

Razlika in totaliteta: *Krst pri Savici* kot konstitutivni mit

Ernest Ženko

Univerza na Primorskem, Slovenija

ernest.zenko@upr.si

Uvod

Platonovo *Državo* in *Zamišljene skupnosti* Benedicta Andersona loči zgodovinska razpoka, široka več kot triindvajset stoletij. A bolj kot časovna razlika, ki ju ločuje, je pomembna vsebinska podobnost, ki ju povezuje: avtorja se v svojih najbolj znanih delih posvečata skupnosti, ki je *zamišljena*. Platon si jo je zamislil sam, tudi na podlagi obstoječih skupnosti (Platon 2009; Ženko 2017), vsekakor pa kot najboljše urejeno oz. idealno. Anderson, po drugi strani, zamišljeno politično skupnost izenačuje z narodom, rabo pridevnika »zamišljena« pa utemeljuje s tem, da tudi v primeru najmanjše takšne skupnosti njeni pripadniki nikoli ne bodo spoznali večine svojih sonarodnjakov, jih srečali ali celo slišali zanje, obenem pa v svoji zvesti kljub temu ohranjajo podobo svoje skupnosti. V tem smislu je vsaka skupnost, večja od vasi, ali pa še celo ta, zamišljena (Anderson 2007).

Ob tem izpostavlja dve pomembni značilnosti: narod kot politična skupnost je zamišljena kot omejena in suverena skupnost. Omejena, ker tudi največja, ki lahko šteje več kot milijardo ljudi, ne obsega celotnega planeta, in suverena, ker si njeni predstavniki in predstavnice prizadevajo za svobodo, katere realizacija se kaže v suvereni (nacionalni) državi. Sedma kitica »Zdravljice«, ki je s 6. členom Ustave Republike Slovenije določena za himno, to nedvomno izraža (Prešeren 1965, 29):

ko rojak
prost bo vsak,
ne vrag, le sosed bo mejak!

Še bolj pa je ta vidik prepoznaven v kitici, ki jo je Franc Miklošič označil za spotakljivo in je bila zato cenzurirana (Prešeren 1965, 28–29):

Edinost, sreča, sprava
k nam naj nazaj se vrnejo;
otrók, kar ima Slava,

vsi naj si v róke sežejo,
de oblast
in z njo čast,
ko préd, spet naša boste last!

Ker pa je skupnost, o kateri govorimo, zamišljena in naravna, se v zvezi z njo pojavlja tudi vprašanje o ustrezni utemeljitvi oz. legitimaciji. Takšno vlogo v skupnosti praviloma prevzame konstitutivni mit in redke so tiste skupnosti, ki ga ne poznajo. »Vsi v državi ste bratje, tako jim pripovedujemo v pravljici,« zapiše Platon Sokratove besede, njegov sogovornik Glavkon pa je zaskrbljen: »No, poznaš kakšno sredstvo, s katerim bi jih lahko prepričali v to bajko?« (Platon 2009, 1081) Verjetno te generacije ljudi še ne, mu odgovarja Sokrat, lahko pa bi vanje verjeli tisti, ki bodo prišli za njimi.

Bolj kot usoda Platonove idealne države nas danes zanima naša lastna, predvsem pa Prešernov *Krst pri Savici* kot konstitutivni mit slovenskega naroda. Ne njegova estetska funkcija, pač pa njegov učinek ali, bolje, odgovor na vprašanje, kako opravlja svojo vlogo konstitutivnega mita slovenskega naroda.

Med narodom in nacionalizmom

Že bežen pogled na literaturo, ki se posveča vprašanju naroda, pokaže, da je motivacija za raziskovanje na tem področju nekaj drugega kot narod – to se nenazadnje pokaže že v naslovih del, ki se s tem ukvarjajo. Zanimanja je torej stvar sama deležna predvsem ali nemara zgolj zato, ker se z njo neločljivo povezuje nekaj drugega, pri čemer se nemara stvar sama kaže kot nevtralna, zato morda tudi manj zanimiva, medtem ko tisto drugo terja pozornost, ker še zdaleč ni nekaj nevtralnega, temveč predstavlja dejansko ali vsaj zamišljeno (in ne zgolj namišljeno) grožnjo.

Francoski pisatelj in filozof Maurice Blanchot v delu *The Infinite Conversation* (*L'entretien infini*) sogovorniku zastavi vprašanje, ki je, kot sam pripomni, nemara anahronistično (2003, 49): »Kaj je filozof?« Vendar pa odgovor, ki ga poda Blanchot, v nasprotju z vprašanjem, ni anahronističen, temveč skuša biti predvsem sodoben. Včasih je veljalo, da je filozof nekdo, ki se čudi; a sedanjost je precej drugačna od preteklosti in v sodobnosti je to oseba, ki jo je strah (Sokrata ni bilo strah popiti čaše s strupenim pripravkom iz pikastega mišjaka in umreti za resnico). Motivacija za filozofiranje torej ni več čudenje, temveč strah pred grožnjo (ali grožnjami), na podlagi tega pa lahko razumemo tudi, zakaj primarno ni zanimiva ideja naroda

(čudenje, da narodi so, da obstajajo), temveč predvsem z njo povezana grožnja, ki se kaže v obliki akutnega strahu pred nacionalizmom. Ker pa se zdi, da sta narod in nacionalizem kot dve strani istega kovanca, v vsaki razpravi o eni strani neizbežno naletimo tudi na drugo.

Britanski zgodovinar Elie Kedourie v svoji klasični študiji o nacionalizmu, ki nosi isti naslov, torej *Nationalism*, le-tega opredeljuje kot doktrino, ki je bila razvita v Evropi v začetku devetnajstega stoletja. Gre za prepričanje, da je, prvič, človeštvo naravno razdeljeno v narode; drugič, da narode prepoznamo po določenih značilnostih, ki jih je mogoče jasno določiti; in naposled, da je edina legitimna vrsta vlade narodna samovlada (Kedourie 1961, 9). Nedvomno, nadaljuje avtor, je bila doktrina izjemno uspešna, saj med njene dosežke sodi tudi to, da so bile navedene trditve sprejete in veljajo za samoumevne, obenem pa je pojem narod pridobil nov pomen, ki se tesno navezuje na nacionalizem, česar si do konca osemnajstega stoletja ni bilo mogoče zamisliti. Proces povezovanja ideje naroda z značilnostmi nacionalizma je sovpadal s procesom naturalizacije (naroda in nacionalizma) v kontekstih zahodne politične retorike, z globalizacijo (in kolonizacijo) pa je doktrina postala domača in dominantna v vseh delih sveta.

Dialektiko naroda in nacionalizma lahko pripišemo dediščini razsvetljenstva, ki se tudi samo kaže kot dialektično, kot v *Dialektiki razsvetljenstva* poudarjata kritika razsvetljenstva Max Horkheimer in Theodor W. Adorno. Mišljenje, razum in védenje v razsvetljenstvu stojijo nasproti mitologiji, a odnos med razsvetljenstvom in mitom ni preprost, saj ne gre za to, da bi prvi premagal drugega in dokončno zavladal, kajti »že mit je razsvetljenje, in: razsvetljenje se sprevrča nazaj v mit« (Horkheimer in Adorno 2002, 13). To osrednjo trditev avtorja v nadaljevanju velikokrat ponovita: »Tako kot miti izvajajo razsvetljenje, se tudi razsvetljenje z vsakim korakom zapleta globlje v mitologijo« (str. 25). Obenem pa »[m]itska groza razsvetljenstva velja mitu«, ki ga zaznava v nerazjasnjenih pojmi in besedah, predvsem pa v vsem, kar se posredno ne nanaša na samoohranitev: »Spinozov stavek: *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutisest fundamentum*,¹ vsebuje resnično maksimo vse zahodne civilizacije, v kateri se umirjajo religiozne in filozofske difference meščanstva« (str. 42–43).

Prizadevanje za ohranitev svoje biti na ravni skupnosti ali, bolje, za ohranitev biti naroda ne predstavlja samo veznega člana med razsvetljenstvom in mitom, temveč tudi med narodom in nacionalizmom, večkrat pa na tem

¹ »Prizadevanje za ohranitev svoje biti je prva in edina podstava vrline.«

mestu srečamo tudi povezavo s kolonializmom. Tzvetan Todorov razloge za takšen pogled opredeli na sledeči način (D'Alembert, Diderot in Todorov 2009, 151): »Sklepanje gre takole: razsvetljenstvo trdi, da je človeški rod enoten in da so torej vrednote univerzalne. Evropske države, prepričane, da so nosilke višjih vrednot, so menile, da so pristojne za prinašanje svoje omike manj srečnim od sebe; da bi svojemu podjetju zagotovile uspeh, so morale zasesti ozemlja, kjer so prebivali ti ljudje«. Vendar pa je Todorov, v nasprotju s Horkheimerjem in z Adornom pa tudi npr. Michelom Foucaultom, do razsvetljenstva predvsem pozitivno naravnani. Po njegovem mnenju se večina kritik in zavračanj razsvetljenstva dejansko ne nanaša na samo razsvetljenstvo, temveč na njegova izkrivljenja.

Todorov sicer priznava, da bi površen pogled na zgodovino idej lahko vodil v prepričanje, da razsvetljenstvo pripravlja teren za kasnejši kolonializem. Nicolas de Condorcet je eden od tistih, ki to dokazujejo, saj se leta 1793 sprašuje (v D'Alembert, Diderot in Todorov 2009, 151), ali ni »naloga evropskega prebivalstva [...], da omika ali pa izniči, lahko tudi brez zavojevanja, tista divja ljudstva, ki še zasedajo širne dežele?« Sto let kasneje je sociolog in ekonomist Paul Leroy-Beaulieu, eden izmed ideologov francoske kolonizacije, posegel po enakih argumentih (v D'Alembert, Diderot in Todorov 2009, 151–152): »Začeli smo se zavedati, da približno polovica planeta, ki je v divjaškem ali barbarskem stanju, kliče po metodični in vztrajni akciji omikanih ljudstev.«

Po mnenju Todorova je treba sklicevanja na razsvetljenske ideale, kamor sodi tudi dolžnost omikanja nižjih ras, vzeti *cum grano salis*. Razsvetljenski ideali so v devetnajstem stoletju nedvomno uživali ugled, zato ljudje posegajo po njih, ko počnejo nevarne reči. Tudi španski in portugalski kolonizatorji v šestnajstem stoletju niso ravnali bistveno drugače, ko so se sklicevali na potrebo po širjenju krščanske vere, »[a] kadar so kolonizatorji prisiljeni k podrobnemu zagovoru svojih dejanj, kaj naglo odvržejo vse humanitarne argumente« (D'Alembert, Diderot in Todorov 2009, 152). Čeprav se Todorov na tem mestu osredotoči predvsem na humanitarni vidik, dejansko ne gre zgolj za to, temveč tudi za zanikanje enakosti in svobode kot ključnih elementov razsvetljenstva, kar pokaže primer francoskega maršala Bugeauda, ki je v devetnajstem stoletju osvojil Alžirijo in se je zaradi pokolov Alžircev moral zagovarjati pred poslansko skupščino (v D'Alembert, Diderot in Todorov 2009, 152): »Zmerom mi bodo bolj pri srcu francoski interesi kakor absurdno človekoljubje do tujcev, ki našim zajetim ali ranjenim vojakom režejo glave.« Kot poudarja Todorov, ni nezanimljivo, da se je z maršalovim stališčem strinjal celo avtor *De la démocratie en Amérique* Ale-

xis de Tocqueville, ki je bil tedaj poslanec, ki pravi (v D'Alembert, Diderot in Todorov 2009, 152), »da bi bila poglavitna zasluga gospoda maršala Bugeauda ravno človekoljubje: ne, tega ne mislim; mislim pa, da je gospod maršal Bugeaud na afriških tleh izkazal svoji domovini veliko uslugo«.

Opraviti imamo torej z mitom – pri Rolandu Barthesu (1972) najdemo analizo tega vidika na drugem koncu, v času, ko Francija izgublja svoje kolonije in tudi Alžirijo. Tudi Todorov to priznava, ko zapiše (D'Alembert, Diderot in Todorov 2009, 153): »Politika kolonizacije se zaklanja za razsvetljenskimi ideali, a v resnici jo vodi le nacionalni interes«. A zanj nacionalizem ne more biti istoveten z razsvetljenstvom, kajti v resnici je predvsem njegovo nasprotje – razsvetljenstvo stremi k človeški univerzalnosti, nacionalizem pa predvsem ponavlja Spinozovo načelo: prizadeva si za ohranitev svoje (narodove) biti in to postavlja kot najvišjo vrlino. To pa počne tudi tedaj (ali predvsem tedaj), ko trdi ravno nasprotno, zato »[n]acionalizem [...] ni proizvod razsvetljenstva, ampak je v najboljšem primeru izkrivljenje razsvetljenstva: takšno, da ne priznava nobene omejitve ljudski suverenosti« (str 153).

Najsi nacionalizem razumemo kot izkrivljenje razsvetljenstva ali kot dialektični protipol naroda, v vsakem primeru naletimo na vrsto protislovij. Benedict Anderson izpostavi tri. Najprej, narod se v objektivnem pogledu zgodovinarjev kaže kot moderna tvorba, ki pa na drugi strani, v subjektivnem pogledu nacionalistov, nastopa kot pojav z zelo dolgo zgodovino, ki lahko sega nazaj v času vse do antike. Poleg tega se narodnost po eni strani kaže kot formalno univerzalen sociokulturni koncept, v smislu, da vsakomur pripada neka narodna pripadnost (nacionalnost), podobno kot vsakomur pripada spol, čeprav je po drugi strani nacionalnost predvsem neka neodtujljiva partikularnost, saj je vsaka nacionalnost po definiciji *sui generis*. In tretjič, nacionalnost zaznamuje značilna politična moč, čeprav gre filozofsko za koncept, ki je šibak in nekoherenten, in ki nikoli ni »vzpostavil svojih velikih mislecev: nobenega Hobbesa, Tocquevilla, Marxa ali Webra« (Anderson 2007 21).

Škotski politolog Tom Nairn (1981, 330) tako trdi, da teorija nacionalizma predstavlja enega večjih neuspehov marksizma, pri čemer je treba upoštevati, da se tudi druge zahodne miselne tradicije – idealizem, nemški historicizem, liberalizem, socialni darvinizem in sodobna sociologija – niso odrezale nič bolje: »To je žalostno poglavje v zgodovini idej.« Pesimizem pa ni značilnost zgolj tistih avtorjev, ki se posvečajo nacionalizmu, najdemo ga tudi pri tistih, ki se trudijo opredeliti pojem narod. Hugh Seton-Watson (1977, 5) po daljši razpravi o empiričnih vidikih etničnih skupnosti, naro-

dov, nacij in plemen, sklene: »Tako sem naposled prisiljen skleniti, da si ni mogoče zamisliti nobene ›znanstvene definicije‹ naroda; in vendar je pojav obstajal in obstaja. Rečem lahko le, da narod obstaja, ko se ima znatno število ljudi v skupnosti za pripadnike naroda ali pa se vedejo, kot da so ga oblikovali.« Ni nujno, da tako čuti ali se tako vede celotna populacija, prav tako pa ni mogoče določiti nekega minimalnega odstotka populacije, za katerega veljajo takšne značilnosti, da bi lahko sklepali na obstoj nekega naroda. Lahko pa trdimo, da v primeru, ko »je dovolj velika skupina v to prepričana, [tedaj] poseduje ›narodno zavest‹«.

Definicije ali vsaj natančnejše opredelitve naroda je kljub temu mogoče najti, avtor ene najpomembnejših in tudi najvplivnejših je Josif Visarionovič Stalin, ki v besedilu *Marksizem in nacionalno vprašanje* zapiše: »*Narod je zgodovinsko nastala trajna skupnost ljudi, ki je vznikla na osnovi skupnega jezika, ozemlja, gospodarskega življenja in duhovne izoblikovanosti, ki se kaže v skupnosti kulture*« (Stalin 1949, 13; ležeči tisk v izvirniku). Ob tem avtor poudarja, da nobena od zgoraj navedenih značilnosti sama zase ni dovolj, da bi opredeljevala narod, še več, če manjka zgolj ena izmed njih, narod ni več narod.

Narodi pa se med seboj ne razlikujejo zgolj glede na življenjske pogoje, temveč je treba upoštevati tudi njihov duhovni značaj, ki se nato izraža v narodovi kulturi. Čeprav lahko govorijo isti jezik, kot npr. Američani, Angleži ali Irci, še vedno govorimo o različnih narodih, saj se razlikujejo v psihološkem značaju, ki se je oblikoval iz generacije v generacijo zaradi različnih pogojev, v katerih so živeli in živijo. Posledično psihološki značaj naroda ni nekaj nespremenljivega, temveč je vedno v gibanju in se neprestano prilagaja življenjskim pogojem. Prav tako »sam po sebi ni opazen, toda v kolikor se izraža v svojevrstnosti kulture, ki je skupna narodu, je pa tako viden, da ga ni mogoče prezreti« (Stalin 1949, 12–13).

Vendar pa skupne značilnosti naroda ne sodijo na isto raven z ostalimi, saj, če uporabimo razlikovanje, ki ga srečamo pri socialnem psihologu Leonu Festingerju (1950, 272–273), so nekatere bližje določljivi oz. merljivi fizični resničnosti (ozemlje, do določene mere jezik, tudi ekonomija), medtem ko je za psihološki ustroj značilno, da sodi v kontekst socialne resničnosti. To pomeni, da mnenja, stališča in prepričanja ter seveda tudi vrednote ljudi ne temeljijo na fizični veljavnosti, temveč mora biti njihova veljavnost utemeljena drugače.

Čeravno se nemara zdi, da je zastavljeni problem rešljiv predvsem v kontekstu psihologije, saj se velikokrat srečamo s pojmi, ki se zdijo psihološki (psihološki ustroj naroda, narodni značaj, narodova duša ipd.), pa dejan-

sko presegajo doseg tako individualne kot tudi socialne psihologije, saj zadevajo vprašanja kolektivne duševnosti ali zavesti, ki so bila iz psihologije izključena že ob nastanku empirične psihologije v devetnajstem stoletju. Bolj kot na psihologijo se zato razprave o teh problemih nanašajo na to, kar bi lahko, sledeč Fredricu Jamesonu, s skupnim izrazom imenovali teorija – takšen pristop srečamo npr. v delu Marcella Potocca (2012), ki obravnava nacionalne in literarne imaginarije v Sloveniji in Kanadi.

Podobno se vprašanja slovenskega narodnega značaja loteva tudi Slavoj Žižek v besedilu z naslovom »Primer Trobec« ali o pridnih Slovencih« (1982, 237–260). V središče postavi slovenskega serijskega morilca Metoda Trobca in na podlagi lacanovske psihoanalitične interpretacije pokaže, da narodni značaj Slovencev zaznamuje specifičen odnos do matere, ki se izraža tudi v literaturi Ivana Cankarja. Ob tem pa poudarja vlogo katoliške cerkve, ki jo identificira kot ideološki aparat države, ključen za razumevanje procesa identifikacije Slovencev in posledično za njihovo »pridnost«, ki predstavlja del narodnega značaja (str. 251).

Namesto k Lacanu, Althusserju in drugim avtorjem, ki jih povezujemo s teorijo, velikokrat pa tudi s strukturalizmom, poststrukturalizmom ali postmodernizmom, se bomo v nadaljevanju obrnili k filozofiji oz., natančneje, k Heglovemu pogledu na razvoj duha.

Fenomenologija duha

Filozofija in literatura sta dva načina izražanja dejanskosti, ki se pojavita iz potrebe, da bi to dejanskost razumeli, morda tudi spremenili. Hegel v svojem mladostnem spisu o razliki med Fichtejevim in Schellingovim filozofskim sistemom opozarja na ta moment, na potrebo po filozofiji (v Marcuse 2004, 42): »Ko iz življenja ljudi izgine moč združevanja in so nasprotja izgubila svojo živo povezanost in vzajemno delovanje, zadobila pa samostojnost, nastane potreba po filozofiji.«

V kolikor literatura in filozofija izhajata iz podobne življenjske situacije, nas ne sme presenetiti, če naposled prideta do podobnih vprašanj (težko bi namreč rekli, da literatura in filozofija ponujata odgovore oz. rešitve). Prešeren si s Heglom deli dobra tri desetletja življenja v krščanski Evropi, ki sta jo med ostalim zaznamovala razsvetljenstvo in francoska revolucija. Oba se posvečata političnim vprašanjem in v tem kontekstu tudi nečemu, kar Montesquieu imenuje *esprit général* naroda in kar mladi Hegel razume kot skrito silo, ki bi, tako kot nekoč v antičnih mestnih državah, v sodobnosti ustvarila in ohranjala živo enotnost (v Marcuse 2004, 39): »Duh ljudstva, njegova zgodovina, religija, stopnja politične svobode – ki jih ni mogoče

ločiti drugo od drugega, tako glede njihovega vpliva kot glede njihove kvalitete – so povezani v eno.»

Ta *duh*, ki je pravzaprav tisto, za kar gre pri vprašanju naroda, ni neka mistična ali metafizična bitnost, temveč je, kot poudarja Herbert Marcuse (2004, 39), »celota naravnih, tehničnih, ekonomskih, moralnih in intelektualnih pogojev, ki določajo zgodovinski razvoj naroda«. Poglejmo v ta namen podrobneje eno izmed temeljnih filozofskih del iz obdobja romantike, Heglovo *Fenomenologijo duha*. *Fenomenologija*, ki je prvič izšla, ko je imel Prešeren sedem let, je najbolj znano, najbolj brano in najmanj razumljeno Heglovo delo in nič v zvezi z njim ni splošno sprejeto; obstaja množstvo različnih branj in interpretacij; za nekatere gre za del pravovernega kristjana, za druge za brutalen napad na krščanstvo. Iz njega (in drugih Heglovih del) je mogoče izpeljati vse od eksistencializma, komunizma, fašizma do smrti Boga in historičnega nihilizma. Prav tako je tudi tisto, kar moramo po Jeanu-Françoisu Lyotardu pozabiti, da lahko vstopimo v postmodernost.

Mi ga danes ne bomo skušali pozabiti in ga bomo brali kot znanost o izkustvu zavesti, kot filozofski *Bildungsroman*, v katerem ključno vlogo igra *duh*. Prešernov *Krst pri Savici* in četrto poglavje *Fenomenologije duha* bomo poskušali brati kot literarni oz. filozofski izraz (ali morda bolje: preslikavo, analogijo) razvoja duha nekega naroda.

Fenomenologija duha obravnava sosledje oblik zavesti, vsaka izmed njih pa predstavlja specifičen pogled na svet oz. *Weltanschauung* določenega obdobja, ki presega zgolj individualno zavest, saj ima kot taka vsaka oblika zavesti svojo resnico. Vendar pa je za Hegla predmet filozofije Resnica (z veliko začetnico), zato mora zavest, ki ni več zmožna uspešno usklajevati protislovij znotraj svojega pogleda na svet, prepustiti mesto novi zavesti in novemu pogledu, ki vodi v novo resnico (ali bolje, ki zajema večji del Resnice). Vendar pa gre v tem procesu za več kot zgolj »skakanje z zavesti na zavest kot na vedno hitrejšega konja«, saj so v novi obliki zavesti ohranjeni tudi preseženi vidiki resnice, ki jo je nova oblika zavesti pustila za seboj. Prehod na novo obliko zavesti je tako treba razumeti kot širše, celovitejše in ustreznije razumevanje sveta.

V tem procesu IV. poglavje predstavlja obrat, kar Hegel napove v uvodnem delu (1998, 102):

To je *samozavedanje za neko samozavedanje*. Šele po tem zares je; zakaj šele v tem zanj postane enotnost njega samega v njegovi drugobiti [...]. Vtem ko je neko samozavedanje predmet, je tolikanj jaz kot predmet.

S tem je za nas navzoč že dojem *duha*. Kar bo za zavest postalo dalje, je izkustvo, kaj je duh, ta absolutna substanca, ki je v popolni prostosti in samostojnosti svojega nasprotja, namreč raznih zasebstvujočih samozavedanj, njihova enotnost; *jaz*, ki je *mi*, in *mi*, ki je *jaz*. Zavest ima šele v samozavedanju kot dojemu duha prelomnico, na kateri stopi iz barvite kaznosti čutnega tostranstva in iz prazne noči nadčutnega onstranstva v duhovni dan vpričnosti.

S samozavedanjem se prične razprava o duhu. Doslej se je zavest usmerjala navzven, k svetu, in predmete zavesti iskala v njem. Zdaj pa jo vprašanja neposrednega izkustva vodijo k obratu navznoter, k temu, da misleči subjekt, *jaz*, postane obenem tudi predmet mišljenja. V tem stanju napestosti, ki ga Hegel imenuje »absolutni dialektični nemir«, *jaz* ni niti subjekt niti predmet, temveč oscilira med enim in drugim polom. Kot zapiše Leo Rauch (Rauch in Sherman 1999, 57): »Človeški duh se projicira navzven v svet in vrača k sebi skozi mišljenje, kulturo in družbo. [...] Samozavedanje v svojem odhajanju in vračanju je potemtakem mikrokozmos celotnega kulturnega sveta.«

Na neki točki v tem procesu postane prej inertni predmet življenje, s tem pa Hegel v igro vpelje dinamični, razvojni moment; še več, ta zdaj ne več abstraktni, temveč živi predmet ni nič drugega kot drugi zavestni, in dejansko samozavedajoči se, subjekt. Razlog je v tem, da se samozavedanje pričenja razumevati kot temelj življenja, njegovo izkustvo pa je fluidno, zato se skuša vzpostaviti kot stabilno središče življenja, a te točke še ne more doseči. Zato se po pomoč obrne navzven, k predmetu, ki zdaj iz običajnega predmeta zavesti postane »Drugi« – drugi živi, samozavedajoči se subjekt.

Vendar pa je tudi drugi subjekt v enakem odnosu do prvega, saj ravno tako potrebuje njegovo pomoč, da bi lahko utemeljil svoje izkustvo in identiteto. Obenem pa ne moreta obstajati dva *jaza*, zato mora prvi v svojem pogledu na svet zanikati središčnost drugega in obratno. Preprosto rečeno, svoj občutek *jaza* (ali sebstva) pridobim in krepim skozi nasprotovanje drugemu *jazu*. Hegel s tem vpelje model medosebnih odnosov, iz katerega nadalje izpelje vzorec, ki se v zgodovini in kulturi vedno znova pojavlja in ponavlja. »S samozavedanjem smo torej vstopili v domorodno kraljestvo resnice« (Hegel 1998, 97).

Gospodar in hlapec

Razcep zavesti, spopad in boj za identiteto tako stojijo na začetku samozavedanja in s tem duha. Ta spopad ni božanje z abstraktnimi pojmi, ta

spopad je boj na življenje in smrt, ki ga opisuje »Uvod« v *Krst pri Savici* (Prešeren 1965, 176–177):

Šest mescev moči tla krvava reka,
Slovenec že mori Slovenca, brata [. . .]
al komaj vrata so odprte, vname
se strašni boj, ne boj, mesarsko klanje:

V nasprotju z Valvazorjem, ki se v *Slavi vojvodine kranjske* včasih ne more odločiti, ali bi pisal o Slovencih ali o Slovanih, Prešeren izpostavi identiteto in razliko: »Slovenec že mori Slovenca, brata«. Ne gre za spopad z zunanjim sovražnikom, gre za boj med »brati«, za bratomor.

Zakaj je spopad za identiteto »strašni boj, ne boj, mesarsko klanje«? Zakaj ne moreta samozavedanji preprosto sobivati? Postavimo se v njuni vlogi. Da bi bil pripoznan kot oseba, kot subjekt, sem pripravljen tvegati svoje življenje, saj v nasprotnem primeru ne obstajam; potrebujem vaše pripoznanje, vi pa na drugi strani prav tako moje. Sebe vidim »od znotraj«, kot subjekt, vas pa vidim »tam zunaj«, kot objekt. Vendar pa niti jaz niti vi ne želite biti objekt, želite biti subjekt, zato zavrnemo mojo objektivacijo, jaz pa iz istega razloga zavrnem vašo. Zavrnem vaš pogled na svet, ker je napačen, obenem pa zahtevam, da vi sprejmete oz. potrdite mojega. V kolikor mi to uspe, v kolikor mi drugi potrdi moj pogled na svet, s tem potrdi tudi to, da sem kot aktivni subjekt svoboden v smislu, da lahko počnem kar hočem, in da sem avtonomen v smislu, da sam odločam o tem, kaj bom počel in kako. Še več, na ta način, torej s tem, da je moj subjektivni pogled na svet potrjen od zunaj, da ga potrdi drugo samozavedanje, to ni več zgolj moj subjektivni pogled – drugi je s pripoznanjem sprejel moj subjektivni pogled kot objektivno resnico.

Če se vrnemo k Prešernu, ni mogoče hkrati biti pogan in kristjan. Krščanstvo in poganstvo predstavljata izključujoča se pogleda na svet, pri čemer prvi negira drugega in obratno; obstaja samo ena resnica. (Opomba: krščanstvo in poganstvo seveda nista v simetričnem odnosu, pogani se ne identificirajo kot pogani; izraz je uporabljen izključno zato, ker nastopa v *Krstu*.) Eden izmed osnovnih postulatov klasične logike trdi: tretje možnosti ni, na eni strani je resnica, na drugi je ni. Potemtakem ostane samo ena rešitev: spopad, boj na življenje in smrt. Ves nadaljnji razvoj kulture je povezan s tem: spopad je bil spopad za pripoznanje, spopad jazov, ki na ravni kulture vodi tako v pomen osebne identitete in osebne svobode kot tudi v egoizem. »Valjhún in Črtomir kot egoista,« bi v svojih aforizmih nemara zapisal Nietzsche.

Zakaj torej v tem spopadu Črtomir ne umre?

Ponujata se dva odgovora. Prvi je iz Smoletovega *Krsta*; tam Bonifacij nedvoumno pove (1969, 71): »Té potrebuje cerkev: ljudi in ne mrličev.« Drugi odgovor, iz *Fenomenologije*, gre v isto smer: v spopadu za priznanje, ki se kaže v boju na življenje in smrt, se mora ohraniti življenje obeh. Če nasprotnika v boju ubijem, s tem izničim tisto samozavedanje, ki mi s priznanjem omogoči, da postanem subjekt, da pridobim identiteto. Samozavedanje je vedno za neko samozavedanje, zato smrt enega ni rešitev za drugega. S Heglovimi besedami (1998, 106): »Oba momenta sta bistvena; – ker sta najpoprej neenaka in nasprotna in se še ni podala njuna refleksija v enotnost, sta kot dve nasprotni podobi zavesti; ena samostojna, ki ji je bistvo zasebstvo, druga nesamostojna, ki ji je bistvo življenje ali bit za neko drugo; ono je *gospodar*, to je *hlapec*.«

Gre za temo, ki jo srečamo že pri Heraklitu iz Efeza (Sovrè 1988, 75): »Boj je oče vsemu, je vsemu kralj: ene izkaže za bogove, druge za ljudi, iz enih naredi sužnje, iz drugih svobodne.« Pozneje se pokaže, kot opozori Mladen Dolar (1992, 27) pri Byronu – »To die a prince – or live a slave – / Thy choice is most ignobly brave!« – in seveda tukaj (Prešeren 1965, 177): »Ak pa naklonijo nam smrt bogovi, / manj strašna noč je v črne zêmlje krili, / ko so pod svetlim soncam sužni dnovi!« Svobodo je mogoče doseči samo z zastavitvijo svojega življenja. Gospodar je tisti, ki je pri tem pripravljen iti do konca; tisti, ki se pred smrtjo ne zaustavi. Hlapec namesto tega izbere življenje (str. 185): »strašne mu misli rôjijo po glavi, / življenje misli vzeti si v slepi veri; / al nekaj mu predrzno rôko ustavi«. Črtomirju se roka ne zaustavi zaradi Bogomile, temveč zaradi njene podobe, ki jo nosi v zavesti. Črtomir se ne odloči za harakiri, odloči se za življenje, ki pa ne more biti nič drugega kot življenje hlapca. (Toda misel, da bomo končali pri Cankarju, se izkaže za preuranjeno.)

Nesrečna zavest

Toda razvoj samozavedanja, in s tem duha, z vzpostavitvijo gospostva in hlapčevstva nikakor ni končan. Tako kot je Prešernov *Krst pri Savici* razdeljen na »Uvod« in »Krst«, ima tudi IV. poglavje Heglove *Fenomenologije*, ki obravnava samozavedanje, dva razdelka. V obeh primerih se prvi razdelek posveča epskemu spopadu dveh nasproti si stoječih (vsaj na videz) zunanjih sovražnikov (v resnici gre za bratomor oz. spopad znotraj samega duha). V drugem delu pa gre v obeh primerih za poskus pomiritve nasprotij, za totalizacijo razlike s ponotranjenjem.

Zmagovalec torej poraženca pusti pri življenju, vendar mu odreče svobodo. Hlapec s tem izgubi možnost, da bi potrditev svojega jaza lahko našel

v zunanjem svetu, zato se odreče zunanjemu svetu, epskega boja je konec. Jaz se lahko obrne samo navznoter, se takorekoč zvije vase, da bi se našel v notranjem svetu. Temu vprašanju sta posvečena »Krst«, v nasprotju z »Uvodom«, pri Prešernu, in drugi del 1v. poglavja *Fenomenologije*. Na tem mestu velja opozoriti na nekaj pomembnega: v obeh primerih je zmagovalec zdaj pozabljen in zgodovino piše poraženec.

Ne glede na dejstvo, da je bil poražen, hlapec še naprej išče sebe, svojo identiteto. Najprej ugotovi, da čeprav je hlapec, je kljub temu svoboden v srcu in umu. Te notranje svobode mu nihče ne more vzeti. Hegel povnjenje te stopnje povezuje s stoicizmom. Zunanji vidik pripoznanja je zdaj zgolj iluzija, tako kot je iluzorna tudi razlika med gospodarjem in hlapcem, saj sta oba del istega človeštva, zaznamovanega z notranjo svobodo. (Nenazadnje sta bila stoika tako cesar Mark Avrelij kot suženj Epiktet.)

A tudi stoicizem ni brez težav, saj »notranja svoboda« ostaja zgolj abstrakten pojem, ki ne more negirati zunanjih pogojev. Ta ugotovitev vodi iz stoicizma v skepticizem: v skrajni odmik od sveta in zavrnitev njegove dejanskosti, s čimer jaz doseže višjo stopnjo svobode. A tudi to ni ustrezna rešitev, saj, »v naših srcih ne bije nič drugega kot dvom« (Rauch in Sherman 1999, 60). S tem jaz tudi v skepticizmu ne doseže gotovosti, za katero si je prizadeval, in potreben je nadaljnji korak.

Naslednjo stopnjo Hegel povezuje s srednjeveškim krščanstvom in jo poimenuje »nesrečna zavest«. Tudi Prešeren v *Krstu* ne zaostaja (1965, 196): »postane mašnik, v prsih umrjêjo / nekdanji upi«.

Hlapec postane kristjan, a dvomi ostanejo. Nova stopnja v razvoju je sicer po eni strani razrešitev, vendar pa kot taka ni niti uspešna niti zadovoljujoča. Krščanstvo razrešuje problem duhovnega razcepa s posredovanjem: božji duh vstopi v svet in postane človeški. A s tem proizvede nov razcep: samozavedanje človeka, kristjana, vidi sebe v drugem samozavedanju – samozavedanju Boga, ki je postal človek. V primerjavi z njim se zdaj človek vidi kot še neustreznejši in nepopolnejši ter kot nesrečen. Razcep, zdaj ponotranjen, a ohranjen, je zdaj večji kot kdaj koli prej.

Sklep

Razvoj duha v Heglovi *Fenomenologiji* in Prešernovem *Krstu* se ob koncu torej izteče v nesrečno zavest, v refleksijo ponotranjenega razcepa, na ravni razlike, ki je ni mogoče pomiriti s sintezo; razlika se ne izteče v totaliteto; »edinost, sreča, sprava« ostajajo na ravni iluzije.

Od tod naprej gresta pripovedi vsaka svojo pot. Heglova *Fenomenologija* se nadaljuje z iskanjem rešitev, ki preko uma in duha naposled pripeljejo

do vseobsegajoče sinteze v absolutni vednosti; v tem, kar Hegel (1998, 102) imenuje »jaz, ki je *mi*, in *mi*, ki je *jaz*«. Črtomirjeva pripoved, v kateri razbiramo duha slovenskega naroda, ki je svojo pot dovršil na točki nesrečne zavesti, se v nekem smislu ravno tako nadaljuje, le da na drugačen način. Ne pri Prešernu, temveč v drami Dominka Smoleta.

Preveč preprosto bi bilo »prosto po Marxu« reči, da je Prešernov *Krst* tragedija, Smoletov pa farsa. Smoletov Črtomir pokaže predvsem, kaj pomeni živeti kot nesrečna zavest. Sprejme krščanstvo, vendar ne kot religijo ljubezni, kot Eros, temveč kot Tanatos. »V bistvu je vendar vsaka religija,« pripominja Freud (2007, 278–279), »religija ljubezni za tiste, ki jih obsega, in vsem sta blizu okrutnost in nestrpnost do ljudi, ki ji ne pripadajo.« Religija ljubezni je le za nekatere in zdi se, da Črtomirja ni med njimi. Nikogar ni, ki bi pripadal njegovi religiji, njegovemu krščanstvu, vključno z Bogomilo. »Jo zakolje,« lapidarno zapiše Smole. Religija ljubezni je za Črtomirja postala religija smrti. Pogovor ob njegovi smrti na vešalih (Smole 1969, 80):

Vincencij: Umira nedaleč od kraja, kjer je bil krščen.

Kočar: Nedaleč. Naključje?

Tajnik: Ne vem. Videti je tak, kot da bi opravljal vdrugeč svoj krst.

Kočar: Glava mu je padla takó. Kam ga bo poslal Gospod, v pekel, v nebo?

Ne vemo, kam je Črtomirja poslal Gospod, in ne vemo, kakšno usodo bo namenil slovenskemu narodu. Lahko pa se vprašamo, kot se sprašuje pisec besedila, ki je bilo objavljeno na notranji strani platnic Smoletovega *Krsta* (1969): »[A]li ni Smoletov Črtomir, podobno kot že Prešernov, simbolična prispodoba nesrečnega slovenskega narodnega značaja?«

Si upamo ob koncu zastaviti naslednje (namerno provokativno) vprašanje: če je *Krst pri Savici* utemeljitveni mit, ki reproducira stanje nesrečne zavesti, ki ohranja nesrečni narodni značaj, zakaj pri njem vztrajamo? Lyotard je ob zori postmoderne dobe zahteval, naj pozabimo Hegla in njegovo pripoved o duhu; morda pa je zdaj čas, da prepustimo reki pozabe tudi *Krst pri Savici*.

Literatura

Anderson, Benedict. 2007. *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Prevedli Alja Brglez Uranjek in Andrej Kurillo. Ljubljana: Studia humanitatis.

Barthes, Roland. 1972. *Mythologies*. Prevedla Annette Lavers. New York: The Noonday Press.

- Blanchot, Maurice. 2003. *The Infinite Conversation*. Prevedla Susan Hanson. Minneapolis, MN, in London: University of Minnesota Press.
- D'Alembert, Jean Le Rond, Denis Diderot in Tzvetan Todorov. 2009. *Uvod v Enciklopedijo. Duh razsvetljenstva*. Prevedli Taras Kermauner, Jernej Habjan in Katja Zakrajšek. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Dolar, Mladen. 1992. *Heglova Fenomenologija duha: samozavedanje*. Zbirka Analecta. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Festinger, Leon. 1950. »Informal Social Communication.« *Psychological Review* 57 (5): 271–282.
- Freud, Sigmund. 2007. *Spisi o družbi in religiji*. Prevedli Simon Hajdini idr. Zbirka Analecta. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. Prevedel Božidar Debenjak. Zbirka Analecta. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
- Horkheimer, Max, in Theodor W. Adorno. 2002. *Dialektika razsvetljenstva: filozofski fragmenti*. Prevedli Seta Knop, Mojca Kranjc in Rado Riha. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Kedourie, Elie. 1961. *Nationalism*. London: Hutchinson University Library.
- Marcuse, Herbert. 2004. *Um in revolucija: Hegel in nastanek teorije družbe*. Prevedla Zdenka Erbežnik in Božidar Debenjak. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Nairn, Tom. 1981. *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*. London: Verso.
- Platon. 2009. *Zbrana dela*. Knjiga 4: Država, Timaj, Kritija. Prevedel Gorazd Kocijančič. Ljubljana: KUD Logos.
- Potocco, Marcello. 2012. *Nacionalni imaginariji. Literarni imaginariji: različice nacionalnega poziva v literaturi in v literarnih kontekstih*. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Prešeren, France. 1965. *Zbrano delo*. Knjiga 1. Uredil in opombe napisal Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rauch, Leo, in David Sherman. 1999. *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness: Text and Commentary*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Seton-Watson, Hugh. 1977. *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. London: Methuen.
- Smole, Dominik. 1969. *Krst pri Savici*. Maribor: Obzorja.
- Sovrè, Anton. 1988. *Predsokratiki*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Stalin, Josif Visarionovič. 1949. *Marksizem in nacionalno vprašanje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ženko, Ernest. 2017. »Mapping the Unmappable: Dichotomies of Utopianism.« *Filozofski vestnik* 38 (1): 67–87.
- Žižek, Slavoj. 1982. *Zgodovina in nezavedno*. Ljubljana: Cankarjeva založba.