
- Plotinus, *The Cambridge Companion to ...*, ur. L. P. Gerson, Cambridge University Press, 1996.
- Proust, Marcel: *Iskanje izgubljenega časa*, prev. Radojka Vrančič, (3): *Svet Guermantskih*, I. in II. del, DZS, Ljubljana, 1987; (4): *Sodoma in Gomora*, 1991; (5): *Jetnica*, 1995; (6): *Ubežnica*, 1996; (7): *Spet najdeni čas*, 1997.
- Puškin, Aleksander Sergejevič: *Pesmi*, prev. Mile Klopčič idr., Mojstri lirike, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana, 2002.
- Puškin (?): *Skrivni zapiski A. S. Puškina*, prev. Milan Jesih, Delo, Ljubljana, 2005.
- Rabelais, François: *Gargantua in Pantagruel*, prev. Branko Madžarevič, Modrijan, Ljubljana, 2003.
- Reale, Giovanni: *Zgodovina antične filozofije*, zv. I–V, prev. Matej Leskovar, Studia humanitatis, Ljubljana, 2004.
- Ricoeur, Paul: »*Fides quaerens intellectum*: biblijski predhodniki?«, prev. Vera Troha, v: *O Božjem bivanju, Poligrafi* 11/12, 1998.
- Schneewind, J. B.: »Montaigne on moral philosophy and the good life«, v: *The Cambridge Companion to Montaigne*, ur. U. Langer, Cambridge University Press, 2005.
- Seneka, Lucij Anej: *Pisma prijatelju Luciliju*, prev. Fran Bradač, Modrijan, Ljubljana, 2004.
- Shakespeare, William: *Soneti*, prev. Janez Menart, DZS, Ljubljana, 1969.
- Sharples, R. W.: *Stoiki, epikurejci in skeptiki*, prev. Boris Vežjak, Aristelj, Šentilj, 2000.
- Sloterdijk, Peter: *Kritika ciničnega uma*, prev. Slavo Šerc, Študentska založba, Ljubljana, 2003.
- Sollers, Philippe: *Krasni Casanova*, prev. Primož Vitez, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana, 2000.

- Spinoza in Blijenbergh: *Pisma o zlu*, s komentarjem G. Deleuza, prev. Tanja Mlaker in Igor Pribac, Krtina, Ljubljana, 2001.
- Tarkovski, Andrej: *Ujeti čas*, prev. Igor Koršič, EWO, Ljubljana, 1997.
- Tenenti, Alberto: *Občutje smrti in ljubezen do življenja v renesansi*, prev. Vera Troha, Studia humanitatis, Ljubljana, 1987.
- Thomas, Louis-Vincent: *Anthropologie de la mort* (1975), v sh. prev.: *Antropologija smrti*, I. in II. del, Prosveta, Beograd, 1980.
- Ule, Andrej: *Dosegljivost resnice*, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 2004.
- Uršič, Marko (1): *Enivetok*, Obzorja, Maribor, 1981; (2): *Razpoke*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1985; (3): *Matrice logosa*, DZS, Lj., 1987; (4): *Romanje za Animo*, Cankarjeva založba, Lj., 1988; (5): *Gnostični eseji*, Hieron, Nova revija, Lj., 1994.
- Vergilij (Publius Vergilius Maro): *Eneida*, prev. Fran Bradač, Založba Mihelač, Ljubljana, 1992.
- Vernant, Jean-Pierre, *La mort dans les yeux*, Hachette, Pariz, 1985.
- Veyne, Paul: *Rimska erotična elegija*, prev. Barbara Šega Čeh in Rastko Močnik, Studia humanitatis, Ljubljana, 1992.
- Voltaire: *Kandid*, prev. Oton Župančič, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1966.
- Wittgenstein, Ludwig (1): *Logično-filozofski traktat*, prev. Frane Jerman, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1976.
- Wittgenstein, Ludwig (2): *Kultura in vrednota*. Mešani zapiski, prev. Aleš Učakar, Študentska založba, Ljubljana, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig (3): *O gotovosti*, prev. Amalija Maček Mergole, Društvo Apokalipsa, Ljubljana, 2004.
- Zaleski, Carol: *Onstranska potovanja*. Poročila o obsmrtnih doživetjih v srednjeveških in modernih časih, prev. Uroš Kalčič, Založba Mladinska knjiga, Ljubljana, 1991.
- Žižek, Slavoj: *Krhki absolut*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2000.



Montaignev grajski stolp, v katerem je imel knjižnico



Montaigneva knjižnica (rekonstrukcija)

Indeks citiranih Montaignevih Esejev

(rimske številke na desni označujejo eseje p/o Montaignu v tej knjigi)

- I/0 *Bralcu* I, VII
I/1 *Različna pota nas vodijo k istemu cilju* IV
I/14 *O tem, da je občutek dobrega in slabega odvisen od ...* III
I/19 *Da naj o svoji sreči sodimo šele po smrti* III
I/20 *Filozofirati pomeni učiti se umreti* III, IV
I/21 *O moči domišljije* II
I/26 *O vzgoji otrok* IV, V, VII
I/28 *O prijateljstvu* I
I/29 *Devetindvajset sonetov Étiennea de la Boétieja* V
I/31 *O ljudožercih* IV, VI
I/39 *O samoti* I, II, V, VII
I/55 *O vonjih* II
II/3 *Običaj z otoka Zéa* III
II/5 *O vesti* V
II/6 *O vaji* III
II/8 *O čustvu očetov do otrok* I
II/10 *O knjigah* V, VII
II/11 *O krutosti* II, III
II/12 *Apologija Raymonda Sebonda* I, II, III, IV, VI, VII
II/13 *O presojanju smrti drugega* III
II/17 *O domišljivosti* I, IV, VII
II/18 *O obtoževanju laži* VII
II/20 *Ne okusimo prav nič čistega* II
II/35 *O treh vrljih ženah* III
II/37 *O podobnosti otrok očetom* II, IV
III/2 *O kesanju* I, II, IV
III/3 *O treh vrstah družabnosti* I, II, IV, VII
III/4 *O odvrčanju* II
III/5 *O Vergilijevih verzih* I, II, VI
III/6 *O kočijah* VI
III/8 *O umetnosti pogovarjanja* I, IV, VII
III/9 *O ničevosti* II, III, V, VI, VII

III/10 *O brzdanju svoje volje* V

III/11 *O šepavcih* IV

III/12 *O fizionomiji* III

III/13 *O izkustvu* I, II, III, IV

Dnevnik potovanja v Italijo (1580–1581) VI

Pismo očetu (1563) III

Imensko kazalo

- Akvinski, Tomaž 269, 345
Albaret, Céleste 378
Aleksander Veliki 274
Alembert, Jean le Rond d' 338
Alkibiades 149, 196
Alkmaion 206
Anaksimander 141–142
Anzelm iz Canterburyja 16–26
Apollinaire, Guillaume 53, 166
Arhiloh 276
Ariston 189
Aristotel 21, 33, 34, 43–44,
50–51, 70, 71, 73, 85, 102,
173, 174, 177–178, 180–181,
188, 197, 206, 238, 273, 281,
288, 305, 368, 371
Arkesilaos 275
Armstrong, A. H. 83, 98–99
Averroes (Ibn Rušd) 85, 263
Avguštin, Avrelj 22, 36, 51, 53,
204, 217, 284, 286, 295
Bach, Johann Sebastian 60
Badiou, Alain 298
Bakunin, Mihail 154
Barthes, Roland 376
Baudelaire, Charles 49
Beckett, Samuel 355, 364–366,
373–374, 377
Beethoven, Ludwig 271
Bellay, Guillaume in Martin 309
Benedikt XVI. (Ratzinger),
papež 343
Bergson, Henri 52
Bernard iz Clairvauxa 295
Bernini, Giovanni L. 346
Boccaccio, Giovanni 264, 342,
363
Bosch, Hieronymus 128, 330
Botticelli, Sandro 109, 340
Brahe, Tycho 307
Bréhier, Émile 87, 90
Bruckner, Pascal 337
Bruegel, Pieter 142
Bruno, Giordano 34, 105, 263,
280, 288, 294, 343, 348
Brunschvicg, Léon 287
Brut 317
Buda 212
Burke, Peter 349–350
Butor, Michel 316
Byron, George G. N. 339
Camus, Albert 236
Cantor, Georg 138
Casanova, Giacomo 171, 196,
198, 207, 258
Cezar (Gaius Iulius Caesar)
193, 237, 254, 317
Cicero (Marcus Tullius
Cicero) 176, 223, 234, 235,
277, 367
Cioran, Emile 117
Comte-Sponville, André 50,
53–56, 165, 182, 347–348
Conche, Marcel 166, 181, 221,
222, 241, 267–268, 270, 281,
292, 336, 337

- Dante Alighieri 14, 90, 98, 184,
 215, 297
 Darwin, Charles 146
 Deleuze, Gilles 364
 Demokrit 276, 349
 Derrida, Jacques 233
 Descartes, René 20, 22, 23,
 117, 276, 301
 Diogen (iz Sinope) 134, 140,
 206–207
 Diogen Laertski 266
 Eckhart, Mojster 119
 Einstein, Albert 103–104
 Empedokles 128
 Engels, Friedrich 319, 322–325
 Epiktet 234, 284–285
 Epikur 230, 265–266, 349
 Erazem Rotterdamski 126–156,
 166, 181, 188, 297, 319, 327
 Eriugena, Johannes Scotus 118
 Feuerbach, Ludwig 238
 Ficino, Marsilio 26, 109, 110,
 112, 166, 263, 272, 327
 Fidija 114
 Franc I. (Valois) 309
 Freud, Sigmund 146
 Gaardner, Jostein 103–104
 Gadamer, Hans-Georg 113
 Galen 204
 Gaunilo 25
 Georges de Trebizond 273
 Giambologna 341
 Giotto di Bondone 340
 Gödel, Kurt 142–143
 Goethe, Johann Wolfgang 339
 Gregor XIII. (Bouncompagni),
 papež 336, 342, 344
 Guevara, Che 154
 Guise, Henrik de 307
 Hadot, Pierre 36–37, 39, 75,
 88, 109–110
 Hartle, Ann 269, 278
 Hauser, Kaspar 367
 Hegel, G. W. F. 113, 115, 138,
 282, 305, 307–308
 Heidegger, Martin 23, 52, 53,
 66–77, 113, 141–142, 221,
 232
 Heine, Heinrich 339
 Henrik II. (Valois) 306, 310
 Henrik III. (Valois) 257, 306,
 310, 312, 339, 343
 Henrik IV. Navarski
 (Bourbon) 168, 257, 306,
 312
 Heraklit 41, 97, 138, 140, 142,
 176, 267–268
 Heziod 231
 Hölderlin, Friedrich 19
 Homer 93, 231, 355, 358
 Horacij (Quintus Horatius
 Flaccus) 186, 274, 363
 Houellebecq, Michel 194
 Hrizip 139, 273, 275
 Huizinga, Johan 136, 139
 Hume, David 117–118, 301
 Husserl, Edmund 52, 137
 Ionesco, Eugène 243
 Isinbajeva, Jelena 135
 Jankélévitch, Vladimir 241–242
 Jaspers, Karl 37
 Jezus Kristus 36, 98, 113, 116,
 121, 147, 271, 283, 301,
 350–351
 Joyce, James 363
 Jung, Carl Gustav 25, 26, 27

- Juvenal (Decimus Iunius I.) 202
 Kafka, Franz 121, 364, 367
 Kaligula, Gaj Julij 317
 Kant, Immanuel 20, 21, 23,
 137, 212, 268, 276, 280, 294,
 328–329, 360
 Kardelj, Edvard 322
 Karel V. (Habsburg) 309
 Karel IX. (Valois) 306
 Karneades 275
 Kasij (Gaius Cassius Longinus)
 317
 Katarina Medičejska 306–307
 Kator Utičan 193, 252, 317
 Katul (Gaius Valerius
 Catullus) 209–211, 212,
 242–243, 334, 363
 Kepler, Johannes 294
 Kierkegaard, Sören 110, 295
 Kir st. (Ahajmenid) 318
 Kocbek, Edvard 314
 Konstantin Veliki 351
 Kopernik, Nikolaj 146, 279
 Kratip 197
 Kraye, Jill 266, 285
 Kubrick, Stanley 192, 367
 Kuzanski, Nikolaj 138, 263,
 276, 297, 327
 La Boétie, Étienne de 168,
 173–176, 225–228, 232, 237,
 241, 243, 248, 249, 310,
 315–319, 335, 343
 Lacan, Jacques 140
 Lacouture, Jean 336, 339
 Lafuma, Louis 283, 287
 Lamennais, Félicité de 316
 Leibniz, Gottfried W. 23, 286
 Lenin, Vladimir I. 322
 Leonardo da Vinci 87, 109,
 162, 167, 220, 267
 Levine, Michael P. 100, 101
 Locke, John 33
 Luki(j)an 127–156, 319
 Lukrecij (Titus L. Carus) 195,
 201, 206, 208, 209, 229–230,
 235, 254–256, 273, 306,
 348–349, 363
 Lukul (Lucius Licinius L.) 193,
 347
 Lull, Raymond 268
 Machiavelli, Niccolo 317, 319,
 342
 Madžarevič, Branko 165
 Mann, Thomas 258
 Mantegna, Andrea 340
 Mao Zedong 322
 Marat, Jean-Paul 316
 Marcial (Marcus Valerius M.)
 202, 220
 Margareta (Valois), »Margot«
 306
 Marion, Jean-Luc 23
 Mark Avrelij 238
 Martini, Simone 340
 Marx, Karl 154, 319, 322–325
 Medici, Francesco (nadvoj-
 voda) 341
 Melanchthon, Philipp 263
 Merleau-Ponty, Maurice 53
 Metel (Lucius Caecilius M.) 347
 Michelangelo Buonarroti 309,
 340, 346
 Mojzes 288, 340
 Montaigne, Michel de 10,
 158–378
 More, Thomas 136, 319–328

- Morin, Edgar 230
 Nakam, Géralde 166, 175, 247,
 248, 307–313, 336, 360
 Neron, Klavdij 317
 Nietzsche, Friedrich 23, 35, 36,
 113, 233
 Okakura, Kakuzo 57
 Ovidij (Publius O. Naso) 192,
 193, 198–200, 202–203, 209,
 231, 236, 366, 369
 Parmenid 70
 Pascal, Blaise 148, 273, 278,
 283–299, 354
 Pavans, Jean 245–246
 Pavel IV. (Caraffa), papež 309
 Pavel iz Tarza 133, 145–146,
 229, 274, 301
 Piccolomini, Silvio 342
 Pico della Mirandola 109, 138,
 166, 263, 297, 327
 Piron 266, 274, 275, 276, 301
 Pitagora 206, 254
 Plantinga, Alvin 22
 Platon 10, 13, 29–44, 51, 57,
 58, 69–78, 93, 97, 98, 100,
 101, 112–114, 134, 150, 197,
 204, 205, 206, 212, 229, 235,
 255, 263, 274, 275, 281–283,
 293, 294, 297, 301, 305, 319,
 367–368, 378
 Plavt (Titus Maccius P.) 201
 Plinij st. (Gaius P. Secundus
 Maior) 263
 Plotin 36, 37, 39, 51, 58–60,
 72–79, 81, 83–95, 97–110,
 112–115, 119, 281
 Plutarh 192, 202, 283, 345, 367,
 370
 Pomponazzi, Pietro 263, 328
 Porfirij 88, 102
 Prešeren, France 49, 211, 223,
 237
 Proust, Marcel 56, 96, 177,
 195, 244–246, 247, 340, 355,
 363, 364, 378
 Prunis, Joseph 338
 Ptolemaj, Klavdij 279
 Puškin, Aleksander Sergejevič
 208, 209, 211, 362
 Rabelais, François 185, 188,
 200, 202, 204, 206, 220,
 263–264, 291, 363, 364
 Reale, Giovanni 40
 Ricoeur, Paul 23
 Rilke, Rainer Maria 109–110,
 299
 Ronsard, Pierre de 307,
 310–311
 Roth, Joseph 208–209
 Ruskin, John 340
 Sartre, Jean-Paul 53, 236
 Schelling, F. W. J. von 99, 105
 Schneewind, J. B. 265
 Scipion (Publius Cornelius S.)
 347
 Sebond, Raymond 206, 233,
 253, 268–280, 285
 Sekst Empirik 164, 279
 Seneka (Lucius Annaeus S.
 Minor) 189, 212, 222, 229,
 252, 265–266, 294, 345, 367
 Shakespeare, William 222,
 379–387
 Sharples, R. W. 266, 279
 Sloterdijk, Peter 194, 197, 207,
 208–209

- Sofokles 333
 Sokrat 29, 34, 40, 71, 72, 108,
 129, 186, 188, 190, 196, 223,
 229, 235, 240, 241, 263, 274,
 276, 292
 Sollers, Philippe 196
 Solon 202
 Spinoza, Baruch de 24, 86, 99,
 105, 288, 297, 305
 Stalin, Josip V. 325
 Stendhal 339
 Stopar, Bogo 165
 Swedenborg, Emanuel 17, 21,
 22
 Swift, Jonathan 319, 321
 Tarkovski, Andrej 48–49
 Tarski, Alfred 67
 Tasso, Torquato 339
 Tenenti, Alberto 223–225
 Terencij (Publius T. Afer) 185
 Tertulijan (Florens Q. S.)
 115–116, 275
 Thomas, Louis-Vincent 230
 Timon 274, 301
 Tito, Josip Broz 322
 Ule, Andrej 299
 Uran, Alojzij 155
 Uršič, Marko 143
 Varon (Marcus Terentius V.)
 273
 Vergilij (Publius V. Maro) 159,
 179, 185–187, 191, 209, 333,
 345, 363
 Vermeer van Delft 245
 Vernant, Jean-Pierre 230–232
 Vespazijan 345
 Vespucci, Amerigo 320
 Veyne, Paul 210
 Villey, Pierre 165, 185
 Voltaire, François M. Arouet
 351
 Wittgenstein, Ludwig 55, 128,
 193, 223, 240, 299–302, 312,
 346, 350, 351, 353–354
 Wright, Georg Henrik von 299
 Zaleski, Carol 250
 Zenon 197, 276
 Žižek, Slavoj 141