

O singularnosti tistega »neumnega podviga«

Varja Balžalorsky

Filozofska fakulteta, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana
bvarja@gmail.com

Prispevek se loteva problematike Montaignevega dvojnega projekta – samo-proučevanja oziroma samo-spoznavanja ter poskusa samo-upodabljanja – z vidika nekaterih zgodovinskih in sodobnih teorij samozavedanja ter konstituiranja subjekta v govorici, s posebnim poudarkom na literarni govorici.

Ključne besede: francoska književnost / esej / Montaigne, Michel de / subjekt / individualnost / samozavedanje

Uvod

Eseji Michela Eyquema de Montaigna se od časa svojega nastanka pa do danes izmikajo izključujočim poskusom, da bi jih uvrstili bodisi v filozofijo bodisi v literaturo. V prežemanju teh dveh polj ustvarjanja in mišljenja so z edinstveno gesto vzpostavili izvorno hibridno umetniško-filozofsko konfiguracijo, ki je zaznamovala novi vek. Po štirih stoletjih so še vedno aktualni in naš čas nemara nagovarjajo celo bolj neposredno, kot jim je uspelo nagovoriti številne predhodne. Vprašanje ostaja, koliko jim zmoremo in hočemo prisluhni. Ljubljanska konferenca o eseju in singularnosti (2009) se je spraševala, »v kakšnem odnosu sta na področju eseja singularnost in pluralizem etik, politik, resnic, ki naj bi bil domnevno emblem postmoderne«. Podobna vprašanja si v tragičnem izteku renesanse v Franciji zastavljajo tudi *Eseji*. Nastali so kot posledica vsestranske, politične, intelektualne, moralne in čustvene krize (Nakam, *Le dernier* 212). So ozaveščanje in odgovor na krizo vednosti in vrednot, svojevrsten angažma, utemeljen na introspekciji, svobodni notranji vesti in individualni etiki.

Filozofsko tkivo *Esejev*, ki so nastajali med leti 1571 in 1588 oz. do 1592, ko je avtor tik pred smrtjo dopisal še zadnje »podaljške« (*allonges*), kakor jih je imenoval, v primerjavi z zgodnjimi renesančnimi misleci, npr. z Marsilom Ficinom, kaže sistematično zavračanje sistema. Njegova pozicija je bližja Picovi, ki se zavzema za spravo med različnimi filozofijami, a je še vedno prepričan v nujnost izgradnje sistema, v katerem je želel združiti vse učeno-sti, ki so se zdele nezdržljive. (Škamperle, *Giovanni Pico* 52). Nič podobnega

pri Montaignu. V *Esejih* res srečamo številne antične filozofije, predvsem skepticizem oz. pironizem, stoicizem, epikurejstvo in nekatere predsokratike (Parmenid, Heraklit), vendar so to le viri, pri katerih se *Eseji* navdihujejo, toda skoraj izključno pri izbiri metode (raziskovanja samega sebe) (gl. Conche 27–42): »To tu ni moj nauk, pač pa proučevanje; to niso izsledki koga drugega, temveč moji.« (II, 6, 159)¹ *Eseji* ostro zavračajo vsakršen sistem. Prvič zato, ker pojem sistema na strukturni ravni ustreza vrednostnim principom, proti katerim se najbolj borijo: absolutizaciji vednosti, dogmatizmu, avtoritarnosti, ekskluzivizmu in fanatizmu vseh vrst. In drugič, gledano z današnje perspektive, – ker so *Eseji* pravzaprav specifična filozofija subjekta, ki je vselej, rečeno z Bahtinom, v zadanosti in nedokončnosti, ki se nenehno preizkuša in nikdar ne strdi v sistem (tako filozofija, kot subjekt, namreč); torej mišljenje, ki ni doktrina, temveč vedno le spraševanje.

Ko se je l. 1572 Michel Eyquem po nekajletnem dejavnem političnem življenju sredi verske vojne vihre umaknil v okrogli stolp svojega gradu, se je začel dvajsetletni »neumni podvig« (II, 8, 162): »Že nekaj let so moje misli usmerjene izključno k meni samemu ... samo sebe proučujem in če kdaj raziskujem kaj drugega, to brž spet usmerim nase ali vase [...] Ni težavnejšega, pa tudi koristnejšega opisovanja ne, kot je opisovanje samega sebe.« (II, 6, 160) Montaigne se že od začetka zaveda edinstvenosti, obenem pa, kot bomo videli, tudi problematičnosti svojega početja: »Ta knjiga je s to svojo čudno, nenavadno namero, edina svoje vrste na tem svetu.« (II, 8, 162); *Eseji* so vztrajna samo-preskušanja sebstva (ki bodo porodila novoveški hibridni žanr, česar pa Montaigne ne more vedeti), obenem pa tudi poskusi doslej še nepoznanih načinov izrisovanj avtoportreta – s peresom namesto s čopičem. (II, 17, 271)

V nadaljevanju želim na kratko osvetliti oba vidika; samo-preskušanje, kot tisto plast, kjer se, vzvratno gledano, snujeta montaignevska filozofija in hermenevtika subjekta, in montaignevski avtoportret, kot tisto plast, kjer se ustvarja subjekt teksta. Ločevanje teh dveh plasti je smiselno le za potrebe razprave in samo, če ju nazadnje osvetlimo v njunem prežemanju. Preko predstavitve nekaterih značilnosti *Esejev* s teh dveh vidikov, hkrati pa tudi možnih povezav z določenimi kasnejšimi zgodovinskimi in sodobnimi premisami, se bom implicitno spraševala tudi, kakšno singularnost oziroma singularnosti konstituirajo *Eseji*.

»Konstativi« *Esejev*

M. Pintarič na koncu poglavja o Montaignu v monografiji *Občutje časa v francoski srednjeveški in renesančni književnosti* napiše, da je Montaigne že moderna duša (291); razdrobljena zavest njegovega jaza se ne zmore več

zapopasti v svoji celovitosti. *Eseji* so postaja tik pred kartezijanskim obratom.² Odločilni razkol med čisto transcenco in tosvetnostjo se v *Esejih* že izvrši. Metafizični temelj v konstelaciji *Esejev* biva zunaj človeka; subjekt še ni začel privzemati kvalitet absoluta. Pri Montaignu je absolut Bog, s katerim ni subjekt v ničemer povezan: »V ničemer nismo v stiku z bitjo, saj se vsako človeško bitje vselej nahaja med rojevanjem in umiranjem.« (II, 12, 250) Samo Bog je resnična Bit: »Samo Bog je, in sicer ne po časovni meri, temveč po negiblivi in nespremenljivi večnosti, ki je čas ne more meriti in ki ni podvržena nikakršni spremembi [...] In ničesar ni, kar bi resnično bilo, razen njega samega, ob tem pa ni mogoče reči: bil je ali bo, saj je brez začetka in brez konca.« (II, 13, 251) To spoznanje predstavlja finale razprave *Apologija Raymonda Sebonda*, trinajstega eseja druge knjige *Esejev*. Ker je Bog transcendentalna entiteta, človek ne more govoriti o njem, še manj pa ga zmore dognati, zato ga Montaigne izključi iz svojega filozofskega spraševanja. Če torej obstaja Resnica, človeku ni dosegljiva. Montaigne kljub temu zapiše: »Kajti rojeni smo za iskanje resnice.« (III, 8, 375) V procesu iskanja se razkrivajo le *resnice* in ne Resnica, ki biva v Bogu – transcenciji. *Eseji* pa niso predstavitev rezultatov tega iskanja, teh razkritih, sprotnih resnic, temveč procesa. Montaigneva metoda je poleg tega izrazito pironistična, kar je razvidno predvsem v *Apologiji*, za katero bi lahko rekli, da je najbolj »teoretičen« del *Esejev*. V nasprotju s pojavnim skepticizmom, ki dvomi o vsem, razen o pojavih, pironizem na temelju ideje o absolutni in univerzalni dozdevnosti (Conche 29–30) postavlja pod vprašaj tudi samo idejo Biti, torej tudi obstoj pojavov. Obenem pironizem zavrača vsakršno možnost spoznavanja in se vzdržuje presoje. Na ravni (nemogočega) diskurza o Biti – Bogu je Montaignev skepticizem pojavní, saj ne dvomi o obstoju nespremenljive in negiblive Biti. (prim. II, 12, 251) Toda njegovo iskanje, raziskovanje se tiče druge ravni, ravni subjekta oziroma konkretnega jaza. In tu je njegova metoda pironistična, saj se giblje v območju čiste dozdevnosti. Njegov pironistični dvom torej ne zadeva pojavov, temveč zgolj človekovo dojemanje pojavov. »Ko Tales ugotavlja, da je spoznanje človeškega za človeka zelo težavno, slednjega podučí, da je spoznanje česar koli drugega zanj nemogoče.« (II, 12, 232) Absolutno spoznanje je mogoče zgolj v območju božjega, v območju možnosti človeškega spoznavanja so možne zgolj osebne in zato relativne sodbe: »Stvari se predstavljajo v različnih odsevih in sprožajo različne presoje: tu se spočenja raznolikost mnenj. En narod na stvar gleda v določeni luči, drugi pa spet v drugačni luči.« (II, 13, 242) Vedenje o stvareh je po Montaignu vedno najprej vedenje o sebi. Presoja je vedno presoja o presoji. Obenem pa bi predstava, da smo stvari dokončno doumeli, implicirala, da je tisto, kar mislimo, da vemo, nenehno isto. Montaigneva misel se snuje na povsem

nasprotnih načelih, na razliki in postajanju. Čas je ena najpomembnejših kategorij pri Montaignu. »Kajti čas je gibljiva reč in zdi se kot v senci, s to svojo tekočo, odtekajočo snovjo, ne da bi kdajkoli postal stalen in trajen.« (II, 13, 251) Edinole Bit je negibljiva in nespremenljiva. Tisto, kar mi imenujemo bit, pa je »le prostor med življenjem in smrtjo.« »Kajti velika neumnost je trditi, da nekaj je, če še ni ali pa je že nehalo biti.« (prav tam) Vse, kar je, neha biti, postane novo. Bit se razprši v spreminjanju. V tuzemski dejanskosti je gibanje edina danost. Tudi v naravi sami ni ničesar, kar bi obstalo. »Svet je eno samo nenehno gibanje. Vse reči se brez prestanka gibljejo: zemlja, kavkaške skale, egiptovske piramide, gibljejo se vse skupaj in vsaka posebej. Stalnost sama ni nič drugega kot počasnejše gibanje. Svojega predmeta ne morem umiriti; zmedeno se opoteka v nekakšni naravni pijanosti. Pri tem ga jemljem takega, kakršen je v trenutku, ko si dajem opravka z njim.« (III, 2, 327)³ Ne le, da si subjekt ne more zagotoviti stalnosti objekta spoznavanja, sama identiteta subjekta je nejemljiva, saj je nenehno v postajanju: »Navsezadnje ni nobenega trdnega obstoja niti obstoja naše biti niti obstoja biti predmetov: mi sami, naše presojanje in vse umrljive stvari neprestano tečejo in se kotalijo. Zato ni mogoče vzpostaviti nobene gotovosti o enem in drugem: tisti, ki presoja, in tisto, kar je presojano, sta nenehno podvržena gibanju in spremembi.« (II, 13, 250) »Ničesar ni, kar ostaja in kar bi vedno bilo eno [...] Biti vedno postaja drugo drugega.« (II, 13, 251) Jaz si »vsak hip uhaja« (I, 20, 50), nenehno postaja drugi jaz: »Jaz v tem trenutku in jaz kmalu zatem sva dva.« (III, 9, 389) »In je prav toliko razlike med nami in nami samimi, kot je je med nami in drugimi.« (II, 1, 145)⁴ Človek je »raznolika in valovita reč« (I, 1, 22) in njegova »bit sestoji iz delovanja in gibanja.« (II, 8, 163) Zato »ne morem ničesar reči o sebi kot o celoti, preprosto in trdno, brez zmešnjav in primesi, skratka z eno besedo. *Distinguo*, razločujem, sta alfa in omega moje logike.« (II, 1, 144)⁵

Eseji niso samo prostori samopremišljevanja konkretne, singularne subjektivitete, ampak tudi spoznavanja njene neusahljive dinamike, pravzaprav njene dogodkovnosti. Te »konstatacije« o subjektu v *Esejih* bom v nadaljevanju skušala osvetliti s teorijo individuuma Manfreda Franka. Uvidi, ki jih Frank izpelje iz danes neuveljavljene verzije zgodovine subjekta, transformirajo pogled na ustaljeno narativo filozofij subjekta in ji protipostavijo alternativo s teorijo individuuma in samozavedanja. Zdi se, da je Montaigna mogoče uvrstiti v to »nekanonizirano« vejo. Smisel povezovanja Montaigna s to tradicijo oziroma z nekaterimi njenimi zgodovinskimi momenti, ki tudi spričo dovolj jasnih pojmovnih vzporednic še zdaleč ni arbitrarno, se bo, upam, dokončno razkril šele v območju drugega vidika hibridnih *Esejev*, namreč njihove literarnosti.

Individuum kot singularna, neujemljiva neidentiteta

»Individualistična« paradigma kot šibkejša linija zgodovine teorij subjekta je po Franku vzniknila ob koncu 18. stoletja, vendar je od začetka 19. stoletja spričo dominacije analitičnega uma prevladala tradicionalna, močnejša teorija subjekta in prvo posrkala. Ta močnejša tradicija razumevanja subjekta korenini v klasičnem starem veku in individuum razume kot »prostor polnosti«, »povsem določeno bitje (»ens omnimodo determinatum),« kot »nerazcepno substanco«, za katero sta značilna »stalnost in samovzdrževanje«. (Frank, *Kazivo* 309) Tako mišljen individuum je poleg tega izpeljan iz teze o istovrstnosti kategorij univerzalnega in individualnega, pri čemer je kategorija individualnega izenačena s partikularnostjo – posamičnostjo in ne singularnostjo – edinstvenostjo. Na tej postavki je temeljila sholastična doktrina o različnih stopnjah individualiziranosti in o *principum individuationis*, po kateri je narava individuuma kot *species infima*, najmanjše vrste, vselej povezana in vsebovana v Bogu kot najvišji vrsti, ki razpolaga z značilnostmi vseh individuuumov. Frank tako antično in srednjeveško razumevanje individuuma kot partikularnega sooča z linijo, ki jo predstavlja Schleiermacher (ob njem še Humboldt in Boeckh), v 20. stoletju pa Sartre. Iz Sartrovega koncepta individuuma kot *universel singulier* in Schleiermacherjevega razlikovanja med subjektiviteto kot občo univerzalno strukturo in individualiteto kot singularno, neponovljivo entiteto, Frank utemelji trojni model, s katerega je mogoče vizirati človeško bitje: subjekt kot univerzalna struktura, individuum kot singularna entiteta in oseba kot partikularna entiteta. (gl. *L'ultime*) Subjekti, ki kot samozavedajoča se bitja delijo skupno univerzalno strukturo domačnosti s seboj, nimajo le univerzalne eksistence, temveč tudi singularno in nezamenljivo eksistenco individuuma in partikularno eksistenco osebe. V tem pojmovanju individuum ne implicira popolne določenosti niti samoprisotnosti, temveč je spoznan kot radikalna neidentiteta, kateri ni mogoče določiti trajnega bistva. Radikalna neidentiteta je, prvič, zato, ker je njegovo samozavedanje časovno ustrojeno. Individuum je vedno v postajanju, je nefiksna, procesualna entiteta, čisto dejanje (*actus purus*), »nekaj, kar obstaja brez biti«, kolikor bit razumemo kot v menjavi stanj nespremenljivo identiteto. Samozavedanje pa tu ni razumljeno v smislu intencionalnega in relacijskega akta (refleksijske) zavesti (Frank, *L'ultime* 65–66), ki se objektivizira in se zaobjame v samoprisotnosti in identiteti, temveč kot dogodek dinamike med dvema modusoma zavesti; neposredno zavestjo in refleksijo. Individuum, drugič, ne more biti prostor polnosti le zaradi svoje časovne določenosti, temveč tudi zato, ker individualno samoobčutje – domačnost individualno eksistirajočega s samim sabo – predstavlja neko

konstitutivno vrzel vsakega samozavedanja. Neidentiteta individuuma s seboj namreč ne izničuje možnosti njegovega samoobčutenja, domačnosti s seboj; slednja to neidentiteto celo proizvaja. To linijo pojmovanja individuuma Frank poveže z uvidi zgodnjoromantične filozofije in zgodnjega nemškega idealizma. Schleiermacherjev koncept individuuma se namreč s slednjimi prekriva ravno v odkrivanju in konceptualizaciji neposredne zavesti. Pri vseh mislecih je, tako kot tudi pri Schleiermacherju, to odkritje povezano s kritiko refleksijskega modela samozavedanja. Pri Hölderlinu, v fragmentu *Sodba in bit* (1794/5), je formula intelektualnega zora kritizirana ravno zato, ker intelektualni zor predpostavlja dvojnost v sosledju; najprej imamo zor, nato pa intelekcijsko. (gl. Frank, *Uvod* 59) Hölderlin v tem fragmentu, podobno kot Novalis v *Fichtejevih študijah*, jedrnato postavi, da mišljenje – sojenje (*Urtheil*), implicira tudi izvor ločitve subjekta in objekta in ta dogodek imenuje pradelitev (*Ur-Teilung*). Razcepi, razdeli se neka prvobitna, predrazcepna enost subjekta in objekta v človeškem bitju, ki predstoji izvornemu rezu z vstopom v refleksijsko zavest in jo Hölderlin poimenuje bit. Te pa ne gre zamenjevati z identiteto (v refleksiji): Ko rečem *jaz sem jaz*, sta subjekt (jaz) in objekt (jaz) razdružena. Identiteta (racionalističnega in idealističnega) subjekta torej ne more biti utemeljena na empirični zavesti, temveč je teoretski konstrukt refleksijskega modela subjekta. Novalis v *Fichtejevih študijah* (1795/96) za refleksijo – zavest (*Reflexion*) v tem smislu pravi, da je refleksija le zrcalna podoba občutja (*Gefühl*). (5) V refleksiji se pojavi, prikaže tisto, kar je že vselej bilo tu. (12) Namreč občutje. Občutje je vselej pred refleksijo. (13)

Tudi *Eseji* so prepredeni z variacijami fragmentarnih spoznanj o nenehnem osciliranju jaza, ki se porajajo kot posledica metode nenehno novega preskušanja in poskušanja. Montaigneve variacije so zelo sorodne Schleiermacherjevim tezam o radikalni neidentiteti individuuma, o njegovi neujemljivosti in nedeljivosti. Zdi se tudi, da ni mogoče trditi, da se Montaigne vpisuje v tisto zgodovinsko linijo, ki na temelju istovrstnosti univerzalnega in individualnega singularnost individuuma izenačuje s partikularnim. Montaigne vedno znova ugotavlja singularnost. »Če gre verjeti Pliniju in Herodotu, živijo na nekaterih koncih sveta človeške vrste, ki so v maločem podobne naši [...] In če je tako, koliko napačnih opredelitev človeka torej obstaja?« (II, 12, 218) Tako kot spoznanje o postajanju vedno novih jazov, v *Esejih* doživlja vedno nove variacije tudi izjava, da je opredelitev človeka na abstraktni ravni v smislu zajetja univerzalnega bistva človeka nemogoča. Montaignevi načeli drug(a)čnosti in različnosti, njegov *distinguo*, najbolj zadeva ravno nastajajoče spoznanje o singularnosti prav vsakega bitja. Vsak človek kot singularnost uhaja klasifikaciji, s

tem pa hierarhizaciji in totalizaciji. »Svoje misli usmerjamo k splošnemu, k univerzalnim vzrokom in potekom, ki se gladko vršijo tudi brez nas, pri tem pa zapostavljamo svojo stvar in Michela, ki se nas tiče bolj, kot se nas tiče človek.« (III, 9, 384) Moja stvar – jaz – Michel, kot singularno bitje, se me tiče bolj kot človek kot univerzalno bitje. Tema o singularnosti individuuma v *Esejih* ima tudi svoj protipol variacij, ki jih strne eden izmed najbolj znanih Montaignevih izrekov »vsak človek v sebi nosi celotno obliko [*forme entière*] človeške danosti [*humaine condition*]« (III, 2, 327) Zdi pa se, da *Eseji* kot celota o tej *humaine condition* – človeški danosti – vselej govorijo kot o obliki; tudi v zgornji misli je imenovana *forme entière*, celotna oblika, drugod pa je označena kot *forme maîtresse* oziroma *maîtresse forme* (III, 2, 329), ključna oblika, ali pa *forme universelle*, univerzalna oblika (III, 2, 330) (gl. Defaux 185): »Če prisluhne, vsakdo v sebi odkrije samosvojo obliko, ključno obliko, ki se bori proti določilom in nevihtam strasti, ki so z njo v nasprotju. Sam nikdar ne doživljam pretresov, skoraj vselej sem na svojem mestu. Če že nisem pri sebi, pa sem vselej zelo blizu.« (III, 2, 329)

Kaj je ta ključna oblika? Je treba to očitno dvojnost razumeti kot eno aporij *Esejev*, ali pa jo je smiselno vzporejati z dvojnostjo, o kateri govorijo Schleiermacher, Sartre in za njima Frank? So v *Esejih* implicirana spoznanja o subjektu kot univerzalni strukturi (*forme maîtresse*) in individuumu kot singularni entiteti (Moja stvar – jaz – Michel), ki je utemeljena na radikalni spremenljivosti? Individuum se po teh teorijah kaže kot neizrekljiv, edinstven, njegova nezamenljiva singularnost ni zaobjemljiva v nobenem konceptu, z njo pa zaznamuje vsako univerzalno (subjekt), v katerem se odraža. Skupna univerzalna struktura pa je tista domačnost s seboj oziroma nenehno osciliranje samozavedanja med predrefleksijo in refleksijo, med občutenjem in zavestjo. Domačnost s seboj je po Franku nerelacijska, spontana, implicitna, kar pomeni, da je nekaj, kar nima potrebe reflektirati o sebi, da bi se vedelo, zato ni spoznavanje, vednost v relacijskem smislu (*L'ultime* 65–66), temveč neko primarno vedenje, nekaj neposredljivega v refleksiji, zato pa tudi neizrekljivega v govorici, ki je le refleksijska, – v konceptualni govorici. Mogoče Montaignevo misel: »Če že nisem pri sebi, pa sem vselej zelo blizu,« lahko tolmačimo v smislu te domačnosti s seboj. Tudi navidez nasprotno misel: »Nikoli nismo doma, zmeraj smo onstran samih sebe,« (I, 3, 23) je nemara mogoče razumeti v luči Sartrove teze, da subjekt tudi v predrefleksijski zavesti ne more biti povsem samoidentičen. Izvorna prisotnost sebstva sebi po Sartru predpostavlja »rahlo razdaljo od sebe«, »rahlo samoodsotnost«. (388)⁶ Sebstvo tako nikoli ni biti-sebstvo, temveč je – če lahko na tem mestu uporabimo Bahtinov izraz, saj Sartrove izpeljave močno spominjajo na Bahtinovo razumevanje zadanosti subjekta (Bahtin 141) – zadano, nedokončljivo, vselej v postajanju. *Eseji* kot filo-

zofija seveda ne »konstatirajo« spoznanja o neposredni ali predrefleksijski zavesti. To bodo storili šele romantični umetniki in filozofi. *Eseji* prav tako ne teoretizirajo problematičnosti racionalističnega refleksijskega modela, ki še ni vzpostavljen. Precej bolj logično se seveda zdi zagovarjati nasprotno trditev: *Eseji* so kot proučevanje sebe vendar knjiga refleksije *par excellence*, in sicer tako refleksije v smislu razmišljanja kot refleksije v smislu okularnega modela: subjekt se postavlja za svoj objekt. Toda, kolikor so knjiga refleksije, iz njihovih spoznanj, predvsem v *Apologij Raymonda Sebonda*, v fragmentih pa na številnih drugih mestih, izhaja, da so ravno kot projekt refleksije tudi poraz refleksije. Pironistični temelj *Apologije* projekt obsoja na neuspeh. »S časom in rabo se navadimo na čudnost, toda bolj se družim s seboj in bolj se spoznavam, tem bolj me čudi moja razobličnost [difformité] in tem manj se pri sebi razumem.« (III, 11, 414)

Zakaj se potem Montaigne nenehno znova loteva tistega dvojnega »težavnega« [épineux] ali pa, etimološko, – »trnovega« podviga samospoznavanja in slikanja sebe? Zakaj se vedno znova podaja na pot, se poskuša [s'essayer], če ve, da se ne more razrešiti? [se résoudre], (III, 2, 327), če na vsakem koraku spoznava, da se ne more spoznati, če vedno znova naleti na tisto obliko [forme], ki je razobličena ali brezoblična (*difforme* – skažena, *informe*)? Montaigne se v svoji praksi pisanja še zdaleč ne meni za tisto, kar je dognal v *Apologiji*, ki bi jo pogojno lahko imenovali njegova teorija. V praksi *Esejev* teorijo zanika. (Defaux 185) Eden odgovorov je zagotovo uvid v nujnost nenehne hermenevitične prakse, ki jo mora individuum kot neskončno nalogo izvajati v svojem postajanju, da bi se samointerpretiral in skušal razumeti. Ob pomoči izbranih referenc bom druge mogoče odgovore, zakaj Montaigne vztraja pri dvojnem projektu samo-poskušanja in slikanja sebe, poskušala iskati v dejstvu, da so *Eseji* ne le svojevrstna filozofija, temveč tudi izjavljanje, in sicer specifično izjavljanje – literatura.

Performativ subjekta *Esejev*

Eseji ne slikajo metamorfoz jaza, ki se spreminja in obenem opazuje svoje spreminjanje, – sami namreč ugotavljajo, da ta jaz zunaj knjige pravzaprav spočenjajo: »Svoje knjige nisem ustvaril bolj, kot je ona ustvarila mene; knjiga konsubstancialna s svojim avtorjem, knjiga, s svojo lastno snovjo, ud mojega življenja.« (II, 18, 275) Izjava ima več implikacij. Po eni strani se knjiga kaže kot prostor – zbirališče, stekališče v času razpršenih identitet jaza in s tem vzpostavlja nekakšno množstveno identiteto ter jo je mogoče razumeti kot iznajdbo neke vrste gibljive, pretakajoče se stalnosti. Montaigne, presenetljivo, zapiše: »Moja knjiga je vedno ena.«

(III, 9, 388) Morda jo je sam avtor razumel kot vrsto rešitve v nenehnem (pretresenem) občutenju spremenljivosti vsega. Ta izjava, ob njej pa še številne druge v *Esejih*, ki se tičejo govorce, pa napotujejo tudi na spoznanje, da subjekta brez govorce ni in da ni govorce brez subjekta: »Le zaradi govorce in z govoro se drug z drugim povezujemo in smo ljudje.« (I, 9, 31) Govorica je »edini pripomoček, preko katerega se posredujejo naša volja in naše misli, je edini posrednik naše duše: če je ne bi več imeli, se ne bi več povezovali, se ne bi spoznavali.« (II, 18, 276) V dvajsetem stoletju je konstituiranje subjekta v govoricu teoretiziral Benveniste. (gl. *Problemi*) Za Benvenista je vsako izjavljanje, tako kot za Bahtina, vsakič edinstven, neponovljiv in intersubjektivni dogodek. Sam Montaigne zapiše, »da je govorica napol od tistega, ki govori in napol od tistega, ki posluša.« (III, 13, 437–438) V izjavljanju se po Benvenistu individuum, ki reče jaz in nagovarja ti-ja, vsakič na novo konstituira kot subjekt. (*Problemi* 188) Konstituiranje subjektivitete v govoricu pa ne pomeni, da pred diskurzom ni subjekta, temveč, da ni mogoče postulirati »identične identitete« subjekta med enim in drugim izjavljanjem. To je mogoče ponazoriti z Montaigneovo prisposodbo o soncu in duši: »Pravijo, da Sonce ne pošilja luči v nepretrganem soju, a da nam nenehno pošilja nove žarke, drugega za drugim tako na gosto, da ne opazimo vrzeli med njimi [...] Tako tudi naša duša strelja puščice vsako posebej in neopazno.« (I, 38, 110)⁷ *Eseji* nam tudi s svojimi neposrednimi izjavami razkrivajo neidentiteto subjekta skozi pisanje – izjavljanje. Montaigne kot individuum se vsakič znova konstituira kot subjekt v izjavljanju – pisanju svoje knjige. Postajajoči individuum subjektivira diskurz, ki ga ustvarja, in diskurz subjektivira individuum, – in ga ustvarja, če ponovimo z Montaignem. Spomniti pa se je treba, da po Benvenistu instanca jaz v govoru ni empirični govorec, temveč se vzpostavlja kot diskurzivni subjekt. To Benvenistovo razlikovanje ne temelji le na premisi o vsakokratni, novi subjektivizaciji individuumu v govoricu, temveč tudi na globalni premisi, da diskurz ni le mimetičen ekran zunajdiskurzivnega sveta, temveč performativen, svetotvoren; ne le, da svet semantizira in interpretira, temveč s tem sodeluje v njegovem postajanju. Že po Schleiermacherju jezik izvira iz govornih dejanj (Bowie 187), govorno dejanje pa je individualno intersubjektivno dejanje. In *Eseji* na svojstven način ravno kot govorna dejanja tudi sodelujejo pri postajanju jezika, francoščine, ki je v renesansi doživljala najživahnejše spremembe in največji razcvet v svoji zgodovini. Montaigne ni tako drzen kot Rabelais, ali eksperimentalen kot pesniki Pleiade (Jeanneret 19), njegova govorica želi biti predvsem kar najbližje vsakdanji: »Pri srcu mi je preprosta in navčna govorica, tako na papirju, kot v ustih, slastna in živčna, kratka in stisnjena, ne toliko pretanjena in prečesana, kot vehementna in sunkovita.«

(I, 26, 83) Kot do vseh drugih področij, vednosti, znanja, religije, navad in običajev ima Montaigne v postavljanju spraševanja pred vsako doktrino tudi do govornice večznačen odnos. (Nakam, *Le dernier* 222) Tudi govornico je treba nenehno postavljati pod vprašaj, saj je nevarnost dogmatizma inherentna jeziku samemu. Montaigne je mnenja, da je govornica konvencija; v tem pogledu je nominalist in relativist, obenem pa se ravno z ustvarjalnim dejanjem govornice, ki je ena glavnih tem *Esejev*, tudi na meta-ravni, želi zavihetati onstran navad govornice. Ustvarjalnost govornih dejanj je način prevpraševanja govornice. Individuum ima s performativno govorno gesto možnost preseči rigidnosti, dogmatičnosti, ideološkosti ustaljenih oblik pomenov v jeziku z ustvarjanjem novih oblik pomenjanj v edinstvenih dogodkih izjavljanja. Montaigne zapiše: »Imam slovar, ki je samo moj.« (III, 13, 447), pa tudi, da besede »več pomenijo, kot povejo«. (III, 5, 353) S ponovnim izjavljanjem v dialoškem dogodku branja, pomenjajo vsakič na edinstven način: »Dober bralec bo v pisanju drugih pogosto odkril nove popolnosti in v njih odkrival bogatejše pomene in obraze.« (I, 24, 65)

Zaradi hibridne filozofsko-literarne narave *Esejev* se njihov diskurzivni subjekt vzpostavlja tudi kot subjekt literature. Po Benvenistu je literatura specifičen umetniški modus pomenjanja v izjavljanju.⁸ Če jo razumemo kot diskurz, se tudi v njej vedno konstituira in konfigurira subjekt, a na specifičen način, ki pa ni povsem drugačen od tistega v vsakdanji govornici, le njegova radikalizacija je. V literarnem, predvsem pa pesemskem diskurzu se po tezah Henrija Meschonnic, ki je Benvenistovo lingvistiko izjavljanja razvil v poetiko izjavljanja, Benvenistov diskurzivni subjekt razširi z izjavnega aparata na organizacijo celotnega sistema diskurza, in sicer s tekstualnimi vrednostmi – žarišči, ki jih Meschonnic osvetljuje z novo teorijo ritma in uvedbo pojmov generaliziranega pomenjanja, kontinuitete, recitativa in množstvenega pomenjevalca, ki razbije binarno logiko jezikovnega znaka.⁹ Osrednja hipoteza poetike diskurza je namreč, da sistem literarnega teksta postaja z vpisovanjem in konfiguriranjem subjekta v njegovem diskurzu: »Če je diskurz praksa subjekta v zgodovini, je pesem razumljena kot maksimalni vpis subjekta (z njegovo situacijo in njegovo zgodbo) v govornico, medtem ko se druge oblike diskurza realizirajo predvsem kot vpis govornice v zgodovino in situacijo. Smisla zato ne gre več razumeti kot semantizma, leksikalizma, temveč kot generalizirano proizvajanje – ustvarjanje v celotnem diskurzu.« (*La rime* 46) Literarni subjekt nasploh je po poetiki diskurza ireduktibilno zvezan s specifično konceptualiziranim ritmom. Ritem je glavni antropološki element in glavni pomenjevalec v diskurzu; konstituira govornico, ne kot jezik, temveč kot diskurz; ne kot znak, temveč kot pomenjanje onstran znaka. Ker presega vse znake, ritem zajema govornico tudi

v vsem, kar ima ta telesnega in medtelesnega. Z ritmom se individuuum subjektivizira v subjekt literature, tako, da je ta subjekt ena od figur individuuma; njegova nujnost in fikcija. (*Politique* 359)

Menim, da zmore poetika diskurza, ki zahteva samostojno obravnavo, na visoki pojmovni, obenem pa praktično-analitični ravni zelo dobro podpreti teze teoretikov individuuma o povezavi med ustrojem individuuma in ustrojem teksta. Strukturiranje individuuma, katerega samozavedanje je po Schleiermacherju in z njim Franku neločljivo povezano z govorico, in sicer v primeru obeh modusov samozavedanja, je po teh tezah uskladjeno s strukturiranjem diskurza, tudi literarnega. Specifična diferenca literarne umetnosti v luči teorije individuuma je sledeča: literatura, še posebej poezija, predstavlja privilegirano mesto dogajanja oz. udejanjanja dinamike med t. i. neposredno, predrefleksijsko zavestjo in refleksijsko zavestjo.¹⁰ Obstajajo tudi tesne vzporednice med Meschonnicovo relacijo ritem – subjekt, Schleiermacherjevo relacijo individuuum – stil ter Novalisovo relacijo (absolutni) subjekt – pesniška *Darstellung*, pesniško upodabljanje.¹¹ Meschonnicovi koncepti in analitična orodja tako dopolnjujejo in nadgrajujejo teze o predrefleksijskem in refleksijskem modusu v literarnem diskurzu, predvsem v poeziji, ki najbrž pogosteje kot druge vrste na najvišji ravni udejanjanja predrefleksijski modus, obenem pa dodajajo tudi razsežnost telesnosti, ki v teorijah individuuma ni posebej tematizirana. Neposredna zavest individuuma kot singularnega in časovno – dogodkovno ustrojene se v tekstu artikulira v območju tistega, kar Schleiermacher imenuje stil. Schleiermacherjev koncept stila je neposredno povezan z njegovim ločevanjem med logičnim in muzičnim v govorici. (Bowie 211) Muzično pa je povezano predvsem s pesniško govorico in – z neposredno zavestjo; saj se ta po Schleiermacherju artikulira v območju muzičnega. V govorici, predvsem literarni, so elementi muzičnega intonacija, jakost, barva in ritem, ki jim tudi Schleiermacher pripiše specifično vrsto pomenjanja s svojevrstno ilokucijsko močjo. Schleiermacherjev stil je v tem smislu razumljen kot zunajznakovna razsežnost besedila, ki pridobi specifično pomensko vrednost. V tem je vsaj implicirana tudi telesnost diskurza. Podobno razumevanje se kaže pri Novalisovem in Schellingovem pojmovanju ritma. (gl. Bowie, prav tam)

Problematiko o singularnosti Montaignevega dvojnega projekta samoposkušanja in avtoportretiranja, ki nas je pripeljala do vpeljave teh shematično predstavljenih pojmovnih polj, velja zdaj pogledati še s teh vidikov. Po Benvenistu se diskurzivni subjekt konstituira kot subjekt v izjavnem aparatu, in sicer kot subjekt izjavljanja, hkrati pa kot subjekt izjave.¹² Subjekt izjavljanja ni refleksijska instanca v diskurzu, temveč je diskurzivna instanca, ki to refleksijskost subjekta izjave omogoči v diskurzu. Na

primeru *Esejev* imamo potem naslednjo konfiguracijo: empirični govorec Montaigne z izjavljanjem vzpostavlja diskurzivni subjekt kot subjekt izjavljanja (*je*), ki vzpostavlja izjavo kot diskurzivni svet (*histoire*) in znotraj njega refleksijski subjekt izjave, osebo Michel de Montaigne, ki se gradi z narativno konfiguracijo.

G. Defaux v študiji *Marot, Rabelais, Montaigne, l'écriture comme présence* razlog, zakaj Montaigne brezskrbno nadaljuje s svojim projektom samospoznavanja in slikanja kljub aporijam na ravni možnosti spoznanja, subjekta in reprezentacije, vidi v dejstvu, da vsi humanistični misleci in renesančni pisci, od Lutra, Erazma, Clémenta Marota, Margarete Navarske, Rabelaisa do Montaigna, verjamejo v možnost refleksijske pisave. Kaj mu pomeni ta refleksijskost? »Za Montaigna je tako kot za Erazma edini in edinstveni razlog za obstoj govornice, da govori točno bit, da je točno bit, ki jo govori. Tako za enega kot za drugega, mora biti govor podoba duha, slika ali zrcalo duše, *mentis imago, picutra sive speculim animi*.« (203) Je to refleksijskost jaza kot subjekta izjave? Subjekt izjave je tisti jaz, tista refleksijska instanca, v kateri se zre Montaigne iz mesa in krvi, ko reče jaz in se s tem postavlja za objekt proučevanja in upodabljanja.

Avtorska persona Montaigne – subjekt izjave seveda ni prefiltrirana skozi transformativni dispozitiv božanske inspiracije, ki ga je najbrž mogoče povezati s predrefleksijsko zavestjo, kakor je to pogosto za avtorsko figurirano persono renesančne poezije, denimo pri Ronsardu.¹³ Vendar po Novalisu kazalnik jaz v diskurzu lahko pomeni zgolj ne-jaz jaza, neidentiteto, saj z njim označujemo refleksijski modus, ki je posredovan in ne neposreden.¹⁴ Impliciran je manko, ki je konstitutiven za samozavedanje in za govornico. Refleksijska postavitev jaza, jaz = jaz, je, to ugotavlja tudi Hölderlin v fragmentu *Sodba in bit* (13–14), bistveno povezana z govornico; je tetična zareza in z vidika lacanovske psihoanalize pomeni vstop v simbolni red. Diskurz prav zato ne more biti zgolj udejanjanje neposredne zavesti, občutja, kot je to lahko glasba. Da pa Montaigne sploh lahko uporabi zaimek jaz, se mora vendarle najprej čutiti: imeti mora občutek predrefleksijske domačnosti s samim seboj. Subjektivacija v govornici, kot jo razume Benveniste, namreč ne more pomeniti zgolj refleksijskega modusa, temveč vsakokrat pomeni celotno vzvalovanje samozavedanja.

Kolikor *Eseje* obravnavamo tudi kot literarni diskurz, je treba v luči zgoraj predstavljenih pojmov subjektna žarišča neposrednega in telesnostnega subjektnega modusa teksta kot izjavljanja iskati še drugod, ne le v postavljenem, reprezentiranem jazu – osebi. Montaigne zapiše, da je »slediti tako burnim potem, kot so pota našega duha, prodirati v motne globine njegovih notranjih koticov, izbirati in najti tako prefinjene izraze njegovega nemira, trnovo podjetje, in to bolj kot je videti.« (II, 6, 160)¹⁵

Morda pri svojem projektu vztraja tudi zato, ker čuti, da mu govorica, ki ni le filozofska in tudi ne le vsakdanja, temveč tudi literarna (čeprav kar najbližje vsakdanji) omogoča tisto, česar mu sama refleksija brez umetnostnega dispozitiva ne more. *Eseji* si kot dvajsetletni projekt proučevanja sebe s pisanjem prizadevajo odkrivati tako gibanja refleksije, kot gibanja (samo)občutenja – predrefleksije in gibanja telesa, ki pronika na dan kot kretnja govornice – glas. Saj je z vidika renesančnega imanentizma šele to zares celovito proučevanje sebstva. Tudi Montaigneva dolgoletna vračanja k *Esejem*, branja, interpretiranja, v katerih se beroči subjekt v ponovnem izjavljanju subjektivira (gl. npr. Iser 236–246; Meschonnic, *Politique* 192), je mogoče razumeti kot vzvratna samospoznavanja, ne le na ravni refleksije v reprezentirani avtorski personi Montaigne, temveč tudi v drugih plasteh, kjer se v tekstu še z drugimi pomenjevalnimi strategijami udejanjata občutenje in telesnost.

Kot otrok renesanse – čeravno pozne renesanse, ki se že preveša v barok – se Montaigne še bori proti dualizmu duše in telesa in išče njuno ravnovesje. (II, 17, 265) V *Esejih* podrobno govori o svojem telesu, o telesnih navadah, stanjih, hibah, boleznih, tudi o svojih prebavnih in spolnih posebnostih. »Naslikati« se želi iz mesa in krvi, ne zgolj »razkrivati notranjih koticov duše: »Razgrinjam se vsega: OKOSTJE, žile, mišice, kite, vsak delček se zdi na svojem mestu ... Gibi, ki jih opisujem, so moji gibi, to sem jaz, to je moje bistvo.« (II, 6, 160) Proučevanje sebe je »moja metafizika, je moja fizika.« (III, 13, 431) M.-L. Damonet ugotavlja tudi, da v *Esejih* telo predstavlja središče metaforične mreže, s katero avtor opredeljuje svoj stil. (98) Govorica, ki jo Montaigne želi udejanjati kot način živenga sporazumevanja, pogovora, se nahaja med kretnjo in pisavo. Govorico je treba torej razumeti tudi v njeni telesnosti, diskurz pa kot neponovljive telesne kretnje – dejanja, ki so po Merleau-Pontyu del gibanja telesnosti/mesa (*chair*) sveta (kot čutečega in čutnega hkrati), preko katere se konstituira intersubjektivnost. Z glasnim izgovarjanjem je govorica še bližje telesu.¹⁶ Ko Montaigne zapiše, da mora pomen osvetljevati in proizvajati besede, poudari, da te niso »iz vetra«, temveč »iz mesa in krvi«. (III, 5, 353) Pravi, da *Eseje* »narekuje«, da »govori papirju, kot govori človeku, ki ga sreča«. (III, 1, 321) V eseju *Umetnost pogovarjanja* (III, 7) postavi pogovor za najbolj plodno in naravno početje duha in sploh najprijetnejše dejanje v človeškem življenju; če bi moral izbirati med izgubo vida ali sluha in govora, bi izbral prvo. (III, 8, 372)

Eseji niso avtobiografija; Montaigne si narativne identitete ne ustvarja z biografskimi postopki uzgodbenja življenja. Če bi bili avtobiografija, bi bil njihov čas preteklost, njihov glagolski čas pa preteklik. Njihov čas pa je sedanjost govora tukaj, zdaj, zato je raven izjavljanja še toliko bolj

izpostavljena in delujoča. Montaigne se dobro zaveda vloge in ilokucijske moči ritma – stila svoje knjige. Večkrat poudari pomembnost načina (*manière*) pred snovjo (*matière*) izrečenega (gl. Nakam, *La manière* 880) : »[...] gre za način, ne za snov izrečenega. Na moje razpoložanje je treba gledati prav tako z vidika oblike kot z vidika snovi.« (III, 8, 375) Kakšni so ti načini *Esejev*? Najbolj jih morda opiše kar Montaigne: »pesniška hoja iz skokov in poskokov.« (III, 9, 401) To je predvsem prepuščanje svobodnemu brizganju misli, ki je konsubstancialno s pisanjem oziroma narekovanjem, kot sam pravi: »Slikam predvsem svoje misli, brezoblični predmet [...] in se ga trudim položiti na zračno telo glasu.« (II, 6, 160) *Eseji*, ki spoznavajo ireduktibilno mobilnost, diskontinuiteto, diferenco vsega, ta spoznanja tudi upodobijo. Preveva jih mobilnost stilov, množstvo zelo hitro menjajočih se tonalitet (že na primer v *Nagovoru bralca*), po mobilizacijski moči njihovih ritmov in zvočnosti se ponekod približujejo poeziji, s pomenjanjem, ki se ne dogaja le linearno, temveč v vse smeri in ne le na semantično-leksikalni ravni, temveč v celotnem diskurzu, v vseh odnosih izjavljanja, tudi tistih, ki tradicionalno spadajo v območje literarne forme. Montaigne to mobilizacijsko moč čuti: »Zdi se mi, da se, tako kot glas, ki pod prisilo ozke cevi trobente pride ven ostrejši in močnejši, tudi stavek, ki ga pospešujejo številne stopice poezije, poganja sunkoviteje in me zato bolj živo pretresa.« (I, 26, 72) V *Esejih* sicer ni metričnih, verzificiranih modulov, udejanjajo pa močne ritmične konfiguracije, ki temeljijo predvsem na odsekanosti, prekinjenosti posameznih mikrostruktur znotraj večjih modulov.¹⁷

Fragmentacija, prekinitve, preskok, vrivek, serpentina, asimptota, kontrast so nekateri od značilnih strukturacijskih elementov, ki so v *Esejih* nenehno na delu, in sicer na vseh ravneh teksta: v knjigi kot celoti, posameznem eseju kot celoti, stavku, skladnji. (gl. Jeanneret 20–23; Nakam, *Le Dernier* 195–228; Nakam, *La manière*, 870–890; Dubois 850–869) Z meandriranjem ritmov živjetja, mišljenja, duše, telesa, ki se spletejo v ritem pisanja – izjavljanja, konstituirajo mobilno razprtost teksta, ki mu ponekod preti celo nevarnost neberljivosti, vsekakor pa od bralca terjajo sodelujoči napor in vztrajnost. Montaigne šele v zadnjih letih svojega preiskovanja in pisanja vzvratno najde ali pa le izreče že prej najdeni odgovor na vprašanje: kako se torej lahko slikam, če pa je vse eno samo osciliranje? »Ne slikam biti, slikam prehajanje; pa ne prehajanje iz enega obdobja v drugo, ali kot pravi ljudstvo, iz sedemletke v sedemletko, ampak iz dneva v dan, iz minute v minuto.« (III, 2, prav tam) Le tako torej, da ničesar ne fiksiram, da ne strujem; ne smem slikati puščic, ki jih duša strelja, ali žarkov, ki jih pošilja, v hipu njihove negibnosti, temveč njihovo gibanje. Ne biti, temveč njeno valovanje. In glas in pero sta celo boljša pripomočka kot čopič.

Sklep

Montaigne sam poudarja, da je njegova knjiga edinstvena, brez primere, edina taka na tem svetu. Doslej se še nihče ni poskusil naslikati s peresom. Obenem se, vsaj v njegovem času, kajti svoje antične zglede ima vedno v mislih, nihče ni odločil za tako vztrajno in dolgotrajno samoproučevanje. Toda *Eseji* niso edinstveni le v vsaki od teh dveh značilnosti posebej, temveč singularnost konstituirajo ravno v prežetosti obeh plasti svojega hibridnega tkiva. Skozi vse svoje »verbalno meso« z vsemi oblikami pomenjanja namreč uprizarjajo tisto, kar spoznavajo in izjavljajo na ravni Montaigneove osebno-filozofske introspekcije: konkretni singularni jaz v njegovi dogodkovnosti. S tem ustvarjajo singularni avtoportret oziroma nič manj kot sto sedem avtoportretov v gibanju. V skladu in hkrati z dogajanjem svoje hermenevtike subjekta se Montaigne upodablja sproti v svojem postajanju, oblikovanju, spreminjanju v »vedno v drugi jaz« (III, 2, 327), toda vedno v tistega, – na to *Eseji* nenehno opozarjajo – ki zna biti »dobro in pravilno človek« (III, 13, 447) in je v svojem postajanju vsakokrat, če že »ne povsem pri sebi, vsaj blizu sebe« (III, 2, 329) ter poskuša postajanje vsega, tudi odtekanje lastnega življenja, (ob)čutiti »globlje in polnejše.« (III, 13, 447)

Z današnjega stališča, ko na zelo raznorodne načine razumljen pojem singularnosti zavzema pomembno mesto ne le v filozofiji (npr. pri Deleuzu, Badiouju, Nancyu, Franku idr.), temveč tudi pri razumevanju literature (pri Bahtinu, Meschonnicu, Attridgeu idr.), pa se mi zdi, da Montaignovi *Eseji* ravno kot hibrid, ki svoj refleksijski – predrefleksijski – telesnostni »performativ« osvetlujejo s filozofskimi – refleksijskimi »konstativi«, na edinstven način kažejo na nekaj, čemur lahko rečemo kar univerzalna singularnost. S spoznanjem o »konsubstancialnosti« avtorja in knjige *Eseji* anticipirajo pojem subjekta literarnega diskurza.

Na obeh ravneh, performativni in konstativni, ki stopata v dialog tudi na način prakse in teorije, predvsem pa v njunem preseku, *Eseji* namreč kažejo, da o singularnosti literature kot dogodka (Attridge 64) ali literaturi kot singularnem dogodku, ne moremo govoriti, dokler ne predpostavimo neke druge singularnosti, namreč singularnosti dogodka njenega subjekta oziroma subjektov. In sicer dvojne singularnosti: prvič, singularnosti posamičnega individuuma, ki se z različnimi pomenjevalnimi strategijami subjektivira v literarnem diskurzu in ga maksimalno subjektivira v vpe-ljevanjem novih oblik pomenjanja in pomenov. In drugič, singularnosti subjekta literature kot ene od funkcij in dejavnosti v množstvu subjektivnih funkcij individuuma.

OPOMBE

¹ V navedkih iz *Esejev* si sledijo številka knjige, eseja in strani. Kjer ni navedeno drugače, so prevodi moji.

² Tukaj nekatere dele povzemam iz svojega prispevka, objavljenega v *Novi reviji*. (gl. Balžalorsky)

³ Prevod M. Leskovar. (Auerbach 209)

⁴ Prevod B. Madžarevič. (Pintarič 273)

⁵ Prevod B. Madžarevič. (Pintarič 272)

⁶ Sartre to v *L'Être et le Néant* formulira takole: »*Le soi* predstavlja idealen razmik v imanenci subjekta v odnosu s samim seboj, način, da subjekt ni svoje lastno sovpadanje, da uide identiteto tako, da jo istočasno postavlja kot enotnost, skratka tako, da je v trajnem in nestabilnem ravnotežju med identiteto kot absolutno kohezijo brez sledi razlike in enotnostjo kot sintezo mnoštvenosti.« (nav. po Frank, *Kazivo* 313)

⁷ Prevod B. Madžarevič. (Pintarič 268–269) Montaigne navaja Lukrecijeve verze o sončni svetlobi.

⁸ Benveniste na podlagi uvida dvoravninskega (raven jezika kot sistema in raven nepovnljive izjave kot dogodka), ki jo ugotavljata tudi Schleiermacher in Bahtin, izpelje koncept dveh sistemov pomenjanja (*signifiance*); Semiološki sistemi temeljijo na znakovnem pomenjanju (npr. sistem jezika), nesemiološki sistemi pa so tisti »kjer pomenjanje v delo vtisne avtor« [où la signifiance est imprimée par l'auteur à l'oeuvre] (npr. umetniški sistemi) (Benveniste, *Problèmes* 59)

⁹ Gl. predvsem *Critique*. Dvojico označenec – označevalec nadomesti Meschonnic s pojmom *pomenjevalca* – *signifiant* (prevod *označevalec* je v tem pomenu nesmiseln in nemogoč, obenem pa se z drugim izrazom nakaže tudi razlika s poststrukturalističnim označevalcem) – kot proizvajalca generaliziranega pomenjanja. *Pomenjevalec* tako ni več materialni nosilec pomena, temveč v Meschonnicovi teoriji dobi vrednost »sedanjega deležnika glagola pomenjati, razumljenega kot kulturna in subjektivna *kontinuiteta* (*continuu*) subjekta v njegovi govorici.« (*La rime* 58)

¹⁰ Pri obravnavi teh teorij pri vprašanju estetskega izkustva tudi A. Jovanovska postavi tezo, da je *differentia specifica* estetskega izkustva poezije v modernosti stik s predrefleksijsko zavestjo. (*Estetsko*)

¹¹ Za podrobnejšo obravnavo Novalisovih tez gl. Jovanovski, *Razmerje*.

¹² Metodološko razlikovanje med govorcem (*locuteur*) ali pošiljateljem v teorijah informacije in med subjektom diskurza – subjektom izjavljanja je mogoče ponazoriti takole: prvi koncept – *govorec*, predpostavlja trdni koncept subjekta, drugi pa procesualnega, dogodkovnega. Benvenistovo lingvistiko procesa subjekta je treba dopolniti z drugačnim filozofskim modelom subjekta oziroma samozavedanja; kot diskontinuitete, diference, postajajočnosti.

¹³ O božanski inspiraciji Montaigne piše na številnih mestih. Gl. npr. I, 24, 65 o transformativnem dispozitivu vseh umetnosti.

¹⁴ Ko govori o opuščanju identičnega za njegovo upodabljanje, Novalis pristavi, da to počnemo »preko njegove ne-bitosti (tistega, kar ni), preko ne-identičnega (kar z njim ni identično) – z znakom.« (*Fichte* 3)

¹⁵ Prevod M. Leskovar. (Auerbach 213)

¹⁶ Gl. odlomek o glasu v III, 13, 437.

¹⁷ Gl. npr. odlomek iz zadnjega eseja, *O izkustvu*, kjer je Montaigne zadnje »podaljške« dopisal tik pred smrtjo. V odlomku se telesnost in njeno občutenje pomensko konfigurirata na različnih plasteh diskurza. (III, 13, 439) Gl. npr. tudi znameniti odlomek, kjer Montaigne omenja *distinguo*, razločevanje, »kot univerzalni ud svoje logike«. Tu govori o nenehni spremenljivosti osebnih razpoloženj, stanj, pa tudi lastnosti, hkrati pa to spremenljivost uprizori tudi na ravni ritmične konfiguracije. II, 1, 144.

LITERATURA

- Attridge, David. *The Singularity of Literature*. London – New York: Routledge, 2004.
- Auerbach, Erich. *Mimesis*. Prev. V. Snoj. Ljubljana: LUD Literatura, 1998. (Labyrinthi)
- Bahtin, Mihail. *Estetika in humanistične vede*. Prev. H. Biffio et al. Ljubljana: Studia humanitatis, 1999.
- Balžalorsky, Varja. »Subjektiviteta v Montaignevih Esejih.« *Nova Revija* 291–292 (2006): 234–245.
- Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale I*. Pariz: Gallimard, 1972.
- . *Problèmes de linguistique générale II*. Pariz: Gallimard, 1974.
- . *Problemi splošne lingvistike I*. Prev. I. Žagar in B. Nežmah. Ljubljana: Studia humanitatis, 1988.
- Bowie, Andrew. *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche*. Manchester – New York: Manchester University Press, 2003 (1990).
- Conche, Marcel. *Montaigne et la philosophie*. Pariz: PUF, 1996.
- Damonet, Marie-Luce. *Michel de Montaigne. Les Essais*. Pariz: PUF, 1992 (1985).
- . (Ur.) *Montaigne et la question de l'homme*. Pariz: PUF, 1999.
- Defaux, Gérard. *Marot, Rabelais, Montaigne: l'écriture comme présence*. Pariz – Ženeva: Champion – Slatkine, 1987.
- Dessons, Gérard. *Émile Benveniste, l'invention du discours*. Pariz: In press, 2006.
- Dubois, Claude. »L'approfondissement de la réflexion sur l'art (ou l'acte) d'écrire dans les *Essais* de 1588.« *Montaigne 1588-1988. Revue d'histoire littéraire de la France* 88.5 (1988): 858–870.
- Ficino, Marcilo. »Kako si pridobimo življenje z neba (izbrana poglavja iz knjige *De vita*).« Prev. S. Capuder. *Renesančne mitologije*. Ur. I. Škamperle in M. Uršič. Ljubljana: Nova revija, 2002. 29–49. (Poligrafi)
- . »Platonska teologija (tri izbrana poglavja).« Prev. S. Capuder. *Renesančne mitologije*. Ur. I. Škamperle in M. Uršič. Ljubljana: Nova revija, 2002. 7–26. (Poligrafi)
- Frank, Manfred. *Kazjivo i nekazjivo. Studije o njemačko-francuskoj hermenevtici i teoriji teksta*. Prev. D. Domic. Zagreb: Naklada MD, 1994.
- . *L'Ultime raison du sujet*. Prev. V. Zanetti. Arles: Actes Sud, 1988.
- . *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 (1991).
- . *The Subject and the Text: Essays on Literary Theory and Philosophy*. Prev. H. Atkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *Uvod v Schellingovo filozofijo*. Prev. J. Simoniti. Ljubljana: Krtina, 2003.
- . *What is Neostucturalism?* Prev. S. Wilke in R. Gray. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Garin, Emilio. *Spisi o humanizmu in renesansi*. Prev. S. Fišer. Ljubljana: Studia Humanitatis, 1993.
- Helderlin, Fridrih. *Nacrti poetike*. Prev. J. Ačin. Novi Sad: Bratstvo – jedinstvo, 1990.
- Hölderlin, Friedrich. »O postopku poetičnega duha« Prev. A. Košar. *Nova revija* 190–192. (1998): 142–154.
- . »Urtheil und Seyn (1795).« *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Ur. Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. 26–27.
- Iser, Wolfgang. *Bralno dejanje. Teorija estetskega učinka*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2001.
- Jeanneret, Michel. »Perpetum mobile.« *Montaigne en mouvement. Magazine littéraire* 303 (1992): 18–23.
- Jovanovski, Alenka. »Razmerje med poezijo in filozofijo: Novalisove himne kot ilustracija.«

- Teoretsko-literarni hibridi: o dialogu literature in teorije.* Ur. M. Juvan in J. Kernev-Štrajn. *Primerjalna književnost* 29. Posebna številka (2006): 103–121.
- . *Estetsko in religiozno izkustvo v poeziji: pomen religioznega za estetsko izkustvo.* Doktorska disertacija na Oddelku za primerjalno književnost Filozofske fakultete UL. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 2006.
- Lecointe, Jean. *L'idéal et la différence. La perception de la personnalité littéraire à la Renaissance.* Ženeva; Librairie Droz S. A., 1993.
- Mclean, Ian. *Montaigne philosophe.* Pariz: PUF, 1996.
- Meschonnic, Henri. *Critique du rythme: anthropologie historique du langage.* Lagrasse: Verdier, 1982.
- . *États de la poétique.* Pariz: PUF, 1985.
- . *Politique du rythme: politique du sujet.* Lagrasse: Verdier, 1989.
- . *La rime et la vie.* Pariz: Gallimard, 2006 (1989). (Folio Essais).
- . »Le sujet comme récitatif et le continu du langage« *Le Sujet lyrique en question.* Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 1996. 13–17.
- Michaux, Henri. *Oeuvres complètes I.* Pariz: Gallimard, 1998. (Bibliothèque de la Pléiade)
- Montaigne, Michel E. de. *Oeuvres complètes.* Pariz: Seuil, 1967.
- Nakam, Géralde. »La manière de Montaigne dans le livre III de 1588.« *Montaigne 1588-1988. Revue d'histoire littéraire de la France* 88.5 (1988): 870–891.
- . *Le dernier Montaigne.* Pariz: Champion, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Volja do moči. Poskus prevrednotenja vseh vrednot.* Prev. J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 1991.
- Novalis. *Fichte Studies.* Prev. J. Kneller. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *O človekovem dostojanstvu.* Prev. B. Senegačnik. Ljubljana: Družina, 1997. (Tretji dan).
- Pintarič, Miha. *Občutje časa v francoski srednjeveški in renesančni književnosti.* Prev. S. Jerele in N. Varušak. Ljubljana: LUD Literatura, 2005. (Novi pristopi).
- Pouilloux, Jean-Yves. *Montaigne »Que sais-je?«* Pariz: Gallimard, 1991.
- Sartre, Jean-Paul. »Conscience de soi et connaissance de soi.« *Selbstbewusstseinstheorien Fichte bis Sartre.* Ur. Manfred Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. 367–411.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and criticism and other writings.* Ur. in prev. A. Bowie. Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1998.
- Škamperle, Igor. »Eugenio Garin in studia humanitatis.« *Spisi o humanizmu in renesansi.* Prev. S. Fišer. Ljubljana: Škuc, Filozofska fakulteta, 1993. 197–209.
- . »Giovanni Pico della Mirandola in renesančna kultura.« *O človekovem dostojanstvu.* Prev. B. Senegačnik. Ljubljana: Družina, 1997. 45–62.
- Uršič, Marko. *Štirje časi: filozofski pogovori in samogovori. (Poletje: drugi čas. Del 2, Sedmerke.)* Ljubljana: Cankarjeva založba, 2006.
- . *Štirje letni časi. Poletje. O renesančni lepoti.* Ljubljana: Cankarjeva založba, 2004.

De la singularité de la « sottre entreprise »

Keywords: French literature / essay / Montaigne, Michel de / subject / individuality / self-awareness

L'article aborde la double nature du »sot projet« de Montaigne, celle de se connaître en s'essayant et celle de se peindre à la plume. En traitant brièvement quelques éléments du plan philosophique des *Essais* tout d'abord, il nous semble fondé de rapprocher certains aspects de l'herméneutique du sujet montagnienne des théories non-égologiques de la conscience de soi. À la base d'une critique du modèle réflexif, celles-ci conçoivent l'individualité en tant que non-identité événementielle, possédant néanmoins une familiarité-à-soi non relationnelle liée à la conscience préreflexive. L'aperçu de Montaigne sur le devenir perpétuel de l'individu, de même que ses vues sur le langage sont ensuite mis en lumière par le postulat de Benveniste de la constitution intersubjective et événementielle de la subjectivité dans le discours. Dans la deuxième partie, nous abordons le plan de l'autoportrait où se configure le sujet du discours littéraire. Les thèses d'Henri Meschonnic sur l'extension du sujet d'énonciation benvenistien à l'organisation entière du discours littéraire par le rythme spécifiquement conceptualisé sont liés aux modes préreflexif et corporel de la configuration littéraire, ainsi qu'à la conception du style de Schleiermacher par lequel la conscience préreflexive se manifesterait dans le texte poétique. Nous suggérons que les constatations sur la nature de l'individu en perpétuel devenir avancées sur le plan philosophique des *Essais*, se trouvent simultanément articulées dans la chair verbale du texte grâce aux formes spécifiques de signifiante. La singularité des *Essais* se constitue précisément dans le dialogue entre le »constatif« et le »performatif« de leur texture hybride. De plus, il semble que les *Essais* anticipent la conception du sujet du discours littéraire par l'idée de »consubstantialité« du livre et de son auteur. D'une manière tout à fait singulière, leur nature hybride indique qu'il est impossible de postuler la singularité de la littérature conçue comme événement, sans supposer préalablement une autre singularité, à savoir celle de ses sujets. Cette singularité est double : tout d'abord la singularité de l'individu qui s'inscrit dans toute énonciation littéraire par la subjectivisation maximale du discours en introduisant des formes inédites de signifiants et de sens. Et deuxièmement : la singularité du sujet de l'écriture en tant que fonction et activité dans la multitude de fonctions – sujets de l'individu moderne.

Maj 2010