

Matija Ogrin

KOCBEK
IN MOUNIER

Idejne povezave med Edvardom Kocbekom in francoskim personalističnim gibanjem so v Kocbekovi esejistiki zapustile številne sledi. Članek se osredotoča na vpliv krščanskega personalista Emmanuela Mouniera, predstavi glavne kategorije in ideje, s katerimi je ta med leti 1932 in 1940 vplival na Kocbeka, in pokaže, na kakšen način se ti pojmi pojavljajo v predvojnem času v misli Edvarda Kocbeka. Gre za njune temeljne pojme, kot so oseba, utelešenost, dejanje in pričevanje. Izkaže se, da je bila za način, kako jih je Kocbek sprejel, pomembna ideologija križarstva, obenem pa tudi ideje, ki jih je sprejel od skupine L'Ordre nouveau, ki je izšla iz Mounierovega personalističnega gibanja. Pri tem je pomembna zlasti razlika med Mounierom in Kocbekom glede pojmovanja osebe. V tej perspektivi razprava problematizira personalističnost njegove misli.

I

Številni esejistični zapisi Edvarda Kocbeka kažejo na dejstvo, da obstaja med njim in sodobno francosko katoliško kulturo splet zanimivih kulturnih povezav. Kot lahko razberemo iz njegovih besedil, so bile te povezave dolgotrajne, večstranske in obsežne; vključujejo tako literarne kot tudi idejne oziroma ideološke vplive. V literarni vedi velja kot legitimen predmet proučevanja poleg samega literarnega dela tudi avtor, kajpak ne le z gledišča literature, temveč z vsem, kar sestavlja njegovo duhovno podobo. Sem sodijo seveda tudi filozofske ideje, svetovni in religiozni nazori, različne ideologije ipd.

Pričujoči članek se usmerja prav na to ne dovolj raziskano področje. Kocbek je bil za slovensko kulturo pomemben ne le kot pesnik in pisatelj, ampak tudi kot esejist in publicist, kot nosilec določenih idej ali kar ideologij v slovenski kulturi. Ob tem ostajajo v senci tiste prvine v njegovi misli, ki nosijo znamenja vplivov francoske katoliške kulture. V tem spletu povezav se bomo osredinili le na tisto, ki se nam kaže kot osrednja, hkrati pa je nosila tudi druge. Ta za Kocbeka važna duhovna povezava je vpliv francoskega filozofa Emmanuela Mouniera (roj. 1905, leto dni mlajši od Kocbeka) in personalističnega gibanja, ki se je izoblikovalo ob njegovi reviji *Esprit*. Naš poudarek bo pri tem na Kocbekovem predvojnem obdobju, saj je to čas, ko se izrišejo njegova poglobitna življenjska prepričanja.

V Kocbekovih esejih najdemo vsaj dve mesti, kjer obširneje razgrinja čas srečanja z Mounierom. Prvega ponuja s predavanjem *Kdo sem?*, ki ga je imel l. 1965 v Trstu. V njem pove, da je bil med tistimi, ki so dajali pobude njegovemu nazorskemu prepričanju, zanj najpomembnejši njegov 'osebni prijatelj' Emmanuel Mounier. "Pomagal mi je odkriti Péguya, Bloya in Bernanosa, posebno pa Kierkegaarda in sončne ter senčne strani eksistencializma."¹ Iz istega besedila razberemo, da je l. 1932 s francosko štipendijo živel v Lyonu

in Parizu.² Drugi tovrstni podatek najdemo v *Prvem povojnem pariškem dnevniku*, na mestu, kjer se spominja svojega predvojnega bivanja v Parizu. Ker nam odlomek pove o srečanju s personalizmom precej več, ga navedimo: "Prva številka 'Espritja' me je dosegla v hrvaški provinci v jeseni 1932 in v marsičem določila mojo notranjo rast in zunanjo pot. Ko pa sem se leta 1937 z Mounierom še osebno seznanil, je nastalo med nama razmerje, ki ga ni mogoče uloviti v izrazito dokumentarično obliko, pa je vendar izražalo svoje nevidne vplive. Priznati moram, da je bil njegov vpliv name izreden. Srečen je tisti mladi človek, ki ima pravega učitelja. Za Mouniera ne morem reči, da je bil neposredno moj učitelj, oziroma da je bil samo učitelj; bil je več, prerok, predhodnik, vzornik, ki ga vidiš in čutiš predvsem od daleč, ki veš zanj, da živi monumentalno in da z vsemi svojimi velikimi odločitvami uravnava tvoje življenje v vseh pomembnih trenutkih. Nisem se vedno strinjal z njim in vendar je v mojem življenju pomenil največ od vseh sodobnih mislecev."³ Pomembno je torej, da je Kocbek spremljal francoski personalizem od nastanka Mounierove revije *Esprit* naprej in da jo je dobil takoj, ko je izšla (oktobra 1932). Prek Mouniera in njegove revije je namreč spoznal še druge bližnje idejne tokove, zlasti skupino *L'Ordre nouveau*. Ob tem je za Kocbekovo nadaljno intelektualno – kot tudi življenjsko – pot pomembno še njegovo odkritje pesnika Charlesa Péguya, ki je neposredno sledilo odkritju Mouniera, saj je bil Peguy v nekaterih pogledih duhovni oče samega Mouniera. Njune knjige so izhajale v knjižnih programih, povezanih z revijo *Esprit*, in Kocbek jih je po tej poti lahko dobival. Tembolj, ker naj bi bil predvojni *Esprit*ov dopisnik iz Jugoslavije.⁴ Nekatere navedbe dokazujejo, da je Kocbek vsekakor poznal Mounierov *Manifeste au service de personnalisme*.⁵

Ko govorimo o Mounierovem personalizmu, velja uvodoma opozoriti na naslednje. Personalizem se je v skladu s tisočletno krščansko in judovsko teološko in filozofsko tradicijo najprej uveljavil v nauku judovstva in kasneje Katoliške cerkve. Pozneje se je uveljavil tudi znotraj nazorskih koncepcij, ki niso povezane s krščanstvom. Krščanski personalizem začenja z dejstvom, da je vsak posamezen človek "bitje absolutne vrednote"; je sam sebi smisel in utemeljitev vsega svojega bivanja in delovanja.⁶ Ko rečemo, da je človek oseba, v krščanskem personalizmu to pomeni po eni strani njegovo pripadnost človeški družbi in zgodovini, po drugi pa je zanj prav tako bistveno, da je samostojno in edinstveno bitje, ki mora samo odkriti svoj specifični smisel. Navidezno protislovje med človekom kot členom družbe in človekom posameznikom rešuje krščanski personalizem tako, da opozarja na dejstvo človekove transcendenčnosti. "Tako imenujemo dejstvo, da je človek bitje, ki sega čez svoje družbene in zgodovinske danosti, čeprav ni nikoli zunaj njih ali ne prihaja k sebi mimo njih."⁷ Takšno transcendenčno bitje, ki je samo sebi smisel in temelj, je človek po krščanskem personalizmu lahko zato, ker je ustvarjen po božji podobi in nosi v sebi absolutno vrednost. V tem je

temelj presežnosti njegove družbene in osebne narave. Na teh bibličnih osnovah pojmovani personalizem je postal v 20. stoletju uradni antropološki nauk Katoliške cerkve.

Ta zaris je bil potreben, saj je Mounier svojo misel v določenem obsegu gradil prav na opisani tradiciji, po drugi strani pa je od nje v določenem smislu tudi odstopal, kar se je kasneje stopnjevalo pri Kocbeku. Ko govorimo o Mounierovem personalizmu, moramo imeti pred očmi, da gre za posebno gibanje v Franciji med obema vojnama, ki ni bilo zasnovano filozofsko v strogem pomenu besede, temveč tudi družbeno in splošnokulturno. To je levo krilo francoske katoliške kulture med vojnama, ki se je idejno izoblikovalo zlasti pod vplivom filozofov Marcela Blondela, Henrija Bergsona in Jacquesa Maritaina ter pesnika Charlesa Péguya. Personalistično gibanje, ki se je izoblikovalo v tem okolju, ima dve potezi, skupni več skupinam, ki so ga sestavljale. V filozofskem pogledu je to koncept osebe, ki je mnogo bolj dinamičen od personalizma Katoliške cerkve, to pomeni, da se oseba uresničuje tudi ali celo predvsem v dejanjih, izbirah, razvoju, s tem pa je takšen koncept osebe nagnjen tudi k relativizmu – kar je imelo posledice tako za Mouniera kot za Kocbeka. Druga povezovalna lastnost – ne brez zveze s prvo – je izrazita nagnjenost k radikalnim socialnim in družbenim spremembam, ki zadevajo tako ekonomijo kot politični sistem. Tako je bil francoski personalizem v svojih družbenih aplikacijah vedno blizu socializmu oz. politični levi, pogosto pa je utelešal tudi revolucionarne težnje.

Naslednji pretres bo iz Mounierovega opusa skušal zajeti tiste osrednje ideje, ki so našle odmev pri Kocbeku. Mounier je začel svoj projekt z ugotovitvijo, da je stanje duha v njegovem času zašlo v skrajni dualizem. Na eni strani stoji materializem s svojo podobo človeka in družbe. Ta podeljuje vso veljavo determinizmu snovnih dejavnikov, v problemih družbe vidi le tehnična in ekonomska vprašanja. Nekatere za človeka bistvene razsežnosti, kot sta duhovnost in presežnost, šteje za namišljene, s tem pa reducira človeka na enodimenzionalno, le zgodovinsko bitje, zato ga Mounier zavrača. Drugo skrajnost njegovega časa uteleša idealizem oz. pretirani spiritualizem, ki pripisuje veljavo le svetu duha, vrednot in moralnih zakonitosti; te pa koncipira zunaj povezanosti s snovno resničnostjo, brez resnične aplikacije na družbo in zgodovinske danosti. Idealizem pojmuje vrednote abstraktno, Mounier pravi, da neosebno, kot entitete, ločene od konkretnih oblik življenja, ločene od utelesitve v določenih snovnih strukturah. Spor med obema enostranskima principoma se je poglobljajal in delil evropsko kulturo v dva nasprotujoča si pola, ki sta si čedalje ostreje nasprotovala tudi v svojih političnih in ekonomskih implikacijah. Mounier je menil, da tako idealisti kot materialisti podlegajo isti moderni zmoti, ki pod vplivom nepravilno razumljenega kartezijskega "samovoljno ločuje 'telo' od 'duše', misel od dejanja, *homo faber* od *homo sapiens*".⁸ To vprašanje se je z vso močjo zastavilo ob izbruhu svetovne gospodarske krize l. 1927. Marksistični

odgovor je trdil, da gre za krizo ekonomskih struktur, zato je potrebno le spremeniti ustrezna družbena razmerja. Predstavniki idealizma so nasprotno menili, da gre izključno za krizo zahodnega človeka in njegovih vrednot, zato je rešitev le v duhovni preobrazbi človeka. Mounier je na to odgovoril, da je kriza hkrati gospodarska in duhovna, kriza vrednot in kriza struktur. "Nismo ponovili le Péguyeve misli: 'Revolucija bo moralna, ali pa je ne bo.' Rekli smo še bolj določno: 'Moralna revolucija bo gospodarska, ali pa je ne bo. Gospodarska revolucija bo moralna, ali pa ne bo nič'."⁹ Ta zasnova sodi k jedru Mounierovega ugovora proti obema sodobnima odtujitvama, kot imenuje materializem in idealizem.

Materializmu je očital, da krni revolucijo, saj vso človeško zapletenost zvede na mehanizem družbenih razmerij, revolucija pa naj bi bila po Mounieru in Péguyu tudi duhovna ter moralna prenova celotne družbe, začenjajoč pri posamezniku. Idealizmu je očital, da prezira snovne vidike življenja; geslo 'najprej moralna revolucija' služi idealizmu za beg pred prenovno celotnega človeka – ta pa vključuje tudi zgodovinske razsežnosti. Tako je idealizem vrednotam odvzel pristnost in veljavo, saj se niso mogle primerno utelesiti v zgodovini, s tem pa se je začel njihov propad. V tem razcepu je videl Mounier bistvo krize 20. stoletja – iz njega so po njegovem nastale tako gospodarske krize kot politični totalitarizmi, kar je privedlo do obeh svetovnih spopadov.

Takšnemu škodljivemu ločevanju snovi in duha je Mounier hotel odgovoriti s poskusom sinteze. Počelo celovitosti je videl v konceptiji človeka kot osebe. Oseba združuje v sebi razsežnosti snovnega in duhovnega sveta. Vključuje misel kot tudi dejanje. Oseba je utelešeni duh. Nobena njena posamezna manifestacija, kot je telo ali individuuum, je ne izčrpa v celoti. Zato se je nikdar ne moremo v celoti zavedati, jo obseči. Je vselej širša kot vpogledi, ki jih imamo vanjo. Mounier pravi, da je oseba 'navzočnost v meni'. V osebi se povezuje vse, ker je celostni prostor človeka. Zato zapiše, da je oseba "napetost, ki obstaja v vsakem človeku med njegovimi tremi duhovnimi razsežnostmi: med to, ki se dviga od spodaj in ga uteleša v snovnosti, ono, ki ga usmerja navzgor in ga dviga k univerzalnemu, in tisto, ki je usmerjena v širino in ga vodi v občestvo. *Poklicanost, utelešenost, občestvenost, tri razsežnosti osebe.*"¹⁰

Poklicanost osebe pomeni po Mounieru najprej poslanstvo, da človek odkrije mesto in naloge, ki jih ima v univerzalnem občestvu. Oseba je tudi utelešena, zato se ne more nikdar odmakniti od služenja snovnosti; če ji hoče ubežati, se s tem vnaprej obsodi na poraz; Mounier pravi, da smisel snovnosti ni v tem, da bi pred njo bežali, temveč da bi jo preobrazili. In naposled oseba po njegovem mnenju ne najde sama sebe, če se ne izroča tudi občestvu, ki povezuje posamezne osebe. Zato pravi, da obstajajo v oblikovanju osebe tri temeljne dejavnosti: meditativnost, po kateri preiskujemo svojo poklicanost; zavzeto dejanje, ki pomeni priznanje naše utelešenosti; in

razposedovanje sebe, izročitev sebe življenju v *drugem*, k čemur teži naša občestvenost. Brž ko oseba pogreša eno od teh razsežnosti, oslabi.

Mounier je zapisal tudi trojno definicijo, kaj oseba ni. Oseba, pravi, ni moj individuuum; individuuum namreč imenuje 'razpršenost osebe v snovnost', razpršenost njene bistvene enotnosti v posamezne delce. Oseba tudi ni zavest, ki jo imamo o njej; zavedamo se, je menil Mounier, predvsem likov in vlog, ki jih po psihološki inerciji v življenju igramo; ne dotaknemo se je, pravi, niti z zavestjo o dejanjih, v katerih se pogosto tudi izgublamo: v tem je že čutili polemično ostro proti stališčem skupine L'Ordre nouveau, k čemur se še vrnemo. In končno, oseba naj bi tudi ne bila naša osebnost, temveč je oseba nadčasovna danost, ki presega posameznikovo zavest; je edinstvo, ki je dana in ne sestavljena. S tem, da je Mounier označil osebo kot nekaj, kar ni ne človekov individuuum ne zavest, ki jo ima o njej, ne njegova osebnost, je v svojo misel vnesel določeno nejasnost. S temi negativnimi oznakami je hotel reči, da je sicer oseba vse to, vendar tudi bistveno več od individuuma, naše zavesti in naše osebnosti. Individuum in osebnost sta le objektivirani in materializirani vidik naše osebe. Te ni hotel postaviti docela ven iz človekove mentalne in bivanjske resničnosti, temveč je menil le, da je oseba zaradi svoje odprtosti v absolutno neprimerljivo več, kot se kaže na ravni individualnosti. Res pa je tudi, da je Mounier nedejavnost, hipokrizijo, sebičnost in podobne lastnosti pripisoval individuumu, medtem ko naj bi osebo zaznamovali predvsem izbira, mojstrenje, zavestno usmerjanje življenja. Z vsem tem se je njegove misli o osebi oprijela tendenca, kot da osebo postavlja zunaj obstoječe bivanjske resničnosti človeka ali na njene skrajne meje, kar bi pomenilo, da človek postane oseba šele, ko jo v sebi z dejanji spremeni iz zgolj potencialne bitnosti v realno. Takšno gledanje je zgrešeno in sam Mounier bi mu nasprotoval. A izkazalo se je, da ga je bilo moč brati tudi v smeri takšnih poudarkov.

Ob vsem tem pravi, da je oseba združenje duše in telesa, zato nobena vrednota ne more obstajati brez utelesitve v dejanjih; telo izpostavi človeka njemu samemu in drugim. Mounier je menil celo, da je 'bivam telesno' in 'bivam subjektivno' ista izkušnja; sklicuje se na nauk sv. Tomaža Akvinskega, po katerem sta tako duša kot telo le nepopolni substanci, le dva vidika edinosti človeka. Oseba in individuuum kot njen snovni vidik sta v tako tesni povezanosti, da je življenje prve v temelju določeno z dejanji in pogoji, v katerih se nahaja drugi.¹¹ Tako se odkrivanje človekove *poklicanosti*, ki je po Mounieru prva razsežnost osebe, razkriva s pomočjo drugih dveh: *utelešenosti* in *občestvenosti*.

Ti razsežnosti se lahko uresničujeta le po poti zavzetega dejanja.¹² Svoboda, je menil Mounier, nam ni dana, da bi ostali nedejavni in distancirani od vprašanj skupnosti; tako ravna meščanstvo, ki je po njegovem zelo kritičnem mnenju odgovorno za to, da so vrednote, kot

so pravica, ljubezen, resnica, družina in domovina, ki si jih je meščanstvo prilastilo, postale mrtev plen vladavine denarja in sebičnosti. Mounier je nasprotno sodil, da se človek napoti k odkrivanju svoje osebe šele tedaj, ko se zave svoje izoliranosti in indiferentnosti in ju hoče preseči – z zavzetim dejanjem. To vključuje tako miselno kot telesno udeležbo v svetu, najprej v odnosu do sočloveka; ta se iz anonimnosti družbe in 'bivanja v tretji osebi' spremeni v člen občestva šele tedaj, ko za nekoga postane druga oseba. Udejanjanje občestva, kar je poleg odkrivanja poklicanosti bistveni cilj zavzetega dejanja, je tako najprej uveljavljanje drugega kot osebe v njegovem odnosu z mojo osebo. Mounierov personalizem na tej točki seveda zahteva, da to ne ostane le idealno vrednostno stališče, temveč ga vidi predvsem v konkretnih udejanjenjih. Poudarja, da je bila njegova skupina prva, ki je opozarjala, da prebujenje osebnostnega življenja – razen v herojskih primerih – ni mogoče brez podlage, ki jo predstavlja določen minimum gmotnega blagostanja in osebne varnosti. Meni, da je najhujše zlo tedanjega kapitalizma ne le v tem, da drži množice ljudi v hudi gmotni revščini, temveč, da v veliki večini ljudi onemogoča zavest o tem, da so osebe. V tem je čutili misel, ki jo je izrekel že Péguy, da je revščina največje ponižanje človeka, saj mu onemogoča, da bi ohranjal v sebi zavest o presežnosti svojega bivanja. Zavzeto dejanje je zato Mouniera vodilo najprej k temu, kar imenuje *prelom med krščanskim redom in uveljavljenim neredom*, kar je bil tudi naslov odmevne tematske številke Esprita v marcu 1933. Tam je njegov urednik o nalogi kristjana v družbi med drugim zapisal, da je večne vrednote potrebno ločiti od propadajočega meščanskega sveta, da bi lahko z njimi zasnovali drugačno ureditev družbe. V tej točki se izraža nagnjenost k socializmu in revolucionarnemu preoblikovanju družbe, značilna ne le za Mouniera, ampak za velik del levega krila tedanje katoliške kulture v Franciji. Vladavino nereda je videl Mounier v tem, da so se v družbi uveljavili mehanizmi, ki povzročajo razosebljanje posameznika, zlasti tako, da ga bodisi držijo v revščini ali pa mu postavljajo sebične ideale, zaradi česar ne more stopiti na pot osebnega in skupnostnega življenja. Tako gre bolj kot za posamezna nasilna dejanja za 'nasilna stanja'. Takšen nered naj bi ustvarjala predvsem vladavina kapitala, odločanje o usodi družbe na podlagi anonimnih, neosebnih interesov logike denarja. Zato je gibanje ob Espritu pripravilo obsežen načrt sprememb, ki bi jih uveljavila njihova *personalistična in občestvena revolucija*. Sem sodi predvsem odprava sleherne 'rodovitnosti denarja'. Mounier je ostro obsodil vsako pridobivanje, ki izhaja iz finančnih transferjev in ne iz 'samega dela'. Njegov načrt je tako predvideval poddržavljenje slehernega kredita, se pravi bank in zavarovalnic, pa tudi znatno omejitev zasebne lastnine. Zavzeto dejanje zahteva najprej postopen izstop posameznika iz struktur vladajočega nereda: k temu sodi tudi samo razkrivanje obstoječega stanja, nato pa abstinenca pri dejavnostih, kjer se kapital množi brez dela, to je pri preprodajanju

dobrin, igrah na srečo, rentah ipd. Naslednja stopnja se uresničuje v stvkih in sabotažah, ki imajo že tendenco preoblikovanja strukture. Toda vsa takšna prizadevanja naj bi bila, tako Mounier, vedno izraz volje po duhovni in moralni prenovi človeka. Mounier je razlikoval tudi med zgolj socialnim oz. javnim, ki na neoseben način združuje posameznike v njihovi razosebljenosti, in občestvom, kjer vsaka oseba sledi svoji poklicanosti. Naloga občestvene revolucije naj bi torej bila spremeniti družbo tako, da bodo slehernemu posamezniku zagotovljeni osnovni pogoji za iskanje in odkrivanje osebne poklicanosti. Kljub utopičnim prvinam v svoji misli se je Mounier jasno zavedal, da je občestvo vselej vezano na osebo: neosebna združba, ki je ne sestavljajo osebe, temveč posamezniki v svoji zgolj individualistični vlogi, bo ustvarila kvečjemu tiranijo in nasilje. Ponavljal je, da socialno, na tak način odtrgano od občestvenega, nima nikakršne duhovne vrednosti. Socialno in javno se od občestvenega po Mounieru ločujeta v tem, da človeka oddaljujeta od njega samega, občestveno pa ga preobraža in približuje samemu sebi.¹³ Osebnostna in občestvena revolucija sta v njegovi viziji dva globalna vidika zavzetega dejanja. Prvi zadeva preobrazbo lastne osebe, drugi implikacije v odnosu do sočloveka. Za tako zastavljeno celostno preobličenje se vsakdo lahko odloči le sam; Mounier se je zavedal, da družba, naj se še tako spreminja, končno ne more spremeniti ljudi v osveščene osebe, ampak jim lahko le izboljša življenjske razmere. Po drugi strani se je zavedal, da revolucije prinašajo tudi krivice in trpljenje, zato je nasprotoval komunističnemu pogledu nanje. Bil je skrajno odklonilen do vseh poskusov, da bi njegovo vizijo človeka in družbe poskusili aplicirati na čisto politično dejavnost. Na svoje delo ni gledal niti kot na čisto filozofijo niti kot na politični program. V povojnem času je pisal, da mu je šlo bolj za perspektivo, v katero se lahko uvrščajo različna politična prizadevanja, ne da bi bila neposredno vezana na samo gibanje. Že sredi tridesetih let pa je pojem dejanja zajel v naslednji zahtevi: "Osrediniti svojo dejavnost na pričevanje in ne na uspeh."¹⁴ To je ključna drža, s katero je zagovarjal svoja načela s pomočjo gibanja ob reviji *Esprit*. Zgodovinski uspeh je štel v lastnino tistim, ki zahtevajo hitrih in nenadnih rešitev, te pa imajo po njegovem za posledico laž in nasilje. Mounier je razumel svoje delo kot pričevanje za preobrazbo človeka, ki ima lahko sadove le v preteku daljših časovnih obdobj. Trdil je, da določenega duhovnega cilja ne moremo doseči s sredstvi, ki so nasprotna naravi samega cilja. Zato si je prizadeval, da bi *Esprit*ovo gibanje delovalo kot razpršena mreža majhnih celic, ki vsaka zase na različnih področjih izžareva v družbo večne vrednote, utelešene v dejanjih; s tem bi gibanje nenehno dosegalo cilj na način pričevanja.

Kocbekovo predvojno publicistično delo lahko razdelimo na troje obdobj. Prvo predstavlja njegovo urejanje Križa (1928). Drugo obdobje zajema čas njegovega sodelovanja v Domu in svetu (1929 do 1937), ki se konča z objavo *Premišljevanja o Španiji*. V tretjem obdobju je Kocbek urejal svojo revijo Dejanje (1938 do marca 1941); Mounierov personalizem je spremljal od l. 1932.

Praden se posvetimo Kocbekovemu sprejemu poglobitvinih Mounierovih pojmov in idej, se na kratko pomudimo ob Charlesu Péguyju, ki ga je Kocbek zelo cenil – kot pesnika in kot misleca. Péguyjev vpliv nanj zahteva svojo obravnavo, omeniti pa moramo nekaj potez, ki nam jih Kocbek ponuja v eseju *Péguy*, objavljenem l. 1936 v Domu in svetu.¹⁵

Prvič, za Kocbekovo duhovno podobo je gotovo pomenljivo Péguyjevo pojmovanje mistike. O njej je Kocbek zapisal, da pomeni Péguyju 'duhovni član', notranjo moč, ki posamezniku omogoča, da odkriva povezavo med zunanostjo in svojo notranjostjo, strast, s katero se posameznik razodeva in ki ga vodi od posameznega k splošnemu, od individualnega k družbenemu in zgodovinskemu. V ozadju te misli slutimo Bergsonovo vizijo življenjskega elana, ki ga je Kocbek verjetno spoznal prav s pomočjo Péguyja, o katerem je Bergson trdil – tako Kocbek v omenjenem eseju – da ga je razumel najbolje in najgloblje.¹⁶ Druga značilnost, ki jo je Kocbek predstavil, je Péguyjevo nasprotovanje racionalističnemu mišljenju, ki svoj predmet docela oddvoji od snovnega in zgodovinskega sveta. Mistiko je pojmoval kot moč, ki duhovno udejanja v snovnem. Tretja pomembna misel je prepričanje, da sta gmotna in duhovna beda med sabo najtesneje povezani in da ni mogoče odpraviti vsake posebej, temveč je oboje moč razrešiti le hkrati, kar je ideja, ki jo je od Péguyja sprejel že Mounier. Péguy je bil prepričan, da je moralne zahteve krščanstva mogoče uresničiti v socialni revoluciji. Četrta ključna misel je, da je med poglobitvinih krivci za krivičnost družbe, tj. za njeno nekrščanskost, tudi uradna Katoliška cerkev. Po Péguyjevem mnenju, ki ga Kocbek sprejema za svojega, t.i. krščanska družba namesto pravega krščanstva udejanja zgolj 'konfesijo prijetnosti in koristi', se umika osebnemu tveganju pri iskanju vere in udobno živi v konvencijah; te konvencije je Kocbek po Péguyjevem navdihu poistovetil z moralno. Osveščen posameznik mora nasprotno delovati iz osebnega prepričanja, iz notranjega ognja; bralec Péguyja bo kasneje zapisal: 'iz svojega nazora'. Kocbekovo branje Péguyja vsebuje torej tudi ostro kritiko Cerkve, z njo vred pa tudi vsega (duhovnega) življenja, ki ne izhaja iz tveganja in zavzetosti, oziroma – kot je Kocbek kasneje še pogosto zapisal – iz življenjske zaveze. S tem se Kocbekova misel že približuje moralnemu relativizmu: moralno interpretira kot nekaj, kar je utemeljeno na družbenih konvencijah in ne na razodetih metafizičnih postulatih. Moralna določila pri Kocbeku

niso dana enkrat za vselej s krščanskim razodetjem in naukom, temveč jih je mogoče preoblikovati in 'nadgrajevati' v imenu življenjske ter nazorske pristnosti.

Ko se tako približujemo Kocbekovemu pojmovanju zavzetega dejanja, odkrivamo določene idejne obrise, skupne Kocbeku in Péguyu, v veliki meri pa tudi Mounieru, saj je bil Péguyev vpliv zanj še važnejši. Toda pri tem moramo opozoriti na neko pomembno Kocbekovo potezo, ki ga je zaznamovala že pred srečanjem s francoskimi avtorji. To pa je križarski vitalizem, heroizem in težnja po izključno osebnem doživljanju vere. Kocbek je v križarskem gibanju v svojih študentskih letih dejavno sodeloval in ga kot urednik revije Križ (l. 1928) v določeni meri tudi vodil. Podrobnejša predstavitev pomena, ki ga ima križarstvo za Kocbeka že pred francoskimi vplivi, na tem mestu ni mogoča. Gre pa za to, da so vitalizem in nova zavest o pripadnosti narodu, hkrati pa posebna zahteva po osebno doživljeni religioznosti kot temeljne lastnosti gibanja pomenile nov duhovni prostor, ki je Kocbekovemu značaju izrazilo ustrežal.

Križarstvo je ob vsem tem pomembno za Kocbeka zato, ker se je iz omenjenih nastavkov v njem izoblikovala zahteva po specifičnem 'novem človeku'. Ta naj bi bil direktni posrednik med starim človekom umirajoče evropske kulture in Bogom; s tem naj bi v svoj človeški, družbeni in socialni svet vnesel nov kozmološki red, novo razmerje med človekom in Bogom in ga udejanjal kot novi, zmagoviti urejevalni princip nad kaosom moderne civilizacije.¹⁷ Ob tem velja upoštevati, da so križarji tega novega človeka, ki nosi nekatere poteze Nietzschejevega nadčloveka, najpogosteje poimenovali "oseba". To dejstvo je za Kocbekovo branje Mouniera zelo velikega pomena.

III

Mounierov vpliv začutimo v Kocbekovih esejih najprej ob kritiki racionalističnega mišljenja, ki, kot pravi, misli svet brez človeka in tako ustvarja odsotnost pristne pobude in množično pasivnost. V tem okviru kritizira tudi idealizem, o katerem sodi, da se je med Slovenci zelo razrasel zlasti zaradi naše 'zgodovinske vezanosti', s čimer misli na dejstvo, da Slovenci nismo imeli svojih narodotvornih in državotvornih struktur, v katerih bi se ideje in nazori lahko zadovoljivo udejanjali. Zaradi te odsotnosti, je menil Kocbek l. 1938 v Dejanju, je prišlo do 'hipertrofije nazorov', kar je imelo posledico, da smo se Slovenci razumeli predvsem na idealen način. Obstajali smo zgolj kulturno, ne pa tudi politično, državotvorno, zgodovinsko. V tem je videl Kocbek tipičen primer idealizma, saj gre za veljavo vrednosti, ki obstaja predvsem na idealen, duhoven način, brez primerne zgodovinske podlage in utelesitve.¹⁸ Ob nedvomni izvirnosti, s katero je Kocbek uvidel problem slovenskega idealizma, lahko v tem vendar vidimo določeno vzporednico z Mounierom.

Te vzporednice vidneje izstopajo pri nekaterih temeljnih pojmih Kocbekove predvojne esejistike; to so zlasti *utelešanje*, *dejanje*, *navzočnost* in *pričevanje*. Pri pretresu teh pojmov moramo upoštevati še, da gre pri Mounieru za razmeroma razločno miselno govorico, kar je verjetno tudi posledica avtorjeve filozofske izobrazbe. Kocbekova besedila so bolj programska, pojmovno niso domišljena; so kot v nenehnem nastajanju.

Pojem utelešanje se pri Kocbeku prvič pojavi l. 1935, leto dni po izidu pesniške zbirke *Zemlja*, v obdobju intenzivnega sodelovanja pri Domu in svetu, in sicer v eseju *Pogled na novo gibanje francoske mladine*.¹⁹ V njem je Kocbek predstavil več tedanjih intelektualnih skupin, bližnjih ali le sorodnih personalizmu, med njimi najmočnejšo skupino revije *Esprit*. Tokrat gre še za predstavitev. V eseju *Misli o človeku* iz l. 1936 (jeseni tega leta se vrne iz Varaždina in kot gimnazijski profesor služi v Ljubljani) pa prvič uporablja pojem utelešanje v sklopu lastne refleksije in kot svoj termin. Ne pojasni sicer, kako besedo razume sam. Toda iz konteksta je razvidno, da utelešanje nastopa predvsem kot nasprotje naključnosti. Kocbek pravi, da so vse zunanje okoliščine, ki oblikujejo posameznikovo življenje, kot so predniki, spočetje, vzgoja in okolje, zgolj naključne: "Negotovost je torej temeljna človeška kategorija."²⁰ Menil je torej, da je stanje negotovosti in naključnosti temeljni bivanjski položaj človeka. Iz nadaljevanja lahko razberemo, da to negotovost človek lahko preseže z zavzetim dejanjem, ki zahteva od njega tveganje kot zavestno udeležbo v življenju. In prav tveganje je beseda, v zvezi s katero je Kocbek v svoji refleksiji prvič uporabil pojem utelešanje: tveganje daje namreč človeku vero, da se gotovosti "vsaj bitno bliža, da stoji v preddvorju uteleševanja. Brez nevarnosti in tveganja bi človekov položaj ne bil nikdar pomemben in čaren."²¹ Ti stavki so zanimivi tudi, ker nam kažejo za Kocbeka značilen spoj refleksije in emotivnosti. Toda utelešanje je pomenilo Kocbeku tudi spoznavni princip, v čemer bomo zasledili odmev Péguyeve zahteve, da mora biti mišljenje podobno dejavnosti: naše spoznavanje mora biti navezano na dejavnost. Zapisal je, da praznota sodobnega človeka nastaja zaradi nepristnega ustvarjanja resničnosti. "Nasprotno pa občuti veselje in polnost ob razodevanju svoje sile, ki predmetnost do kraja izzove, premaga njeno odpornost ter si jo dejansko prisvoji. Takrat stopi na mesto odsotnosti in abstraktnosti navzočnost človekova in edino takrat nastaja prava resničnost."²² Videli smo, da je razumel Kocbek utelešanje najprej kot nasprotje naključnosti in negotovosti, ki sta mu temeljni položaj človeka, predstavlja pa si ga v neposredni povezanosti z dejavnostjo. Od Mouniera je sprejel torej pojem, vendar ga je uporabljal drugače. Mounieru je predstavljala utelešenost eno od treh bistvenih razsežnosti osebe, ki je že dana, človek je ne ustvari, temveč le razvija; zavzeto dejanje izhaja ravno iz dejstva človekove utelešenosti. Pri Kocbeku pa je utelešanje (uporablja glagolnik) dinamični položaj, ki ga človek doseže z

avtentičnim ravnanjem. Pri Mounieru gre za naravno stanje, pri Kocbeku za doseženo stanje. Za razliko od Mouniera je v tem opaziti močan premik v smer koncepcije osebe, ki jo posameznik v sebi ustvari. O enakem nas prepričajo druga mesta, kjer uporablja pojem utelešanje.²³ S takšnimi dejanji torej Kocbek ustvarja v sebi neko višjo resničnost, zato v zvezi z njimi pogosto uporablja oznake, kot *stvariteljsko* dejanje in *stvariteljska* navzočnost. Ne nazadnje gre pri Mounieru za to, da oseba uteleša duha, ki prihaja od krščanskega Boga, Kocbekovo utelešanje pa postavlja poudarek na življenjsko vitalnost, ki nas spominja na duhovno ozračje križarstva.

Ko govori o dejanju, odkrivamo v tem pojmu podobno vsebino kot pri utelešanju. V obeh primerih gre za zavzeto prevzemanje življenja 'v svoje roke', za dejavno udeležbo pri lastni življenjski usodi. Kocbek jo je razumel predvsem v smislu skupne, nacionalne usode, ki jo je v politični mlačnosti predvojnega trenutka doživljal kot negativno posledico idealističnega bega iz zemeljske resničnosti. "Ko se nam ne bo več mudilo iz časnosti, marveč bomo ostali v njej zaradi pomembnosti tega življenja, bomo položili temeljni kamen uspešnemu slovenskemu dejanju."²⁴ Kocbeku gre zasluga, da je opozoril na dejstvo, ki ga večina tedaj ni razumela: da so pozna trideseta leta čas, ki bi ga morala zaznamovati prvenstvena skrb za javna in skupna vprašanja; zavzeto dejanje je videl najprej v opozarjanju na zahteve časa in želel, da bi se preusmerili k dejanjem, ki bi bila, kot pravi, 'utelešeni smisli'. Te misli imajo še posebno težo, saj jih je Kocbek zapisal kmalu po *Premišljevanju o Španiji* (1937), s katerim se končuje obdobje sodelovanja pri Domu in svetu, in na začetku novega obdobja – v uvodniku prve številke svoje revije *Dejanje* (januar 1938), ki je bila nedvomno prva konkretna realizacija obravnavanih idej o osebi in dejanju.

V vsem tem opažamo bližino Mounierovih pojmov in idej, a tudi zdaj z določeno razliko. Mounier je videl možnosti za zavzeto dejanje v širokem spektru od zasebnega in prijateljskega do javnega in na posled političnega dela, v katerem naj se angažira posamezna oseba. Tudi Kocbek se je angažiral v osebnem življenju in v krogu prijateljev kot Mounier, vendar pa na ravni svojih esejev vidi predvsem veliki družbeni oz. politični problem, v katerega naj z dejanjem vstopi – po možnosti – narod kot celota. Prav ta posebnost zasleduje njegovo misel nato ves čas do vstopa v OF in konca vojne oz. revolucije. Akter njegove vizije dejanja ni toliko posameznik – čeprav je v praksi vodil majhno skupino posameznikov – temveč narod kot celota. V tem je ena dramatičnih razlik med Mounierom in Kocbekom. Zaostri se je, ko je Kocbek med vojno začel spoznavati, da se ta vizija ne prilega resničnosti.

Naposled smo dospeli do pojma osebe. Ob njej Kocbek večkrat uporablja besedico *dej*, in sicer kot njeno sopomenko. "Oseba je končni zaris človeka, zadnje ime za razna znamenja, ki z njimi lovimo človeka: navzočnost, dogajanje, resničnost, duh, dej."²⁵ Ta

definicija sicer ni zelo jasna, očitno pa je, da osebo zaznamujejo dejavnost, aktivnost, vitalnost. Pri tem se spomnimo na navedek, v katerem Kocbek pravi, da so osnovne danosti človeka, kot rojstvo, vzgoja, družba, njegov čas ipd., naključne, in da je negotovost zato temeljna kategorija življenja (op. 20). Omenjeni odlomek razkriva, da tu osnovna izkušnja osebe ni, kot pri Mounieru, človek, ki sprejema snovne in zgodovinske danosti, da bi v njih odkril svojo poklicanost – ta prihaja k Mounieru od krščanskega transcendentnega Boga. O poklicanosti Kocbek večidel ne govori. Pač pa je prva izkušnja človeka pri njem kaotičnost in naključnost, šele nato pride stvariteljsko dejanje, ki v ta kaos vnese smisel in red. Dodajmo k temu trditev, ki jo najdemo v Kocbekovem predavanju na Bohinjskem tednu 1. 1939: "Oseba je torej izrazito stvariteljski človek, ki mu življenjske usode ne more predpisati noben socialnopolitični sistem, marveč mora nasprotno oseba biti njih načelno in dejansko izhodišče."²⁶ To pa bi pomenilo, da ni vsak človek oseba, temveč je to le izjemni, vitalni, ustvarjalni človek. Šele takšen človek je lahko tudi izhodišče za nov 'socialnopolitični sistem'. V istem predavanju bomo odkrili tudi nasprotno stavko, denimo, da je oseba 'primarna, absolutna in suverena človeška bitnost', kar bi pomenilo, da dostojanstvo osebe pripada vsakemu človeku že zgolj z dejstvom, da je človek. A na drugih mestih znova srečamo sodbo, da je 'oseba dejanski, stvariteljski človek, ki premaguje ovire in se uteleša v stvarnih rešitvah'. Kdor ne zadošča takšnim vitalističnim zahtevam, strogo vzeto ni oseba, vsaj ne v polnem pomenu besede. Jasno je, da je v tej točki Kocbek, kljub temu, da uporablja podobne izraze, v karseda ostrem nasprotju z Mounierom. Spet drugod je Kocbek to stališče omilil s formulacijo, da se mora postaviti na stališče dejavnosti in napetosti tisti, ki hoče svojo osebo razvijati, kar je Mounieru mnogo bližje.

Tako se njegova misel nenehno giblje na težko določljivem, a ostrem robu: na eni strani stavki, ki jih lahko sprejmemo kot personalistično refleksijo; na drugi strani pa trditve, da je oseba le določen človek, namreč ustvarjalen, tvegane dejavnosti zmožen posameznik. Razumevanje Kocbeka je težavno prav zaradi te dvoumnosti njegove globalne naravnosti, in ravno zato so – po naši sodbi – njegova besedila tako nejasna, konceptualno pretrgana. Nedvoumno sporočilo Kocbekovih besedil gotovo leži v vitalističnem življenjskem zagonu, ki v njegovem imenu poziva k 'avtentičnosti' in 'navzočnosti' pri stvareh našega življenja.

IV

Ko imamo pred očmi te razlike med avtorjema v pojmovanju utelešenosti, dejanja in še zlasti osebe, nastopi vprašanje, kako razločiti Mounierov vpliv od same narave Kocbekove intelektualne intuicije. Zdi se nam, da se ta kaže v treh temah, ki nas po svoji vsebini spominjajo na probleme eksistencializma. To so vprašanje

svobode, naključnosti in posameznika. V času pred Kocbekovim srečanjem z Mounierovo revijo (1932) se je eksistencializem v evropski filozofiji večinoma šele oblikoval, zato z njim v filozofskem smislu Kocbek ni bil seznanjen. Tudi Kierkegaarda je spoznal, kot sam navaja, šele prek Mouniera (esej o Kierkegaardu izide v Domu in Svetu I. 1935). Ne gre torej za to, da bi v Kocbekovi predvojni miselni drži iskali filozofske eksistencialistične vplive; opozoriti velja le na to, da je določena vprašanja Kocbek po svojem osnovnem življenjskem občutju doživljal podobno, kot so se sočasno izrazila v različnih filozofijah, ki so sestavljale eksistencializem.

1. Naključnost in negotovost življenja, ki smo ju omenjali zgoraj, pri predvojnem Kocbeku sicer nista pogosta, izpostavljena pojma; pomembno pa je, da ju Kocbek rešuje z utelešanjem in stvariteljskim dejanjem. Kjer ta izostajata, Kocbek odkriva odsotnost smisla, nered, kaos in tesnoba. Naključnost in negotovost sta v negativnem smislu ves čas prisotni za zavzetim dejanjem, s katerim se rešuje pred njima. Takšno občutje naključnosti in negotovosti življenja pa je podobno eksistencialistični 'tesnobi in občutju absurdnosti spričo odsotnosti racionalnega razumevanja univerzuma'.²⁷ Tembolj, ker je eksistencializem odklanjal racionalistične in empiristične doktrine, kar nas spominja na Kocbekovo zavračanje jasne in racionalne misli ter na tveganje in nepreračunljivost, ki ju v zvezi s človekom pogosto omenja.

2. Od obdobja njegovega sodelovanja pri Križu in vse do poznih povojnih let je Kocbeka spremljalo vprašanje svobode, ki jo občuti kot eno osnovnih določil človeka. Ob soočenju z družbo in zgodovino ji prihaja nasproti tudi nujnost, vendar ni pri njem danost svobode in izbire zato nič manjša. Strastno občutenje odločitve in izbire pri Kocbeku nas spominja na nujnost svobodnega izbiranja kot eno osrednjih tem eksistencializma, ki se stopnjuje do Heideggerjeve misli, da je človek obsojen na svobodo, če jo sprejema ali ne.

3. Eksistencialistični misleci razlikujejo med 'avtentično' in 'neavtentično' obliko bivanja. To razliko utemeljujejo nekateri na posameznikovem naporu, da bi presegel določeno situacijo ali bivanjski položaj; nasprotje takšnemu naporu je zanikanje svobode in predaja anonimnosti oz. neavtentičnosti.²⁸ Kocbekovo pojmovanje posameznika, tembolj pa osebe, temelji na podobnem občutju avtentičnosti, ki se odlikuje po vitalnosti, optimizmu, zavzetosti.

Čprav se je Kocbekova občutljivost za nakazane teme, sorodna nekaterim prvinam raznih eksistencialističnih filozofij, oblikovala tudi v križarstvu, ostaja skorajda zunaj dvoma, da se skozi izražaja njegova osebna intelektualna intuicija. Ta vsekakor kaže stične točke med urednikoma *Esprita* in *Dejanja*. Videli smo tudi globoke razlike med njima, in vprašanje je najprej, ali vso to različnost napolnjuje Kocbek sam ali pa še katera druga intelektualna pobuda. Omenili smo križarstvo, ki ga čutimo v Kocbekovem vitalnem zagonu, in Charlesa Péguya – ta je nanj vplival s svojim pojmovanjem mistike.

To pojmovanje je zelo blizu Kocbekovemu vitalnemu optimizmu, po drugi strani pa je zanj relevantna Péguyeva ostra kritika meščanstva in katolicizma, ki ju je kasneje obsojal tudi pisec *Premišljevanja o Španiji*. Da bi presodili, ali ob tem obstaja pri njem še katera druga miselna pobuda, se moramo vrniti k prvemu dokumentu njegovega srečanja s francosko katoliško kulturo, tj. k že omenjenemu eseju *Pogled na novo gibanje francoske mladine* iz l. 1935. V njem poleg drugih obširneje predstavi dve glavni žarišči, revijo *Esprit* in gibanje *L'Ordre nouveau*. Nameni jima največ prostora, ob njima pa še gibanju *Troisième force*. Obe gibanji predstavi kot del personalizma, kar v določenem smislu drži, saj sta obe izšli neposredno iz dogajanja ob reviji *Esprit*. Toda že kmalu po začetku izhajanja *Esprita* oktobra 1932 so se začele kazati razlike, ki jih Kocbek v eseju skoraj ne omenja, a jih je iz polemičnih zapisov v reviji moral poznati. Te razlike so julija 1933 pripeljale do ločitve med *Espritom* in *Troisième force*, januarja 1934 pa je prišlo še do preloma s skupino *L'Ordre nouveau*. Mounier je bil z obema v odločni konfrontaciji. *Troisième force* je očital, da so njeni sodelavci neučakani glede dosežkov svoje dejavnosti in da v želji po hitrih revolucionarnih učinkih posegajo po 'jakobinskih rešitvah'. Skupini *L'Ordre nouveau* pa naslavlja celo hujša nasprotovanja. Priznava jim, da imajo glede personalizma nekatere stične točke, vendar je med njimi globoka razlika, kar zadeva temeljni pojem, namreč osebo, ki jo *L'Ordre nouveau* "definira kot 'čisti dej', 'stvariteljsko napetost', 'duhovno silnost'."²⁹ V apoteozi 'vrednot napetosti', obvladovanja, heroizma, ki se zgoščajo v osebi, definirani le kot dej in duhovna silnost, je Mounier videl metafiziko ničejanstva in oboževanje moči, sorodno fašizmu. Zavračal je stališče, po katerem bi se oseba uresničevala le v dejanjih, saj je menil, da se po njih lahko prav tako izgubi, če svoje poklicanosti ne odkriva tudi v ponižnosti in meditaciji. Toda v navedbah, da je oseba dej, stvariteljska napetost ipd., odkrijemo natanko prej obravnavane Kocbekove formulacije osebe in dejanja, kar so v resnici njegovi slovenski prevodi definicij skupine *L'Ordre nouveau*. V eseju o personalističnem gibanju v Franciji odkrijemo nato še vrsto navedb iz knjige *La révolution nécessaire*, ki sta jo napisala Arnaud Dandieu in Robert Aron, voditelja *L'Ordre nouveau*. Kar zadeva njun načrt gospodarskih in političnih sprememb, ki naj bi ga uvedla revolucija, ne zasledimo v Kocbekovi takratni esejistiki nobenih odmevov. Sferi konkretnih snovnih vprašanj se ni posvečal, niti tistim, ki jih je tematiziral Mounier. Zelo močan vpliv pa je pustilo to gibanje v njegovi že povsem dinamični koncepciji osebe; ta obstaja le še po dejavnosti in obvladovanju življenjskih preprek. Od osebe, ki je pri Mounieru še od Boga dana edinost, katere človek ne kreira, ampak jo po dejavnosti – ta naj sledi njegovi poklicanosti – odkriva, je Kocbek prišel v bližino pozicij skupine *L'Ordre nouveau*, kjer je ta koncipirana kot naknadna uresničitev biti v deju. V omenjenem eseju je celo zapisal: "*L'Ordre nouveau* definira osebo zgolj kot dej, *Esprit*

pa deju predpostavlja bit [...]. Tudi obstaja nevarnost, da se L'Ordre nouveau izgubi v shematičnosti svojih principov."³⁰ Stališče, da je Kocbek sprejel koncept Esprita,³¹ je v tej perspektivi potrebno dopolniti z dejstvom, da je v velikem obsegu sprejel tudi koncept L'Ordre nouveau, in to kljub opozorilu o morebitni 'shematičnosti principov', kajti stran poprej je o tej skupini, ki se je od Esprita odcepila, zapisal naslednji stavek: "Oni so sestavni del revolucionarnega personalizma, le da so morda zrelejši in jasnejši, v njihovi bitnosti utripa posebno vrednota reda (révolution de l'ordre)." Kljub njihovem razhodu z Mounierom je s tem nakazal svojo simpatijo, o kateri govori tudi obseg, ki jim ga v eseju namenja, ne glede na to, da je bilo to gibanje po pomembnosti in moči daleč pod Espritom. Zapišemo torej lahko, da je Kocbek bral Mouniera tudi skozi optiko skupine L'Ordre nouveau, to pa je bilo deloma mogoče zaradi Mounierove nejasnosti glede osebe, o kateri smo govorili v uvodnem delu.

K zgornjim ugotovitvam glede bližine z eksistencializmom naj dodamo, da se v Kocbekovem pojmovanju osebe kot deja skriva nekoliko podobno ali vsaj analogno občutenje človeka, kot se je kasneje izrazilo pri Sartru z znanim stavkom 'eksistenca je pred esenco'. Esenca ali bistvo je sestavljeno iz bistvenih lastnosti ali atributov. Kocbekov človek postane oseba šele po specifični dejavnosti. Takšna dejavnost ustvari attribute osebe; brez njih je človek po Kocbeku prazna eksistenca, individuuum. To pojmovanje osebe bi bilo torej specifična, nemara skrajna inačica eksistencialističnega razmerja med bivanjem in bistvom, ki dobi pri Kocbeku, če parafraziramo Sartra, takšno obliko: dejavnost je pred bistvom. Dejavnost ustvari osebo.

Poleg pojmovanja osebe in dejanja je vpliv skupine L'Ordre nouveau dosegel Kocbeka še na nekem drugem področju. To je odnos do družbe in pojmovanje revolucije. Ko je v omenjenem eseju Kocbek predstavil gibanje L'Ordre nouveau, je to tudi mesto, kjer to sintagmo prvokrat zapiše tudi v slovenščini: novi red. Novi red in stari red sta kasneje temeljna pojma, s katerima je Kocbek v predvojnem in vojnem času projiciral svojo vizijo prenove družbe oz. revolucije (od Mouniera je sprejel stališče, da je postopno reševanje družbenih vprašanj z reformami neplodno, zato je potrebna revolucija). Toda v nasprotju z Mounierom mu ni šlo za spremembo meščanskega in kapitalističnega sveta v občestveno družbo, ki bi temeljila na osebi, temveč je mislil pri tem na slovenski narod, ki naj postane kolektivni junak osvobajajočega zgodovinskega dejanja. Stari red je, podobno kot pri Mounieru meščanstvo, zaznamovan z dvojnimi zlomi: najprej je to gospodarska kriza, gmotna revščina in ogroženost malega naroda, gre torej za snovno oz. zgodovinsko plat, po drugi strani pa duhovni beg od resničnosti v idealizem, v lažne vrednote navideznega reda in statičnosti, za čemer se skrivajo nemoč, pasivnost in duhovna praznina. Vse to je skupno tako Kocbeku kot Mounieru, še

zlasti ideja, da mora revolucija hkrati odpraviti eno z drugim, da nobenega od teh dveh problemov ni mogoče reševati zase. To prepričanje je v očitni genetski zvezi z idejami Esprita. Razlika pa je v tem, kako sta Mounier in Kocbek razumela pričevanje, s katerim naj pripravljata pot temu velikemu preobratu v družbi. Kocbek je takšno pričevanje razumel sprva sorodno Mounieru: angažiral se je v kulturnem življenju, bil dejaven pri društvu Zarja, ustanovil revijo Dejanje. Toda bil je tudi prepričan, da mora takšno pričevanje privedi do otipljivih rezultatov, ki se bodo kazali tako v duhovni kot politični prenovi slovenstva. Zato je kasneje, ko se je začela vojna, pričevanje razumel tudi v tem smislu, da mora kot kristjan s svojo skupino v revoluciji uveljaviti, kot pravi, 'novo zgodovinsko obliko krščanstva'. Menil je, da je tedanje 'zgodovinsko krščanstvo' takšno, da ga zgolj kulturno delo, s kakršnim se je ukvarjal pred vojno, ne more usposobiti za zgodovinska dejanja nacionalnega pomena. Po letu 1941 je bil mnenja, da se mora pri tem nasloniti prav na komunistično partijo, češ da ta predstavlja silo, ki je najbolj zvesta 'objektivnemu zgodovinskemu procesu'.³² Ob tem naj omenimo, da je naredil Kocbek med svojim prvim publicističnim obdobjem, ko je urejal Križ (1928), in letom 1941 v odnosu do marksizma precejšen nihaj. V Križu objavi tedaj spis *Marksizem in krščanstvo*, v katerem z marksizmom simpatizira s stališča, da njegova gospodarska doktrina ni v nasprotju s krščanstvom. V drugem in tretjem obdobju, pri Domu in svetu ter Dejanju, je njegov odnos do marksizma precej odklonilen, poudarja, da gre za nasilno redukcijo človeka, v čemer je videti sled Mounierovega prepričanja. V vojnem času nato vidi v marksizmu poglavitno gonilno silo zgodovine, s tem pa tudi celostnega 'počlovečenja' slovenskega naroda. Videti je, da se ta odnos razvija oz. spreminja vzporedno s Kocbekovim razumevanjem pričevanja. Pri tem obširnem problemu naj se omejimo le na dejstvo, da Kocbek svoje sodelovanje v revoluciji razume – subjektivno gledano – kot uspešno pričevanje o tem, kako naj bi se krščansko občestvo in z njim celoten narod v enem samem revolucionarnem dejanju prenovil v obeh ozirih – tako zgodovinskem kot duhovnem.

Ob vsej utopičnosti, ki se v temelju drži idej o personalistični revoluciji in njihovih dejanskih aplikacij, pa je Mounier vendar ohranil toliko realizma, da je že od samega začetka izdajanja Esprita odklanjal vsakršen poskus, da bi njegovo gibanje vstopilo v kakršne si bodi zgodovinske, tj. politične strukture in skušalo svoje ideje neposredno uveljaviti s političnimi in revolucionarnimi sredstvi.³³ Mounier je bil hkrati 'revolucionar in protirevolucionar', le da je bil prepričan, da se je bolje odpovedati revoluciji, kot pa jo udejanjati z neduhovnimi sredstvi – čeprav je v svoji teoriji v posebnih, skrajnih primerih dopuščal tudi nasilje, a le pod pogoji, ki so se izoblikovali v katoliški teologiji od sv. Tomaža in Suareza naprej: da je tiranija stalna, utrjena in huda; da ne obstaja nobeno drugo učinkovito sredstvo za odpravo tiranije; da je tiranija priznana po "splošnem

sklepu modrih in pravičnih mož³⁴; da obstaja verjetna možnost za uspeh; da lahko utemeljeno verjamemo, da iz tiranovega padca ne bo izšlo še hujše zlo.

Mounier je sodil, da so prvi štirje pogoji v njegovem času praktično izpolnjeni. Opozarjal pa je na peti pogoj; zapisal je, da si morajo t.i. krščanski revolucionarji zastaviti predvsem vprašanje, ali ne bo njihova revolucija odprla poti komunističnemu prevzemu oblasti, kar bi bilo – iz konteksta sodeč – slabše kot obstoječe stanje.³⁴ To je eno od mest, kjer je Mounier v konfliktu z dejanjem, ki ga je napravil Kocbek. Zgornje stavke je Mounier zapisal marca 1933, resda šest let pred začetkom II. svetovne vojne. Toda čeprav je pod pritiskom bližajočega se spopada gibanje ob *Espritu* moralo sprejemati tudi čedalje bolj jasna politična stališča, je Mounierovo ravnanje v samih vojnih letih in kasneje potrdilo držo, s katero ostaja zunaj neposrednega prenosa nazora v zgodovinske strukture in ki dopušča nasilje le pod navedenimi petimi pogoji. Ko je vichyjevska vlada prepovedala izdajanje *Esprita* in je bil Mounier zaradi poskusa ilegalnega izdajanja obsojen in po letu dni spuščen na prostost, je zadnji dve leti vojne v odmaknjeni gorski vasi v miru pisal obsežno filozofsko razpravo *Traité du caractère*. Prej kot pozneje je namreč zahteval intelektualno in duhovno delo, s katerim bi se njegova skupina morda kdaj kasneje pridružila revoluciji, a šele takrat, "ko bomo dovolj močni, da revolucijo nadvladamo, namesto da ji pustimo, da nas pogoltne".³⁵ Zaradi teh razlik glede sodelovanja pri spreminjanju družbe je po vojni prišlo med Mounierom in Kocbekom do nekakšnega razhoda; Kocbek je Mounieru očital, da se je ustavil le pri intelektualni drži, sredi revolucionarnega koraka, in da ni poskušal udejaniti krščanskega personalizma v politiki. Mounier pa je bil že od začetka prepričan, da krščanstva kot religioznega nazora že načeloma ni mogoče prenesti v določeno politično strukturo, denimo v krščansko politično stranko, kar je ob ostrem nasprotovanju revoluciji zagovarjal Maritain. Mounier je menil, da bi bila to le še ena 'sociološka projekcija vere', kot jih poznamo iz preteklih stoletij. Kocbek pa je takšno možnost videl ne le v parlamentarni stranki, ki bi bila tedaj mogoča v Franciji, temveč je videl možnost za krščanstvo celo v prostoru komunistične revolucije; šele kasneje, po dogodkih ob izidu *Strahu in poguma* I. 1952, se je Mounierovemu stališču polagoma približal.³⁶

Sklenemo lahko, da je Kocbek od Mouniera sprejel številne intelektualne pobude, tako kar zadeva ideje kot tudi temeljne pojme. V prvi vrsti gre za kritiko materializma in idealizma oz. pretiranega spiritualizma, ki človeka reducirata na zgolj snovno in zgolj idealno sfero. V poskusu sinteze med tema redukcijama človeka je Kocbek od Mouniera sprejel kategorije, ki človeka obravnavajo s težnjo po obseganju duhovnega in snovnega. To so pojmi, kot dejanje, utelešenost, oseba in pričevanje. Ker je bil Kocbek ob tem srečanju v veliki meri že izoblikovana osebnost, je bil ta vpliv moduliran s

podlago križarskega vitalizma in njegove podobe 'novega človeka', ki je v bistvenih pogledih nasprotna Mounierovemu pojmu osebe; ob tem se pri Kocbeku pojem poklicanosti umakne v ozadje – kolikor ni razumljen docela drugače. Hkrati je Kocbek personalistične ideje sprejemal tudi v interpretaciji skupine L'Ordre nouveau, ki pojmuje osebo podobno križarstvu, kot čisti 'dej', kot efekt 'stvariteljskega dejanja'. Prav zaradi stališča, da se oseba vzpostavlja šele po takšnih odločnih in tveganih dejanjih, vstopa Kocbek v zgodovino povsem drugače kot Mounier, zato si svoji pričevanji v njej razlagata na zelo različen način. Od Mouniera (posredno od Péguya) je Kocbek sprejel tudi zelo odločilno idejo, da gospodarske in duhovne krize predvojnega človeka in družbe ni mogoče reševati ločeno, temveč oboje hkrati. Zgodovinske in politične implikacije, ki naj jih ima to stališče, pa se pri obeh avtorjih zelo razlikujejo. Po našem mnenju se ta razlika začenja v pojmovanju osebe, ki se pri Kocbeku izoblikuje v latentno, polzavedno, nejasno izraženo stališče, da oseba ni vsak človek a priori, temveč je to le človek, zmožen zavzetega, tveganega, stvariteljskega dejanja. Človek, ki tej zahtevi ne ustreza, v Kocbekovi viziji ni oseba v polnem pomenu besede.

Takšna antropološka vizija ima daljnosežne posledice. Pričujoča raziskava je hotela pokazati na temeljne stične točke in razlike, znotraj katerih lahko razpoznamo Mounierov vpliv na Kocbeka. Ob tem pa je močnejše izstopila razlika v pojmovanju osebe, saj kaže, da je v ozadju Kocbekove spekulacije o njej določena ideologija višjega človeka. Ker to gledanje druge ljudi implicitno izloča iz občestva oseb ali uveljavlja določeno hierarhijo osebnostne uresničenosti, ki ji je v zgodovini namenjeno posebno poslanstvo, je seveda sporno, če takšno misel označujemo kot personalistično.

OPOMBE

¹ Edvard Kocbek: *Kdo sem? V: Svoboda in nujnost*. Mohorjeva družba, Celje, 1989, str. 329, 330.

² Nav. delo, str. 315.

³ E. Kocbek: *Krogi navznoter*. Slovenska matica, Ljubljana, 1977, str. 92, 93. Gre za zapis, ki v dnevniku iz leta 1955 stoji pod datumom 8. marec. Stavek "Nisem se vedno strinjal z njim..." se nanaša na njun kratkotrajni povojni razhod; ta temelji na razliki glede vprašanja, kako in koliko so krščanska načela prenosljiva v konkretno zgodovinsko in politično akcijo.

⁴ Tako navaja poročilo Jožeta Brejca (Javorška) o vplivu personalizma v Jugoslaviji, po katerem naj bi Kocbek bralcem Esprit predstavljal gibanje ob reviji Dejanje. Glej José Brejce: *Yougoslavie: de l'avant-garde personaliste slovène à l'union nationale*. Esprit, januar 1946, št. 118, str. 27. Možno je, da je Kocbekov tudi članek *Lettre de Yougoslavie: Sur l'hégémonie serbe en Yougoslavie*. Esprit, januar 1938; str. 646-651, podpisan "de notre correspondant particulier".

⁵ Prim. E. Kocbek: *Oseba – središče novega življenja*. V: *Bohinjski teden*. Zbornik predavanj akademskega kulturnosocialnega tedna SKAD Zarje v letu 1939. Zarja, Ljubljana, 1939, str. 13-22. Mounierova knjiga *Révolution personaliste et communautaire*, ki je poleg *Manifesta* nemara najpomembnejša, pa prinaša eseje, ki so v letih 1932 do 1935 izhajali v *Espritu*.

⁶ Prim. Anton Stres: *Oseba in družba. Pregled katoliškega družbenega nauka*. Mohorjeva družba, Celje, 1991, str. 37.

⁷ Nav. delo, str. 38.

⁸ Emmanuel Mounier: *Oseba in dejanje. Izbrani spisi*. Prevedel Rafko Vodeb. Društvo 2000, Ljubljana, 1990, str. 10.

⁹ Prav tam, str. 11.

¹⁰ "Elle est [...] une tension en chaque homme entre ses trois dimensions spirituelles: celle qui monte du bas et l'incarne dans une chair; celle qui est dirigée vers le haut et l'élève à un universel; celle qui est dirigée vers le large et la porte vers une communion. *Vocation, incarnation, communion, trois dimensions de la personne*." E. Mounier: *Oeuvres I*. Ed. du Seuil, Paris, 1961, s. 178

¹¹ Prim. prav tam, str. 526.

¹² To slovenjenje besede *engagement*, ki je eden ključnih Mounierovih pojmov, prevzemamo po prevodu Rafka Vodeba in študiji Edvarda Kovača v knjigi izbranih Mounierovih spisov *Oseba in dejanje*.

¹³ Prim. E. Mounier: *Oeuvres I*. Str. 195.

¹⁴ "Centrer mon action sur le témoignage et non sur le succès." Prav tam, str. 342.

¹⁵ E. Kocbek: *Péguy*. Dom in svet, 1936, str. 129-136 in 256-266.

¹⁶ Prav tam, str. 130.

¹⁷ Glej esej Mateje Komel: *Tuji horizonti križarske misli*. V: *Jezik in slovstvo*, 1990/91, št. 7-8, str. 190, 191.

¹⁸ Prim. E. Kocbek: *Svoboda in nujnost*. Mohorjeva družba, Celje, 1989. Str. 65, 73, 74, 87-89.

¹⁹ E. Kocbek: *Pogled na novo gibanje francoske mladine*. Dom in svet, 1935, št. 5, str. 233-241, in št. 6, str. 299-312. Str. 301.

²⁰ E. Kocbek: *Misli o človeku*. Dom in svet, 1936, št. 7-8, str. 350.

²¹ Prav tam, str. 351.

²² Prav tam, str. 352.

²³ Prim. prav tam, str. 353.

²⁴ E. Kocbek: *Slovenski človek*. Dejanje, I, januar 1938, str. 2.

²⁵ E. Kocbek: *Misli o človeku*. Dom in svet, 1936, str. 354. Podobno tudi: "Človek je nepreračunljiv, njegova narava je narava deja. Lahko celo rečemo, da je človek dej." Str. 353.

²⁶ *Bohinjski teden*, str. 17.

²⁷ Prim. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, New York, 1994, str. 129.

²⁸ Prim. *A Dictionary of Philosophy*. Pan Books, London, 1984, str. 116.

²⁹ "il définit communément la personne comme 'acte pure', 'agressivité créatrice', 'violence spirituelle'." Glej E. Mounier: *Oeuvres I*. Str. 841-843, za idejno podlago konflikta pa 177-181, 890.

³⁰ E. Kocbek: *Pogled na novo gibanje francoske mladine*. Dom in svet, 1935, str. 240.

³¹ Prim. Marjeta Vasič: *Eksistencializem in literatura*. ZRC SAZU – DZS, Ljubljana 1984, Literarni leksikon 24, str. 68.

³² Prim. E. Kocbek: *Kristjan v novem redu. V: Svoboda in nujnost*, str. 144-148.

³³ Že v prvi številki *Esprita* (1932) izrazi stališče, ki mu je zvest do smrti (1950): "Il n'y a aucune proportion entre [...] notre oeuvre et ses coordonnées proprement politiques." *Oeuvres I*, s.141.

³⁴ Prim. *Oeuvres I*, s. 387.

³⁵ "mais quand nous serons assez forts pour nous imposer à elle au lieu de nous faire absorber par elle." *Oeuvres I*, s. 367. Mounier je zapisal celo, da če bi lahko o *Espritu* odločal le sam, bi ga ohranil kot dejanje čistega pričevanja, brez slehernega poseganja v sfero politike, s čimer prihaja v nasprotje z nekaterimi drugimi svojimi izjavami. Prim. Michel Winock: *Histoire politique de la revue Esprit 1930-1950*. Éditions du Seuil, Paris, 1975, str. 110.

³⁶ Prim. E. Kocbek: *Osvobodilni spisi II*. Društvo 2000. Ljubljana, 1993, zlasti njegova pisma Mounieru.