

Мило Ломпар
Филолошки факултет, Београд

ЕСЕЈИСТИЧКО ИСКУСТВО

Колики је домет есејистичке мисли? Елеганција и духовитост стила одувек су се признавале есејистима, са неком спремношћу која као да је подразумевала да су то уобичајене и лако достижене врлине, што је предрасуда, у отвореном сукобу са чињеницама и искуством. Есејисти пишу лепо и духовито, обавештено и са пуно маште, заводљива је и фрагментарност њиховог приповедања, са снажном лепотом необавезности и разговора, али увек остаје сумња да је есејистичко мишљење драгоцено и недовољно, јер оно прониче у ствари али их не износи на светлост, хировито занемарујући важне међучланове који творе структуру рефлексije, сувише слободно прелазећи из једног у друго духовно подручје. Есејистичка мисао се, тако, разлама између предубеђења о њеној недовољној мисаоној продубљености и непрекидног кружења око инцидента који тако спремно остварује рефлексija једног есејисте.

Тачно је, дакле, да ми не мислимо само онда када системски мислимо, али је неизвесно *колико* мислимо када мислимо духом есејисте? Јер, његов дух је немиран и прелази из подручја строгог развијања појмова у подручје непосредне евиденције људских чинова са супериорном, нечувеном и провокативном лакоћом. То је довољно да би се зачуђено подигле обрве научника и специјалиста. И пошто есејиста изгледа непоуздан из угла њиховог специјалистичког знања, остаје у мраку сазнање како је његов дух створио своје сопствено подручје тако што је прошао кроз многа подручја, не укотвљујући се у њима, већ као дух једне сабласти непрекидно стварајући виртуелну област. Есејиста свесно пристаје на искушење еклектичности, на посебну употребу језика, јер свесно доводи до узајамног огледања филозофију и филологију, као код Ничеа, или филозофију и књижевност, као код Бењамина, или књижевност и позориште, као код Кота.

У том разностраном кретању се *догађа* читање, не доноси се опис процедура које прате читање, нити списак услова који га омогућавају, него се одвија само читање, чак нешто више од тога, јер

је то увек догађај неког ко чита. Отуда је есејистичка мисао тако често херменеутичка: она подразумева неки пренос две мисли или две осећајности, сукоб намера, потврђивање више очекивања, али све то не циља некуд даље од себе, већ се успоставља као *догађај*. То што не циља даље од себе, тај заостатак уметничког духа у есеју, не значи да есеј не постиже оно што је даље од њега: то *даље* везано је, наиме, за неко општије знање, као знак теоријског духа који пребива у есеју. Есеј се, отуд, појављује као догађај у сусрету уметничког и теоријског духа, живота и мисли, речи и чина, он се појављује као мисаоно отчитивање нечега што тајанствено бивствује унутар разностраних подручја људског духа.

Један такав догађај, отворен и слободан, представља есејистичка мисао Ридигера Зафранског (1945), једног од најатрактивнијих филозофских писаца и есејиста на немачком језику у последњој деценији двадесетог века и, истовремено, аутора потпуно неприсутног на српском језику. Он је студирао филозофију, германистику и историју у Франкфурту (код Адорна) и у Берлину, да би крајем седамдесетих напустио универзитетски начин живота и писања и као слободан писац, крајем осамдесетих, успео да постане веома познат: поред награда као што су *Friedrich-Märker-Preis für Essayisten* (1995), *Wilhelm Heinse* (1996) и *Friedrich Nietzsche* (2000), Зафрански је добио и веома угледну награду *Ernst Robert Curtius für Essayistik* (1998). Централни правац својих истраживања он одређује као *kryptotheologie*, што обележава теолошко-хуманистички набој његове мисли. Као мислилац близак мистичко-иррационалистичкој традицији, он учестало упућује на филозофске сабеседнике као што су Хајдегер, Сартр, Ниче, Шопенхауер, Августин, Платон. Како је Зафрански, истовремено, снажно окренут питањима која књижевност и историја постављају у духовној ситуацији модерног времена, онда у његовом есејистичком приповедању видно и утицајно место имају и писци попут Готфрида Бена, Кафке, немачких романтичара, Гетеа, као и историјски феномени новог доба, попут француске револуције, нацизма и стаљинизма, који се схватају као повесни еквиваленти духовних струјања. Ова три стремљења обликују писање Зафранског као особену врсту есејистичко-рефлексивног приповедања у којем се свесно стапају различити хоризонти мишљења, па се добија есејистичко писмо испуњено продорном рефлексивом, продубљеним историјским осећањем и изузетним стилским вредностима. Ове особине учиниле су Зафранског, заједно са Слотердајком, особеним писцем немачке филозофске традиције, јер су га предста-

виле као мислиоца на трагу Ничеових моралистичко-филозофских засада.

Већ је његова прва књига (*E. T. A. Hoffman*, 1984) открила колико је литература конститутивна за природу рефлексије Зафранског, који се појавио као писац привржен ономе што је филозофско у поезији и ономе што је поетско у филозофији, да би та књига наговестила један смер у есејистичком приповедању Зафранског који ће му донети највећу славу. Тај смер представља *херменеутичка биографија* као начин мишљења и писања који доводи до највеће могуће близине човеков живот и његову мисао, остварујући особено треперење интензитета на местима на којима наш есејиста укршта филозофску или књижевну херменеутику са егзистенцијалном херменеутиком. Таква је књига *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie* (1987), која ће свом писцу донети светску познатост, као што ће велику пажњу изазвати и њој сродне књиге, посвећене изузетним личностима немачке традиције, личностима које су, међутим, обележавале некакав инцидент унутар саме традиције, неки преокрет настао после дугог прећуткивања, попут оног описаног у књизи *Nietzsche - Philosophie jetzt!* (2000), или неки далекосежни и злокобни неспоразум, о којем приповеда књига *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit* (1994), или, пак, унутрашња искушења класичне вредности немачке културе, о којој сведочи књига *Schiller oder die Erfindung des deutschen Idealismus* (2004). Други смер у есејистичком приповедању Зафранског представљају књиге посвећене појединим проблемима који снажно узнемирују модерно очекивање, попут књиге *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch* (1990), који обележавају најизазовнији тренутак савремене свести, као књига *Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch* (2003), или оним питањима која погађају човека са заслепљујућом снагом пред којом се често онеми, попут феномена зла којем је посвећена књига *Das Böse oder Das Drama der Freiheit* (1998). Иако се ова два тока у есејистичком приповедању Зафранског могу сасвим јасно разликовати, велики број елемената који творе његов начин размишљања, његово кружење око сродних тема, особено откривање запретаних нити језика, обезбеђује унутрашњу сагласност и битно јединство његовог разумевања духовних и историјских кретања, па се трагом тих мотива, расутих на разним странама, осветљених из различитих перспектива, може реконструисати неко унутрашње језгро продорне мисли немачког есејисте.

У књизи о Шопенхауеру, Зафрански оцртава филозофску егзистенцију аутсајдера као изазов пред којим је застало есејистичко

размишљање. Поставивши Шопенхауера као супротност „дивљим годинама филозофије”, које су започеле Кантовим превратом, условивши рушење традиционалне метафизике, ерозију традиционалне вере, прагматичко оспособљавање субјекта, преусмеравање радозналости од „света по себи” ка стварању образаца „света за мене”, одредивши се, дакле, за контраст између времена и јунака као руководну нит херменеутичке биографије, Зафрански нуди слику унутрашњих сагласности у филозофској егзистенцији: Шопенхауер није само одређен као друштвени аутсајдер, материјално осигуран али скрајнут, филозоф без утицаја, без публике, заувек одвојен од позорнице, него је и његова мисао, заокружена у *Свету као вољи и представи*, битно несавремена. Обликована у битном противљењу у односу на новоодређени положај субјекта, какав су донеле „дивље године филозофије”, интонирана кроз космолошки, биолошки и психолошки напад на субјектову мегаломанију, Шопенхауерова филозофија се појављује у пуноћи једне несавремености. Биографија једног мислиоца, са живописним појединостима које одређују животни стил, унутрашњи садржај његове мисли, по дефиницији несводиве на било који биографски услов, настаје у есејистичком приповедању Ридигера Зафранског на позадини једне скривене запитаности о судбини појединчеве несавремености. Та запитаност омогућава успостављање тананих додира између различитих нивоа Шопенхауерове судбине, у мери да приповедање о путовању Европом, испуњено илустративним деловима из дневника са путовања, или из писама која му беху упућена и кроз која се може наслутити неко јунаково расположење или сазнање, омогућава Зафранском да прецизно повуче приповедне линије од сасвим појединачних и интимних доживљаја преко реконструкције њиховог значаја у филозофској егзистенцији до најопштијих Шопенхауерових сазнања:

„У Тулону се Артур осетио заробљеником у односу на спољашњи свет, и то је било заробљеништво као нека врста спектакла који је приближен од стране неког посматрача. Али, ако је заточеништво универзално, где је онда тачка гледишта посматрача? Где је ту оно што је спољашње? Како може универзално постати спектакл? На ово питање би Артур Шопенхауер дао веома деликатан одговор, одговор обликован у језику субјект филозофије, будизма, пиетистичког мистицизма и платонизма: постоји трансцендентална иманенција, постоји надземаљска висина без небеса, постоји божанска екстаза без Бога: екстаза чистог сазнања је могућа; воља се може преокренути против

себе; она гори у себи и постаје потпуно око: она више *није*, она само *види*.

Још на свом путовању млади Артур Шопенхауер је улучио прилику да искуси прве моделе такве метафизике висине. Била су то искуства висине у дословном смислу.”

Зафрански употребљава лајтмотив високих планина у расветљавајућем смислу, јер он премешта један доживљај из јунакове младости у сасвим различиту егзистенцијалну ситуацију. На овај начин, са пуно посредовања и подразумевања, Ридигер Зафрански обликује целовитост филозофове егзистенције, јер у приповедању о њој спаја оно што је највише могуће конкретно, готово опипљиво, неки исечак живота који је несводив на било шта изван себе, са оним што је потоње, што се разгранало из овог неосвешћеног првотног импулса, слепог и јарког, да би се кристализовало у форми потпуне апстракције. Ту, међутим, није крај, јер Зафрански гради унутрашњу везу између личног искуства, односно приватне историје, осамостаљеног мисаоног уопштавања и културне историје: „Оно што је Шопенхауер искусио – његов сукоб са властитом сексуалношћу – јесте део његове приватне историје, али он, такође, рефлектује нешто о културној историји секса као таквог.” У тим међуодносима настаје ентелехија херменеутичке биографије.

Она почива на директном показивању приповедачких техника. Јер, описујући избор на који је Шопенхауера ставио отац, избор који је подразумевао да младић одабере хоће ли да студира филозофију и не иде на дуготрајно путовање по Европи или да иде на то путовање па да постане трговац, анализирајући смисао оваквог избора и слободе са којима је суочен петнаестогодишњи дечак, Зафрански помиње „дијаболски аспект ситуације” и „ђавола”. Он, дакле, активира један дубокосежни приповедни знак који у његовом приповедању нема значење пуне конвенције. Јер, овде се појављује спој између идеје слободе и мисли о злу. На тај начин се обележава дугогодишње колебање Артура Шопенхауера пред изазовом напуштања наметнутог у корист пожељног занимања. Јер, тек ће очева смрт запечатити приповедачки чвор између пакта са ђаволом и дејства очевог духа. Понављање ових мотива има у херменеутичкој биографији упућујући смер: у поглављу које се зове „очев дух” помиње се да је на крају младићевог путовања стајао „ђаво који је чекао на путникову душу”; приповедајући о филозофовом односу са женама, о његовом сексуалном искуству, Зафрански разгранава паралелу са главним јунаком Мановог *Доктора Фаустуса*, што представља по-

средно упућивање на пакт са ђаволом; приповедајући о аутсајдерству филозофове каријере, есејиста посеже за Шопенхауеровом приватном белешком о параболичном сну испуњеном чуђењем и ђаволовим именом; ни јавни неуспех доживљен после објављивања *Света као воље и представе* није приповедачки остао одвојен од асоцијација на ђавола. Ови расути мотиви повезани су са Шопенхауеровим одрицањем од дате речи које је наступило после очеве смрти: „Он је променио страну, усудио се да се раздвоји од очевог света – али је још увек био прогоњен очевом сенком.” Окупљање оваквих мотива показује како Зафрански у драматичној одлуци филозофовог живота види нешто што надилази саму слободу донете одлуке, нешто што сенчи њене границе. Тој приповедачкој сугестији иде у сусрет палета Шопенхауерових личних особина, које су тако приказане – од различитих сведока, од којих је један његова мати – да делују као опис типских црта злог духа: манија за критиковањем, начин понашања, изнесени судови, навике, болестан хумор, грубост и загрижљивост у разговору, зловољан тон и израз лица, страшни парадоксални аргументи. Сви ови мотиви су постављени тако да много више наглашавају дејство неке готово осамостаљене силе зла него аутономно простирање човекове слободе.

И у другим важним деловима Шопенхауерове биографије проналазимо елементе приповедачке технике: анализа односа између Шопенхауера и Гетеа, посебно око учења о бојама, обликована је кроз механизам односа између оца и сина, тако дејствен, јер се једним краком везује за очев комплекс код Шопенхауера, али истовремено ставља у покрет приповедање о очевом духу и (неизвршеном) уговору као важним мотивима у егзистенцијалној херменеутици Зафранског. Током целокупног приповедања, дуж којег настају изузетно упечатљиви екскурси о схватању слободе код Канта, Фихтеа и Шелинга, о особеном скривању личности које је било карактеристично за премодерно доба, док је са Кантом субјекат избио у први план, као аутентични знак модерне, о херменеутичком значају Шопенхауерове филозофије и о њеном посебном месту у односу на традицију, о модерним писцима на које је утицала та филозофија, о необичним животним навикама овог филозофа и о физичком изгледу и особинама његовог антипода Хегела, Зафрански има на уму питање које је готово неизбежно постављано када је била реч о писцу *Света као воље и представе*: то је питање о односу између филозофових схватања и његових животних поступака.

Иако не утиче на смисао и значај онога што саопштава његово дело, овај однос баца светло на његов лик као филозофа. Јер, и Со-

крат промени тон и начин казивања у часу када Трасимах изазовно утврди да је бољи неправедан од праведног живота. Постоји, дакле, нешто што расветљава егзистенцију у часу када се образује веза између филозофовог искуства у животу и његових схватања. Пажња Зафранског усмерена на неподударност између њих бива посебно подстакнута особеним радикализмом у мишљењу Артура Шопенхауера, његовим одлучним давањем предности ономе што није у односу на оно што јесте, његовом опијеношћу патњом, срдитошћу у односу на радост, и његовом људском, одвише људском подавању животним радостима, ситницама и тривијалностима, али тек опис могућих околности које су утицале на позну прихваћеност Шопенхауерових афоризама омогућава немачком есејисти да понуди сопствено разрешење увек напетог односа између живота и мисли у човековом духовном искуству, па се то разрешење појављује као епилог ове пратеће теме у херменеутичкој биографији немачког филозофа:

„Постоје истине које могу бити живљене и оне које не могу. Човек треба да се приљуби и уз једне и уз друге – али он то може учинити само ако напусти опасну илузију њихове узајамне претворивости. То је деликатни чин еквилибрирања. Само они који немају вртоглавицу усудиће се да баце поглед у понор. Само они који су сигурни у своју вољу за животом имаће храбрости да мисле о понорности, о негативности живота, све до самог краја.”

Иако је у овом важном месту херменеутичке биографије смештено настојање да се објасни Шопенхауерова недоследност, ипак идеја осетљивог еквилибрирања обележава темељну несигурност човековог положаја у очима немачког есејисте, док идеја непретворивости открива колико је неопходно остати уз идеје које се не могу живети и отуд се дозива са једним од најважнијих увида за Зафранског: то је увид о понорности света.

Тај му увид омогућава да расветли однос између Шопенхауерове филозофије и модерне књижевности:

„Шопенхауерова филозофија има дупло дно. Она у себи садржи прагматички аспект живота и појединчевог самопотврђивања и, истовремено, она објављује да појединац није нешто много `реално`, да сам живот није уопште нешто много `реално`, и да је ништавило нешто `реално`. То је био тај двоструки карактер који је, далеко шире од утицаја Шопенхауерове филозофије уметности у уском смислу, тако много утицао на уметнике дру-

ге половине деветнаестог века и све до наших дана. Он објављује једно естетичко осећање, једну естетичку позицију живота. Он позајмљује озбиљности живота један скривени смисао ништавности... филозофија му одобрава једно становиште театарске целине. За неколико тренутака човек престаје да буде актер и постаје гледалац. То је један филозофски моменат и истовремено естетички моменат: не-учествујуће посматрање, лишено уpletености у ослепљујућу озбиљност.”

Оваква перспектива у самеравању веза између живота и театра, као и њој прирођено човеково премештање из улоге актера у улогу посматрача, омогућава модерној књижевности да оствари најразличитије учинке: из ње настаје иронија код Мана, гротеска код Јонеска, очуђавање историјских чињеница код Црњанског. Тако се може посредно открити да оно што проучаваоци књижевности желе да осамостале као изоловани уметнички поступак има своје дубинско духовноисторијско утемељење.

Овакав однос Зафранског према делима модерне књижевности баца светло на укупни статус књижевности у хоризонту његових есејистичких размишљања: Зафрански спремно и радо доводи у полје своје анализе књижевно искуство, оно за њега има сасвим одређен сазнајни домаћај, јер се налази у близини истине и понорности света. И када књижевно искуство интерпретира на начин који подразумева дијалектику идеја у њему, што је у методолошком смислу начелно неоправдано, Зафрански подразумева онтолошку двострукост људске ситуације која је прирођена модерној уметничкој артикулацији.

У књизи о Ничеу, Зафрански изводи неочекивани обрт: уместо бројних и живописних детаља Ничеовог живота, познатих али изнова окупљених у особену перспективу есејистичког приповедања, сусрећемо се са упадљивом доминацијом деоница посвећених филозофовим мислима, насупрот релативно малобројним секвенцама посвећеним Ничеовом животу и његовој личности. Ова неравнотежа подразумева један приповедачки поступак: немачки есејиста готово свако поглавље своје књиге завршава одабраним моментом из Ничеовог живота, успостављајући том необичном техником ритам свог казивања, остварујући целину на нивоу ритма а не само на нивоу теме, да би тако и сама Ничеова размишљања скривено поставио у перспективу егзистенције, дискретно их обликовао у променама које ипак трпи један живот, чија је сенка стално била испод њих. Зафрански, дакле, ствара целину живота и мисли не из

механике чињеница него из приповедачког ритма којим управља понављање.

Вијугаво приповедајући о кључним темама Ничеовог мишљења, као што су смрт Бога, навешћење нихилизма, преокретање свих вредности, вечно враћање, перспективистичко поимање истине, Зафрански се упушта у бројне и расуте екскурсе, јер следи и неке мање оглашене мотиве и теме Ничеових размишљања: он тумачи Ничеове мисли окупљене око метафизичког смисла досаде, филозофов дечачки есеј о слободи и судбини, однос између мисли и човека у Ничеовом писању, структуру Вагнеровог антисемитизма, Штирнера као аутсајдера у филозофској заједници, као парију и као некога ко снажно привлачи Ничеа, Ничеов преокрет у разумевању циља и сврхе сопственог писања и филозофово рангирање писања по себи и писања о другима, осветљава улогу појма *детал* у Ничеовом учењу. У складу са развијеним есејистичким поимањем неизрецивости појединца, јер „истинска мистерија лежи у појединцу који не може бити објашњен у упућивању ка било ком другом”, Зафрански потпуно приповедачки, што овде значи свесно непотпуно, остављајући белине које делују прикривеном снагом сугестије, назначује моменат самопрепознавања у Ничеовом мишљењу: „Ничеова трансценденција иде у смеру посматрања игре као основе бића. Његов Заратустра плеше када дотакне ту основу; он плеше слично хиндуистичком богу Шиви. Сам Ниче је наг плесао у соби незнатно пре свог менталног колапса у Торину. Његова домаћица, посматрајући га кроз кључаоницу, видела га је у том чину.” Иако изгледа као бизарно поигравање мотивима пристиглим из мишљења и живота великог филозофа, сугестија Зафранског подразумева већ исказану напомену о Ничеовом схватању музике и његовој вези са смислом који музика остварује у модерној култури: „ако схватимо да је музика, од Баха до поп-музике, једини универзални начин комуникације, ми је можемо посматрати као моћ која тријумфује над конфузијом језика”, јер је она „социјализовала чин трансценденције”. Како Зафрански оставља неисказаним колики је удео Ничеовог самопрепознавања у Заратустрином плесу, што је прави приповедачки поступак, онда тек ова удаљена напомена открива унутрашње сагласности у херменеутичкој биографији.

Шта значи околност да је немачки есејиста склон да уважи и више пута понови, на различитим тачкама успостављене биографске путање, Ничеово самоодређење које гласи: он је *неко* између пророка и кловна? То нас опомиње да је Зафрански одредио да је услов за разумевање Ничеа интерпретаторова способност да оствари међу-

игру идеја и страсти. Јер, Ниче је постављен као мислилац самоинтерпретирања:

„Ниче је био лабораторија мишљења и он никада није престао да интерпретира себе. Машина интерпретативне продукције, он је представио драму онога што може бити замишљено и учињено. Делујући на тај начин, он је истраживао оно што је било људски могуће. Свако од нас ко сматра да је мишљење централна брига људског живота враћаће се Ничеу и може пронаћи да је оно колосална, велика музика живота која нас истински прогони.”

У самом мишљењу овог филозофа постоји, дакле, дуализам његових увида, јер они – погађајући много тога око себе, у системима културе, у статусу истине, у распонима моћи – достижу нешто одвише лично, што припада самоћи појединца. У том паралелизму, око којег кружи истанчана мисао Зафранског, можемо наслутити унутрашњи импулс који води његову херменеутичку биографију: она почива на идеји о удвајању мишљења, о унутрашњој размени у структури саме мисли, о мосту на којем се срећу интересубјективни и интрасубјективни исказ једног мислиоца. Та тачка би, можда, могла бити занемарљива за домете и истину саме мисли, али је пресудна за њену егзистенцију. Херменеутичка биографија је, отуд, закупљена начинима на којима се успоставља егзистенција једне мисли, она тежи да открије како мисао постоји, како бива праћена постојањем, па тек потом, и унеколико изван тога, у каквим се односима са спољашњим светом та мисао може пронаћи.

У приповедању о Хајдегеру, Зафрански се суочио са феноменом који истрајно закупа његову есејистичку пажњу, јер је тајанствени лик великог филозофа, повученог у себе, одељеног од света, извајан на позадини драматичних политичких околности, које су отиснуле нов и неисказани вид зла на светскоисторијској позорници: то су нацизам и стаљинизам. Ова промена перспективе у односу на херменеутичке биографије Шопенхауера и Ничеа изазвала је и промењени положај мислиоца на позорници: док су Шопенхауер и Ниче интерпретирани као аутсајдери, јер се пред знацима првих јавних неуспеха повлаче у себе, непримећени напуштају позорницу, стварајући особену естетичко-филозофску димензију човекове егзистенције, док су они, дакле, аутсајдери у-повлачењу, дотле је Хајдегер, са својим чувеним ректорским ангажманом, са мутним чиновима и противречним потоњим објашњењима, стилизован као аутсајдер у-акцији, неко чије аутсајдерство може да буде веома

примећено, откривајући неуспех као плод мислилачког патоса који је у драстичном разилажењу са бруталним јавним пословима. Његово мишљење, наравно, ни на мах не дели судбину овог акционог аутсајдерства, већ открива изворни импулс мишљења у суочењу са стварношћу: немоћ.

Зафрански – чија књига на енглеском језику има упућујући поднаслов: *Martin Heidegger - between good and evil* – издваја различите тачке на путањи овог успињућег аутсајдерства. Он наглашава два различита односа према понижењу које је искусио филозофски надарени младић, па кроз то наглашавање повлачи закључке који пресецају битне тачке Хајдегеровог живота: понижење пред непознатим и молба пред познатим условљавају да однос према познатом буде до краја живота предодређен. Ову индивидуалну особину човека Зафрански наглашено утапа у шире друштвене и културне низове: он многе елементе у мишљењу Мартина Хајдегера уклапа у културни хоризонт идеја његовог времена, настојећи да прецизно издвоји оно што је оригинално од онога што припада и другима, па тако пореди Хајдегерове мисли са теолошким схватањима Карла Барта, или теоријом одлуке Карла Шмита, или изненадном стравом Ернста Јингера, или моментом *каирос* какав описује Паул Тилих. Овакав поступак има снажан биографски импулс, јер се тако филозофова мисао појављује и као део општег стања духа, али он има и херменеутичку вредност, јер се особена својства Хајдегеровог мишљења могу разликовати од сличних схватања његовог доба. То, с друге стране, дарује одређене увиде који дотичу Хајдегерову личност, оцртавајући њена својства техником разликовања: он је удаљен од Јингеровог или Шмитовог егзистенцијалног радикализма, али је и на другој обали у односу на Томаса Мана.

У хоризонту постепеног описивања мислиочевог израстања из љуштуре сиромашног дечака, католичког стипендисте, одбијеног кандидата за професорску катедру, вишеструког учесника малих љубавних афера и једне која је заувек обележила не само његов живот (са Ханом Арент), у хоризонту који је испресецан бројним и разностраним есејистичким парентезама и коментарима, који је испуњен опширним тумачењима кључних дела с обе стране чувеног *обрта* у Хајдегеровом мишљењу, појављује се низ сићушних мотива: како настаје веза између начина мишљења и избора егзистенције у случају једне наизглед тако објективне дисциплине духа као што је феноменологија; однос феноменологије и поезије; каква је веза између етичких питања и Хајдегерове филозофије аутентичности. Сви они образују криптоплан ове херменеутичке биографије.

Шта још можемо пронаћи унутар тог плана? Лепезу неизведених, посредних и наговештајних нивоа аргументације Зафранског. Јер, немачки есејиста неће уопштити Кјеркегорово схватање о вези између мисли и егзистенције, иако ће описати колико је оно помогло Хајдегеру да разоткрије Хусерлову иманенцију свести: он неће, наиме, проширити овај увид на сопствено разумевање Хајдегера у његовом егзистенцијалном кретању између унутрашњих и спољашњих дејстава. Када доведе у велику близину Хајдегерову интерпретацију Платоновог учења о пећини са Хајдегеровим осећањем немоћи и узнемирености и са његовом филозофском преоријентацијом, и то све у контексту налога историје, Зафрански обликује унутрашњу слојевитост херменеутичке биографије: Хајдегерове промене у јавном положају налазе се у корелацији са променама његове мисли, јер га неуспех у покушају да обликује духовно вођство националсоцијализма доводи у такво стање духа које је погодно за препознавање унутрашње блискости са Хелдерлиновом поезијом, као што га полемика са нацизмом одводи ка тумачењу Ничеа, што открива начин на који се искуство живота уткива у филозофски импулс.

И у тумачењу односа између Хане Арент и Хајдегера, Зафрански показује изузетну способност да последице њихових мисли ситуира у практичне аспекте њихове егзистенције: ако је за Хану Арент и њено схватање демократије одлучујућа способност да јавни живот може отпочети изнова у свако време, онда то почива на њеном претходном уверењу да „такви нови почеци, било индивидуални или колективни, су могући само ако су две ствари присутне – обећање и опроштај”. То није пука конструкција, теоријско маштање, већ егзистенцијални порив и животни ритам, проверен у суочењу са властитим искуством, јер је „Хана Арент обећала себи да ће истрајати уз Мартина Хајдегера. Она је била способна то да учини само зато што је имала снаге да му опрости. Међутим, он јој је то отежавао, поново и поново”. Свако поновљено отежавање неумитно прати – ако постоји дослух животног ритма и мисли – поновни опроштај. Тако долазимо у близину скривене теме есејистичког приповедања Зафранског: присуство зла у егзистенцији и мисли Мартина Хајдегера.

Немачки есејиста показује особену амбиваленцију у образлагању ових мотива, па се предњи и позадински план његовог приповедања непрестано смењују. Када евоцира Јасперсово сећање на Хајдегера, које нам је познато из *Филозофске аутобиографије*, Зафрански изоставља Јасперсову реченицу о злодуху који се уселио у Хајдегера, што би значило да питање о злу измешта из херменеутичке био-

графије. Иако Јасперс и у писму *Одбору за денацификацију* везује за Хајдегера – уз Бојмлера и Шмита – појам трагичности зла, кратки, лапидарни, посредни, есејистички коментари Зафранског не стварају поенту у том мисаоном правцу. Али, Зафрански ипак оцртава како се Хајдегер није ни огласио – ни приватно, ни јавно – када је Јасперс дошао под удар нацистичког режима, да би нашао снаге, у ситуацији када је сам дошао под удар денацификације, да упути на Јасперса, чије мишљење би – по његовом очекивању, израслом из заборав Јасперсове егзистенције, из неосећања *другог* – требало да га ослободи сваке неугодности, да му прибави опроштај. Од одлучујуће важности је околност да Зафрански назначује ову симетрију, али је не доводи до очигледности, будући да то открива скривени план његовог приповедања. Јер, Хајдегерово ћутање о вези са нацизмом омогућава Зафранском да оцрта једно од начела есејистичког разумевања:

„јасно је да проблем његовог ћутања није у томе што је он ћутао о Аушвицу. У филозофским терминима он је ћутао о још нечему: о себи, о филозофовој заведености пред лицем моћи. Он, такође, није успео – што се догађало тако често у историји мисли – да одговори на питање: Ко сам ја истински када мислим?... Постоји недостатак у познавању самог себе, у познавању сопствених, временски условљених контрадикција, биографских неугодности и идиосинкразија. Онај који познаје сопствену контингентну личност мање је склон да побрка себе са херојима своје мислеће личности, или да допусти малим причама да се утопе у велику историју. Укратко: сазнање сопствене личности штити од заведености пред лицем моћи.”

Ова дискретна апологија саморазумевању, којој може претходити свест о човеку као бићу самоинтерпретирања, и која може представљати самосвест херменеутичке биографије, лишена је – и на овом месту – питања о злу.

Зафрански је, међутим, користио Фаустов мотив у херменеутичким биографијама Шопенхауера и Хајдегера: у једном случају је тај мотив имао облик сиренског зова историјске моћи нацизма, у другом случају је он обликован продором у скривени рад савести која кружи око очеве сенке. Занимљиво је да је он тај мотив пренебрегао у приповедању о Ничеу, премда је навео једну белешку у којој Ниче казује како осећа неку авет иза себе и чује њен не-људски глас. Зафрански је, дакле, приповедачки и посредно дозвољавао дејство сугестије о самосталној сили зла у човековој судбини, да би исто-

времено у простору рефлексije прећуткивао последице једне такве сугестије: на том месту долази до искрица између егзистенцијалне и текстуалне херменеутике у његовим биографијама. Зашто, дакле, изостаје мисао о ђаволу?

Са непотребношћу ђавола почиње и његова књига о злу и слободи: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*. У овој књизи Зафрански анализира феномен зла какав познаје јудео-хришћанска традиција: његова теза полази, међутим, од тврдње да за разумевање зла – било да је оно космичко, природно, историјско, психолошко – није потребно осветлити фигуру ђавола, будући да зло припада драми људске слободе, па оно није пуки термин него име за оно што претећи затиче човека. Анализом различитих манифестација зла, од библијских и античких митова преко филозофије и литературе све до нововековних историјских појава као што су нацизам и стаљинизам, Зафрански ствара вишегласан есејистички текст у којем се – на различитим тачкама херменеутичке путање – појављују мислиоци као што су Сократ, Платон, Августин, Хобс, Кант и Де Сад, Шелинг, Шопенхауер, Батај. Није, међутим, најважније истражити колико Зафрански исцрпно и веродостојно тумачи велике мислиоце, нити колико уверљиво реконструише све моменте из велике традиције људског суочавања са злом. Јер, тај налог није положен у духовно искуство Зафранског. Оно што рељефно открива његово искуство јесте веза која постоји између мисли и приповедања у његовом есејизму, па се о невидљивој основи његовог приповедања о злу и слободи можемо запитати ако самеримо ту основу са подлогом на којој израста његово приповедање о животу – као споју мисли и чина – великих филозофа и песника. Ако један есејиста, у часу док излаже проблематику једног појма или приповеда о једном животу, оставља скривене путоказе који сведоче о ономе што *претходи* сваком расправљању, онда мора постојати нека запретана нит око које се окупљају толико различите теме опсежног есејистичког приповедања.

Зафрански сугерише како постоји сагласност између неодредљиве природе зла и онога што је у његовом писању есејистичко: „Ова књига крчи себи пут кроз честар искуства са злом и размишљања о њему. Зло не спада у теме којима бисмо могли да приђемо помоћу неке тезе или решења проблема. На нужно заплетеним путевима могу се ту и тамо отворити перспективе које допуштају да се види нешто даље”. Зло није, дакле, појам него искуство које ниједна теза не може исцрпсти, па се оно отвара нашем разумевању *тек* са посебном перспективом. Шта то значи? Зло је нешто измичуће и

флуидно, дејствено и обухватно. Отуд есејистичко кривудање може доћи у додир са природом зла. Којом природом? Зафрански, који је тако често евазиван, духовит, са мишљу гипком и истанчаном, у овој ствари као да не дозвољава никакве двоумице, јер на самом почетку књиге тврди: „Не морамо да се бавимо ђаволом да бисмо разумели зло. Зло припада драми човекове слободе. Оно је цена слободе”. Ако нас занима шта је *претходило* оваквом суду, онда је овде остављен путоказ. Јер, Зафрански одсечно одваја ђавола од зла зато што жели да стави у заграде сваки наговештај да би могао постојати спољашњи покретач или самостална сила зла. Он, отуд, доследно остварује епохалне последице идеје о ђаволу. Јер, та идеја је еволуирала од спољашњег хоризонта човекове егзистенције ка унутрашњим просторима човекове душе, да би – у модерним временима – под снажним таласима секуларизације и хуманизације зла потпуно преселила ђавола у човека. Ако Зафрански тако одсечно, тако не-есејистички, одваја ђавола од зла, онда он не чини ништа произвољно него усваја оно што је донела модерна традиција у обликовање фигуре ђавола, па је и последица тог чина укотвљена у модерно искуство: то одвајање је изведено да би се снажније истакла веза зла са слободом, огледање зла у слободи. У тој намери наш есејиста одлази толико далеко да преиначава традицију идеје о ђаволу: „Не може се веровати у ђавола а да се не верује у Бога. Ђаво се среће у извесном смислу на пола пута до Бога. Он је противник који ће после смрти Бога и сам ишчезнути са позорнице”. Развој идеје о ђаволу, о којој опширно приповедају Jeffrey Burton Russell и Bernard McGinn, ишао је у потпуно супротном смеру: критика сујеверја, вештица, раст рационалистичког самопоуздања, просветитељско разарање људског празноверја, извргли су драстичном карикирању фигуру ђавола. Смрт ђавола је, дакле, претходила смрти Бога, чак ју је наговестила. Смрт Бога, међутим, није протекла без одјека који би допрли до повести о ђаволу, јер је модерно књижевно искуство преузело њену унутрашњу динамику, дајући јој магистрални вид: и у *Фаусту* и у *Браћи Карамазовима*, и у *Доктору Фаустусу* и у *Роману о Лондону*. Зафрански је равнодушан према оваквом историјском кретању, јер његово осећање критичности уважава модерне последице које су обликовале фигуру ђавола, као што му и даље остаје битан непосредан однос између Бога и човека. Јер, ту се остварује сва јачина судара између зла и слободе.

У тој перспективи догађај у есејистичком кривудању Зафранског не ствара приповедање о битним епизодама дугачке повести о злу, већ расути сигнали о присуству зла у модерном искуству сло-

боде. Нисмо више ситуирани у неки појам него смо – скривеном кривуљом есејистичког кретања кроз трактате, уметничка дела, политичке чинове – наведени да се приближимо искуству зла. То наговештавање неопходности искуства није плод наивне пред-рефлексивности него је последица свести о недовољности рефлексивности као такве, оно је нека врста промишљене пост-рефлексивности која покушава да опише распрскавајући феномен зла. Њене трагове проналазимо у речима које се константно *понављају*: у односима који се образују између тих речи, у промени правца који понека добија у херменеутичким биографијама, може се пронаћи путања мисли која кружи око искуства зла, удаљава се од њега, утапа се у доживљај слободе, нагло се устремљује у срце таме, да би отуд донела неку давну повест, као што је она о Јову.

Најобухватнија реч Зафранског јесте *понор*. Њено порекло, као и основни план њеног значења, као да су предодређени једним тумачењем из књиге о Ничеу: „За Шопенхауера, међутим, срж света није пребивала на чврстом темељу него је обележавала понор, дубине воље, патњу постојања, срце таме”. Нешто слично је саопштено још у књизи о Шопенхауеру: „Правило разлога нестаје, истинско дно је бездано, оно је понор”. Али, Зафрански шири могућу палету значења: *понор* одређује и грчки страх од хаоса и место одакле Бог приступа стварању. Разностраном употребом те речи, чија су значења разграната до најдаљих асоцијација, Зафрански сутерише унутрашњу драматику питања о злу: стваралачки темељ постао је понор. То проналазимо и код Шелинга и код Шопенхауера, као што страх од понора може бити превладан у цркви, како је мислио Августин, или обухваћен институцијама, како је доказивао Гелен. Свест о понору прати човекову мисао, док живот исказује настојање да измиче пред понором: иако „филозофија жели да наведе живот да се осврне како би угледао своје темеље”, бекство од њих спада у мудрост живота, јер постоји „животна лукавост која се састоји у узимању олако”, зато што је неизвесно „колико дубине и дубоко упорне истине човек подноси”. Овај ризик који се осећа пред понором проистиче из најдаље интуиције која допире до слике *понорног Бога*, као заједничког садржатеља свих страна живота, светлих и тамних, као места у којем се скрilo оно *ништа* које претходи стварању, Бога који не подразумева праведну размену послушности и вере у односу на срећу. Понор је, дакле, оно одакле настаје свест и оно пред чим свест и у Богу узмиче.

Са чиме је повезан овај *понор* који све време прати есејистичко вијугање Зафранског? Са *слободом*, јер у понору пребива слобода:

„Када је човека учинио слободним да прихвати или прекрши забрану, Бог му је поклонио дар слободе”, а „када у игру улази свест о слободи, готово је са рајском невиношћу”. Долазак слободе праћен је губитком неупитног јединства са самим собом и са свим што живи, што значи да се објавом слободе препознаје понор, као бестемељни темељ, изнад којег човек лебди. Иако слободи припада одговорност, у њој – посебно ако послушамо корозивни бат историјских корака у времену – пребива и могућност да се одговорност избегне, јер слобода, као самослобода, не дугује ником ништа. Сви облици слободе, позитивне и негативне, оне која прети и оне која ствара, створене и могуће, слободе институција или слободе појединца, подразумевају ову првобитну везу са понором. Јер, сва схватања слободе зазиру од мистерије слободе која извире из понора, која дозвољава самоуништење, која се открива „као недостатак, као празнина која усисава”.

Празнина чега: свемирских простора који ужасавају, душе која не трепери нити очајава, јер је – прецизним речником песничке маште с краја деветнаестог века – претворена у сенку луталицу. Ту се духовно око може отворити према злу. Јер, „човек који није отворен Богу на драматичан начин потцењује своју сопствену могућност за биће. Он врши издају трансценденције. Ради се о издаји, јер човеку припада отварање према трансценденцији. Човек је биће које се упућује и иде изнад себе самог”. Овде је у дејству зло које нема никаквих веза са моралом, које претходи сваком моралном, историјском и психолошком злу. Оно уноси празнину у свако оспољено зло света. Та празнина се, штавише, нарочито осећа у савременој пустињи која расте, у разгранатом секуларизму модерних времена. Дуга путања секуларизма, која је имала различите интензитета у времену, истрајно заокупља Ридигера Зафранског. У књизи о Шопенхауеру, он ће наглашавати како је експлозија политике у осамнаестом веку плод секуларизације која је трансформисала „последња питања” у социјално-политичка питања, како је секуларизација ослободила секс осећања грешности, али га је претворила у носиоца опасне мистерије, што није процес одвојен од учинака модерног доба, у којем данас питање о томе зашто нешто јесте и зашто ништа остаје ништа „не садржи никакво чуђење, већ уместо тога оно стиче прагматично значење у цивилизацији чији је капацитет деструкције гигантски”. Није ли, отуд, логично запитати колико је секуларизација, упркос свести о способности разарања, лишила зло сваког дубинског својства? Човек није само биће космоса, нити само биће природе, нити само биће историје, већ он – издајући

трансценденцију – издаје самог себе, не остварује оно што пребива у њему, не доводи само бивствовање до себе, упада у духовно самомаргинализовање. Секуларизација, која на томе почива, истовремено скрива понор над којим смо наднети: ако у том понору пребива слобода, као што пребива, онда у њему пребива и зло, као што секуларни свет не жели да зна. Слобода је увек слобода и за зло. Секуларизам је, дакле, скривање оног дубинског основа зла и његове везе са слободом. Поред свих борби против терориста, поред свих борби против експлоатације човековог рада, секуларизација нас наводи на то да заборавимо како постоји неки скривени темељ зла. Није ли, дакле, секуларизација зауставила човеково духовно око на формама политичког, моралног или психолошког зла, не упућујући никакав знак о празнини која их окупља?

Ово њено противречно својство у дослуху је са осећањем модерности. Јер, у том осећању пребива нешто двосмислено. У књизи о Шопенхауеру пише: „То је модерност: чежња за слободом и, истовремено, свест о нужности бића које нам је показано помоћу наука – чудна мешавина наивне спонтаности и разочараног цинизма”. Испражњавање зла праћено је особеним пустошењем уметности у модерним временима, што је у књизи о Ничеу осветљено у екскурсияма који посматрају уметност у облику самоуслуге и који раздвајају дионизијску мудрост и понор. Дејства секуларизације бивају, међутим, у књизи о злу и слободи, одлучно повезана са одлучујућим одређењем Зафранског – *издајом трансценденције*. „Јов се држи Бога јер не жели да изда себе самог – своју страст према Богу... Јов одбија да то жртвује, одбија да почини издају трансценденције. Он се тиме чврсто држи човековог достојанства. У том смислу би одвраћање од Бога била самоиздаја. Јов одолева искушењу самоиздаје тиме што не одустаје од своје страсти према неутемељеном Богу у једном понорном свету.” Какав је то, онда, Бог? „Он је непознат колико и човек самом себи. Он не допире до свог темеља. Живи се из њега, али само док остаје непознат.” Тако су повезани повед о Јову, тема о понору, питање о слободи и злу, у мрежу чији је чвор издаја трансценденције. Да ли је то одлучујући апел ове књиге? И кад би био, есејиста не даје одговор који допире до самог краја мисли, он њену поенту ситуира у нечему наговештеном. Јер, „биће боље да се не осврћемо за тим темељем”. Особена равнотежа између апела и скепсе, њихово међусобно допуњавање, драматика таквог односа, откривају како сам налог да се говори о слободи и злу тоне у једну врсту неизрецивости која не припада појму него искуству. Искуство есејисте, као и песничково, као и мислиочево, јесте гранично искуство неизрецивости.