

# 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 njegovih *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 stvarah 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 presojava 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.