

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA ZGODOVINO

**BLAŽ KAVŠEK**

**Od občutka greha do greha z občutkom**

Breme ponosa in samoljubja v korespondenčnem gradivu druge polovice 19. in prve tretjine  
20. stoletja na Slovenskem

Magistrsko delo

Mentorica: doc. dr. Irena Selišnik

Drugostopenjski magistrski študijski  
program Zgodovina, Socialna in kulturna  
zgodovina (raziskovalna in arhivska smer)

Ljubljana, 2018

## **Izvleček**

### **Od občutka greha do greha z občutkom: breme ponosa in samoljubja v korespondenčnem gradivu druge polovice 19. in prve tretjine 20. stoletja na Slovenskem**

Prispevek na podlagi korespondenčnega gradiva druge polovice 19. stoletja in prve tretjine 20. stoletja na Slovenskem analizira moralno spornost govora o sebi, svoji vrednosti in svojih dosežkih. Zgodovinske vznike težav z neposredno in neobremenjeno samoprezentacijo išče v krščanski preokupaciji z grehom ponosa in samoljubjem ter v zgodnjenovoveški francoski literarni praksi. Prvi del prispevka skuša s pregledom področij zgodovine čustev in etike vrlin misliti metodologijo, ki bi bila primerna za raziskavo omenjenega fenomena. Glavni fokus drugega dela prispevka je na analizi arhivskih virov, ki prinaša pregled pisemskih komunikacijskih situacij, v katerih so njihovi akterji z uporabo posebnih samoprezentacijskih strategij lahko uspešno in moralno nesporno predstavili sebe in svoje interese.

**Ključne besede:** korespondenca, samoprezentacija, samoljubje, ponos, skromnost

## **Abstract**

### **From the feeling of sin to the sin with a feeling: the burden of pride and self-love in letter writing of second half of 19. century and first third of 20. century in the territory of Slovenia**

The paper analyses the moral controversy of talking about oneself, one's own value and achievements in the correspondences of the second half of 19. century and the first third of 20. century in the territory of Slovenia. It searches for historical descent of trouble with direct and unburdened self-presentation in the christian preoccupation with the sin of pride and self-love and in the early-modern French literary practice. The first part of the paper examines the fields of history of emotion and virtue ethics in order to conceive an appropriate methodology for research of the aforethought phenomenon. The main focus of the second part of the paper is the analysis of the archival sources, that brings forward a review of communication situations within letters, in which correspondents were able to successfully and morally uncontroversially present themselves and their demands.

**Key words:** correspondence, self-presentation, self-love, pride, humility

## Kazalo

Uvod .....	5
Metodologije in epistemologije zgodovine čustev .....	11
William Reddy med poststrukturalizmom in teorijo emotiva .....	14
Monique Scheer, Pascal Eitler in teorija prakse .....	20
Vrednotenje pristopov Monique Scheer, Pascala Eitlerja in Williama Reddya .....	23
Metodologije in epistemologije etike vrlin .....	29
Skromnost in etika vrlin .....	33
Teoretski postulati in analiza gradiva .....	42
Teoretski postulati .....	42
Analiza gradiva .....	46
Osnova dejstva korespondenc in kratke biografije udeležencev .....	47
Tipologija korespondenc .....	54
Strategije uravnavaja rušilnega potencialna ponosa .....	61
Francoska zgodnjenovoveška literarna produkcija in zasnutki strategij samoprezentacije .....	70
Zaključek .....	76
Literatura in viri .....	79
Literatura .....	79
Viri .....	86

## Uvod

V magistrski nalogi bom analiziral formo in intenziteto obremenjenosti, za katero predlagam, da ji eno izmed vzničnih točk lahko iščem v krščanski preokupaciji z grehom ponosa in samoljubjem. Evropska zgodovina je s krščanstvom prepletena enako tesno, kot je krščanstvo prepleteno z averzijo do ponosa in zmedenim odnosom do samoljubja. Sistematična refleksija o previdnosti, ki jo je moral in jo mora pripoznati človek, ki je naklonilno govoril in govori, pisal in piše o sebi, je zato skoraj nemogoča.

Popularni teološki teksti 19. in prve polovice 20. stoletja so ponos pogosto postavili na čelo sedmih smrtnih grehov.<sup>1</sup> Problem ponosa v teologiji je seveda starejši. Podrobno so se z vprašanjem ponosa (*superbia*) in samoljubja (*amor sui*) nepresenetljivo ukvarjali sholastični klasiki. Zaradi splošne kompleksnosti scholastične misli je tudi njihov odnos do tovrstne grešnosti kompleksnejši kot enostavna obsodba. Samoljubje je navsezadnje še vedno oblika ljubezni. Ameriški teolog Oliver O'Donovan je lucidno opazil, da v tekstih sv. Avgušтина ni mogoče najti zaokrožene, notranje konsistentne »teorije« samoljubja, temveč le več med seboj nekompatibilnih izrekov. Ideja o samoljubju je s svojim paradoksnim nabojem, o katerem priča konfuzna Avguštinova zastavitev, postala in ostala stalnica evropske teološke tradicije. Od Tomaža Akvinskega do Calvina, od Josepha Butlerja do Kirkegaardja je svet teologije in filozofije, ki je teologijo vzela zares, plesal med grozo in blaženostjo ob ideji o ljubezni, ki to morda ni.<sup>2</sup>

Samoljubje in ponos sta v sholastični misli povezana v tisočih bežnih aluzijah, vendar jima je težko najti teološko ali filozofsko inteligibilno stično točko. Izhodišča imata v grški filozofiji, vendar se bom povzemanju obsežnih etimoloških analiz z ozirom na format magistrske naloge in obvladljivost glavnih vprašanj, ki si jih bom v njej zastavil, poskusil izogniti. Najprej bom očrtal nekaj glavnih idej, ki jim brez zadržkov lahko pripišem status gradnikov moralne kompleksnosti govora o sebi, ki ga bom obravnaval v magistrski nalogi. Predstavil bom paradoksalno naravo samoljubja pri Avguštinu, konsekvence avguštinske koncepcije pri Tomažu Akvinskemu, v poglavju na koncu naloge, ki bo sledilo *Analizi* (arhivskega) *gradiva*, pa bom primere te analize sopostavil tudi literarni praksi nekaterih francoskih avtorjev, v kateri

---

<sup>1</sup> Henry Edward, *Sin and its Consequences* (London, 1874), 40-41; C. S. Lewis, *Mere Christianity* (London, 1952), 67-71. Za obsežnejši pregled: Kevin Timpe, Neal A. Tognazzini, "Pride in Christian Philosophy and Theology", v: *The Moral Psychology of Pride* (London, 2017).

<sup>2</sup> Oliver O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine* (London, 1979), 1-3.

je mogoče zaznati podobno zmešnjavo med dovoljenostjo in nedovoljenostjo, moralnostjo in nemoralnostjo ponosa in samoljubja.

Avguštin je med seboj razlikoval več vrst ljubezni. Združil jih je v piramidični *ordo amoris*, na vrhu katerega stoji ljubezen do Boga.<sup>3</sup> Ta metafizična premisa, na kateri je zgrajena celotna avguštinska etika, torej premisa, da je vsako subordinirano zemeljsko dobro derivat končne ljubezenske orientacije k Bogu, je paradokсно združena z Avguštinovim vztrajanjem pri imperativu samoljubja.<sup>4</sup> Relevantno vprašanje je, zakaj se je Avguštin odpovedal dokončni razpustitvi različnih oblik ljubezni v eno samo, v Boga usmerjeno ljubezen.<sup>5</sup> *Dilectio* in *caritas* sta vrsti ljubezni, ki imata za razliko od *amor*, pri Avguštinu izrazito pozitivno konotacijo. *Caritas* je v različici biblijskega teksta, ki ga je najpogosteje citiral Avguštin, vedno pripisana ljubeči naravi Boga. *Cupiditas* se nanaša predvsem na zemeljsko ljubezen, med drugim tudi pogoltno ljubezen do grešnih reči. Čeprav je takšne trende v Avguštinovih tekstih mogoče opaziti, jih je na nekaterih mestih zanikal, ko je vsem trem vrstam ljubezni (z izjemo *cupiditas*) pripisal enako moralno vrednost. Očitno je tudi, da je sploh distinkcija med *amor* in *dilectio* za Avguština pogosto bolj vprašanje stila kot teološke rigoroznosti. O'Donovan je izpostavil mesto (*Ekspozicija k Psalmu 15*) v njegovih tekstih, s pomočjo katerega bi lahko razumeli omejitve, ki so krščanskemu očetu omogočile ohranitev soobstoja navidez nezdružljivih zapovedi o ljubezni do sebe in ljubezni do Boga. Bog je namreč v kontekstu omenjene *Ekspozicije* ontološko samozadosten. Človeške ljubezni ne potrebuje, saj zanj ni dovolj čista, vzvišena in močna. Edini naslovnik človeške ljubezni do Boga je lahko človek sam. Vsaka prošnja, usmerjena k Bogu je v zadnji instanci klic k dobrobiti človeka, ne Boga. Kar Bog zahteva, ne zahteva zase, temveč za človeka.<sup>6</sup> Samoljubje je kljub svoji temeljni grešnosti zato nepogrešljiv del teološke tradicije in pogoj možnosti za njen najintimnejši element, ljubezen do Boga.

Tomaž Akvinski se je z vprašanjem ponosa izrecno ukvarjal v drugem razdelku drugega dela (*Secunda Secundæ Summe*).<sup>7</sup> Omembe ponosa so sicer raztresene po celotnem tekstu in ostalih fragmentarnih zapisih ter so pomemben del mnogih drugih vprašanj. Odnos do ponosa, ki ga je gojil dominikanski scholastik, je zato kljub precejšnji meri sistematičnosti pri njegovi filozofski

---

<sup>3</sup> *Ibid*, 38. Kompleksnejša razdelava različnih manifestacij ljubezni v Avguštinovi misli v: Joseph Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustinus* (Freiburg im Breisgau, 1909).

<sup>4</sup> *Ibid*.

<sup>5</sup> V sholastični tradiciji onkraj Avguština seveda najdemo mnogo avtorjev, ki ljubezen do Boga enostavneje razumejo zgolj kot sestva oropano čisto *caritas*. Glej: Matthew Baasten, *Pride According to Gregory the Great: A Study of the Moralia* (Lewiston, 1986).

<sup>6</sup> *Ibid*, 39-44. Tematizacija je v mojem povzetku močno poenostavljena.

<sup>7</sup> Tomaž Akvinski, *Summa Theologiæ*, II-II, 183.

obravnavi težko dokončno opredeljiv. V tem oziru je podoben Avguštinu. Po prepričanju ameriškega teologa Davida M. Gallagherja mu je podoben tudi v kontradiktornem odnosu do samoljubja. Tomizem, če ga razumemo kot podaljšek evdajmonistične etike, je ljubezen do sebe po Aristotelovemu vzoru dojel kot nujno predstopnjo ljubezni do drugega. Švedski protestantski teolog Anders Nygren je v slavni študiji o krščanski koncepciji ljubezni *Agape and Eros* postavil tezo, da idejo ljubezni, kot jo promovira scholastična misel, lahko strnimo v dve enostavni propoziciji. Prva je, da se celotno krščanstvo misel lahko interpretira skozi ljubezen in druga, da se ljubezen lahko v celoti interpretira skozi samoljubje. Predlagal je, da je Akvinski z vpletom Aristotelove kategorije prijateljstva (*amicitia*) želel ublažiti egoistično konotacijo dvojnosti ljubezni in samoljubja, ki jo je ohranil Avguštin. To mu po Nygrenovo ni uspelo.<sup>8</sup> Pri potrditvi razlage, ki je Avguštinovi in posledično Akvinskijevi ljubezni do Boga kot nujen pogoj tesno prilepila samoljubje, so bili sicer zadržani mnogi moderni tomisti in tomistke.<sup>9</sup> Gallagher se jim je zoperstavil, ko je povezavo med Aristotelovo izjavo iz devete knjige *Nikomahove etike*, namreč da (poenostavljeno) človeška ljubezen do drugega človeka izhaja iz njegove ljubezni do sebe, in teologijo Tomaža Akvinskega privedel do zadnjih konsekvenc. Izpostavil je, da je pri Akvinskem naravna nagnjenost človeške volje k lepoti in blaženosti neločljivo povezana s samoljubjem. Lepota in blaženost sta predstavljeni z besediščem, ki se nanaša tako na dobro, kot individualno zaznavno srečo (*felicitas*) ter dobro, kot univerzalno dobro (*bonum universale*). Kakršnokoli inkarnacijo dobrega pa lahko tisti, ki ljubi, pri predmetu svoje ljubezni ljubi zgolj zato, ker to ljubi tudi pri sebi oziroma, ker to dobro hoče zase. To dobro lahko postane njegovo le z aktom ljubezni. Tudi ljubezen do Boga je pri Akvinskem artikulirana skozi enak mehanizem. Parcialne popolnosti, ki si jih lastijo zemeljska bitja, imajo svoje dovršene popolne različice v Bogu. Ljubezen do Boga je ljubezen do popolne verzije človeških nepopolnosti. Geiger in Wohlman, teolog in teologinja, ki sta se odrekla interpretaciji, ki je predvidevala močno povezavo med samoljubjem in ljubeznijo kot tako, sta po Gallagherjevem mnenju v ozir vzela le en pojmovni spekter samoljubja, ki je pri Akvinskem zares nezdružljiv z Bogu všečno ljubeznijo. S tem naj bi izpustila celo semantično polje, ki ga je Akvinski prevzel od Aristotela, in v katerem je samoljubje podobno kot pri Avguštinu mogoče razumeti kot temeljni gradnik prave krščanske ljubezni. Treba je poudariti, da sta kljub

---

<sup>8</sup> Anders Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia, 1953), 643. Citirano v: David M. Gallagher, "Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others", *Acta philosophica* 8 (1999), 24.

<sup>9</sup> L. B. Geiger, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin* (Montreal, 1952); Avital Wohlman, "Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour", *Revue Thomiste* 81 (1981). Citirano v: *Thomas Aquinas on Self-Love*, 24.

izpostavljeni pomembnosti samoljubja za teološko obravnavo ljubezni, tako samoljubje kot ponos v tekstih Avguščina in Akvinskega pogosto eksplicitno označena za grešna.

Najbolj referenčna scholastična pisca sta torej do ideje samoljubja in ponosa gojila mešane občutke. Krivdo in sram, ki sta sledila transgresivnosti neprevidno visokega vrednotenja lastne osebe, so v evropskem kulturnem kontekstu z zaslombo paradoksalne scholastične tradicije in njenih izpeljav predvidevala in zapovedovala mnoga didaktična, teološka in leposlovna dela.<sup>10</sup> V njih se kaže premik iz bolj kot ne teološke obremenjenosti z grehom ponosa in samoljubjem v več različic sekularizirane psihološke ali vljudnostne obremenjenosti z genusom lastnosti, kot so napuh, prevzetnost in hvalisavost.<sup>11</sup> Področja teologije, moralne filozofije in vljudnostne literature so se seveda pogosto prekrivala in celo verjetno najpomembnejša bontonska obravnava ponosa in samoljubja, ki jo navajam v nalogi, *Knjiga o lepem vedenju* iz leta 1910, vsebuje poglavje o *Poviševanju samega sebe*, ki je preprejeno z biblijskimi citati.<sup>12</sup> Različna kulturna okolja iz različnih obdobjev evropske zgodovine so prispevala svojo vizijo primernega odnosa do lastne vrednosti in načina, na katerega je bilo ta odnos spodobno artikulirati. Predstavila so svoje vizije skromnosti ali ponižnosti, ki naj bi ju gojil dobro stremeniran moralni akter.

Poleg analize obravnav ponosa in samoljubja, ki imajo deklarativni značaj, torej prej omenjenih didaktičnih, teoloških in leposlovnih del, se bom s pomočjo arhivskih virov poskušal dokopati tudi in predvsem do implicitneje izraženih obremenjenosti ljudi, na katere so bila tovrstna dela naslovljena. V ta namen bom uporabil korespondenčno gradivo. Spraševal se bom, kakšno občutkovno postopanje je predvidevala pisemska izmenjava, kako in v kakšnih kontekstih je

---

<sup>10</sup> Krivda in sram sta konceptualna dvojica z močno zaslombo v kulturni antropologiji, ki najverjetneje sega do odmevne študije Ruth Benedict. Distinkcija med individualno regulatornim značajem krivde in javnim mehanizmom sramu bi bila morda zanimiva tudi v povezavi z gradivom, obravnavanim v nalogi, vendar se je v njej ne lotevam. Glej: Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (London, 1977). Za podobne distinkcije glej: Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York, 1963); Arnold Buss, *Self-consciousness and social anxiety* (San Francisco, 1980); Jonathan Cheek, Robert Hogan, "Self-concepts, self-presentations and moral judgments", v: *Psychological perspectives on the self* (Hillsdale, 1983), 249-273.

<sup>11</sup> Ločnica ali povezava med scholastičnimi obravnavami ponosa in samoljubja ter, na primer, nasveti za dvorno življenje ali antologijami aforizmov iz časa razsvetljenstva je nejasna. Analiza transformacije bi močno presegala horizont magistrske naloge. Navajam zgolj nekaj dokumentov, zgodovinskih in filoloških analiz, ki so sledile razvoju pojmov, povezanih s samoljubljem in ponosom: Yelena Baraz, "From Vice to Virtue: The Denigration and Rehabilitation of Superbia in Ancient Rome", v: *Badness and Anti-Value in Classical Antiquity* (2008), 365-398; *The Problem of Self-Love in St. Augustine*; N. J. H. Dent, T. O'Hagan, "Rousseau on Amour-Propre", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 72 (1998), 57-75; Rokopisna zbirka UKM, Ms 27, Sredenšek Ivan, prepis starejše moralke o napuhu; Donald Davidson, "Hume's Cognitive Theory of Pride", *The Journal of Philosophy* 73 (1976); Pall S. Ardal, "Hume and Davidson on Pride", *Hume Studies* 15 (1989); *Pride According to Gregory the Great: A Study of the Moralia*; Annette Baier, "Hume's Analysis of Pride", *The Journal of Philosophy* 75 (1978).

<sup>12</sup> Franc Terseglav, *Knjiga o lepem vedenju* (Ljubljana, 1910), 32-36.

bilo govoriti o sebi primerno in smiselno, kakšne učinke so ti akti producirali in za kakšno vrsto prakse z ozirom na druge forme komunikacije pri vsem skupaj sploh gre. Ob analizi štirih daljših rednih korespondenc bom zgradil njihovo tipologijo, znotraj katere bom odgovarjal na zastavljena vprašanja. Vzpostavitev tipov korespondenc bo omogočila boljšo izbiro vzorčnih parametrov, s pomočjo katerih bom lažje in bolje razumel, kakšni so bili zastavki določene vrste samoprezentacije. Pokazal bom na različne vrste komunikacijskih situacij, v katerih je bil mogoč moralno nesporen govor o sebi, svoji vrednosti in svojih dosežkih.

V iskanju primerne metodološke in epistemološke matrice, ki bi šele pomagala dokončno uokviriti objekt preučevanja, in omogočila teoretsko utemeljen vstop na področje pisemske prakse, bom med seboj soočil nekaj raziskovalnih zastavitev, ki so bile predlagane v zgodovini čustev in etiki vrlin. Svoj pristop, ki ga imam v zadnjih poglavjih namen aplicirati na arhivsko gradivo, bom gradil predvsem okrog problema avtentičnosti, ki sem ga zaznal v omenjenih vedah. Pokazal bom, na kakšen način so razmišljanja o avtentičnosti ali neavtentičnosti, »resničnosti« ali »neresničnosti« izraženih občutij v pismih oviralna za zgodovinopisje in predlagal nov, z že obstoječimi kritikami ideje avtentičnosti popolnomočen način zgodovinenja arhivskega materiala.

Časovno se bom v nalogi omejil na drugo polovico 19. stoletja in prvo tretjino 20. stoletja.<sup>13</sup> Druge zamejenosti, ki se jih bom poslužil, so povezane z naravo arhivskih virov in socialno, statusno oziroma razredno umestitvijo njihovih producentov.<sup>14</sup> Material sem zbiral v *Zgodovinskem arhivu Ljubljana*, *Arhivu Republike Slovenije*, *Pokrajinskem arhivu Maribor* in v okviru rokopisnih zbirk, ki jih hranita *Univerzitetna Knjižnica Maribor* in *Narodni muzej Slovenije*. Osredotočil se bom predvsem na korespondence, ki sem jih našel v *Pokrajinskem arhivu Maribor* in rokopisni zbirki *Univerzitetne knjižnice Maribor*. Medsebojna poznanstva in deljeno lastništvo družbenih bojev akterjev teh korespondenc bodo namreč omogočila boljšo kontekstualno umestitev njihovih izjav.

---

<sup>13</sup> Podoben časovni okvir je v svoji analizi stanovanjske kulture Ljubljane uporabil Andrej Studen, ki je preiskoval materialni ustroj kulturne krajine, pripadniki katere so ravno producenti virov, ki jih bom uporabljal v magistrski nalogi. Ujemanje se mi zato, pa tudi zaradi bogatega nabora virov, ki jih ponuja obdobje, zdi produktivno. Glej: Andrej Studen, *Stanovati v Ljubljani* (Ljubljana, 1995), 10.

<sup>14</sup> Producenti v nalogi uporabljenih virov so tista družbena skupina, ki je imela dostop do in motivacijo za obsežne pisemske izmenjave. Na vprašanje, ali gre za razred, statusno skupino, ali kako drugače definirano skupino ljudi v nalogi ne odgovarjam. Najbolj se približam Siederjevi konceptiji skupine, ki si deli »širše razumljem družbeni ugled«, vendar na podlagi analize virov do dokončne klasifikacije ne prispem. Glej: opomba 5.



Arhivsko gradivo, ki ga bom uporabljal v nalogi, delim na dve večji kategoriji. Prvo sestavljajo različne vrste korespondenčnega gradiva. To so pisma, več vrst dopisov, listnice, razglednice in osnutki pisem. Drugo večjo kategorijo sestavlja spremljevalno gradivo, ki ga razumem kot dokumente, ki so pisma pomagala postaviti v kontekst do krajev, časov in ljudi, ki so v njih omenjeni. Takšni dokumenti so na primer objave v literarnih revijah ali dokumenti, ki pričajo o biografskih dejstvih, na katera so se nanašali udeleženci in udeleženke obravnavanih korespondenc. Jezika virov sta slovenščina in nemščina. Vsi producenti in producentke virov so aktivno sodelovali v kulturnem življenju ohlapno definiranega območja današnje Slovenije, predvsem njenih največjih mest Ljubljane in Maribora, z izvendržavnim dodatkom Dunaja. Mednje spadajo predvsem pripadniki in pripadnice meščanskega razreda, vsaj v smislu najpribližnejše različice meščanskega razreda, o katerem lahko govorim v okviru tega časa in prostora.<sup>15</sup> Najpomembnejši aspekt dotične zamejenosti je intenzivnost, s katero so bili producenti obravnavanih virov vpeti v javno življenje in intenzivnost, s katero je bila ta javnost prepletena s privatno sfero. Njihovo obnašanje v okviru hibridnega toposa zasebno-javno, predvsem skozi medij pisma, bom razumel kot izkaz normativov, ki so zapovedovali načine, na katere naj bi se mislila, čutila ter uravnavala ponos in samoljubje.

---

<sup>15</sup> Morda gre v primeru obravnavanega časa in prostora zaradi specifičnega ekonomskega in kulturnega ustroja manj za »meščane« in bolj za »prebivalce mest« (oziroma »mestnjane«, kot je zapisal Paul Veyne v svojem eseju *Kako pišemo zgodovino, pojem intrige*). Čeprav je temelj meščanstva, kot ga je konceptualiziral Reinhard Sieder v svoji *Socialni zgodovini družine*, namreč: medsebojno pripoznavanje »širše razumljenega družbenega ugleda«, zagotovo eden izmed elementov, ki družijo tudi producente in producentke v nalogi uporabljenih virov. »Širše razumljen družbeni ugled« bi v oziru objekta te naloge gotovo vseboval tudi idejo narodnega ponosa, o čemer govorim v poglavju *Analiza gradiva*. Glej: Reinhard Sieder, *Socialna zgodovina družine* (Ljubljana, 1998), 120-122. O poroznih mejah, šibki notranji koherenci in večih ravneh koncepta srednjega razreda tudi: Franco Moretti, *Buržuj: med zgodovino in literaturo* (Ljubljana, 2015), 3; Jürgen Kocka, "Middle Class and Authoritarian State: Towards a History of the German Bürgertum in the Nineteenth Century", v: *Industrial Culture and Bourgeois Society: Business, Labor, and Bureaucracy in Modern Germany* (New York, 1999), 193.

## Metodologije in epistemologije zgodovine čustev

Raziskovalne strategije zgodovine čustev so sestavljene iz teoretskih paradigem antropologije, psihologije in filozofije. Kot svoj zadovoljivo jasno opredeljen razdelek med zgodovinopisnimi pristopi, je zgodovina čustev trenutno na podobni stopnji, na kateri je ob začetku 20. stoletja stala sociologija. To je bil čas, ko so prvi sociologi začeli konceptualno osmišljati ne samo objekte svojega raziskovanja, ampak tudi svojo metodo. Iz sprva polintuitivnih epistemoloških nagnjenj se je začela oblikovati motivacija za opredelitev posebnega polja znanstvenosti, znotraj katerega bi se lahko na jasno zamejenem območju z jasnim ciljnim objektom prosto spopadli predstavniki in predstavnice različnih intelektualnih provenienc. Dober prikaz prehoda od intuitivnega raziskovalnega nagnjenja k postavljanju izhodiščnih predpostavk nove vede ponuja na primer publicistična kariera sociologa Georga Simmela. Leta 1900 je v Leipzigu izšla *Filozofija denarja (Philosophie des Geldes)*,<sup>16</sup> tri leta za tem v Dresdenu *Metropola in duševno življenje (Die Grosstädte und das Geistesleben)*<sup>17</sup> in leta 1905 v Berlinu *Filozofija mode (Philosophie der Mode)*.<sup>18</sup> Vsa dela so danes klasiki sociologije, čeprav se je Simmel še leta 1917, ko so izšla *Temeljna vprašanja Sociologije (Grundfragen der Soziologie)*,<sup>19</sup> močno trudil, da bi ograbil območje, znotraj katerega naj bi se ta mislila. Prvo poglavje tega dela nosi nenaključno prikladno ime *Področje Sociologije (Das Gebiet der Soziologie)* in dobro demonstrira zagate ob odpiranju novega prostora znotraj humanistične misli.

Prva težava, na katero naletimo, ko hočemo pisati o znanosti sociologije, je, da to, da si prilašča naziv znanosti, nikakor ni nesporno; in da vlada celo tam, kjer ji je ta naziv priznan, o njeni vsebini in ciljnih mnenjska zmeda, katere protislovja in nejasnosti vedno znova prebujajo dvom o tem, ali imamo sploh opraviti z znanstveno legitimno postavitvijo vprašanja. [...] Znanost o družbi je potemtakem v primerjavi z drugimi, dobro utemeljenimi znanostmi v neudobnem položaju, ko mora najprej sploh šele dokazati svojo pravico do obstoja – seveda pa obenem tudi v udobnem, saj jo ta dokaz pripelje do tega, da si razjasni – kar je v vsakem primeru nujno – svoje temeljne pojme in svoje posebno spraševanje o dani stvarnosti.<sup>20</sup>

S podobnimi problemi se sooča zgodovina čustev. Ob nastajanju te magistrske naloge še vedno gradi »svoje temeljne pojme« in oblikuje »svoje posebno spraševanje o dani stvarnosti«.<sup>21</sup> Pojmi in spraševanja, ki jih poskuša artikulirati zgodovina čustev, imajo opazno zaslonbo v programskih tekstih Luciena Fevbra, predvsem v njegovem *Kako rekonstruirati afektivno*

<sup>16</sup> Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (Leipzig, 1900).

<sup>17</sup> Georg Simmel, *Die Grosstädte und das Geistesleben* (Dresden, 1903).

<sup>18</sup> Georg Simmel, *Philosophie der Mode* (Berlin, 1905).

<sup>19</sup> Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie* (Berling, 1917).

<sup>20</sup> Georg Simmel, *Temeljna vprašanja sociologije. Individuum in družba* (Ljubljana, 1993), 7-8.

<sup>21</sup> *Ibid.*

*življenje nekoč*. Fevbre se je, kot večina mlajših prispevkov zgodovine čustev, želel izogniti pojmovanju čustev kot področju »najbolj nujno in najbolj nesporno subjektivnega« modusa človeškega življenja. Za Fevbra je bilo »čustvo nedvomno nekaj drugega, kot pa le samodejni odziv«. <sup>22</sup> Čustveno življenje je razumel kot »prvo znano območje zavestnih medindividualnih razmerij med ljudmi.« <sup>23</sup> Nastavki so torej stari, čeprav si moderna zgodovina čustev to redko prizna. <sup>24</sup>

Zanimanje, ki je v približno zadnjih tridesetih letih vodilo k več poskusom ograjevanja posebnega področja znotraj zgodovinopisja, se je začelo, če že ne prvič pojavljati, pa opazno oziroma retroaktivno opaženo povečevati v sedemdesetih in osemdesetih letih prejšnjega stoletja. Na nekaj že uspešno zagrajenih območjih družboslovja in humanistike so v skladu s specifičnim epistemološkim ustrojem teh območij začele nastajati analize čustev, ki se niso več nagibale zgolj k predikatu biološkega. Približevati so se začele tistim, ki so namensko, zavoljo produktivnosti raziskovanja in specifičnih intelektualnih alians, biološko plat bolj ali manj ignorirale. <sup>25</sup> Poleg teh raziskav je sploh v zadnjih nekaj letih nastalo več programskih tekstov, ki so, nekateri z obsežnimi in preciznimi pregledi obstoječe literature na področju raziskovanja čustev, zgodovino čustev poskusili umestiti v klasične dihotomije družboslovja in humanistike. To so predvsem divergence med različnimi univerzalističnimi in relativističnimi pristopi.

Barbara Rosenwein je pisala o tenzijah med univerzalizmom in prezentizmom ter predlagala rešitev v obliki koncepta emocionalnih skupnosti (*emotional communities*). <sup>26</sup> William Reddy je sestavil kompleksno kritiko radikalnega poststrukturalizma. Svojo kompromisno konstrukcijo je umestil med, kot glavno dvojnost konceptualizira sam, postmodernistično in metanarativistično koncepcijo zgodovine. <sup>27</sup> Peter N. Stearns In Carol Z. Stearns sta ustvarila svojo vedo, ki sta jo poimenovala emocionologija (*emotionology*). V njenem okviru bi se

---

<sup>22</sup> Lucien Fevbre, *Boj za zgodovino in civilizacija. Beseda in ideja* (Ljubljana, 2015), 122.

<sup>23</sup> *Ibid*, 124.

<sup>24</sup> Glej Reddyjevo sicer originalno teorijo emotiva in podobne Fevbrove zastavke: »Kajti po eni strani je bilo mogoče kmalu opaziti, da čustva brž ko nastanejo, spremenijo delovanje umske dejavnosti.«, *Ibid*, 124.

<sup>25</sup> Catherine Lutz; Geoffrey M. White, "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology* 15 (1986), 405

<sup>26</sup> Barbara Rosenwein, "Problems and Methods in the History of Emotions", *Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions* 1 (2010).

<sup>27</sup> William Reddy, "Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography", *Cultural Anthropology* 7 (1992); "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology* 38 (1997); *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge, 2001); "Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions", *Cultural Anthropology* 14 (1999); "Sentimentalism and its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution", *The Journal of Modern History* 72 (2000); "The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion and Historical Narrative", *History and Theory* 40 (2001).

posvečalo samo interpretaciji virov o normativnih zapovedih. S tem sta se izognila kaotičnemu področju emocionalne prakse, kjer se problemi, ki privedejo do trenj med v tem odstavku omenjenimi pristopi, šele pojavijo.<sup>28</sup> Ute Frevert, velika popularizatorica zgodovine čustev, je v svojih programskih tekstih z dobrim občutkom za sintezo stopila na stran historicizma.<sup>29</sup> Jan Plamber je v svoji pregledni monografiji ustvaril nastavke za preseganje omenjenih dualizmov s pozitivnim vrednotenjem novejših produkcij teorij na področju zgodovine čustev, ki se poslužujejo misli sociologov, kot je na primer Pierre Bourdieu.<sup>30</sup> Rob Boddice se je zavzel za povezovanje zgodovine z nevrologijo, v okviru katere je zaslutil močan obrat k relativistično historicističnemu delu spektra kočljivih dualizmov. Omenjene binarnosti bi zgodovina čustev po njegovo lahko presegla s konceptualiziranjem biokulturne celote,<sup>31</sup> historično pogojenega telesa, neločljivo povezanega s kognitivnim delom individuuma.<sup>32</sup> Podobno, s primerljivo obravnavo socialno situiranega mislečega telesa, sta razmišljala tudi Monique Scheer in Pascal Eitler v svojih teoretsko sofisticiranih poskusih priredbe Bourdieujevih konceptov prakse in habitusa.<sup>33</sup>

Našteti avtorji in avtorice še zdaleč ne predstavljajo zaključene množice ljudi, ki se je ukvarjala s čustvi in težavami njihove teoretske zamejitve na način, ki bi ustrezal zgodovinopisju. Kljub temu gre pri njihovih prispevkih za precej dober nabor teorij, ki so postala izhodišča, iz katerih nastajajo »šole« razmišljanja o zgodovini čustev. Vsi so se v svojih programskih delih okoristili z bazo raziskovalnih pristopov iz psihologije, antropologije in nekaterih smeri v filozofiji. V nadaljevanju bom jedrnato obnovil in ocenil napredke treh izmed zgoraj omenjenih zgodovinarjev in zgodovinarok, ki so v svojih poskusih programske zastavitve zgodovine čustev soočili največ na subtilne načine nekompatibilnih historičnih pristopov, in ponudili plodno

---

<sup>28</sup> Peter N. Stearns, Carol Z. Stearns, "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *The American Historical Review* 90 (1985).

<sup>29</sup> Ute Frevert, *Emotions in History - Lost and Found* (New York/Budapest, 2011); "Passions, Preferences, and Animal Spirits: How does Homo Oeconomicus Cope with Emotions?", v: *Science and Emotion after 1945* (Chicago, 2014), 300-317; "Historicizing Emotions", *Emotion Researcher, ISRE's Sourcebook for Research on Emotion and Affect*, ur. Carolyn Price and Eric Walle (2018), <http://emotionresearcher.com/historicizing-emotions/>, pridobljeno 16. 5. 2018; *Emotional Lexicons. Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, ur. Ute Frevert, Monique Scheer, et. al. (Oxford, 2014).

<sup>30</sup> Jan Plamber, *Geschichte und Gefühl* (München, 2012); *The History of Emotions: An Introduction* (Oxford, 2015), 265.

<sup>31</sup> Pristopi Roba Boddicea, Monique Scheer in Pascala Eitlerja se očitno napajajo pri teorijah, ki so tako ali drugače sorodne Maussovem konceptu telesnih tehnik. Glej: Marcel Mauss, *Esej o daru in drugi spisi* (Ljubljana, 1996), 203-226.

<sup>32</sup> Rob Boddice, "The History of Emotions: Past, Present, Future", *Revista de Estudios Sociales* 62 (2017), 10-15; *The History of Emotions* (Manchester, 2018).

<sup>33</sup> Monique Scheer, "Are Emotions a kind of Practice (And is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion", *History and Theory* 51 (2012); Pascal Eitler, Monique Scheer, "Emotiongeschichte als Körpergeschichte", *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009).

igrišče za vrednotenje njihovega součinkovanja. To so na eni strani William Reddy in na drugi Monique Scheer in Pascal Eitler. Pokazal bom na nevralgične točke njihovih teorij in poskusil misliti praktično izvedbo njihovih izpeljav.<sup>34</sup>

William Reddy velja za enega izmed teoretsko najbolj artikuliranih avantgardistov na področju zgodovine čustev. Edinstvenega med navedenimi pisci in piskami ga dela predvsem njegovo zavračanje pristopov, ki jih imenuje poststrukturalistični. V opoziciji do njih je v zadnjih dvajsetih letih sestavil velik kompendij zgodovinopisnih pristopov. Natančno je revidiral večino aporij, ki so jih zaradi nedefiniranosti objekta raziskovanja in nepreciziranih konceptov, proizvedli poskusi programske zastavitve zgodovine čustev. Skozi to opozicijsko delovanje pa je, kot bom dokazoval v nadaljevanju, ustvaril več polj nekonsistentnosti, ki jih bom poskusil uporabiti kot izhodiščne točke za svojo intervencijo.

Monique Scheer in Pascal Eitler sta zgodovinar in zgodovinarka, ki sta kompetentno odgovorila na očitke, ki jih je Reddy postuliral ob branju poststrukturalistov. S svojim pristopom sta dokazala, da so nekatera izmed vprašanj, ki si jih je Reddy zastavil v svoji kritiki, neutemeljena. Predložila sta teoretsko konstrukcijo, v kateri mesta, na katera so bila naslovljena, ne morejo obstajati. Navdihujeta se predvsem pri teoriji prakse Pierra Bourdieauja, v kateri vidita izhod iz zagat, ki jih je prinesla težnja, da se čustva historizira in se jih s tem odtegne od telesnosti, ki posledično pridobi poseben ahistoričen status. V svojem pregledu sta razrešila tudi sivo pego teorij, kakršna je Reddyeva, ki ločujejo družbeno pogojeno ekspresijo od bolj avtentične, bolj »resnične« in težko doumljive miselne notranjosti.<sup>35</sup>

## William Reddy med poststrukturalizmom in teorijo emotiva

Pristop, ki ga je tekom svoje kariere gradil William Reddy, ima začetke, tako kronološko kot izpeljevalno, v kritiki konceptov, ki jih imenuje poststrukturalistični.<sup>36</sup> Svojo teorijo

---

<sup>34</sup> Slednja dva kljub nekaterim majhnim razlikam v dojetanju teorije prakse, ki jih je mogoče zaznati v njunih samostojnih razpravah, predvsem zaradi soavtorstva programskega članka, na katerega se najbolj zanašam, razumem kot enotno teoretsko celico.

<sup>35</sup> Takšno pomankljivost zanika sam Reddy (Glej: *Navigation of feeling*, 332) in celo nekaj njegovih, sicer poststrukturalizmu, naslovniku njegove kritike bolj naklonjenih intepretov. Glej: Jan Plamber, "An Interview with Jan Plamber: On the History of Emotions", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 18 (2017), 457.

<sup>36</sup> Poststrukturalizem je beseda, ki se pogosto pojavlja poleg imen avtorjev in avtoric, kot so Michel Foucault, Gilles Deleuze, Julija Kristeva in Jacques Derrida. Oznaka je slabo definirana. Delno tudi zato, ker se avtorji in avtorice, ki jih je interpretativna literatura definirala kot poststrukturaliste, sami niso konsolidirali v filozofsko »šolo« ali izkazali afinitete do lastništva nad pripisano oznako. Skupne značilnosti njihove misli je težko izpostaviti in običajno je poststrukturalizem definiran negativno, kot skupek teorij, ki je kritiziral določene predpostavke strukturalizma in fenomenologije. Reddy izraz neločljivo povezuje s strukturalno lingvistiko in se konfuzno navezuje na določene aspekte Derridaja in Foucaulta, predvsem na njune ne povsem enake kritike celovitosti subjekta. Ob različnih stadijih svoje kritike je uporabil različne dele del tako imenovanega

čustvovanja, ki bi jo lahko mislili in uporabljali zgodovinarji in zgodovinarke, je gradil skoraj dve desetletji. Leta 1992 je bil v reviji *Cultural Anthropology* objavljen njegov članek z naslovom *Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography*, pet let kasneje, torej leta 1997, se je v sestrski publikaciji *Current Anthropology* pojavil prispevek z naslovom *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*. Nadaljeval je leta 1999 z *Emotional Liberty* spet v *Cultural Anthropology* in leta 2000 z *Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution*, tokrat prvič ne v striktno antropološki reviji *The Journal of Modern History*. Svoj projekt je kronal leta 2001 z *Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, prvo obsežnejšo monografijo o zgodovini čustev, za katero je izjavil, da predstavlja izboljšavo in razrešitev nekaterih pomankljivosti starejših člankov.<sup>37</sup> *Navigation of Feeling* je postala referenčno delo novega polja zgodovine čustev. Iste leta je teorijo dopolnil z *The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion, and Historical Narrative* v posebni tematski številki *History and Theory* o *Agency after Postmodernism*.<sup>38</sup>

V prvem izmed navedenih člankov je Reddy izzivalno zatrdil, da danes, torej leta 1992, zgodovine ni več mogoče pisati. Razsvetljenska ideja metanarativa se je dokončno umaknila, postmodernizem<sup>39</sup> je, kot piše filozofinja Jane Flax, »razglasil smrt Človeka, Zgodovine in Metafizike.«<sup>40</sup> Prihod poststrukturalizma je zmotil hitro razvijajoči se veji kulturne zgodovine in historične etnografije, ki sta, kot je pisal v enem izmed svojih mlajših prispevkov, razsvetljenski metanarativ neuspešno že napadli z »reificirano in ahistorično koncepcijo kulture«.<sup>41</sup> Reddy se s poststrukturalističnim nadomestkom nikakor ni sprijaznil. Poudaril je, da poststrukturalizem ni bil sposoben teoretsko artikulirati dvojnega značaja emocionalnih izjav

---

poststrukturalizma, kar je še dodatno oslabilo definiranost že tako ohlapno opredeljenega področja. V namen pregleda, ki bo sledil v nalogi, bi Reddyjevo uporabo besede poststrukturalizem enačil s teorijami, ki so se avtonomiji subjekta zoperstavile s prestavljanjem pomena iz neplastičnega individuuma na raznovrstne koncepcije sistemskosti, ki ga v zadnji instanci določajo. Glavni problem, ki ga Reddy diagnosticira pri poststrukturalizmu je namreč, kot bom nakazal v nadaljevanju, odsotnost objekta politične intervencije. Podobne pomisleke glede ignoriranja posameznih kompleksnosti tako imenovanih poststrukturalističnih teorij in njihovo poenostavljeno združevanje pod en krovni pojem sta izrazila tudi Monique Scheer in Pascal Eitler. Glej: *Emotiongeschichte als Körpergeschichte*, 289.

<sup>37</sup> Jan Plamber, "The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns", *History and Theory* 49 (2010), 239.

<sup>38</sup> To niso zadnji Reddyjevi prispevki. V nalogi sem se osredotočil zgolj na tiste, ki skupaj tvorijo dokaj konsistentno celoto in bom lahko v strinjanju ali v opoziciji do njih gradil svoj pristop. Njegovo mlajše delo na področju zgodovine čustev navajam v končnem seznamu literature.

<sup>39</sup> »Poststrukturalizem« in »postmodernizem« sta pri Reddyu popolnoma zamenljivi oznaki.

<sup>40</sup> »has declared the death of Man, of History, of Metaphysics«, *Postmodernism and the Public Sphere*, 135. (Če ne piše drugače, sem citate prevedel B. K.).

<sup>41</sup> »reified and ahistorical notion of culture.«, *Emotional Liberty*, 257.

in aktov (*emotional utterances and acts*), katerih unikatna značilnost je, da lahko reformulirajo svoj referenčni izvor, medtem ko ga izjavljajo. Čustva se torej v procesu njihove eksternalizacije ravno zaradi te eksternalizacije dodatno oblikujejo. V tem oziru niso zgolj konstativna (*constative*) ali performativna (*performative*), temveč spadajo v tretje, v poststrukturalistični teoriji za Reddya nemisljivo komunikativno dejanje.<sup>42</sup> Poudarek je zgradil s pomočjo kognitivne psihologije, na katero je računal tudi v vseh svojih sledečih teoretskih konstrukcijah.<sup>43</sup>

Druga napaka poststrukturalizma, ki jo je naslovil Reddy, je manko avtentičnosti. Tako imenujem njegovo koncepcijo lahko misljivih absolutnosti, ki jih je v enem izmed člankov ponazoril z možnostjo izjave: »To sem jaz, tukaj živi pravi jaz!«<sup>44</sup> Poststrukturalistični avtorji in avtorice naj bi z zanikanjem nerazgradljivosti subjekta onemogočili nefiktiven historični narativ in posledično kakršnokoli vrednostno sodbo, ki bi vodila do pozitivno definirane političnega projekta. Ta vztrajna dilema relativizma (*the persistent dilemma of relativism*), kot jo imenuje Reddy, ga je pripeljala do drznih ugotovitev, da med neproduktivne radikalnosti relativizma spadajo tudi antiesencialistične feministične teorije, ki se izogibajo dokončnim izjavam o individuumih in s tem šibijo politično moč feminizma, ki po njegovo potrebuje neplastično definirane subjekte, da bi sploh šele lahko nosili emancipatorno željo.<sup>45</sup>

Reddy poststrukturalizem razume kot končni rezultat izogibanja metafizičnim bojem, ki so od 18. stoletja naprej zaposlovali evropski humanizem. Sledil je metafiziki od Kantove deteologizacije do Heglovega prevrata ter Marxove in Engelsove materializacije, od Husserlove čiste deskriptivnosti do Heideggerovega obujanja vprašanja Biti in zaključil, da so filozofi iskali novejša in pogumnejša načine, da bi se izognili odgovoru na vprašanja, za katera je obče pripoznano, da odgovorov pravzaprav nimajo.<sup>46</sup> Metafizična igra je po Reddyevo razpadla, ko so se francoski strukturalisti sredi 20. stoletja obrnili stran od metafizike in se začeli ukvarjati z družbenimi vedami (*social sciences*), med katere prišteva lingvistiko, antropologijo in psihoanalizo.<sup>47</sup> Posebej, kot glavna ubežnika metafiziki, je izpostavil Levi-Straussa in Lacana, ki sta, prvi primarno z lingvističnimi prijemi, drugi s kategorijo nikoli dovršenega zrcalnega stadija, ušla nerešljivostim Zahodne misli.<sup>48</sup>

---

<sup>42</sup> *Against Constructionism*, 327. Glej tudi: John L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami* (Ljubljana, 1990).

<sup>43</sup> *The Navigation of Feeling*, 3-33.

<sup>44</sup> »This is me, this is where the true self lives!«, *Against Constructionism*, 327.

<sup>45</sup> *Ibid*, 328

<sup>46</sup> Glej tudi: *The Navigation of Feeling*, 76-77.

<sup>47</sup> *Postmodernism and the Public Sphere*, 138

<sup>48</sup> *Ibid*, 139

Podrobneje se je Reddy sicer posvetil antropologiji, ki je z analizami čustev že zelo zgodaj začela iskati ravnotežje med univerzalističnimi in relativističnimi pristopi.<sup>49</sup> Največ pozornosti je namenil tistim antropološkim raziskavam, ki so se ravnale po, kot jo je kritično poimenoval, konstrukcionistični doktrini, ki ima neposredne korenine v poststrukturalizmu.<sup>50</sup> Izpostavil je, da je antropologija pogosto agresivno zanikala relevantnost univerzalnih determinant ali vplivov na emocionalno življenje. Ena izmed njegovih izhodiščnih tez je namreč, da »ima individualno čustveno življenje dinamičen značaj in da specifične skupnosti težijo k oblikovanju, zadrževanju in usmerjanju (ne ustvarjanju) čustvenih ekspresij.«<sup>51</sup> Skupnosti torej emocionalnega izražanja po Reddyevo ne ustvarjajo, temveč ga prirejajo. Emocionalna podlaga je skonstruirana pred njenim srečanjem z družbeno realnostjo. Povzel je ugotovitve antropologov in antropologinj, ki so popisovali prakse družb, katerih člani so svoja čustva prilagajali, nadzirali, tlačili ali spodbujali v skladu s prevladujočo družbeno prakso in njenimi zahtevami. Glavni referenci za takšno razmišljanje so antropologa in antropologinja Artie Hochschild, Geoffrey White in Unni Wikan, ki so ostali v agnostičnem prepadu med obravnavanjem čustev bodisi kot kulturno konstruiranih fenomenov bodisi kot povsem naravnih samoumevnosti.<sup>52</sup> Reddy je njihovim ugotovitvam prispeval formalno strukturo, ki jo je vzel iz Austina – zgoraj omenjeno dvojico konstantivnosti in performativnosti govornih dejanj – in jo po svoje dopolnil.<sup>53</sup>

Tiha predpostavka Reddyjevega razmišljanja o sistemih nadziranja (*systems of management*) je, da v notranjem miselnem življenju človeka obstaja neka raven avtentičnosti, ki jo ta z zavestnimi ali nezavednimi psihološkimi mehanizmi prilagaja v skladu z moralno klimo družbe, ki ga obkroža.<sup>54</sup> Poststrukturalizem, kot ga dojema Reddy, je odvzel relevantnost postopku prilagajanja družbenim normam in izjavam pripisal status austinovskega performativa. Čustveni akti v tej viziji poststrukturalizma so se ločili od kaotičnega mišljenskega okvirja njihov akterjev. Spremenili so se v samonanašalne tvorbe, ki jih zgodovinarji in zgodovinarke lahko v miru preučujejo, ker so ločene od problematično plastičnega subjekta. Predstavljajo zgolj preslikavo še ne izraženega čustva v uspešno izraženo

---

<sup>49</sup> *The Navigation of Feeling*, 34-62.

<sup>50</sup> *Ibid*, 44.

<sup>51</sup> »that individual emotional life has a dynamic character and that specific communities strive to shape, contain, and channel (not construct) emotional expression.«, *Against Constructionism*, 329. Ravno koncepcija *ustvarjanja* je točka, kjer se poststrukturalizem in Reddy močno zgrešita. Podrobneje razlagam v nadaljevanju.

<sup>52</sup> Unni Wikan, *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living* (Chicago, 1990); Geoffrey White, *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society* (Cambridge, 1991); Artie Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* (Berkeley, 1983).

<sup>53</sup> *Sentimentalism and Its Erasure*, 113.

<sup>54</sup> *Are Emotions a Kind of Practice*, 196; *The History of Emotions: An Interview*, 258-262.



emocionalno izjavo. »Practicirati jezo, žalost, strah, sram, pomeni biti jezen, žalosten, prestrašen, osramočen,« je v duhu svoje vizije poststrukturalizma demonstriral Reddy.<sup>55</sup>

Emocionalni akt v njegovi teoriji zato ni zgolj performativno poročilo, kot tendenciozno izpeljano iz poststrukturalizma, temveč trud (*effort*), da bi akter ustvaril interpretacijo razmišljanja, ki sicer ni dostopno zunanjemu naslovniku te komunikacije. Trud oziroma iz njega izvirajoča navigacija (*effortful navigation*) prepostavlja, da posameznik v skladu z družbenimi zahtevami, ki bi jih obravnavala na primer emociologija, skuša notranjo intimno stvarino oblikovati v jasnejši eksterni produkt. Iz te predpostavke Reddy izpeljuje koncept emotiva (*emotive*), ki je poskus razlage majhnega dela kronologije med mišljenjem, ki je podlaga čustvenega akta in aktom, ki je rezultat tega mišljenja. Mišljenje je na podlagi kognitivne psihologije, h kateri se obrača pristop, konceptualizirano kot kompleksen sestav avtomatičnih in neavtomatičnih, zavestnih in nezavednih procesov.<sup>56</sup> Ta del kronologije, čas med mišljenjem in odločitvijo, ki pripelje do akta, je teoretski zastavek, ki je Reddyu omogočal vse teoretizacije, ki jih je skozi kritiko poststrukturalizma nanizal v svoji karieri.

Prostor med mišljenjem in aktom je Reddy zapolnil s konceptom akcijske situacije (*action situation*). To je trenutek intenzivne negotovosti in akterjevega truda, da bi zamejil svojo pozornost na kognitivne elemente, s katerimi bi akcijsko situacijo lahko uspešno razrešil.<sup>57</sup> Ta trud karakterizira akutno zavedanje problemov določanja mej posameznih kategorij, ki so relevantne za aktualno akcijsko situacijo. Akter se s tem poskuša izogniti neskončnim kategorialnim regresom, ki so rezultat mnogih kontradikcij, ki izhajajo iz skupka informacij, ki so mu trenutno na voljo.<sup>58</sup> Čustva igrajo vlogo dodatne referencialne točke za razumevanje akcijske situacije, ki zahteva pozornost tudi v aspektih, ki jih je preveč in so prekompleksno prepleteni, da bi jih v njej sodelujoč individuum lahko povsem ozaveščeno urejal v sistematizirano racionalno celoto. Notranja stvarina je namreč sestavljena iz prepletenih, pogosto nasprotujočih si motivacij. S pomočjo čustev človek ubeži konfliktu ciljev (*goal conflict*) in prispe do razločljive komunikacijske ekspresije. Komunikacija med akterji tako postane kooperativni emocionalni trud (*cooperative emotional effort*).<sup>59</sup>

Poststrukturalizem, piše Reddy, je v šestdesetih postal najpopularnejši odgovor na teorije, ki so poskušale omejiti kaotičnost akcijskih situacij na sestav obvladljivih abstrakcij.<sup>60</sup> Zaradi močne

---

<sup>55</sup> »To perform anger, sadness, fear, shame, is to be angry, sad fearful, ashamed.«, *Against Constructionism*, 330.

<sup>56</sup> Na primer: *The Navigation of Feeling*, 15-20.

<sup>57</sup> *The Logic of Action*, 10.

<sup>58</sup> Za ponazoritveno analogijo: *Ibid*, 20.

<sup>59</sup> *Ibid*, 25.

<sup>60</sup> *Ibid*, 10-11.

vloge jezika v poststrukturalistični obravnavi družbenega življenja naj bi ta kljub svojemu boju proti redukcionizmu sama postala redukcionistična. Pozornost individuuma, ki naj bi jo predvidevala koncepta *parole* in *langue*, bi bila na področju akcijske situacije nemogoča. Kompleksnost preigravanja z miselnimi okoliščinami, na podlagi katerih se akterji odločajo, je preprosto prevelika, da bi vsaki izmed njih posvetili dovolj pozornosti in upravičili teoretsko uporabo poststrukturalističnih konceptov.<sup>61</sup> Poststrukturalizem ni upošteval prostora med *parole* in *langue*, kar naj bi tekom teoretizacij popravljaj Reddy. To ga je vodilo do koncepta emotiva.<sup>62</sup>

Z emotivom je Reddy vstopil na področje emocionalne topografije, torej vprašanj, ki iščejo odgovore na vprašanja dvojnosti, kot sta zunaj in notri, naravno in družbeno.<sup>63</sup> Reddyjev emotiv je vedno že propadel poskus eksternalizacije notranjega kaosa, ki kaos še sekundarno oblikuje. Vedno že propadel je zaradi nezmožnosti adekvatnega spreminjanja notranjih neskončno kaotičnih občutij v kulturno sprejemljive in razumljive formulacije. Emotiv je potemtakem spodbujevalec tako akterjevega truda komunikacije z drugimi kot s samim sabo.<sup>64</sup> V Reddyevi teoriji emotiv ustvari priložnost, da človek, ki mu je bil podvržen, zaradi čustvenega vpliva samega emotiva, priredi svojo kompleksno sestavljanjo pogosto nasprotujočih si ciljev in motivacij. Čustva so navigator, ki akterjem pomagajo, da »uvidimo cilje, ki smo jih spregledali, nam pomaga spregledati tiste, ki jih nismo.«<sup>65</sup> Čustvena navigacija s tem akterja pripelje do zanj najbolj ugodnega čustvenega stanja (*desired state*).<sup>66</sup>

Kulturne sisteme, ki določajo, kakšnim ciljem in motivacijam bo človek podvržen, Reddy imenuje emocionalni režimi (*emotional regimes*).<sup>67</sup> Emocionalna svoboda (*emotional freedom*) je akterjeva možnost, da ob čustvenem dogajanju, ki se rodi pri konfliktu ciljev in motivacij, te cilje in motivacije uspešno in brez hudih sankcij zamenja oziroma priredi. Na podlagi njene odsotnosti ali prisotnosti je Reddy ocenil opresivnost posameznih režimov.<sup>68</sup> V *Navigation of Feeling* je očrtal tudi rangirno lestvico njihove avtoritarnosti. Na enem koncu stojijo strogi režimi, ki natančno modelirajo omejeno število emotivov. Člani tega režima jih morajo izvajati v maloštevilnih ritualih, kar naj bi vodilo do uspešne implementacije normativno določenih

---

<sup>61</sup> *Ibid*, 27.

<sup>62</sup> *Ibid*, 20.

<sup>63</sup> Natančnejšo elaboracijo koncepta emocionalne *topografije* je podala Monique Scheer. Glej: Monique Scheer, "Topographies of Emotion", v: *Emotional Lexicons. Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, ur. Ute Frevert, Monique Scheer, et. al. (Oxford, 2014).

<sup>64</sup> *Against Constructionism*, 332.

<sup>65</sup> »reveal goals we have overlooked, to aid us in overlooking others.«, *The Navigation of Feeling*, 323.

<sup>66</sup> *Ibid*, 322.

<sup>67</sup> *Ibid*, 323.

<sup>68</sup> *Ibid*, 65.

čustev. Pri komer implementacija sistemsko zaželjenih čustev ni uspešna in mu napake ne uspe skriti, je strogo kaznovan. Zavedanje o kaznih v takemu sistemu pri akterjih ustvarja nove vrste neujemanj med motivacijami in cilji, kar pripelje do novih vrst emocionalnega trpljenja (*emotional suffering*). Na drug konec spektra Reddy umešča režime, ki strogo kontrolo implementirajo samo skozi specifične institucije, na primer v vojski ali zaporu. Pri preostanku akterjev, ki se nahajajo pod vplivom takšnega režima, se v tem primeru zaradi odsotnosti strogih normativnih zapovedi razvije pisan spekter emocionalnih stilov (*emotional styles*).<sup>69</sup>

Po Reddyevo del družbenega akterja ostaja v avtonomni posesti njega samega. Del njegove kognicije je nedružben in nekulturen. To pomeni, da v svojem temelju ni pogojen z družbenimi in kulturnimi mehanizmi, ki nanj lahko vplivajo zgolj sekundarno, kot prispevek gradiva, na katerem ta kognitivni otok izvaja svoje procese. Avtonomen del kognicije se pred vplivi lahko brani, jih interpretira, jih potrdi ali zavrne. Če mu ob tem preostane malo manevrskega prostora in zato, kot trdi Reddy, trpi, to pomeni, da je na specifičnem kulturnem ustroju nekaj nemoralnega in opresivnega. Univerzalnost, ki jo goji Reddy, se torej nahaja v psiholoških mehanizmih. Ne glede na zgodovinski trenutek, ne glede na razred, v katerem je bil izoblikovan družbeni akter, njegovo čustveno postopanje v osnovi ostaja enako. Zgodovina je v oziru takšnih univerzalnosti vsemogočna zgolj v svoji dramaturgiji okoliščin, ne pa v sposobnosti, da bi preoblikovala sam mehanizem čustovanja, s katerim se akterji na te okoliščine odzivajo. To lahko, če zgodovinsko nedotakljivo sebstvo vzamemo zares, stori samo akter sam.<sup>70</sup>

### Monique Scheer, Pascal Eitler in teorija prakse

Monique Scheer in Pascal Eitler sta tako kot večina avtorjev in avtoric programskih tekstov o zgodovini čustev s pomočjo teorije prakse želela preseči dihotomije med »telesom in duhom, strukturo in delovanjem ter izkušnjo in ekspresijo.«<sup>71</sup> Poudarila sta, da med raziskovalnimi pristopi, ki si za objekt jemljejo čustva, obstaja delitev med tistimi, ki čustva lahko postavijo v svet kulture, vendar telo razumejo kot antropološko konstanto (kar do neke mere velja tudi za Williama Reddya) in tistimi, predvsem naravoslovnimi pristopi, ki se ukvarjajo zgolj z biološkimi temelji čustvenih odzivov.<sup>72</sup> Predlagala sta, naj čustev ne analiziramo zgolj kot

---

<sup>69</sup> *Ibid*, 124-127.

<sup>70</sup> Podobno razlago, ki ima enake teoretske implikacije in temelji na spremenljivosti zgodovinskih okoliščin in nespremenljivosti načina, na katerega se z njimi spopadajo individuumi, je v svoji kritiki Norberta Eliasa predlagala tudi Barbara Rosenwein. V sicer lucidni kritiki teleološkosti Eliasa pade v past univerzalnosti, ki jo izpelje iz spoznanj biologije. Glej: Barbara Rosenwein, "The Uses of Biology", *Cultural and Social History* 4 (2007).

<sup>71</sup> »body and mind, structure nad agency, and expression and experience.«, *Are Emotions a kind of Practice*, 193. Glej tudi: *Emotiongeschichte als Körpergeschichte*, 283.

<sup>72</sup> *Emotiongeschichte als Körpergeschichte*, 283.

rezultat praktičnega udejstvovanja v svetu, temveč kot praktično udejstvovanje samo.<sup>73</sup> Čustva v njuni teoriji prakse postanejo del telesnih tehnik. Telo v tem primeru ni »statičen, brezčasen, univerzalen temelj, ki ustvarja ahistorično čustveno vzburjenje, temveč socialno situirano, prilagodljivo, trenirano, plastično in zato historično.«<sup>74</sup> Zgodovina naj bi preiskala do sedaj spregledan prostor, ki je nastal, ko so neproduktivne dihotomije enake tistim, omenjenim zgoraj, ustvarile prostor »preostalega« historično nespremenljivega telesa.<sup>75</sup> Teorija prakse, ki jo predlagata Scheer in Eitler, ni napisana v opoziciji do Reddyeve teorije, temveč si z njo, predvsem s konceptom emotiva, pomaga. Kljub temu bom v nadaljevanju poskusil pokazati, na katerih točkah se razlikujeta in zakaj je njuno razhajanje pomembno in produktivno.

Scheer in Eitler sta ustvarila teoretski prostor za razumevanje čustvovanja, kot nečesa, kar zahteva trud telesa, koncipiranega kot materialno celoto človeka, ki ni ločena na duha in telo. Kognicija je desiminirana, utelešena in odstranjena iz primeža možganov. Telo, zgodovinsko situirana materialnost, razmišlja skupaj z njimi.<sup>76</sup> Zato za razliko pristopov izhajajočih iz teorij Williama Jamesa, ki so čustva umestile v telo in občutke v mišljenje, ne razlikujeta med čustvi (*emotions*) in občutki (*feelings*), temveč izraza uporabljata izmenjujoče.<sup>77</sup>

Čeprav predvsem Scheer del teoretske zasnove do določene mere dolguje Williamu Reddyju, nikakor ne goji istih obremenjenosti kot njen sodobnik.<sup>78</sup> Individuum in njegova intencionalnost sta znotraj teorije prakse misljiva, vendar ne na enak način, kot pri Reddyju. V teoriji prakse individualnost obstaja, vendar je določena popolnoma mehanicistično. Individuum je zgolj individualni habitus, ustvarjen na podlagi soočenj, ki jih je akter, misleče telo, doživelo tekom svojega življenja. Skozi družbena soočenja je bilo podvrženo unikatni integraciji. To telo zato poseduje poseben »občutek za igro« (*feel for the game*), kar je priučena strategija. Gre za *neinstrumentalistično strategijo*, sestavljeno iz telesnih navad.<sup>79</sup> Vsaka intencionalnost je namreč pogojena z izkušnjami utelešenih spominov preteklih »obvladovalnih strategij in navad, ki sledijo logiki prakse vsakdana.« Taka intencionalnost ni nujno odvisna od propozicijskih miselnih procesov.<sup>80</sup> Čustva se ne porajajo zgolj v jeziku, temveč v samem

---

<sup>73</sup> *Are Emotions a kind of Practice*, 193.

<sup>74</sup> »static, timeless, universal foundation, that produces ahistorical emotional arousal, but is itself socially situated, adaptive, trained, plastic and thus historical.«, *Ibid*.

<sup>75</sup> *Emotiongeschichte als Körpergeschichte*, 283.

<sup>76</sup> *Are Emotions a kind of Practice*, 197.

<sup>77</sup> *Are Emotions a kind of Practice*, 195. Glej tudi: William James, *Pragmatizem in volja do verovanja* (Ljubljana, 2002).

<sup>78</sup> *Ibid*, 198.

<sup>79</sup> *Ibid*, 202.

<sup>80</sup> »past coping strategies, habits following the logic of everyday practice.«, *Ibid*, 203.

telesu. Ne spreminja se torej samo način, na katerega se čustva izraža ali interpretira, ampak dejansko sam način, kako jih telo čuti.<sup>81</sup> Telo je sledeč tako imenovanim poststrukturalističnim teorijam zgolj površina brez avtentičnega jedra, ki bi ostalo nedotaknjeno s strani družbe in zgodovine. V celoti ostaja historično aktualno.<sup>82</sup>

Kot odgovor na Reddyev problem intencionalnosti in političnega programa sta Scheer in Eitler poudarila, da so individualni habitus in intencionalnosti, ki se v njem nahajajo, nujno pogojeni s telesno logiko, pridobljeno iz specifičnih življenjskih izkušenj, vendar z njo niso predeterminirani.<sup>83</sup> Vse prakse so istočasno spontane in konvencionalne.<sup>84</sup> Habitus določa, kaj je v določeni situaciji najlažje misljivo, nato pa telo vodi v to smer, brez da bi ga vanjo prisilil. Izplen te usmeritve je vedno nepredvidljiv in naključen.<sup>85</sup> Poudarila sta tudi, da koncepta individualnega habitusa kljub njuni podobnosti ne gre enačiti s subjektom. Klasično konceptualizirane komponente Zahodnega subjekta, miselni vzorci svobodne volje in intencionalnosti, se v kontekstu individualnega habitusa pojavijo le, če je bil ta izpostavljen primernim institucijam, v katerih se je udeleževal soočenj, ki so to zahtevala in ga do tega privedla. Individualni habitusi v teoriji prakse niso avtonomni in celi, dokler se ne udeležijo praktičnega delovanja. Niso tisti, ki prakso izvajajo, temveč tisti, ki praksa preprosto so. Tudi v najintimnejših procesih refleksije, načrtovanja ali samonadzorovanja so zgolj sekvenca socialnih praks.<sup>86</sup>

Zgodovinska sprememba je znotraj Scheerove in Eitlerjeve teorije prakse misljiva kot rezultat srečanja različnih individualnih habitusov, katerih telesna logika in nabori strategij so bili formirani zaradi specifičnega sestava biografskih dogodkov. Kontingentnost izvira iz srečevanja in tenzij med akterji, ki ne posedujejo enakega *feel for the game*. Podobno lahko tenzijo, ki omogoči zgodovinsko spremembo, povroči disonanca med že obstoječim individualnim habitusom in nesorazmerno hitro spremenjenim socialnim okoljem. Čustvovanje je v okviru teorije prakse integralen del jaza, ki je glede na to, kje v zgodovinskem času in geografski mreži se nahaja, naučen posebnih form subjektivnosti. Samorefleksivnost in ponotranjenost (*interiority*) sta na primer zaželeni produkta le nekaterih družbenih ustrojev in ne samoumevna univerzalna človeška komponenta. Čustva, kot akti jaza, so odzivi telesa, ki

---

<sup>81</sup> *Emotiongeschichte als Körpergeschichte*, 284.

<sup>82</sup> *Ibid*, 291.

<sup>83</sup> Bolj podrobno v: Judith Butler, *Gender Trouble* (New York, 1990); *Bodies That Matter* (New York, 1993).

<sup>84</sup> *Are Emotions a kind of Practice*, 205.

<sup>85</sup> *Ibid*.

<sup>86</sup> *Ibid*, 200.

niso nujno ozaveščeni, vendar so nujno kulturni. Telo bo ne glede na eksplicitnost deklaracij njega samega sledilo kulturnim scenarijem in v njih vsebovanim cenzuram.<sup>87</sup> Scheer zato predlaga, da raziskovalec ali raziskovalka ob najdbi določenega čustva določi kulturni sprožilec, ki je čustvo ustvaril. S tem lahko gradi kavzalno mrežo, ki kaže na temeljne silnice kulturnega sveta, ki so privedle do *strateškega* telesnega odziva.<sup>88</sup> Čustveno delovanje akterja je neodvisno od tega, ali se popolnoma sklada z njegovimi cilji ali diskurzivnimi interpretacijami tega delovanja. Predstavlja njegov najbolj družbeni del, najbolj jasen ostanek njegove socialne biografije.

Politični aspekt Scheerove teorije prakse je v veliki meri očitno prenesen iz Bordieujeve *Moške dominacije*.<sup>89</sup> Dominacija je dosežena s »simbolnim nasiljem«, ki je vsiljevanje telesnega in posledično čustvenega reda skozi mikro in makro akte vsakdanjega življenja. Simbolno zatirani akterji tekom udejstvovanja v opresivni emocionalni strukturi razvijajo poseben čustveni »make up«, ki jih sugestivno vodi v akte, povezane s strukturnim mestom, ki je tarčna točka dominacije.<sup>90</sup>

### Vrednotenje pristopov Monique Scheer, Pascala Eitlerja in Williama Reddya

V pričujočem poglavju bom poskusil pokazati, da so obremenjenosti, ki jih William Reddy goji v zvezi s poststrukturalističnimi pristopi, pogosto neupravičene oziroma se objekti njegovih očitkov in očitki pogosto ne izključujejo. Predlagal bom, da Monique Scheer in Pascal Eitler s svojo teorijo prakse ustvarita teoretske pogoje, ki odgovarjajo na Reddyeve probleme s poststrukturalizmom, ne da bi se pri tem zatekla k univerzalističnim predpostavkam, za katere tudi sam večkrat prizna, da so lahko nevarne.<sup>91</sup>

Kljub dovršenosti Reddyevega konceptualnega orodja, njegov nastanek sloni na šibkih predpostavkah in neutemeljenem načinu kopičenja različnih epistemologij<sup>92</sup> v kalup svoje vizije poststrukturalizma, ki mu ne dovoljuje tematizacije majhnega dela kronologije, po njegovo neizkoriščenega prostora med *langue* in *parole*, ki je podlaga emotivu. Če čustev, kot piše Reddy, ne dojemamo kot »preostale, somatske, iracionalne domene zavestnega življenja, katerih turbulenca je večna grožnja formulaciji jasnih namenov,« temveč jih razumemo »kot center kapacitete za sprejem, revizijo ali zavrnitev kulturnih ali diskurzivnih struktur

---

<sup>87</sup> *Ibid*, 207.

<sup>88</sup> *Ibid*, 206.

<sup>89</sup> Pierre Bordieu, *Moška dominacija* (Ljubljana, 2010).

<sup>90</sup> *Are Emotions a kind of Practice*, 208.

<sup>91</sup> *The Navigation of Feeling*, 6-7.

<sup>92</sup> Neutemeljena se zdi na primer močna povezava med Michelom Foucaultom, njegovo teorijo diskurza in strukturalno lingvistiko. Lingvistični obrat namreč ni samoumevno povezan z strategijami analize, ki jih Reddy združuje pod oznako poststrukturalizma. Glej: *Emotiongeschichte als Körpergeschichte*, 290.

kateregakoli tipa,«<sup>93</sup> še ne pomeni, da njihovega vznika ni mogoče misliti kot absolutno podvrženega kulturi. Poststrukturalistične kritike intencionalnosti niso niti napadi na vsebinsko relevantnost izjav, ki jih lahko formulirajo družbeni akterji, niti izrekanje o njihovi veljavnosti. Epistemološki horizont teh teorij sega do razlage zgodovinske kontingentnosti izjav in ne posega v njihovo intimno resničnost. Intimna resničnost, čeprav rezultat okolja, ni zato nič manj intimna ali resnična. Lahko bi rekli, da vsi avtorji, ki jim Reddy očita, da v svoji metodi izjav družbenih akterjev ne morejo ali smejo jemati zares, tudi in celo politično zares, te interpretacije samoumevno ne ponujajo. Izjava, ki jo poststrukturalisti, za katere Reddy trdi, da jo zrelativizirajo v nepomembnost, v zadnji instanci razumejo kot produkt struktur, tudi v takšni epistemološki krajini obdrži svojo veljavo. Če antropologi, ki jih navaja Reddy, trdijo bodisi da je čustvena izjava zgolj produkt lokalnih diskurzivnih struktur, skozi katere je figurirana in izvajana, bodisi da je vprašanje »resničnih« čustev onkraj njihovega dosega, to izjavam ne jemlje kompleksnosti, pridobljene z ugotovitvijo, da so produkti nečesa kompleksnega, temveč le to, da tega kompleksnega ni produktivno misliti.<sup>94</sup> Predvsem zato, ker univerzalizmi zlahka vodijo do nevarnih esencializmov in otežujejo stvaritev kontekstualnega vektorja, ki ga potrebuje vsaka teorija, s katero naj bi se mislila zgodovina.

Za lažjo preglednost lahko točke, na katere je Reddy naslovil svoje očitke, razdelim v štiri kategorije. Te predstavljajo predpostavljene šibkosti poststrukturalizma oziroma skupka teorij, ki ga tako označuje Reddy. Prva je nezmožnost, da bi se v njihovem okviru obravnavalo samonadzorovanje, h kateremu je, če upoštevam Reddyevo teorijo, primoran človek ob pozunanjenosti svojih občutkov. Druga je manko teoretskega elementa, s katerim bi lahko poststrukturalizem razumel zgodovinsko dinamiko. Tretja je politična impotentnost, ki deloma izvira iz prvih dveh točk in za katero Reddy sklepa, da ji glavni zagon dajejo radikalne kritike intencionalnosti in subjekta. Četrta je kritika s stališča performativne kontradikcije, neujemanja teoretskih izrekov in akademske prakse, ki jo Reddy črpa predvsem iz misli Jürgen Habermasa.<sup>95</sup>

Samonadzorovanje (*management*) oziroma navigacija (*navigation*), o kateri piše Reddy, sta del majhnega kronološkega okvirja, ki je relevanten za kognitivno psihologijo in omogoča konceptualno obravnavo akcijskih situacij. Teoretsko upravičuje koncept emotiva (*emotive*),

---

<sup>93</sup> »residual, somatic, antirational domain of conscious life whose turbulence is a constant threat to the formulation of clear intentions [...] »as the very location of capacity to embrace, revise or reject cultural or discursive structures of whatever kind.«, *Against Constructionism*, 331.

<sup>94</sup> *Against Constructionism*, 317; *The Navigation of Feeling*, 47.

<sup>95</sup> Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge, 1989). Z zadnjo točko se ukvarjam predvsem v poglavju *Teoretski postulati*.

emocionalne svobode (*emotional freedom*) in emocionalnega trpljenja (*emotional suffering*). Uporabnost teh konceptov je v okviru zgodovinopisja omejena. Tudi če priznam Reddyjevo koncepcijo poststrukturalizma kot skupka teorij, ki se je zvesto napajal pri strukturalni lingvistiki ter nujno predvideva sistem jezika in v njem vsebovanih razlik, narava zgodovinskih virov ustavlja kritični naboj njegov pomislekov. Vsi zgodovinski viri so rezultat že izvršenega samonadzora. Reduktivna bi bila ravno njihova kategorizacija zgolj skozi prizmo oviranosti ali neoviranosti, ki jih je prispevala družbena struktura. Pasti razdelitve postanejo očitne, ko sta zgodovinar ali zgodovinarica postavljena pred vprašanje manjkajočih čustev. Čustvo, ki bi ga na podlagi preteklih arhivskih izkušenj ali sekundarnih virov v gradivu lahko pričakovala, je odstopno. V tem primeru je domeva, da čustva preprosto ni, ker ga je prepovedala normativna konvencija, močno nevaren poseg v digniteto zgodovinskega vira. Reddyjeva univerzalizacija onemogoča dvom v način delovanja zgodovinske subjektivnosti, ki je proizvedla ali ni proizvedla prikaza nekega čustva. Tekom branja virov bi zgodovinar periodične odsotnosti zlahka interpretiral kot neposreden podaljšek prepovedi, čeprav takšna domneva temelji zgolj na močno ahistoričnem prepričanju o selekciji strategij, ki se jih je poslužil zgodovinski akter. Reddy premika sam objekt raziskovanja s čustvene izjave na relacijo te izjave do njenega izvora, do nekakšne bolj avtentične ravni človekovega mišljenja, ki jo ves čas pogojuje.<sup>96</sup>

Problematični so tudi sami zgoraj naštetih koncepti, kot sta »emocionalna svoboda« in »emocionalno trpljenje«. Oba vsebujeta vrednostno sodbo, ki je na ravni zgodovinske analize, ki mora šele ugotoviti, na kakšen način so se zgodovinski akterji izneverili moralnemu ustroju svojega sveta, neutemeljena. Šele po odkritju sistema, v katerem se akterje lahko opredeli kot moralne ali nemoralne, oziroma, pomembneje, sistema, ki šele omogoča razumevanje njihovih dejanj v smislu posebne forme zgodovinske kavzalnosti, lahko zgodovinar ali zgodovinarica pristopita k moralnim vprašanjem, ki jih zastavlja gradivo.

Manko dinamične zgodovinske komponentne, drugi prepostavljeni problem poststrukturalističnih teorij, je mogoče zagovarjati le, ko so te aplicirane na predmete antropološkega preučevanja. Kot pri točki o samonadzorovanju, narava zgodovinskih virov zmanjšuje produktivnost očitkov, ki jih je na poststrukturalizem naslovil Reddy. Nenavadno je, da je zaradi želje po vključitvi komponente zgodovinskega razvoja v svojo teorijo stremel k univerzalizaciji nekaterih elementov čustvovanja. Večina zgodovinarjev in zgodovinaric kot

---

<sup>96</sup> Interpretacije, ki predlagajo, da Reddy dvojnost presega, so po mojem mnenju napačne. Glej: *The History of Emotions: An Interview*, 475.



temeljni pogoj, da se je čustva začelo zgodoviniti, razume prav njihovo deuniverzalizacijo.<sup>97</sup> Predlagam, da je tako le zaradi ideje o politični operativnosti zgodovine čustev.<sup>98</sup> Zgodovinska kontingentnost je pri Reddyju nekakšen evolucijski proces, ki rezultira v izgradnji novih čustvenih leksikonov. Skozi procese prevajanja, ki pogosto spodletijo, človek lahko gradi nova diskurzivna pravila, znotraj katerih lahko poskuša znova in z drugačnimi rezultati.<sup>99</sup> Kakršnokoli teoretizacijo zgodovinske spremembe načina čustvovanja v poststrukturalističnem kontekstu je Reddy označil zgolj kot naključen zdrs (*random drift*). Zanj edina relevantna razlaga je ostala univerzalen čustven podij, s katerega zgodovinski subjekti bolj ali manj uspešno, pogojeni z zgodovinskimi okoliščinami in naborom motivacij, ki jih prispevajo emocionalni režimi, eksternalizirajo svoja občutja.<sup>100</sup> Zdi se, da Reddyeva teorija, predvsem del, v katerem razlaga emocionalne režime, lahko vzdrži tudi odstranitev njegovih univerzalističnih predpostavk. Vprašanje se vrti zgolj okrog avtentičnosti čustvene podstati, iz katere zgodovinski akter pod vplivi družbenega okolja izbira svoj odziv na svet. Reddyjeva teorija, ki zahteva avtonomen in avtentičen subjekt, je nujna zgolj zaradi želje po artikulaciji političnega projekta, ki ga na ravni metodologije še ni treba in se ga še ne sme misliti.

Očitek nemisljivosti političnega projekta je problematičen. Čeprav se zgodovinarji in zgodovinarke že z izbiro gradiva, na katerem izvajajo interpretacijo, na nek način vrednostno opredeljujejo,<sup>101</sup> moralne sodbe o preteklosti niso enostaven akt. Moralni svet, ki so ga živeli predstavniki in predstavnice družb v preteklosti, očitno ni enak tistemu, ki ga živijo raziskovalci in raziskovalke. Kategorije sprejemljivega in nesprejemljivega, obsodbe in pohvale vrednega družbenega vedenja se očitno spreminjajo. Vrednostne sodbe, ki funkcionirajo na predpostavkah tistega, ki bere zgodovinske vire in so usmerjene na tistega, ki v virih nastopa, so nujno ahistorične. Problem je drugačen kot pri antropologiji. Moralnopolitična obremenjenost antropologov in antropologinj, sploh če jih dojemamo v klasičnem smislu opazovalcev in opazovalk, je drugačna, bolj neposredna. Zgodovina za legitimen poskus razodetja moralnega veselja, na podlagi katerega lahko zgodovinarji in zgodovinarke podajajo vrednostne sodbe o preteklosti, potrebuje določeno mero indiferentnosti. Metodologija mora, da bi se prilegala gradivu, ostati brez moralnih konotacij. Da bi zgodovinar ali zgodovinarica sploh odkrila, kaj točno implicira eden izmed skupkov motivacij in ciljev, za katere Reddy

---

<sup>97</sup> Na primer: *The History of Emotions: Past, Present, Future in Historicizing Emotions*.

<sup>98</sup> *The Navigation of Feeling*, 6.

<sup>99</sup> *Ibid*, 88.

<sup>100</sup> *Ibid*, 45.

<sup>101</sup> Marc Bloch, *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic* (Ljubljana, 1996).

sklepa, da se pod emocionalnim režimom nahajajo v notranjosti človeka, mora k njemu pristopiti brez moralnih obremenjenosti. Bolj pomembno, morebitno medsebojno neujemanje teh motivacij in ciljev, predvsem pa obstoj subjekta, ki sploh zna na podlagi tega neujemanja trpeti, je pogojeno s kulturnim in moralnim ustrojem družbe. Reddyjev politični angažma sloni na predpostavki, da morata raziskovalec ali raziskovalka pogled, ki ga usmerita na preučevano obdobje in prostor, moralno obremeniti s pojmi svojega, objektu raziskovanja tujega konteksta. Ker kultura stremi k samoreprodukciji, njeni produkti po Reddyju ne morejo misliti zanj rušilnih in posledično politično emancipatornih misli.

Ker čustva tako tesno povezujemo s cilji, motivacijami in intencami, v kolikor jih razumemo kot kulturni konstrukt, smo nezmožni individuumom pripisati kakršnekoli cilje, motivacije ali intence, ki prihajajo izven kulture. Individuum si zato ne more želei ničesar, česar ga kultura ni naučila želei.<sup>102</sup>

Takšna bojazen pred politično impotentnostjo branja zgodovine na način, ki ne predvideva univerzalističnih značilnosti zgodovinskih akterjev, bi bila smiselna, če bi teza, da kultura oblikuje in ponuja motivacije, intence in cilje, preprečevala misel, da je znotraj iste kulture upor proti njej nemisljiv. Kultura je pogoltna zgolj v svoji vseprisotnosti, ne pa v koherenci svojega *telosa*. Vsaka kultura lahko predvideva kulturne šablone, ki se ji zoperstavljajo in vsaka kultura živi v večnem usklajevanju svojih kontradikcij, ki ni nujno uspešno. Naenkrat je lahko, kot je to mislljivo v teoriji prakse, obvezujoča in neobvezujoča. Obvezujoča je v smislu strukture mišljenja in gradiva, s katerim struktura operira, neobvezujoča je glede rezultatov njenega srečanja. Podobno koncepcijo določujočnosti »zakona« lahko beremo v Febrovem delu *Izpraševanje vesti neke zgodovine in nekega zgodovinarja*: »Kot zgodovinarji – in zato, ker smo zgodovinarji – na glas ponovimo, da zakon ne obvezuje.«<sup>103</sup>

Scheer in Eitler disonanco med mislimi, torej propozicijskimi, ciljno usmerjenimi procesi in čustvi (*feelings*), razumeta kot del procesa družbenih sprememb. Akter opazi disonanco med čustvenim delovanjem, ki sledi kulturnim scenarijem in cenzuram, ter propozicijskimi mislimi in se iz nje uči. Rezultat te disonance je nepredvidljiv. Kljub temu disonance ne razumeta kot univerzalne karakteristike, ki bi pogojevala njeno teorijo, temveč kot rezultat specifičnega ustroja jaza, ki je v zadnji instanci rezultat kulturnega okolja.

---

<sup>102</sup> »Because we associate emotions so closely with goals, motivations, and intentions, insofar as one treats emotions as culturally constructed, one becomes unable to attribute to individuals any goals, motivations, or intentions that come from outside culture. Thus the individual cannot want anything unless the culture has taught him or her to want it.«, *The Navigation of Feeling*, 47.

<sup>103</sup> *Boj za zgodovino*, 20.

Problem Reddyeve teoretske zastavitve je, da omogoča vprašanje o »resničnosti« občutkov ali čustev, kar močno okrne interpretativno moč zgodovinopisja. Zgodovinski vir namreč priča o svojem zgodovinskem trenutku na dva načina. Prvi je diskurzivno opisni, kar pomeni, da zgodovinar ali zgodovinarica trenutek lahko bereta skozi mentalni aparat producenta dotičnega vira. Drugi je samonanašalni, kar pomeni, da zgodovinar ali zgodovinarica dejstvo obstoja vira samega bereta kot relevanten element zadevnega zgodovinskega trenutka. Če producent pisma iz leta 1889 nekemu opisu samega sebe očita »laskavost«, vprašanje čutne »resničnosti« tega očitka ni pomembno. Dokončnost izrečenosti priča o strateški nujnosti prakse izrekanja o »laskavosti«. Namesto iskanja »emocionalne resnice«, zgodovinopisni pristop lahko, če mu epistemološka zasnova tega ne onemogoča, poskusi razložiti zgolj, *zakaj* (v smislu kavzalne posledice česa) in *kako* (v smislu specifičnosti izbranih besed, izjavljalnega mesta in naklonskosti) je akter manevriral v svetu tega zgodovinskega trenutka.<sup>104</sup> Njegova »resničnost« obstaja zgolj v njegovem postopanju.

Glavni problem, ki sem ga tekom povzetkov in njihovih vrednotenj diagnosticiral pri Reddyjevem teoretskem predlogu za zgodovinjeno čustev se vrti okrog ideje avtentičnosti, ki izhaja iz političnega angažmaja. Zagovarjam stališče, da na ravni metodoloških strategij, oblikovanih za zgodovinsko poizvedbo in usmerjenih k precizni pojasnitvi gradiva, moralna obremenjenost nima mesta, saj ne prispeva nobene interpretativne vrednosti. Prispeva lahko zgolj moralno sodbo, ki pa svoj objekt lahko najde le v zadovoljivo dobro interpretiranem zgodovinskem gradivu. Podoben teoretski problem zaznavam tudi v etiki vrlin. Iz soočenja različnih pristopov bom v nadaljevanju poskusil pokazati, da tudi to področje kaže na trenja med tistimi, ki zavoljo moralnega argumenta zagovarjajo nekakšno vizijo avtentičnosti ali »resničnosti«, in tistimi, ki so v veliki manjšini in so vsaj pokazali na težave takšnega dojetja problemov avtentičnosti.

---

<sup>104</sup> *Are Emotions a kind of Practice*, 217.

## Metodologije in epistemologije etike vrlin

Etika vrlin ima svoje specifične izhodiščne predpostavke. Avtorji in avtorice, ki se ukvarjajo s tem področjem normativne etike, ne dvomijo v absolutnost moralnega sveta ali svoje moralne intuicije, znotraj in s katero preiskujejo, redefinirajo in obujajo vrline. Etika vrlin je zato radikalno ahistorična. Živi lahko zgolj v moralnem tukaj in zdaj. Velik razlog za to morda izvira iz načina, na katerega se je v zadnjih desetletjih vrnila na prizorišče moralne filozofije.

Etika vrlin je namreč zamejeno področje vednosti, ki je po razsvetljski izgubi svojega antičnega in srednjeveškega primata znotraj moralne filozofije, v novih oblikah na površje prišlo šele v petdesetih letih prejšnjega stoletja.<sup>105</sup> Najpomembnejša orientacijska točka obujenega zanimanja za etiko vrlin je tekst filozofinje G. E. M. Anscombe, ki ga je leta 1958 objavila revija *Philosophy*. V članku z naslovom *Modern Moral Philosophy* je izpostavila ranljivosti prevladujočih deontologičnih in konsekvencialističnih<sup>106</sup> pristopov k moralni teoriji. Glavna izmed njih je po mnenju Anscombe neujemanje uveljavljenih miselnih in jezikovnih kategorij, ki jih uporablja moralna filozofija, s svojimi razsvetljskimi težnjami, da bi izpustila nekatere epistemološke predpostavke krščanstva. Uveljavljene miselne in jezikovne kategorije, ki jih uporablja, so namreč prežitki etike legislativnega značaja (*law conception of ethics*), kar pomeni, da funkcionirajo na predpostavki obveznosti do božjega zakona (*divine law*),<sup>107</sup> z vidika katerega so dejanja absolutno dopustna ali absolutno nedopustna. Človek »mora« (*must*), »je obvezan« (*is bound*), »naj bi« (*ought*) živel svoje življenje v skladu s prepovedmi in dovoljenji tega zakona.<sup>108</sup> Čeprav je bila ideja takšnega zakona v moralnih teorijah opuščena, so te še vedno uporabljale izrazoslovje, neločljivo povezano z miselno podstatjo krščanstva. Brez nje so te miselne in jezikovne kategorije postale nerazumljive, saj so bile odstranjene od svoje osmišljevalne platforme.<sup>109</sup>

Nastalo je več branj tega prelomnega članka. Med seboj se razlikujejo v vizijah, kaj predstavlja alternativo kritiziranima deontologiji in utilitarizmu. Eno izmed njih je vodilo k dolgi liniji prispevkov avtorjev in avtoric, ki so se sprva zavestno, kmalu pa najverjetneje nevede, zgolj sledeč že vzpostavljeni tradiciji razmišljanja, začeli obračati na nekaj iztočnic odmevnega kritičnega besedila. V pisanju Anscombe so zaslutili, da kot rešitev iz neučinkovito zastavljene

---

<sup>105</sup> Stephen Massey, "Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept?", *Ethics* 93 (1983), 246; Daniel Statman, "Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment", *The Philosophical Quarterly* 42 (1993), 420.

<sup>106</sup> Izraz je del avtoričine terminologije. Zameljiv je z izrazom »utilitarizem«. Glej: G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (1958), 7.

<sup>107</sup> *Ibid*, 1-9.

<sup>108</sup> *Ibid*, 4.

<sup>109</sup> *Ibid*, 5. Podoben argument v: Richard Taylor, *Ethics, Faith and Reason* (Englewood Cliffs, 1985).

moralne filozofije, njen tekst predlaga vrnitev k aristoteljanski etiki. Svoje dokazovanje neučinkovitosti izrazov, vezanih na legislativno logiko, je Anscombe namreč začela z Aristotelovim razlikovanjem med »moralnimi« (*moral*) in »intelektualnimi« (*intellectual*) vrlinami ter vprašanjem, ali je sploh mogoče, da je akter, ki se je izneveril »intelektualni« vrlini, »moralno« kriv v smislu »moralnega«, kot ga je uporabljala starejša teorija, na katero je bil članek naslovljen. Motivacija za aristoteljansko branje, ki je vodilo do etike vrlin, na katero se bom nanašal v nalogi, izhaja iz njenega zastavka, da bi z vrnitvijo »intelektualnih« vrlin lahko preprečili prekrivanja področij »nepravičnega« (*unjust*) in moralno napačnega, dvojice, v kateri je prvo definirano zgolj kot neustreznost, ki pa ni nujno »nemoralna« v smislu krščanske legislativnosti. Avtorji in avtorice, aktivni na področju etike vrlin, so sicer v izrekanju afinitete do Aristotelove vizije etike previdni.<sup>110</sup> Če že uporabljajo aristoteljanske izraze, so ti pogosto radikalno ločeni od originalnega konteksta.<sup>111</sup>

Čeprav se je pojavilo kar nekaj dobrih kritik takšnega branja in posledično dvomov v utemeljenost izhodišč, iz katerih je izšla omenjena različica etike vrlin, je ta v zadnjih tridesetih letih sploh v anglosaškem akademskem svetu doživela precejšen razcvet.<sup>112</sup> Etika vrlin temelji na trudu, da bi s ponovnim osmišljanjem in vrednotenjem vrlin vrlin dosegla stanje moralne teorije, v katerem se vrline med seboj ne bi prekrivale, si ne bi nasprotovale, ne bi dovoljevale – kot se to dogaja na primer v konsekvencialistični filozofiji – mejnih primerov, v katerih bi bila, zavoljo končnega ugodnega moralnega razpleta, tolerirana neka mera »nepravičnosti« (*injustice*).<sup>113</sup> Obenem naj bi se s tem izognili trenju med tipom zgoraj že omenjenih besed in besednih zvez (»mora«, »je obvezan«, »naj bi«) ter etiko, oropano intelektualnega okvirja, iz katerega so izšle in naj bi jim dajal jasnost.

---

<sup>110</sup> *What is Modesty*, 183. *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, 423; Michael Ridge, "Modesty as a Virtue", *American Philosophical Quarterly* 37 (2000), 277-278; Irene McMullin, "A Modest Proposal: Accounting for the Virtuosness of Modesty", *The Philosophical Quarterly* 60 (2010), 805; Stephen Hare, "The Paradox of Moral Humility", *American Philosophical Quarterly* 33 (1996), 240; Aaron Ben-Ze'ew, "The Virtue of Modesty", *American Philosophical Quarterly* 30 (1993), 239; A. T. Nuyen, "Just Modesty", *American Philosophical Quarterly* 35 (1998), 103-106.

<sup>111</sup> Jason Brennan, "Modesty without Illusion", *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2007), 111.

<sup>112</sup> Roger Crisp je dokazoval, da Anscombe zgodovinskemu pomenu legislativnega daje prevelik pomen. Poudaril je, da so tudi Grki gojili predstave, podobne »božjemu zakonu« (*divine law*), da tudi znotraj krščanske etike najdemo primere dopuščanja mejnih primerov in da navsezadnje vsa etika, tako legislativna kot nelegislativna, izhaja iz ideje o »povezujoči morali« (*binding morality*). Po njegovo enaka etična metaforika, skozi katero moralni svet lahko razumemo kot set pogojev, prepovedi ali dolgov, leži pod vsemi etičnimi sistemi. Njegova kritika v veliki meri sloni na temeljih britanskih empiricistov. Glej: Roger Crisp, "Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Royal Institute of Philosophy Supplement* 54 (2004).

<sup>113</sup> *Ibid*, 79-80.

Filozofi in filozofinje, ki jih bom v nalogi vzel pod drobnogled, sledijo tradiciji obujanja, preciziranja in ponovnega ocenjevanja vrlin. Med seboj so akademsko intimno povezani. Članke, v katerih se spopadajo, si pregledujejo in komentirajo.<sup>114</sup> Debate so zaradi tega preko verige odzivov in kritik dobro pregledne in omogočajo natančen vpogled v funkcioniranje etike vrlin kot discipline s svojimi pravili igre. Glavni nalogi, ki si jih zadajajo ti raziskovalci in raziskovalke, sta zgoraj omenjeni revizija vrlin – z namenom izničenja kontradikcij med njimi – in definicija vrline kot take. Njihov pristop je vsaj v luči razvoja humanistične misli v zadnjem stoletju precej naiven, vendar po mojem mnenju ponuja veliko odgovorov na vprašanja, ki si jih zgodovinar ne bi smel zastaviti. To lahko vodi do teoretskega izčiščenja, zaradi katerega lahko moj projekt izgradnje praktičnega pristopa h gradivu, ki še išče svojo teoretsko zaslombo, pridobi na jasnosti. Tip teoretskih zagat, s katerimi se sooča etika vrlin, bom primerjal s tistim, ki sem ga opazil na področju zgodovine čustev.

Ena izmed glavnih obsesij etike vrlin, kot je očitna zgoraj, je vprašanje o »naravi vrlin« (*nature of virtue*).<sup>115</sup> To je poskus, da bi dokončno definirali njen objekt preučevanja, torej določili, kaj »vrlina« sploh je. Etika vrlin poleg tega poskuša odstraniti nenatančnost pri definiciji vrlin in morebitna prekrivanja med njimi. Nekateri izmed filozofov in filozofinj nenatančnost definirajo kot inflacijo protipomenk (*antonimov*). Proces natančnejše definicije neke vrline je potemtakem proces, v katerem jo definirajo na nov način, ki ne dovoljuje večih interpretativnih možnosti. Interpretativno okleščena podoba vrline naj bi na koncu imela le en antonim.<sup>116</sup> Motivacija za uporabo tovrstnih postopkov je prepričanje, da si temeljne vrline (*fundamental virtues*) ne bi smele nasprotovati.<sup>117</sup> Filozofi in filozofinje naj bi odkrivali »pravo naravo moralnih idealov« (*proper nature of moral ideals*).<sup>118</sup> Manj abstraktna težnja etike vrlin, ki jo je mogoče zaznati v poskusih definicije njenega objekta raziskovanja, je stvaritev novih »ocen« (*accounts*) vrlin, ki bi ugodno vplivale na družbo.<sup>119</sup> Zanimivo je, da mnogo filozofov in filozofinj kljub temu dela ostro razliko med socialnimi in moralnimi vrlinami. Prve dojemajo zgolj kot nekakšno socialno vezivo, ki omogoča normalno funkcioniranje družbe, druge pa izpostavljajo bolj abstraktnim in

---

<sup>114</sup> *Modesty as a Virtue*, 283. Norvin Richards, "Is Humility a Virtue?", *American Philosophical Quarterly* 25 (1988), 259; *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, 438.

<sup>115</sup> Alan Wilson, "Modesty as Kindness", *Ratio* 24 (2016), 73.

<sup>116</sup> John Kekes, "Shame and Moral Progress", *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1988), 283.

<sup>117</sup> *The Virtue of Modesty*, 235.

<sup>118</sup> *Modesty without Illusion*, 111.

<sup>119</sup> *Modesty as Kindness*, 75-76.

strožjim standardom, ki pogosto nimajo veliko opraviti s pragmatičnim vidikom družbenega funkcioniranja.<sup>120</sup>

Večina člankov je posvečenih novim »ocenam« (*accounts*) vrlin, ki jim kolegi in kolegice, ki se ukvarjajo s podobnim vprašanjem kot avtor ali avtorica, oporekajo s svojimi, drugače definiranimi ocenami. Dobra ocena naj bi določila pravilno aplikacijo vrline in pokazala, zakaj se dotični skupek preferiranih ravnanj ali dispozicij za ravnanja šteje za vrlino, kakor vrlino dojema dotični filozof ali filozofinja. V okviru etike vrlin se ustreznost »ocen« izkazuje z izrazi »pravilna« (*correct*) ali »nepravilna« (*incorrect*), »resnična« (*true*) in »neresnična« (*not true*) ter celo »privlačna« (*compelling*) in »neprivlačna« (*uncompelling*).<sup>121</sup> Veda zavrača »hlinjenosti« vrlin, primer česar bi bila na primer »lažna skromnost« (*false modesty*), ki jo filozofi in filozofinje običajno protipostavljajo »pravi skromnosti« (*genuine modesty*) ali »iskreno skromnostjo« (*sincere modesty*).<sup>122</sup> Da bi dokazali »pravost« ocen, se obračajo na nejasne formulacije, kot so na primer: »pomembna vrsta skromnosti« (*relevant sort of modesty*) ali besednim zvezam s pridevnikom »profound«. <sup>123</sup> Argumentacija v etiki vrlin izvira predvsem iz moralne »intuicije« (*intuition*).<sup>124</sup> Sklepi so posledično lahko ovrženi, ker so »neintuitivni« (*counter-intuitive*) ali »nemogoči« (*implausible*) na način, da je »nemogoče« nekaj, kar si je težko predstavljati.<sup>125</sup> Zanašajo se na »zdravi razum« (*common sense*).<sup>126</sup> Nove ocene neke vrline pogosto dobijo dopolnilno razlago s precej arbitrarnimi primeri izjemnih ljudi, ki naj bi dosegali moralne standarde predlagane »ocene«. <sup>127</sup> Pozitivna vrednotenja so pogosto usmerjena tudi v nenatančno definiran pogoj, da bo akter, ki živi v skladu z dotično oceno vrline, »živel dobro življenje« (*living a good life*).<sup>128</sup>

Argumente za ustreznost »ocene« lahko razdelim v dve kategoriji. V prvi so etični, ki svojo moč jemljejo iz moralne intuicije, drugi so socialni in predvidevajo dobre ali slabe vplive, ki bi

---

<sup>120</sup> *The Virtue of Modesty*, 241.

<sup>121</sup> *Modesty as Kindness*, 86; G. F. Schueler, "Why Modesty is a Virtue", *Ethics* 107 (1997), 468-472; *A Modest Proposal: Accounting for the Virtuosness of Modesty*, 783-789; *The Virtue of Modesty*, 235 in 240; *Modesty as a Virtue*, 272.

<sup>122</sup> *What is Modesty*, 174; *Modesty as a Virtue*, 269; *Why Modesty is a Virtue*, 480; *A Modest Proposal: Accounting for the Virtuosness of Modesty*, 783-784; *The Virtue of Modesty*, 236 in 242; Julia Driver, *The Virtues of Ignorance*, *Journal of Philosophy* 86 (1989), 374.

<sup>123</sup> *Why Modesty is a Virtue*, 467; *The Virtue of Modesty*, 242-243.

<sup>124</sup> Fritz Allhof, "What is Modesty", *International Journal of Applied Philosophy* 23 (2009), 165-166; *Modesty as a Virtue*, 272 in 275-276, *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, 423.

<sup>125</sup> *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, 426; *The Virtue of Modesty*, 243, Owen Flanagan, "Virtue and Ignorance", *The Journal of Philosophy* 87 (1990), 425 in 427.

<sup>126</sup> *Ibid*, 278.

<sup>127</sup> *The Virtue of Modesty*, 244; *Modesty and Ignorance*, 827.

<sup>128</sup> *Shame and Moral Progress*, 285 in 294.

jih človek z ravnanjem v skladu z določeno vrlino imel na svoje okolje.<sup>129</sup> Na področju sicer vlada gotovost, da moralne izjave temeljijo na »človeškosti« in da metafizična dostojnost dela »človeka človeškega« (*make persons persons*),<sup>130</sup> ali da je neka lastnost značilna za »ljudi kot takšne« (*for persons as such*),<sup>131</sup> ali da se je mogoče nereflektirano zanašati na »temeljne elemente človeškega življenja« (*fundamental aspects of human life*), ali človeško »skupno naravo in usodo« (*common nature and faith*).<sup>132</sup>

## Skromnost in etika vrlin

Etika vrlin s svojo temeljno ahistoričnostjo, kot jo je mogoče razumeti iz navedenih primerov, nujno goji svojo vrsto obremenjenosti z idejami o avtentičnosti. Kje in kako se ta kaže na konkretnih primerih kulturnih fenomenov, ki so objekt magistrske naloge (torej občutki ponosa, napuha in z njimi povezani občutki skromnosti, ponižnosti, krivde in sramu), bom demonstriral na podlagi ene izmed zanimivejših debat na tem področju. S svojim člankom jo je leta 1989 odprla Julia Driver.<sup>133</sup> V članku je predstavila svojo oceno skromnosti, ki predvsem zaradi težav, ki jih je filozofinja imela z »lažno skromnostjo«, temelji na ideji o akterjevi nevednosti o vrednosti lastnih dosežkov. Kot v prejšnjih poglavjih bom s soočenjem različnih pristopov znotraj nekega polja vednosti skušal pokazati na neproduktivnost tistih, ki so dovzetni za dokončne univerzalizacije. Trdim, da so, kot Reddyjev teoretski dodatek zunanje moralne ocenjevalne sheme, za dobro analizo zgodovinskega gradiva neuporabne.

Julia Driver je članku iz poznih osemdesetih, kjer se debata začne, po desetletju dodala tudi odgovor na prve izmed obsežnejših kritik. V drugem članku se nanaša predvsem na kritiko G. F. Schuelerja, ki je bila objavljena isto leto kot njen odgovor, torej leta 1999. Pred Schuelerjevim odgovorom sem odkril še prispevke Daniela Statmana, A. T. Nuyena, Aarona Ben-Ze'ewa, Stephen Hara in Owena Flanagana. Vsi prispevki so kritike pristopa, ki se ga je lotila Julia Driver. V obeh člankih je namreč predlagala – v prvem definirala, v drugem branila – »oceno« vrline skromnosti, ki temelji na podcenjevanju sposobnosti ali dosežkov. Po objavi njenega drugega članka so svoje kritike prispevali še Stephen Ridge, Jason Brennan, Irene McMullin, Fritz Allhoff in A. T. Wilson.

---

<sup>129</sup> *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, 423-423.

<sup>130</sup> Robin S. Dillon, "Arrogance, Self-Respect and Personhood", *Journal of Consciousness Studies* 14 (2007), 101.

<sup>131</sup> *A Modest Proposal: Accounting for the Virtuosness of Modesty*, 793.

<sup>132</sup> *The Virtue of Modesty*, 237; *Modesty without Illusion*, 116.

<sup>133</sup> *A Modest Proposal: Accounting for the Virtuosness of Modesty*, 784; *The Virtues of Ignorance*.



Pojma skromnosti (*modesty*) in ponižnosti (*humility*) sta še posebej od prispevkov poznih osemdesetih, kot sta tekst Julie Driver in obravnava ponižnosti izpod rok Norvina Richardsa, postali žariščni točki etike vrlin. Možnost upravičitve argumentov z moralno intuicijo je vodila k neskončni vrsti med seboj nasprotujočih si hipotetičnih primerov, neustavljivem podiranju in sestavljanju teorij na osnovi »pravilnosti« ali »avtentičnosti« (*genuineness*) vrlin in posledično problemov z različnimi kvazipsihološkimi vizijami intencionalnosti.

Že članek, ki je odprl debato o skromnosti, vsebuje tezo, ki izvira neposredno iz problema avtentičnosti. Osnovni problem, ki se mu je želela izogniti Driver, je povezava med intencionalnostjo in avtentičnostjo. Dolga tradicija znotraj etike vrlin, vključno z zametki v Aristotelu, je moralnost človeškega ravnanja pogojevala z naklepnostjo. Naklepu, ki je v starejših teorijah moralnost dokazoval, je Julia Driver v obravnavi vrline skromnosti pomen spremenila tako, da je moralnost zanikal. Postavila je dva teoretska pogoja, ki naj bi jih v njeni zastavitvi upoštevala nova »ocena« skromnosti. Pojasniti bi morala nenavadnost izjave »skromen sem« in izbrisati možnost hlinjene skromnosti, ki je po njeno rezultat naklepnosti skromnega delovanja.<sup>134</sup> Temeljna predpostavka za obema pogojema je enaka. Zavestni performans skromnosti je dokaz njene »nepravosti« ali »neavtentičnosti«. V namen kategorizacije, ki bi shematizirala problem avtentičnosti vrline skromnosti, je Driver skicirala tri mogoče verzije moralnega stanja skromnosti. Prva »ocena« je behavioristična in temelji na naklepnosti izogibanja bahavemu vedenju. Druga je »ocena zmernega izražanja« (*understatement account*). Karakterizira jo naklepnost ublaženega prikazovanja svoje vrednosti. Tretja je »ocena podcenjevanja« (*underestimation account*), za katero je značilna spontana nenaklepnost podcenjevanja lastne vrednosti. Celotna ideja članka sloni na izpodbijanju definicij vrline skromnosti, ki zanikajo njeno avtentično samoniklost, kar je Driver strnila v maksimo: »skromnega vedenja se ne sme enačiti s skromnostjo.«<sup>135</sup> O tem priča vzpostavitev razlikovanja med vzrokom za proglasitev nekega nabora osebnostnih lastnosti za vrlino in motivacijo, ki stoji za temi lastnostmi, torej namenom, ki ga ima človek »v mislih«, ko deluje v skladu z njenimi zahtevami.<sup>136</sup>

Prvo kritiko na predstavljeno argumentacijo je leto po njeni objavi prispeval Owen Flanagan. V svojem članku je najprej napadel celotno »modus tollens« argumentacijsko logiko, ki ji je v članku sledila Driver.<sup>137</sup> Logično nedoslednost je prikazal z razlikovanjem dveh trditev, ki

---

<sup>134</sup> *The Virtues of Ignorance*, 375-376.

<sup>135</sup> »modest behaviour should not be equated with modesty«, *Ibid*, 378

<sup>136</sup> *Ibid*, 381.

<sup>137</sup> *Virtue and Ignorance*, 421-422.

naslovnici njegove kritike ni uspela. Ločil je »šibko trditev o nevednosti« (*weak ignorance claim*) in »močno trditev o nevednosti« (*strong ignorance claim*).<sup>138</sup> Prva je trditev, da se avtentično skromen človek ne bi smel zavedati, da je skromen. Druga je, da bi moral biti avtentično skromen človek na splošno neveden glede svojih dosežkov in posledično lastne vrednosti v svetu, lahko pa bi se zavedal svoje skromnosti. Ovrigel je obe. Trem »ocenam«, ki jih je postulirala Driver, je predlagal pridružitve četrte, in sicer »oceno neprecenjevanja« (*nonoverestimation account*).<sup>139</sup> V njenem okviru je akterju dovoljeno, da se zaveda svoje skromnosti, ne da bi jo s tem zanikal. Flanagan je v svoji »oceni neprecenjevanja« mesto »avtentičnosti« zgolj premestil iz spontane nenaklepnosti v idejo, da je ravno odsotnost nenaklepnosti trenutek, ko lahko govorimo o »avtentični« skromnosti. »Epistemski deficit sistematičnega podcenjevanja« bi po njegovo povzročil zgolj »lažno skromnost«.<sup>140</sup>

Naslednji kritik je bil Daniel Statman. Svojo teorijo je zasnoval na podlagi misli Walterja Schallerja, ki »moralne vrednosti« vrlin ni postavil v vzorec vedenja, do katerega bi lahko vodila moralnega akterja, temveč v verjetje, razloge in intimna prepričanjih akterja, ki jih razume kot razlog za takšen vedenjski vzorec.<sup>141</sup> V tej točki se je skupaj z Driver postavil proti »behavioristični« konceptiji skromnosti, vendar je podobno kot Flanagan ovrigel idejo o moralni vrednosti spontane nenaklepnosti. Akterjeva realistična ideja o lastnih dosežkih, ki jo predvideva Flanaganova »ocena neprecenjevanja«, je za Statmana problematična. Nabor referenčnih točk, s katerimi bi akter primerjal svoje (morda izjemne) dosežke in prišel do zaključka, da niso nič posebnega, je omejen. Ugoden etičen rezultat bi zagotovljeno imela le primerjava človeka z absolutnostjo, z Bogom. Ker Statman religioznega okvirja ni bil pripravljen sprejeti, je ponudil svojo rešitev. Zatekel se je k razdelitvi med »moralno vrednostjo« in vrednostjo človeka, ki izvira iz njegove hierarhične pozicije v družbi. »Resnično« skromen človek bi se potemtakem lahko realistično (in morda ugodno) pozicioniral znotraj hierarhije, ki temelji na dosežkih, vendar se razumel kot enakega med enakimi v smislu »moralne vrednosti«.<sup>142</sup>

Tretja kritika pred drugim odgovorim Julie Driver je bila objavljena leta 1993. Njen avtor je izraelski filozof Aaron Ben Ze'ew. V svojem ugovoru je vrline razdelil na kognitivne (*cognitive*) in evaluativne (*evaluative*). Kognitivne vrline temeljijo na odnosu do akterjeve objektivne

---

<sup>138</sup> *Ibid*, 423.

<sup>139</sup> *Ibid*, 424.

<sup>140</sup> *Ibid*, 425.

<sup>141</sup> *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, 421-422.

<sup>142</sup> *Ibid*, 434-438.

hierarhične pozicije v družbi. Lahko gre za njeno precenitev, podcenitev ali realistično oceno. Evaluativne vrline, med katere spada tudi njegova predlagana »ocena« avtentične skromnosti, temeljijo, zelo podobno kot pri Statmanovi zastavitvi »moralne vrednosti«, na »temeljni človeški vrednosti.«<sup>143</sup> Ocena, ki se zanaša na »temeljno človeško vrednost«, se, kot ostale kritike Driver, izogne navidezni moralni rušilnosti nezavedanja o prakticanju skromnosti. Zavedanje o vrednosti svojih dosežkov ni problematično, če je dopolnjeno z abstraktnim verjetjem v »skupno naravo in usodo človeških bitij.«<sup>144</sup> Kot dodaten dokaz za »pravilnost« svoje teorije ji je Ben Ze'ew dodal funkcionalistično komponento. Ljudje v interakciji s skromnim človekom niso izpostavljeni občutkom inferiornosti. Zato moralna konstitucija tega človeka pripomore k moralni konstituciji družbe.<sup>145</sup> Tudi Ben Ze'ew je odločno ostal znotraj »žargona avtentičnosti«. Primerljivo z zgoraj obravnavanimi filozofi in filozofinjo je zavrnil kakršnokoli behavioristično koncepcijo skromnosti in poudaril, da je glavna tarča moralne teorije intenca za dejanja in ne dejanja sama.<sup>146</sup> Moralnost je zadržal v nedružbenem abstraktnem jazu. Kakršnakoli logika interakcije, znotraj katere bi bilo motivacije udeležencev prekompleksno razbrati, ne more biti vključena v sistem moralnosti. Zato je zavrnil tudi kakršnekoli primerjave skromnosti s sramežljivostjo, ker ta predpostavlja »socialni kontekst«.<sup>147</sup> Moralnost vrlin je po njegovo ranljiva za kontekstualne faktorje, ki jih ustvari nepredvidljivo družbeno okolje.

Naslednji je Stephen Hare, ki je v svojem članku iz leta 1996 izpostavil specifičen paradoks obstoječih »ocen«, ki so nastale po začetni intervenciji Julie Driver. Flanagan, Statman in Ben Ze'ew se zanašajo vsak na svojo različico vseobsegajočega moralnega principa enakosti. Statman se je obrnil na iz Kanta izpeljano »moralno enakost«, Ben Ze'ew na »temeljno človeško vrednost« oziroma »skupno naravo in usodo človeških bitij,« pri Flaganu pa je princip enakosti impliciten aksiom, ki mu skupaj drži teorijo.<sup>148</sup> Hare je opozoril, da bi princip človeške moralne enakosti vodil do paradoksa, če bi moralni akter kot tisti del svoje osebnosti, glede katere je skromen, dojemal svojo skromnost.<sup>149</sup> Nekompatibilnost moralne egalitarnosti in očitnega zavedanja o svoji moralni superiornosti bi bilo mogoče premagati zgolj skozi nadaljno

---

<sup>143</sup> »fundamental human worth«, *The Virtue of Modesty*, 235. Glej tudi: Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment* (Oxford, 1998).

<sup>144</sup> »common nature and fate of human beings«, *The Virtue of Modesty*, 237.

<sup>145</sup> *The Virtue of Modesty*, 238; *Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment*, 424.

<sup>146</sup> *The Virtue of Modesty*, 241.

<sup>147</sup> »social context«, *Ibid*, 244.

<sup>148</sup> *The Paradox of Moral Humility*, 235.

<sup>149</sup> Poudariti je treba, da Hare operira z izrazom »humility«, vendar ga sam v namen članka z dodatnimi opombami vzporeja s teorijami tistih avtorjev ki uporabljajo besedo »modesty«.

distinkcijo med »moralno vrednostjo človeka« (*one's moral worth as a person*) in »vrednostjo človeka kot moralnega akterja« (*one's worth as a moral person*).<sup>150</sup>

Dve leti za Harom je svoj odziv dodal A. T. Nuyen. Bil je prvi, ki je z uporabo Aristotelovih kategorij, svoji teoriji dodal kvazihistorični moment. Dosežke, na podlagi katerih bi akterji lahko izkazali skromnost, je poskusil zgodovinsko kontekstualizirati. Na etiko vrlin je apliciral aristotelovsko teorijo proporcionalnosti. To je prežitek teorije soodvisnosti naravnih in družbenih izravnav, ki naj bi po pojmovanju predsokratikov, skozi dvojnosti kot so dan in noč ali zima in poletje, prispevale k splošni harmoniji sveta. Uporabil je kategorijo *epieikeia* (ἐπιείκεια), ki pri Aristotelu izravnava univerzalno tako, da vedno zajame tudi partikularno. *Epieikeia* je zato imanentni del same harmonične izravnave oziroma *diké* (δική). *Diké* je bila v izvornem smislu del misli o univerzalnem pravu. Te teoretske mehanizme je Nuyen prenesel na univerzalnost moralnih pravil. Etiki vrlin je dodal približek principa olajševalnih okoliščin. »Prava« skromnost je pri Nuyenu praktična izvedba *epieikeia*. Moralni akter bi v idealnem primeru svoje dosežke ali osebnostne lastnosti lahko uzrl skozi proporcionalno prizmo in s tem uvidel, na kakšne načine izvirajo iz naključij, sreče, skupnega truda, na kratko iz »okoliščin«, in se deloma odpovedal lastništvu nad izjemnostmi, ki bi bile sicer pripisanimi njemu. Kaotična kontingentnost življenja bi onemogočila legitimno lastništvo dosežkov. Nuyen se je s tem izognil nujnosti moralnega ozadja več različic temeljne »človeške vrednosti«, ki sta jo, da jima teorija ne bi razpadla, potrebovala Ben Ze'ew in Statman.

Leta 1999 se je oglasil G. F. Schueler. Julia Driver se je v odgovoru na očitke na svoj prvi članek nanašala predvsem nanj. Schueler je svoj glavni problem ponazoril z aforizmom Alana Bennetta: »Vsa skromnost je lažna, sicer ne bi bila skromnost.«<sup>151</sup> S tem se je vrnil na prizorišče problemov, ki so jih obravnavali Statman, Ben Ze'ew in Flanagan. Nezdovoljen je bil z njihovimi teoretskimi shemami, ki predvidevajo ujemanje akterjeve predstave o lastnih dosežkih in dosežki samimi, kot se kažejo v družbenih ocenjevalnih shemah. Schueler je skušal pokazati, da takšne domneve, če naj bi govorile o »pravi« skromnosti, delujejo na enak način kot teološka domneva o razmerju med človekom in Bogom, ki zaradi svoje absolutnosti zasenči vse navidezne zasluge, ki si jih pripisujejo ljudje.<sup>152</sup> Takšne teorije so po Schuelerjevo zgolj odgovor na vprašanje psihološke narave. Tudi akter, ki bi bil sposoben objekte svoje skromnosti dojeti bodisi kot pokorjene božji absolutnosti bodisi v nekakšnem vidiku *sub specie aeternalis*,

---

<sup>150</sup> *Ibid*, 239.

<sup>151</sup> »All modesty is false modesty, otherwise it wouldn't be modesty«.

<sup>152</sup> *Why Modesty is a Virtue*, 473.

bi se lahko obnašal bahavo, ker ga to ne bi oviralo, da bi se primerjal z neimpresivnimi dosežki neimpresivnih ljudi.<sup>153</sup> Kot prvo rešitev, ki jo je očitno navedel zgolj zato, da jo lahko ovrže, je predstavil »prezentacijsko oceno« (*presentation account*). Moralni akter se v tem primeru zaveda pomembnosti svojih dosežkov, vendar jih zaradi skrbi za svojo družbeno podobo predstavlja kot manj pomembne, kot v resnici so in verjame, da so. Takšno oceno je Schueler predvidljivo zavrnil kot primer »lažne skromnosti«.<sup>154</sup> Njegova glavna obremenjenost leži razlikovanju med dejansko vrednostjo ali nevrednostjo dosežkov, na podlagi katerih lahko govorimo o skromnosti. S tem je ovrigel prej omenjene ocene, ki se zanašajo na zunanji teološki ali moralni okvir. Prezentacijska ocena ni bila ovržena, kot je opisano zgoraj, zgolj na podlagi »lažnosti«, temveč tudi na podlagi ideje, da moralni akter, ki relevantnih dosežkov nima, z obnašanjem, ki to dejstvo adekvatno zastopa, ne bi bil moralen. Njegov končni predlog temelji na akterjevem manku želje, da bi ga okolje zaradi njih ocenilo in cenilo. Manko želje je namensko večkrat protipostavljal z mankom želje po tem, da bi akter dosežke sploh imel. Da bi njegova ocena vzdržala, je zanikal tudi sicer v prejšnjih teorijah pogosto obravnavan »socialni« ali »interpersonalni« (*interpersonal*) aspekt vrtilin, saj bi vse izmed ovrženih ocen, prav tako kot njegova končna sprejeta ocena, imele enake »interpersonalne učinke« (*interpersonal effects*). S tem se je, na enak način kot Daniel Statman s tematizacijo »intimnih prepričanj« ali kot Julia Driver z ovržbo behavioristične ocene, zavezal zgolj »notranji« dispozitivni naravi moralnosti in ne vrednotenju pozunanjenih vedenjskih vzorcev.<sup>155</sup>

Po drugem članku Julie Driver je sledil nov val kritik, ki je bil po vsebini in obsegu podoben prvemu. Najprej se je odzval Michael Ridge. Podobno kot v kritikah prvega vala, je Ridge svojo analizo skromnosti gradil na razmerju med »lažno« in »pravo« skromnostjo. »Oceno podcenjevanja« Julie Driver je zavrnil, ker se ni zmožna ubraniti očitkov, da nevednost, ki jo predvideva, ne more šteti za vrlino. Podobno kot Schueler ne verjame, da bi »interpersonalna« funkcija, ki jo Driver navaja kot upravičitev statusa vrline za njeno oceno, za to zadostovala.<sup>156</sup> Podobno hitro je opravil s Flanaganovo »oceno neprecenjevanja« in ocenama Statmana in Ben Ze'ewa, kjer se v ozadju nahaja prepričanje o »temeljni človeški vrednosti«. Prva mu ni ustrezala, ker lahko najde primere akterjev, ki naivno precenjujejo domet svojih dosežkov – na primer misijonarka, ki verjame, da je rešila nešteto duš – vendar niso neskromni.<sup>157</sup> Slednji

---

<sup>153</sup> *Ibid*, 482.

<sup>154</sup> *Ibid*, 476.

<sup>155</sup> *Ibid*, 484.

<sup>156</sup> *Modesty as a Virtue*, 269.

<sup>157</sup> *Ibid*, 270.

teoriji je dojel kot nepravilni, ker bi se kljub egalitarni koncepciji, ki jih kot glavna gradnika svoje teorije vzdržujeta Statman in Ben Ze'ew, akter v družbi lahko predstavljlivo obnašal bahavo. Prav tako bi akter, ki egalitarne koncepcije sveta ne poseduje in celo verjame v nekakšno opresivno kastno strukturo družbe, kljub temu veljal za skromnega. »Ocena neprecenjevanja« in »ocena podcenjevanja« naj bi po Ridgevo logično padli tudi zato, ker sta zgolj »kognitivni«, kar pomeni, da skromnost definirata preko tega, v kar akterji »verjamejo«, ne pa tudi preko tega, kako se akterji dejansko »predstavljajo«. <sup>158</sup> Očitna je navezava na Schuelerjevo »prezentacijsko oceno«. Ridge se s to idejo na koncu ni strinjal zaradi svoje v začetku izpeljave že zelo očitne obremenjenosti z »lažnostjo« skromnosti. V nadaljevanju se je zato takoj vrnil na »kognitivne« aspekte upravičevanja vrline skromnosti. Dispozicija za skromen odnos do svojih dosežkov mora po njegovo, da bi veljala za »pravo« skromnost, imeti natančno definiran motivacijski profil, kar pomeni, da akter to dispozicijo goji »iz pravih razlogov« in pomembneje, da je ta dispozicija ravno prav intenzivna. <sup>159</sup>

Naslednji je kritiko »ocene podcenjevanja« podal Jason Brennan. Uporabil je aristotelovsko verzijo kategorije *phronesis* (*φρόνησις*), ki jo je sopostavil nekaterim aspektom »podcenjevanja«, oziroma nevednosti, ki jih previdevajo ocene Julie Driver. Problem je dojel v terminih »stabilnosti«. Nevednost o lastnih dosežkih, ki so pri Driver osnovni pogoj za skromnost, naj bi njeni oceni dodala preveč »nestabilnosti«. Za razliko od ocen, ki bi temeljile na *phronesis*, »ocena podcenjevanja« nima dovolj močne zaslombe v legitimnosti samozavedanja. <sup>160</sup> Če bi akterju servirali vedenje o njegovih dosežkih, bi ta namreč zaradi novih informacij prenehal biti skromen. Ker naj bi Driver svoje ideje deloma povzela po Davidu Humu, pripadniki moralnih teorij, temelječih na *phronesis* pa od stoične tradicije, se je Brennan, da bi zgradil svojo pomiritev zgoraj navedenih stilov ocenjevanja skromnosti, obrnil k Adamu Smithu, ki je svojo misel črpal od obeh. <sup>161</sup> »Ocena dveh standardov« (*double standard account*), kot svojo stvaritev imenuje Brennan, temelji na součinkovanju stremenja k moralni popolnosti in povprečni moralnosti akterjevega okolja. Skromnost v okviru Brennanovega pojmovanja navedenega součinkovanja je vrsta »selektivnega fokusa«. <sup>162</sup> Dober in skromen smithovski moralni akter bo zase ohranil visoke standarde moralne popolnosti, na svoje sodobnike pa apliciral blažjo verzijo istih zahtev. Tak akter se zaveda običajnosti tendence, da

---

<sup>158</sup> *Ibid*, 271.

<sup>159</sup> *Ibid*, 275.

<sup>160</sup> *Modesty without Illusion*, 114.

<sup>161</sup> *Ibid*, 118.

<sup>162</sup> *Ibid*, 120.

ljudi, ki ga obkrožajo, ocenjuje prestrogo in sebe preveč permisivno. S tem »naravnim« stanjem se bojuje preko »selektivnega fokusa«, ki mu omogoča, da vrednotenja radikalizira v nasprotno smer.<sup>163</sup> Smithovski moralni akter je avtentično skromen, ker se tega zaveda in ker njegova skromnost ne izhaja iz dejanskega statusa, ki mu je pripisan od zunaj, temveč iz ocene samega sebe v okviru ideala moralne popolnosti.<sup>164</sup>

Sledi Irene McMullin, ki predstavlja drugi poskus relativizacije v moralni teoriji, obravnavani v nalogi. Če se je prvi, Nuyenov poskus, zanašal na kontekstualizacijo s pomočjo Aristotelove *epieikeia*, je drugi zaslombo našel v filozofiji Jeana-Paula Sartra. McMullin je podobno kot pri nekaterih zgoraj orisanih teorijah zatrdila, da so ocene, ki potrebujejo uvedbo splošne ozadenske moralne matrice, zgrešene, saj v njihovem okviru dosežki v relaciji do katerih razumemo skromnost, ne bi veljali za legitimne dosežke. To je očitala Flanaganovi teoriji, v kateri so dosežki zanemarljivi *sub specie aeternalis* ter Statmanovi in Ben Ze'ewovi odvisnosti od ideje o »temeljni človeški vrednosti«. Postopek, ki mu je sledil Jason Brennan v teoretizaciji svoje »ocene dveh standardov«, je v oceni, ki jo je predlagala McMullin, prirejen. »Oceno dveh standardov«, ki funkcionira preko razlikovanja med skupkom standardov, ki bi jih akter apliciral bodisi nase bodisi na svojo okolico je McMullin zavrnila, ker ga razume zgolj kot še eno različico ocene, ki dosežke, na podlagi katerih bi skromnost lahko definirala, razveljavi. Namesto Flagananove *sub specie aeternalis* je zdaj na njih poveznjen korektiv *sub specie optimi*.<sup>165</sup> Standarda, ki jih je predlagala McMullin nista radikalno drugačna, drugačen je način in objekt njune aplikacije. Od Sartra izposojena ideja o faktičnosti (*facticity*) človeškega obstoja, je trdila McMullin, omogoča, da javnih normativnih ocenjevalnih struktur, s katerimi se sodijo akterjevi dosežki, ne razume kot nečesa, kar bi jih razveljavilo. Faktičnost vedno nastopa v paru s samozavedanjem, da tem strukturam ni popolnoma podrejen. Odnos med prvoosebno avtonomijo, ki omogoča distanco do zunanje faktičnosti in faktičnost, ki je enako veljavna in absolutna, ustvari distanco, ki akterjem šele dovoli izgradnjo jaza. Jaz je pri McMullin, če je rezultat učinkovitega součinkovanja obeh standardov, v svojem bistvu vedno nedoločen in nedokončan. Izognitev odgovornosti, ki jo prinese večno usklajevanje faktičnosti in svobode, da faktičnost ignoriramo, je podlaga za škodljiv ponos ali rušilen prezir do samega sebe, ki je rezultat perfekcionizma. Sprejem te odgovornosti je skromnost.

---

<sup>163</sup> *Ibid*, 121.

<sup>164</sup> *Ibid*, 123.

<sup>165</sup> *A Modest Proposal*, 793.

S Sartrovo filozofijo si je pomagal tudi Fritz Allhoff. Najprej je na klasičen način ovrgel »oceno podcenjevanja« in »oceno neprecenjevanja«. V zavrnitvi prve je sledil Schuelerjevi kritiki. Izpostavil je, da podcenjevanje svojih dosežkov ni nujno zgolj značilnost skromnih, temveč tudi neskromnih akterjev. Enako problematična se mu je zdela odsotnost natančne definicije »izvora« takšnega podcenjevanja, torej očrta motivacijskega sestava, ki bi vodil v izkrivljen pogled na lastne dosežke. V poglavju, v katerem kritizira Julio Driver, se je zanesel tudi na Aristotelovo *phronesis*, na podlagi katere je kritiko gradil Jason Brennan. Zavrnitev druge, »ocene neprecenjevanja«, stoji na argumentu, da Flanagan s svojo vizijo pravilnega »samospoznanja« (*self-knowledge*) še ne more dokazati, da je to zadosten pogoj, da bi akter, ki je tega sposoben, veljal za skromnega.<sup>166</sup> Allhoffova rešitev se nahaja v trenju med dispozicijskimi in behaviorističnimi ocenami, ki je bilo očitno pri skoraj vseh do sedaj obravnavanih teorijah. V etiki vrtilin so behavioristične ocene pogosto neoperativne, ker se zanašajo na prizorišče človeške aktivnosti, ki ga ta vrsta moralne filozofije dojema kot opozicijo notranje motivacijske resničnosti. Šele razlogi, motivacije in čustva, ki imajo mesto v »notranjosti« človeka, so legitimna tarča moralne analize. Allhoff je vidno manifestacijo neskromnosti, bahanje, ki ga večina filozofov in filozofinj v etiki vrtilin ni dojemalo kot zadosten pogoj za dokončen dokaz neskromnosti ali njegove odsotnosti kot dokaz skromnosti, obrnil navznoter. Behavioristično oceno je zasukal navznoter in prizorišče bahanja prestavil v »notranje stanje« (*internal state*). Dispozicija za bahanje ali akt bahanja je s tem izgubila težave s kontekstualizacijskim paradoksom, ki je nastal zaradi dvojnosti notri-zunaj. »Opazovalec« s tem ni več nujno zunanjen akterju, ki zdaj lahko zelo podobno kot pri Irene McMullin opazuje samega sebe.

---

<sup>166</sup> *What is Modesty*, 171.



## Teoretski postulati in analiza gradiva

### Teoretski postulati

Zgodovinska stroka zaradi okoliščin svojega nastanka in metamorfoz svojih metod vsebuje določene izhodiščne epistemološke predpostavke o svojem predmetu preučevanja. Zgodovinarji kot je Michel Foucault, so imeli z oznako zgodovinarja zato velike probleme. Nikoli se mu ni uspelo integrirati v zgodovinsko stroko svojega časa, katere avantgardo so v njegovem času in prostoru predstavljali predstavniki »analovske šole«. Enako velja za Louisa Althusserja, ki sicer v humanističnem kanonu stoji brez pretenzije, da bi mu kdo naprtil oznako zgodovinarja. Oba sta del »poststrukturalizma«, na katerega se je nanašal Reddy.

Althusser je bil glavni naslovnik kritike »strukturalističnega napada na zgodovino«, ki je bila močna predvsem v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih letih.<sup>167</sup> V *Brati Kapital* je »moderni historiografiji« očitil, da ostaja v »empiricističnem« svetu zgodovine, ki ga je podedovala od Voltaira in Hegla. Čeprav se je očitno nanašal predvsem na določen spekter marksističnih teorij zgodovine, je omenil tudi dela svojih sodobnikov, kot so bili Lucien Febvre, Ernest Labrousse in Fernand Braudel.<sup>168</sup> Althusserjevi programski kritiki je zgodovinska stroka odgovorila s člankom Pierra Vilarja, enega izmed najvidnejših zgodovinarjev »druge generacije analovcev«, predavatelja ekonomske in socialne zgodovine na Sorboni.<sup>169</sup> Vilarjeva intervencija je pomembna zato, ker ne vsebuje nobenih filozofskih ali »marksistično filoloških« argumentov (čeprav je bil Vilar marksist), temveč je v kontrastu z vsemi starejšimi kritikami sestavljena iz pomislekov, ki izvirajo iz praktičnih in metodoloških standardov zgodovinske stroke. Althusserjevi konceptiji zgodovinopisja je očitil, da vzdržuje standarde, ki jih praktično zgodovinopisje ne more upoštevati.<sup>170</sup>

Peter Schöttler je opozoril, da je branje Vilarjevega članka kot direkten napad na Althusserja neproduktivno. Podnaslov članka *K dialogu z Althusserjem* se je bralo kot posmehljiv zbudljaj

---

<sup>167</sup> Alfred Schmidt, *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte* (Frankfurt a. M., 1996).

<sup>168</sup> Ernest Labrousse (1895-1988) je bil francoski zgodovinar, ki je s svojo zastavitvijo kvantitativne zgodovine vplival na mnoge člane »analovske šole« in posredno pomagal pri vzpostavitvi najbolj prepoznavnih elementov njihove metode; Fernand Braudel (1902-1985), prav tako francoski zgodovinar, pripadnik »analovske« šole, je s svojimi koncepti kot so dolgo trajanje in tematiziranjem dinamike med centri in periferijami postal eden izmed najbolj vplivnih francoskih zgodovinarjev 20. stoletja. Uporabljal sem hrvaški prevod: Louis Althusser, *Kako čitati Kapital* (Zagreb, 1975).

<sup>169</sup> Pierre Vilar (1906-2003) je bil francoski zgodovinar in geograf, ki se je ukvarjal predvsem z zgodovino Iberskega polotoka. Bil je velika figura katalonskega političnega projekta po koncu Francove diktature. Na Sorboni je nadomestil v prejšnji opombi omenjenega Labroussa in tako kot on odločilno vplival na razvoj zgodovinopisja v Franciji 20. stoletja.

<sup>170</sup> Povzeto po: Peter Schöttler, "Althusser and Annales Historiography – An Impossible Dialogue?", v: *The Althusserian Legacy* (London, 1993), 81-99.

ali ironično priznanje, da dialog v resnici ni mogoč. Schöttler se je zato zavzel, da bi namesto *a priori* sodbe o nezdržljivosti »teoretskega« in »praktičnega« pristopa k zgodovinopisju iskali točke »intelektualnega stika«, probleme, ki se odvijajo v istem »teoretskem prostoru«. <sup>171</sup> Njegov angažma je torej vodilo predvsem vprašanje, ali so kritike Althusserjevega in Foucaultovega branja zgodovine, ki temeljijo na podobnih predpostavkah kot Habermasova »performativna kontradikcija«, upravičene in ali so sploh produktivne. <sup>172</sup> Izpostavil je pogosto spregledano dejstvo, da čeprav nihče izmed »analovcev« ni napisal koherentne »teorije vednosti«, to ne pomeni, da njihovih razstresenih in fragmentiranih teoretskih opazk o slabih praksah zgodovinopisja, ni mogoče sestaviti v koherentno kritično držo, ki ima svoje filozofske implikacije. Fevbrovi fragmenti, ki na prvi pogled niso škandalozni, so, če jih združimo in postavimo ob odnos do zgodovinopisja, ki je vladal v nemškem prostoru šestdesetih in sedemdesetih časa, lahko radikalno rušilni. <sup>173</sup>

Intelektualno stičišče med »analovci« in Althusserjem, za katerega je Schöttler predlagal, da ga je morda mogoče iskati v delih Gastona Bachelarda, se nahaja v distinkciji »realnega objekta« in »objekta znanja«. Fevbrova vizija »drugačnega zgodovinopisja« ima v tem oziru enake implikacije kot Althusserjev poziv k »teoretski« zgodovini. Ideja, da zgodovina kot »zgodovina problemov« ne nastaja ob srečevanju z dejstvi, temveč pred vsakim posegom empiričnega gradi svoj raziskovalni objekt, je združljiva z Althusserjevim »antipozitivističnim« in »antiepiricističnim« nastavkom za »znanstvenost«. V Lucienu Febbru je Schöttler našel zaveznika (tudi sam je zgodovinar), ki je aktivno iskal primerne demarkacije med filozofijo in zgodovino. Paradoksní odnos, ki ga je Febbre izkazal na primer ob recenziji *Humanističnih ved in filozofije* Luciena Goldmanna, <sup>174</sup> je bil zanj pokazatelj, da je francoski zgodovinar lahko v praksi pripoznal nezamenljivost filozofije in zgodovine, vendar obenem aktivno udeležan in zagovarjal njune razlike. <sup>175</sup>

Febbre je v svojih tekstih vztrajno iskal nekakšno zlato sredino med zgodovinarjem, ki ne razmišlja o svoji vedi in filozofom, ki zgodovinarjev ne pozna dovolj dobro, da bi razumel njihovo nenaivnost. Primer prvega je Febbre v svojih predavanjih in člankih večkrat ponazoril

---

<sup>171</sup> Ibid, 84-87.

<sup>172</sup> Jürgen Habermas, *Justification and application: remarks on discourse ethics* (London, 2001).

<sup>173</sup> Althusser and *Annales Historiography*, 86.

<sup>174</sup> Lucien Goldmann, *Humanistične vede in filozofija* (Ljubljana, 1958).

<sup>175</sup> Althusser and *Annales Historiography*, 88-89.

s Péguyevimi<sup>176</sup> opazkami, ki gredo nekako (Febvre jih citira po spominu) takole: »Na splošno ni prav dobro, da zgodovinar pretirano razmišlja o zgodovini. Brž, ko se tega loti, se njegovo delo preneha. In filozof, čigar poklic je razmišljanje, obsedi križem rok. Tako dobimo kar dva brezdelneža.« Kot primer drugega, torej filozofa, ki naivno obsoja naivnost zgodovinarjev, je Febvre pogosto navajal Paula Valérya,<sup>177</sup> ki naj bi »dajal lekcijo tistim neumnežem, ki pred njim niso opazili, da je bila vpeljava električne osvetljave v domove večji zgodovinski dogodek kakor pa neki diplomatski kongres, kjer so dosegli kratkotrajne odločitve.«<sup>178</sup> Febvre mu je v svojem programskem besedilu *K drugačni zgodovini* odgovoril, da ga je to »neznansko zabavalo, obenem pa je kar preveč očitno pričalo o tem, da je naš cenzor zelo slabo seznanjen z zgodovinskim čtivom oziroma, povejmo kar naravnost, da ni prebral niti vrstice razprav, govorov, knjig Henrija Pirena, Marca Blocha, E. F. Gautiera, Juliana v *Chroniques gallo-romaines* ali pa nastopnih predavanj na *Collège de France*, Julesa Siona v *Etudes méditerranéennes*: naših klasikov, naših brevirjev – in seveda govorim le o umrlih. Na čelu katerih je Michelet, samo utelešenje Zgodovine, pri katerem še dandanes naletimo na osupljive slutnje in raziskovalne ideje z izjemno močjo.«<sup>179</sup> Ravno v formulaciji »slutnje in raziskovalne ideje z izjemno močjo«, ki jo Febvre v omenjenem tekstu ni zapisal zgolj enkrat, se skriva njegova ideja zlate sredine med filozofom in zgodovinarjem, kreaturama z različnimi obremenjenostmi, metodami, motivacijami in navdušenji, vendar z istim predmetom raziskovanja.

Podobno dvojnost, namreč dvojnost med teoretskimi zastavki in njihovo aplikacijo na polju, katerega struktura se jim upira, je mogoče slutiti v delih Michela Foucaulta. Mark Poster ga je poimenoval »*enfant terrible*, čigar misel razgraja humanistiko«, ker »je obenem eden njenih najbolj fascinantnih praktikov, ki preoblikuje očrt humanistike v skladu z izvorno in specifično zgodovinsko prakso. Foucault je anti-zgodovinski zgodovinar, nekdo ki piše zgodovino in pri tem ogroža vse kanone te obrti.«<sup>180</sup>

---

<sup>176</sup> Charles Péguy (1873-1914) je bil francoski pesnik, ki je s svojim delom močno vplival na burno dogajanje na prelomu iz 19. v 20. stoletje. Njegovi teksti so imeli močan vpliv tako na razne manifestacije socializma kot tudi na več katoliških gibanj.

<sup>177</sup> Paul Valéry (1871-1945) je bil francoski filozof, katerega ustvarjanje je bilo močno raztegnjeno čez različna področja humanistike. Njegovi aforizmi, pesmi, dnevniki, drame, umetnostnozgodovinske študije, itd. so mu prinesle dvanajst nominacij za Nobelovo nagrado.

<sup>178</sup> *Boj za zgodovino*, 232.

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> Mark Poster, *Foucault, Marxism and History*, 73. Citirano v: Jernej Kaluža, "Protislovja teorije zgodovino-pisja v okvirih skeptične misli Michela Foucaulta", *Zgodovinski časopis* 69 (2015), 180-204.

Jernej Kaluža je zapisal, da je »Foucault s svojim skepticizmom, ki ga ne smemo zamenjati z relativizmom, pokazal, da je ravno zgodovina sama tista, ki nas sili v dvom glede dogem našega načina produciranja vednosti, torej v metodološko utemeljeni dvom, ki je povratno usmerjen v metodo samo. Foucault kot enega glavnih tovrstnih notranjih mehanizmov oblasti navaja razločevanje med resničnim in lažnim, za katerega se na prvi pogled zdi, da je mehanizem vednosti same, ki je povsem ločena od oblasti in se oblasti, ravno zaradi vztrajanja pri resničnosti, vseskozi zoperstavlja.«<sup>181</sup> Toda, kot pravi Foucault: »Seveda, če se postavimo na raven neke trditve, znotraj nekega diskurza, ni razločevanje med resničnim in napačnim niti arbitrarno, niti spremenljivo, niti institucionalno, ne nasilno. Toda če se prepostavimo na drugo lestvico, če si postavimo vprašanje o tem, kakšna je bila, kakšna je vseskozi prek naših diskurzov ta volja do resnice, ki preči toliko stoletij naše zgodovine, ali kakšen je v svoji zelo splošni obliki tip razločevanja, ki usmerja našo voljo do vednosti, tedaj si lahko zamislimo nekaj podobnega, kot je sistem izključitve (zgodovinski, spremenljiv in institucionalno obvezujoč).«<sup>182</sup>

Veliko vprašanje zgodovinopisja, odnos med legitimno avtonomnostjo in resničnostjo zgodovinskega diskurza ter interpretativno intruzijo, aplicirano na zgodovinski diskurz, je okupiralo stoletja misli o naravi zgodovine. V zadnji instanci sta resnica in interpretativna intruzija vedno že združeni. Zgodovinska kontingentnost resnice je formalno enaka zgodovinski kontingentnosti morale. Anahronistično sklicevanje na zgodovinskemu obdobju zunanjo moralnost je enako anahronističnemu sklicevanju na zgodovinskemu obdobju zunanjo resničnost. Skepticizem se v teh primerih ne izteče nujno v relativizem. Zgodovinarjeva skeptična sodba je sama po sebi globoko etična. Foucaultov problem z analovci oziroma analovski problem s Foucaultom, je podoben Reddyevemu problemu z »relativizmom«. Nekje med njima tiči tudi kompleksnost odnosa med »analovci« in Althusserjem ter obsedenostjo z »avtentičnostjo«, ki jo gojijo v etiki vrlin.

Zgodovinopisna praksa ne more izpolniti standardov filozofije zgodovine, lahko pa je vztrajno skeptična o svoji metodi in njenih filozofskih implikacijah. Lahko je zgolj permanentno regulirajoč se sistem. V preteklih desetletjih izpostavljene težave s »pripovedno« strukturo zgodovinopisja so tipičen primer nerešljivosti prepada med filozofskimi izpeljavami, za

---

<sup>181</sup> Protislovja teorije zgodovinopisja, 183.

<sup>182</sup> Michel Foucault, *Vednost-oblast-subjekt* (Ljubljana, 2008). Sopostavitev navedkov vzeta iz Kalužovega prispevka.

katerimi lahko stojijo zgodovinarji, in njihovo neuspešnostjo pri popolni aplikaciji teh postulatov na samo zgodovinopisno prakso.<sup>183</sup>

Reddyjev končni pristanek na ultimativno resničnost moralne sodbe, ki je utemeljena na avtentični in nezgodovinski univerzalnosti čustvovalnega aparata, izvira iz koncepcije avtentičnosti, ki si je v virih že zagotovila svoj prostor. Reddyjeva »resničnost« emocionalnega trpljenja ima svojo zrcalno podobo v »resnični« in avtentični naravi nekaterih izjav, ki so jih kot take želeli razumeti in skomunicirati akterji obravnavanih korespondenc. V nadaljevanju analizirana »odkritosrčnost«, kot temeljni pogoj možnosti za enega izmed vzpostavljenih tipov korespondenc, je sama po sebi zgodovinska strategija, za razumevanje katere ne sme imeti analoga v metodi, s katero naj bi jo zgodovinar ali zgodovinarka preučevala. Podobno je s koncepcijami »lažnosti« in »pravosti« vrlin, ki jih podajajo filozofi in filozofinje na področju etike vrlin.

Zgodovinsko obdobje, iz katerega izhajajo korespondence, je bilo močno obremenjeno z idejo »iskrenosti« in »odkritosrčnosti«. Sploh zasebna sfera pisem je mesto, na katerem si je ta ideja uveljavila svojo pomembnost in pridobila družbeno moč. Pazljivosti, ki jih bom iz teh razlogov poskušal gojiti pri analizi gradiva, so zato usmerjene predvsem v avtonomijo specifične vrste avtentičnosti, ki v njem nastopa. Intence akterjev v korespondencah ne morem in ne smem razumeti kot del prekrivanja nehistorično utemeljene avtentičnosti z avtentičnostjo, ki je del virov. Dvojnosti, ki so jih reproducirali sami, na primer dvojnost med »odkritosrčnostjo« intimnih pisem in kaosom javne sfere, mora ostati nepoškodovana tudi v rezultatih zgodovinske analize, saj je integralen del logike virov. Dodatna sfera avtentičnosti bi njeno performativno zgodovinsko sestro zakrila in ji odvzela njeno vlogo pri grajenju zgodovinske resničnosti, v smislu resničnosti kot simbolnih razmerij med zgodovinskimi hierarhijami resničnosti. Politična gesta zgodovinopisja, ki sopostavlja dvojnost »odkritosrčnosti« in javnega kaosa, izpričano v virih, tako ne prihaja iz zunajzgodovinske evaluativne matrice, temveč iz samega odkritja te dvojnosti in njenih konsekvenc za razlaganje podobnih dvojnosti, ki vladajo danes.

## Analiza gradiva

Analizo gradiva bom začel z daljšimi korespondencami. Med njih uvrščam tiste, pri katerih sta več let, redno in le z relativno kratkimi prekinitvami sodelovala dva akterja. Takšne pisemske izmenjave namreč ponujajo dobro podlago za iskanje vzorcev in deliminiranje vloge

---

<sup>183</sup> Večina tekstov v zborniku: *Vsi Tukididovi možje: sodobne teorije zgodovinopisja*, ur. Oto Luthar (Ljubljana, 1990).

pisma kot takega. Obravnaval bom štiri daljše korespondence. Dve sem našel tekom arhivskega raziskovanja in jih transkribiral sam, ostali dve sta del objavljenih arhivskih virov, ki sta jih uredila Darko Friš in Mateja Matjašič Friš.<sup>184</sup> V nadaljevanju bom na kratko orisal biografije vseh sedmih udeležencev (eden izmed njih – Pavel Turner – je namreč del dveh korespondenc). Osredotočil se bom na tista biografska dejstva, ki bodo v drugem delu nujna za kontekstualizacijo zaključkov zgodovinske analize gradiva. Nadalje bom glede na odnos med dopisovalcema dotične štiri korespondence razdelil v dva tipa. Prvi tip korespondence operira na horizontalni nehierarhični povezavi dveh kulturnih ustvarjalcev, izpostavljenih podobnim obremenjenostim in sledečih podobnim idealom, drugi na bolj vertikalni hierarhični dinamiki med mecenom in umetnikom. Tipologija je tudi dodatek v slovenskem prostoru redko obravnavanega fenomena prijateljstva. Irena Selišnik poudarja, da se socialni zgodovinarji s tematiko niso kaj dosti ukvarjali, več del, predvsem o ženskih prijateljstvih, je nastalo v kontekstu zgodovine spola.<sup>185</sup>

## Osnova dejstva korespondenc in kratke biografije udeležencev

### Vatroslav Holz in Anton Koder

Prva je pisemska izmenjava med Vatroslavom Holzem in Antonom Kodrom. Spada v prvi tip korespondence. Njuna pisma so se ohranila v osebni fondu Antona Kodra, ki ga hranijo v rokopisni zbirki *Univerzitetne knjižnice v Mariboru* pod signaturo Ms 237. Fond vsebuje 47 pisem, prejetih in poslanih med letoma 1873 in 1909. Pošiljatelj pisem je Koder, njihov prejemnik je Holz. Poleg njih sta v fondu še dve prilogi. Prva spada k pismu, oštevilčenem s številko ena in druga pismu, oštevilčenem s številko osemtrideset. Prva je pismo Antona Kodra Margiti Holz, Vatroslavovi ženi, iz leta 1873, druga je pismo Vatroslava Holza Antonu Kodru iz 1883. Gradivo je mariborski *Univerzitetni knjižnici* 4. 8. 1950 podaril bibliotekar in literarni zgodovinar Jakob Šlebinger.<sup>186</sup>

Vatroslav Holz, znan tudi pod psevdonimi Vatroslav, Prostoslav Kretanov, Lovro Anželov in Olčev Igo, je bil pisatelj. Rodil se je leta 1844 v Gornjih Verjahah pri Sv. Trojici, umrl tik pred pričetkom 1. svetovne vojne, 9. maja 1914, v Ljubljani.<sup>187</sup> Njegova primarna izobrazba je bila

---

<sup>184</sup> Turner Pavel: *objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner - Aškerc*, 1 zv. (Maribor, 2005); *Korespondenca dr. Pavla Turnerja v letih 1885-1923: Babnik - Budermann: objava arhivskih dokumentov* (Maribor, 2006).

<sup>185</sup> Irena Selišnik, "Ljubezen in prijateljstvo v drugi polovici 19. stoletja", v: *Nečakov zbornik: procesi, teme in dogodki iz 19. in 20. stoletja* (Ljubljana, 2018), 62.

<sup>186</sup> Janko Glazer, *Katalog rokopisov Univerzitetne knjižnice Maribor Ms 1 - Ms 300* (Maribor, 1978), 79.

<sup>187</sup> Ivan Grafenauer: "Holz, Vatroslav (1844–1914)", *Slovenska biografija* (2013).

slikarska in rezbarska. Rezbarske obrti se je začel učiti pri slikarju Tomu Kotniku v Mariboru, nato pa mu je bilo omogočeno slikarsko izobraževanje v delavnici akademsko izobraženega slikarja Josipa Reiterja.<sup>188</sup> V šestdesetih letih je vojsko odslužil kot podmojster slikarske delavnice v puljskem arzenalu. Znanje o literaturi si je pridobil sam in njegov status »samouka« je večkrat omenjen tudi tekom korespondence z Antonom Kodrom.<sup>189</sup> Med služenjem vojaškega roka je aktivno bral nemške klasike, ki mu jih je pošiljal nekdanji učitelj.<sup>190</sup> Holčeve prve literarne stvaritve so nastale v začetku sedemdesetih let 19. stoletja. Svoje pesmi je objavljaval predvsem v kratkoživem literarnem časopisu *Zora* in v celovškem *Kresu*. V *Zori* je objavljaval avtobiografska dela, kot so potopisni spisi, zbrani pod naslovom *Iz zapiskov slovenskega umetnika* in *Iz življenja slovenskega umetnika*. Omenjene spise je nadaljeval z avtobiografsko novelo v pismih z naslovom *Idealist: životopisna samo-izpoved*.<sup>191</sup> Pisanje za *Zoro* je bilo njegovo najtesnejše sodelovanje s katerokoli literarno revijo, kar se kaže tudi v njegovih pogostih omembah v korespondenci s Kodrom.<sup>192</sup> Skupno je, enako kot samo še dva avtorja (Božidar Flegerič in Jakob Bedenek) in ena avtorica (Pavlina Pajk), svoja dela objavil v petih izmed šestih letnikov *Zore*.<sup>193</sup> Po ukinitvi štajerske revije je s potopisnimi črticami v prvem desetletju 20. stoletja nadaljeval v okviru revije *Slovan*. Napisal je tudi več biografskih spisov o pomembnih slovenskih umetnikih in umetnicah. Objavljal jih je v *Ljubljanskem Zvonu* in *Slovanu*. Nekaj njegovih osebnih spominov na »znamenite može« je izšlo tudi v samostojnih publikacijah.<sup>194</sup>

Pisatelj Anton Koder se je rodil leta 1851 v Radomljah in umrl v začetku 1918, istega leta kot njegov pisemski sogovornik. Kot je očitno tudi iz obravnavane korespondence, je v sedemdesetih letih služboval kot poštni uradnik. Najprej je bil nastanjen v Ljubljani, kasneje v Innsbrucku, Tridentu in Bregenzu, kjer je postal celo ravnatelj poštnega urada. Pesmi je pisal že kot dijak. Prvo pripovedno delo je objavil v *Kmetijskih in rokodelskih novicah*. Podobno kot Holz, ki se je v reviji pojavil v petih letnikih, je bil s svojimi prispevkimi v štirih eden izmed glavnih adutov *Zore*.<sup>195</sup> Daljše povesti je objavljaval v *Slovenskem narodu*, nekaj krajših »obrazov« je izšlo v Stritarjevem *Zvonu*. Za revijo *Kres* je napisal tri romane in vrsto krajših

---

<sup>188</sup> Marjanca Martinc, *Vatroslav Holz: njegovo življenje in delo: diplomatska naloga* (Ljubljana, 1960), 3.

<sup>189</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 237, pismo Antona Kodra Vatroslavu Holzu, 30. 12. 1881.

<sup>190</sup> *Vatroslav Holz: njegovo življenje in delo*, 4.

<sup>191</sup> *Holz, Vatroslav (1844–1914)*.

<sup>192</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 237, pismo Antona Kodra Vatroslavu Holzu, 18. 11. 1875.

<sup>193</sup> Anja Andrejčič, *Bibliografija leposlovja v časopisu Zora od 1872 do 1878: diplomsko delo* (Ljubljana, 2015), 46.

<sup>194</sup> Ivan Grafenauer: "Koder, Anton (1851–1918)", *Slovenska biografija* (2013).

<sup>195</sup> *Bibliografija leposlovja v časopisu Zora*, 46.

pripovednih psisov. Samostojno je izdal »idilični roman« *Marjetica* in povest *V gorskem zakotju*. Intenzivno se je udeleževal tudi kot novinar. Za *Slovenski narod* je napisal okrog dvesto člankov. Sodeloval je tudi z *Ljubljanskim listom* in *Slovincem*.<sup>196</sup> V pregledih slovenske književnosti je bil pogosto ocenjen precej nenaklonilno. Njegovi povesti so bile enim izmed njih označene kot »naivno idilične, pogosto surove in neprepričljive.«<sup>197</sup> Proti Kodru in njegovi »naivni idiličnosti« je usmerjena tudi Mencingerjeva satira *Cmokavzar in Ušperna* iz leta 1883.<sup>198</sup>

### *Jožef Ajlec in Oton Ploj*

Druga je pisemska izmenjava med Jožefom Ajlecem in Otonom Plojem. Spada v drugi tip korespondence. Njuna pisma so se ohranila v osebni fond Otona Ploja, ki ga hranijo v *Pokrajinskem arhivu Maribor* pod signaturo *SI PAM/1609*. Fond poleg petih korespondenc vsebuje tudi osebne dokumente, razglednice in fotografije kipov Jožefa Ajleca. Akterji ostalih korespondenc so poleg Ploja še Ivan Tišov, Josip Ajlec, Jurtela in Matija Murko. V prvem sklopu bom obravnaval le pisma, dopisnice in nekaj razglednic, ki si jih je Oton Ploj izmenjal z Jožefom Ajlecem. Njuna korespondenca je trajala od leta 1904 do leta 1927. Izmenjala sta si 40 pisem, 13 dopisnic in 5 razglednic. Pošiljatelj pisem je Ajlec, njihov prejemnik je Ploj.

Oton Ploj je večino svojega življenja služboval kot notar. Rodil se je leta 1861 v Mariboru, kjer je na predvečer razširitve vojnega dogajanja na Balkan leta 1914 tudi umrl. Največkrat je bil v zgodovino zapisan zaradi svojega mecenstva kiparju Jožefu Ajlecu. Franjo Baš, ki je o njem pisal za *Slovenski biografski leksikon*, je njegovo pomoč Ajlecu »prepoznal kot eno njegovih največjih zaslug.«<sup>199</sup> Ploj je ljudsko šolo obiskoval v Ljutomeru in Ptujju, kjer je končal tudi nižjo gimnazijo. Višjo gimnazijo je zaključil v Mariboru. Pravo je doštudiral v Gradcu. Konec osemdesetih je postal notar v Žužemberku, nato se je 1891 preselil v Gornjo Radgono in 1905 v Črnomelj. Bil je soustanovitelj posojilnic v Žužemberku in v Gornji Radgoni, kjer je posojilnico nekaj časa celo upravljal.<sup>200</sup> Povezave s posojilnicami, sploh s tisto v Gornji Radgoni, so bile ključna točka njegove mecenske dejavnosti in so očitne tudi v obravnavani

---

<sup>196</sup> Koder, Anton (1851–1918).

<sup>197</sup> Glej na primer: Franca Buttolo, Peter Svetina, *Slovenska književnost* (Ljubljana, 1996), 67.

<sup>198</sup> Janez Mencinger, "Cmokavzar in Ušperna", *Ljubljanski zvon* 3 (1883).

<sup>199</sup> Marjeta Ciglencečki, "Kipar Jožef Ajlec (1874-1944)", *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 13 (2013), 878.

<sup>200</sup> Franjo Baš, "Ploj, Oton (1861–1941)", *Slovenska biografija* (2013).



korespondenci z Ajlecom, ki se je za svojo relativno finančno varnost cel čas zanašal predvsem na Plojeva darila.<sup>201</sup>

Jožef Ajlec se je rodil leta 1874 in umrl 1944. Svoje izobraževanje je po ljudski šoli v Negovi nadaljeval v rezbarski delavnici Ivana Čuvana v Mariboru. Kot pomočnik je v Gradcu dve leti delal pri različnih mojstrih. Leta 1898 se je s pomočjo in vzpodbudo kolegov iz vojske vpisal na kiparski oddelek likovne akademije na Dunaju. Njegova povezanost z avstrijskim prostorom in posledična oddaljenost od umetniškega življenja na Kranjskem je stalna tema tudi v obravnavani korespondenci.<sup>202</sup> Njegovo največje delo, krstilnik in križev pot za župnijsko cerkev v Simmeringu, je opravil v Avstriji.<sup>203</sup> Bil je štipendist Štajerskega deželenga zbora, dobival je štipendijo Anne Katharine Prokop, velik del njegovih življenskih stroškov je, kot omenjeno zgoraj, prevzel Oton Ploj.<sup>204</sup> Študij na dunajski akademiji je zaključil leta 1902 in se vpisal na strokovno šolo za višjo kiparsko umetnost pod vodstvom avstrijskega kiparja Carla Kundmanna.<sup>205</sup> Leto 1907 je, prav tako obeleženo v obravnavani korespondenci s Plojem, preživel ob študiju klasične umetnosti v Italiji, naslednje leto pa zaradi naročila za portretiranje v Rusiji. Od tam je odpotoval v Nemčijo, kjer je nekaj časa kiparil v ateljeju Friedricha Christopha Hausmanna.<sup>206</sup> Prijateljeval je tudi s protagonistom zadnje izmed v prvem sklopu analiziranih korespondenc, Franom Bernekerjem. Njegova želja po povezanosti z umetniško sceno na Kranjskem se kaže tudi v njegovem sodelovanju na prvi razstavi v Jakopičevem paviljonu leta 1909. Po smrti (pokopan je v Simmeringu, JV okraju Dunaja) je bil uvrščen med tako imenovane »izgubljene prleške umetnike«. Klasifikacija je nastala na razstavi v *Umetnostni galeriji Maribor*, ki se je odprla leta 1964. Kurator Andrej Ujčić ga je tja uvrstil, ker Ajlec, kot nakazno zgoraj, po šolanju na priznani akademiji v tujini, v svoji domovini ni dobil naročil.<sup>207</sup> V sedemdesetih je bila na priporočilo zgodovinarja Hansa Havelke na območju Simmeringa po njem imenovana ulica.<sup>208</sup> Doslej je bil z izjemo pozabljenega prispevka Sonje

---

<sup>201</sup> SI PAM, fond Oton Ploj, AŠ 1, pismo Jožefa Ajleca Otonu Ploju, 29. 3. 1906.

<sup>202</sup> SI PAM, fond Oton Ploj, AŠ 1, pismo Jožefa Ajleca Otonu Ploju, 19. 7. 1913.

<sup>203</sup> *Kipar Jožef Ajlec*, 878.

<sup>204</sup> *Ibid*, 882.

<sup>205</sup> Carl Kundmann (1838-1919), avstrijski kipar, katerega najslavnejša dela so raztresena okrog dunajskega *Ringstraße*.

<sup>206</sup> Friedrich Christoph Hausmann (1860-1936), avstrijski kipar, najbolj znan po svojih portetih javnih osebnosti, kot sta bila Clara Schumann in Johann Senckenberg.

<sup>207</sup> *Ibid*, 879.

<sup>208</sup> *Ibid*, 880.

Žitko uvrščen v polje akademskega realizma. Očitano mu je bilo, da ni dohiteval slovenskih impresionistov, kot to velja na primer za Bernekerja.<sup>209</sup>

### *Anton Aškerc in Pavel Turner*

Tretja je pisemska izmenjava med Antonom Aškercem in Pavlom Turnerjem, ki spada v prvi tip korespondence. Z izjemo nekaj voščilnic in razglednic jo v celoti hranijo v *Pokrajinskem arhivu Maribor*. Ohranjenih je 76 pisem. Korespondenca se pričinja 26. 10. 1890 in konča nekaj mesecev pred Aškerčevo smrtjo, 24. 2. 1912. Gre za najdaljšo korespondenco, ki jo obravnavam v nalogi. Močno povezanost dopisovalcev nakazuje na primer dejstvo, da je Aškerc leta 1895 Turnerju kot prvemu razodel svojo željo, da bi zapustil duhovniški stan in si našel službo v večjem mestu. Turner mu je pri tem pomagal in mu kasneje celo izposloval dodatek k pokojnini.<sup>210</sup>

Pavel Turner je največji del svojega življenja preživel kot hišni vzgojitelj otrok bogatih in uglednih družin. Tekom svojega pedagoškega dela, ki ga je večinoma opravljal v tujini, je s korespondencami in občasno publicistično dejavnostjo vzdrževal močne stike s slovenskim prostorom. Rodil se je leta 1842 v Planici nad Framom, umrl je po razmeroma dolgi upokojitvi v svojih rodnih krajih leta 1924 v Mariboru. Kmalu po maturi je začel službovati kot inštruktor pri bogatih meščanskih družinah. Bil je aktiven tudi v krogu mariborske čitalnice. Leta 1865 je odšel na Dunaj, da bi študiral klasično filologijo, vendar študija ni dokončal, saj je odpotoval v Anglijo, kjer se je zaposlil kot praktikant ene izmed večjih angleških kreditnih agencij. Kmalu je sprejel ponudbo judovskega bančnika Biedermanna, da bi izobrazil njegova dva sinova. Kot domači učitelj pri Biedermannih se je s pomočjo njihovih dobrih povezav s pomembnimi angleškimi intelektualci močno vpel v londonsko kulturno življenje. Po odhodu njegovih gojencev na univerzo se je vrnil na Dunaj in zasebno poučeval angleščino pri raznih pomembnih avstrijskih družinah. Leta 1873 je doktoriral na novoustanovljeni nemški univerzi v Strassbourgu. Zavrnil je tako ponujeno profesuro na univerzi v Limi kot tudi uredništvo *Slovenskega naroda*. V vmesnem času je tako kot udeleženca prve izmed obravnavanih korespondenc Holz in Koder pod psevdonimom *Die adamy bejan eder* aktivno sodeloval pri vzpostavitvi literarne revije Zora.<sup>211</sup> Po krajši osebni krizi se je leta 1875 kmalu spet zaposlil kot domači učitelj pri baronu Leopoldu Edelsheim-Gyulaiju, ki je bil nastanjen v Budimpešti.

---

<sup>209</sup> *Ibid*, 918.

<sup>210</sup> *Turner Pavel: objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner - Aškerc*, 1 zv., 59-60.

<sup>211</sup> *Bibliografija leposlovja v časopisu Zora*, 7.

Z gojencem, s katerim je z leti zgradil intimen mentorski odnos,<sup>212</sup> je v sedemdesetih in osemdesetih veliko potoval po Evropi. Po doktoratu mladega Edelsheima je 1875 prevzel vzgojo prvorojenca grofa Pallavicinija in se spet preselil na Dunaj. V tem času je navezal stik s Francem Bernekerjem in ga tekom študija kiparstva na dunajski univerzi materialno podpiral. Dopisoval se je z veliko večino pomembnih igralcev slovenskega literarnega življenja.<sup>213</sup> Leta 1895 je kupil posestvo z vilo pod Kalvarijo v Mariboru in ga do 1903, ko se je tja končno preselil, širil z nakupi okoliške zemlje in dodatno urejal.<sup>214</sup> Njegovo upokojitveno gnezdo je postalo shajališče domačih in tujih intelektualcev, s katerimi je stike navezal predvsem v letih, ko je služboval v tujini.

Anton Aškerc se je rodil leta 1856 na območju občine Laško in umrl leta 1912 v Ljubljani. Izmed akterjev v korespondencah je brez dvoma kanonsko najbolje situiran ustvarjalec, ki potrebuje najmanj predstavljanja. V sedemdesetih je v Mariboru študiral teologijo in leta 1880 prejel sveto mašniško posvečenje. Kot kaplan se je selil po mnogih slovenskih krajih, najdlje je ostal v Šmarju pri Jelšah. Že leta 1898 je bil na lastno prošnjo upokojen. Kmalu si je izbral najprej začasno potem pa stalno službo arhivarja na ljubljanskem magistratu. Do smrti leta 1924 je metikulozno urejal magistratni arhiv in redno objavljaj svoje analize zgodovinskih virov. Prijateljaval je z Vatroslavom Holzom, udeležencem prve izmed obravnavanih korespondenc. Pomembno trenje Aškerčevega življenja je bil kompleksen odnos do institucionalnega katolicizma. Pred kritikami Antona Mahniča je branil Simona Gregorčiča in kasneje tudi sebe. Svoje nestrinjanje s katoliškimi veljaki je pogosto izrazil v svojih pridigah, zaradi česar se je večkrat znašel v disciplinskih postopkih.<sup>215</sup> Drugo trenje, ki se je manifestiralo tudi v mnogih kritikah Aškerčevega dela, je bil odnos med literati, ki so v pojmovanju literature stali skupaj z Ivanom Cankarjem in tistimi, katerih izpovedno moč je vsaj v nekem trenutku utelešal prav Aškerc. Rezultat tega odnosa so na primer nenaklonilne ocene njegovih *Pesnitev* iz leta 1910 v *Jutru* in *Slovenskem narodu*. O njegovi obremenjenosti, skrbi in čutu za odgovornost do razvoja slovenske literature ne pričata samo njegovo leposlovje in pisma, temveč tudi številni literarni eseji, ki jih je objavljaj predvsem v *Ljubljanskem zvonu*. Paradigmatične so kritike »dekadenčne poezije« Ivana Cankarja in Otona Župančiča. Razhajanja s slovensko moderno so se tekom njegovega življenja zgoj poglabljajala. Pristaši moderne so do leta 1900 slovensko publiko

---

<sup>212</sup> Glej: *Korespondenca dr. Pavla Turnerja : korespondenti C-F v letih 1885-1924 : znanstveno-kritična objava arhivskih dokumentov* (Maribor, 2007), 136. (Pismo iz 6. 5. 1886).

<sup>213</sup> Vlado Novak, *Aškerc, Anton (1856–1912)*, Slovenska biografija (2013).

<sup>214</sup> Jana Zadravc Špendl, "Turnerjeva mariborska doba (1903-1924)", *Studia historica Slovenica* 1 (2001), 90.

<sup>215</sup> Glej: *Turner Pavel: objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner - Aškerc*, 1 zv., 85-87. (Pismo, 6. 2. 1896).

dokončno prepričali, da so obravnave vredna le Aškerčeva zgodnja dela, zaradi česar so vse njegove stvaritve v tem obdobju doživele v najboljšem primeru ravnodušen sprejem.<sup>216</sup> Do konca življenja je ostal nacionalno močno angažiran literat, ki je aktivno izražal svoja nestrinjanja z vsakokratnimi manifestacijami katoliškega dogmatizma in moderne ter podpiral svojo različico narodnoangažiranega »realizma«.<sup>217</sup>

### *Franc Berneker in Pavel Turner*

Četrta je pisemska izmenjava med Francem Bernekerjem in Pavlom Turnerjem. Spada v drugi tip korespondence. Hrani jo *Pokrajinski arhiv Maribor*. Ohranjenih je 22 pisem in dopisov. Korespondenca je trajala med letoma 1898 in 1917. Berneker se je po pomoč k Turnerju prvič zatekel leta 1903, ko je ta prispel v Maribor. Poleg Turnerja je umetnika, ki je bil prislovično bolehen in brez denarja, podpiral tudi Davorin Trstenjak. Bernekerjeva pisma Turnerju so zaradi pomankljive šolske izobrazbe prvega težko čitljiva, nepravilno členjena v stavke in pravopisno napačna.<sup>218</sup>

Franc Berneker se je rodil leta 1874 v revni enostarševski družini v Gradišču in umrl leta 1932 v Ljubljani. S kiparstvom se je prvič srečal v rezbarski delavnici Ignacija Oblaka v Celju. Še pred pridobitvijo spričevala se je zaposlil v rezbarski delavnici bratov Colli v Innsbrucku. Leta 1897 je po uspešno opravljenih sprejemnih izpitih pričel šolanje na kiparskem oddelku dunajske akademije, ki ga je po štirih letih uspešno zaključil. Pod nadzorstvom avstrijskega *Art Nouveau* kiparja Edmunda Hellmerja je specializacijo zaključil leta 1905.<sup>219</sup> Med študijem je zanj z nasveti in finančno pomočjo skrbel Pavel Turner. Med drugim je kiparil tudi za Turnerjevega uglednega delodajalca, grofa Pallavicinija. Bil je med ustanovnimi člani dunajskega umetniškega kluba *Vesna*, katerega del je bil tudi njegov kiparski kolega Jožef Ajlec. Skupaj z njim je sodeloval tudi na že omenjeni prvi razstavi v Jakopičevem paviljonu leta 1909. Jakopič ga je naslednje leto uvrstil tudi na razstavo, posvečeno 80 let upodabljaljoče umetnosti na Slovenskem. Danes je najvidnejši Bernekerjev ostanek Trubarjev spomenik ob vhodu v park Tivoli, ki velja za »prvo slovensko modernistično javno plastiko«.<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup> Igor Grdina, "Turner na literarni sceni in v njegovem zakulisju", *Studia historica Slovenica* 1 (2001), 120-126.

<sup>217</sup> Aškerc, Anton (1856–1912).

<sup>218</sup> *Korespondenca dr. Pavla Turnerja v letih 1885-1923: Babnik - Budermann: objava arhivskih dokumentov*, 75-76.

<sup>219</sup> Edmund Hellmer (1850-1935), avstrijski kipar, eden izmed utemeljiteljev dunajske secesije. Bil je tudi učitelj bolj znanega avstrijsko-ameriškega kiparja Emila Fuchsa.

<sup>220</sup> Uredništvo, Berneker, Franc (1874–1932), *Slovenska biografija* (2013); Mateja Matjašič Friš, "Moči pešajo, ker upa skoro ni več, ta umetnost, kaj je umetnost?": beda in trpljenje Franca Bernekerja, *Studia Historica Slovenica* 5 (2005), 637-652.

## Tipologija korespondenc

Prvi tip korespondence operira na horizontalni povezavi dveh kulturnih ustvarjalcev, izpostavljenih podobnim obremenjenostim in sledeč podobnim idealom, drugi na bolj vertikalni dinamiki med mecenom in umetnikom. Za prvi tip korespondence je značilna ostra deklarativna ločitev javne sfere od intimne sfere pisma. Pisma obeh korespondenc drugega tipa, ki jih bom analiziral v nalogi, so bila napisana s strani umetnikov. Za njih je značilna bolj zadržana dikcija, pogoste fraze hvaležnosti in temeljita poročila o umetnikovih obveznostih.

Razlika med tipoma je dobro razvidna ob načinu uporabe stalnih besednih zvez, ki jih je predvideval pisemski bonton.<sup>221</sup> Stalnica ogromne večine pisem, ki so bila s strani prejemnika zaradi zgodovine dopisovanja vnaprej pričakovana, je bodisi pritoževanje naslovnika, da pošiljatelj ne piše dovolj ali dovolj pogosto, bodisi opravičevanje pošiljatelja, da ni pisal dovolj in dovolj pogosto. Huda in zgodovinsko specifična anksioznost, ki se je pojavila ob čakanju na pisemski odziv, je vidna tako v veliki večini pisem iz slovenskega prostora kot tudi v veliki večini objavljenih pisemskih izmenjav tega časa, izvirajočih iz drugih koncev Evrope. Eden najlepših primerov je gotovo obsesivno hrepenenje, ki ga je prestreljen z negotovostjo ob čakanju na odgovore izkazoval Franz Kafka ali podobna stiska, ki jo je v svojih pismih ubesedil Srečko Kosovel.<sup>222</sup> Pri odnosu umetnika z mecenom je bil slednji deležen pogostih opravičil za izostanek pisemskega odgovora, ki so bila specifično vezana na umetnikovo delo. Horizontalni odnos kulturnih ustvarjalcev je prepreden s podobnimi opravičili, ki pa so bila skoraj vedno vezana na dualizem energije, ki jo terjata kaotična javnost in nežnih izkazov prijateljstva, ki so zaradi manka energije izostala.

Tako na primer Koder poroča Holzu v pismu z 21. 6. 1876:

Ko bi me ti ne poznal dragi Vatroslav in bi mi sodil le po mojem dolgočanem branju, že zdavnaj bi bil anatemo izrekel nad menoj [...] Sploh Ti povem, da zanemarjam jaz korespondenco, da me je sram, a drugače ne morem, obložen sem tako silno s stanovskimi in prostovoljnimi deli, kakor še nikdar. Kaj bi se opravičeval dolgo, saj mislim, da se pravi prijatelj ne sodi samo po tem kolikokrat piše – temveč bolje – kaj in kako piše!<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> Janko Dolžan, *Kako naj se pišejo zasebna pisma: obrazci rodbinskih, prijateljskih, voščilnih, sožalnih opominjevalnih, snubilnih in drugih pisem* (Ljubljana, 1910).

<sup>222</sup> Na primer: Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-B-13, 11. 8 1921; Franz Kafka, *Pisma Felice Bauer: 1912-1913* (Ljubljana, 2008), 60; 70-71; 87-88; 92-93; 94. Franz Kafka, *Pisma Felice Bauer: 1913-1917* (Ljubljana, 2011), 26-27; 28; 36-37; 48-49. Ker so primeri del izredno dolgega dopisovanja bodisi s Felice Bauer bodisi z Greto Bloch, sploh Kafkova pisma (skoraj vsa, zato tu navajam le majhna izseka izrazito negotovih obdobij dopisovanja) vsebujejo izredno razčustvovan (gotovo radikalen) odnos do zamujanja odgovorov, manjkajočih pisem, počasnih pismoš, dinamike med hitrostjo telefonske in počasnostjo pisemske komunikacije, itd.

<sup>223</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 237, pismo Antona Kodra Vatroslavu Holzu, 21. 6. 1876.

Jožef Ajlec Otonu Ploju v pismu z 14. 7. 1909: »Res sem vreden, da me dobro oštejete ker sem tako nemaren v pisavi, a oprostite, ker to ni moja stroka, zato pa sedaj več.«<sup>224</sup> in pismu iz 15. 10. 1912: »Hvala lepa za razglednico. Prosim oprostite, a jaz nisem velik prijatelj peresa, zato pa tako malokdaj pišem. Kako se Vam še godi? Gotovo boljše ko enemu umetniku.«<sup>225</sup> ali podoben moment v pismu iz 24. 5. 1914:

*Oprostite, da Vam še le sedaj podatke iz mojega življenja pošlem. Veliko nimam za poročati, sem še premlad da bi zamogel že kaj posebnega doseči. Prosim vzamite iz teh podatkov kar Vam ugaja in sestavite to tako da bode eno boljše obliko imelo, jaz ljubše z ilovico in s kamnam delam kakor pa peresam. Tudi dr. Aug. Stegenšku sem podatke poslal on hoče v »Ljubitelj krščanske umetnosti« dati, mislim da mi ne bo škodovalo. Da, en pregovor reče: der Künstler soll nicht schreiben sondern schuffen.<sup>226</sup>*

V nadaljevanju bom značilnosti vsakega tipa posebej očrtal s specifičnimi primeri iz gradiva. Tako precizirana tipa bom v kasnejših podpoglavjih uporabil za kontekstualno podlago nekaterih ugotovitev o značilnostih samoprezentacije.

### Odkritosrčna korespondenca

Ločitev javne sfere od intimne sfere pisma je v tem tipu korespondence pogosto artikulirana v govoru o emocionalnem udobju korespondence, ki je izraženo s pridevniško oznako »odkritosrčno«. Ta vzpostavlja protipol kaosu javnega, kjer svet obvladujejo z maskami zakriti, neiskreni in neobjektivni subjekti. Pisma niso bila vedno prijazna in vpljudna, kar je opazno predvsem v dopisovanju med Holzem in Kodrom. Kljub temu pa so bila za dopisovalca ugodna, saj so bila odstranjena od domnevne zaigranosti zunanjega sveta. Na tej distinkciji sloni tudi argumentacija v poglavju *Teoretski postulati*. Ranga »resničnosti«, ki sta jih vzpostavila zgodovinska akterja, torej pisemska »iskrenost« in javna »hinavščina« sta najbolj pomenljiv del korespondenc. V zgodovinopisnem smislu ni nič bolj »resničnega« od te distinkcije. »Odkritosrčnost« je temeljni element izražanja relevantnosti tako korespondence med Pavlom Turnerjem in Antonom Aškercem kot med Antonom Kodrom in Vatroslavom Holzem.<sup>227</sup> Poglavje se zaradi specifik virov osredotoča predvsem na

---

<sup>224</sup> SI PAM, fond Oton Ploj, AŠ 1, pismo Jožefa Ajleca Otonu Ploju, 14. 7. 1909. Citati, ki niso dovolj dolgi, da bi bili ločeni v nov odstavek bodo zaradi preglednosti v ležečem tisku.

<sup>225</sup> *Ibid*, 15. 10. 1912.

<sup>226</sup> *Ibid*, 24. 5. 1914.

<sup>227</sup> Dodatni primeri: »Brez daljših ovinkov pa Vam odkritosrčno povem, da me je ta pošiljatev rešila iz velike zagate, kamor me je spravilo preskrbljevanje 8 glav broječe rodbine.«, Rokopisna zbirka UKM, Ms 309, pismo Petra Miklavca Antoniji Štupca, 5. 2. 1912; Daljša distinkcija med zaupnim diskurzom pisma in javnim »šimpfanjen« tudi: »Iz sigurnih in zanesljivih virov mi je rečeno, kar ste Vi, bivši nekoliko ur (ali dnij – mi nij znano), doma, bili uzrokom mnogim zdanjim govoricam vsakovrstnih klepetulj – v Ljutomerške in sv. Kriškeje župnikovini. Poveda se najme ka sem jaz "pri nekorej veselici (Kje? ali v x ali v y!)" v prisotnosti več č. g.

prijateljstva med moškimi. Čeprav je bilo predloženih več dokazov, da moška prijateljstva nikakor niso dosegala enake intenzivnosti, kot to velja za romantična prijateljstva med ženskami, se da v primerih, predstavljenih v poglavju, zaslutiti tudi moško romantično intenzivnost.<sup>228</sup>

Aškerc je Turnerju intimno svežino njunega prijateljstva pojasnjeval s pomočjo vzpostavitve razlike med javnostjo ter njunim avtentičnim in neoviranim dopisovanjem v pismu z 30. 12. 1907: »*Redka cvetica je med nami prijateljstvo. Namesto nje se bohotno razširja strupeni plevel, kakor npr. intrigantstvo, hinavščina, brezznačajnost, osebno sovraštvo, zavist, itd.*«<sup>229</sup> Intimen pisemski stik je bil za njiju priložnost, da se drug z drugim soočita brez »hinavščine«, s katero je poplavljen javnost. Enako v pismu s 6. 11. 1896:

*Ti si sploh – oprosti! – velika izjema med našimi rojaki in rojakinjami glede vljudnosti in izobraženosti. Izjema pa si brez dvoma zato, ker si med nami videl največ sveta in imel priliko občevati z najolikajnejšimi sloji človeške družbe. Ne vem, je-li med drugimi narodi tudi tako – a moram reči – in sram me je – da vljudnosti in prave omike, odkritosrčnega prijateljstva baš med Slovenci ni ravno veliko.*<sup>230</sup>

in pismu z 29. 7. 1895: »*Jako ste me razveselili s Svojim pismom; saj je vsako vaše pismo za-me posebne vrednosti, ker sem prepričan, da me imate odkritosrčno radi. Baš te odkritosrčnosti je sicer dandanes, se mi zdi, čedalje manj.*«<sup>231</sup>

S podobnimi poudarki je Anton Koder pisal Vatroslavu Holzu. Njuno pisemsko prijateljstvo, je skušal izpostaviti Koder, čeprav polno kritike, ni hinavsko ali neiskreno. V dopisnici s 16. 2. 1875 se je Holzu poskušal opravičiti za kritične komentarje na tekst, ki mu ga je bil ta poslal v pregled: »*Na zadnje pismo pričakujem zastonj odgovora. Morda je bilo preostro, a odkritosrčno!*«<sup>232</sup> Enako v pismu s 24. 6. 1878: »*Dragi moj vidiš, jaz sem Ti slab prijatelj, - a odkritosrčen.*«<sup>233</sup> Korespondenca je bila za Kodra popravek javnega nastopaštva, ki je bilo motivirano iz njemu nejasnih motivov. Holza je v pismu z 12. 9. 1875 pozval, naj v okviru zasebne udobnosti oceni njegovo delo: »*Kako ste sodili mojo povest v Sl. narodu Hči starega*

---

duhovnov čast g. Merčnika javno "šimfal". – Prosim torej vljudno reč, zadevajočo g. M., po mogočnosti popraviti ter o zadevah mojih Vašo sestro boljše podučiti /ako ste uže kaj čuli "trobentati".), inace bodem primoran poslužiti se drugim sredstvom, da "izmišljotinam" konec učinim. Za mojo malenkost – mojo osebo –, Vam se čisto nič nij treba brigati!«, SI PAM, fond Feuš Franc, AŠ 1, listinca neznanega pošiljatelja Francu Feušu, 15. 9. 1873.

<sup>228</sup> *Ljubezen in prijateljstvo v drugi polovici 19. stoletja*, 70-71.

<sup>229</sup> *Turner Pavel: objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner – Aškerc*, 148. (Pismo, 30. 12. 1907).

<sup>230</sup> *Ibid*, 93-94. (Pismo, 6. 11. 1896).

<sup>231</sup> *Ibid*, 70-71. (Pismo, 29. 7. 1895).

<sup>232</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 237, pismo Antona Kodra Vatroslavu Holzu, 16. 2. 1875.

<sup>233</sup> *Ibid*, 24. 6. 1875.

rodu? Kako sodi občinstvo o mojih obrazih iz narave? Jaz sem jako radoveden o tem, ker tu nimam človeka, ki bi mi izrazil veljavno, odkritosrčno mnenje. Jurčič pa mi tudi ne piše.«<sup>234</sup> Ne samo kritika, tudi pohvala v avtentičnosti pisemskega prijateljstva ni bila lažna, kot bi imela akterja korespondence razlog slutiti v javnosti. Pisma so bila mesto »visoke misli«, odstranjene od »trgovske draginje«, od menjave. Nedatirano pismo iz 1875:

*»To niso pisma, ki premlevajo le revno vsakdanje križe in težave, trgovsko draginjo in druge suhoparnosti, to so lepe, visoke misli, katere blažijo bralečvo srce, ki mu podeljujejo praznični trenutke, ga silijo, da jih bere še enkrat, sem ter kje tudi v tretje, četrto [...] Ne mislite dragi moj, da je namen mojimu denešnemu pismu le osebna hvala, ne tega ne, prava prijatelja je ne potrebujeta, in pri njih ni poklanjanje oficijelno, kakor tega vidi toliko, če se ozremo okoli sebe.«<sup>235</sup>*

Tudi pohvala v listnici z 20. 6. 1899 si je verodostojnost iskala skozi »odkritosrčnost«: *»Odkritosrčno Ti povem, da si napredoval, odkar nisem čital nič Tvojiga, le pogumno naprej!«<sup>236</sup>*

Prijateljstvo med Holzem in Kodrom se je leta 1883 končalo z vrsto žaljivih pisem. Koder je Holzu škodoželjno posredoval podatke o manku »odkritosrčne« obravnave s strani njegovih sodobnikov, ki so ga na skrivaj zaničevali in se mu posmehovali. Razlog za zaostritev konflikta je bila, da je Holz Kodra z »javno« kritiko užalil. S tem je »strupeni plevel« javnosti kontaminiral tudi sicer sterilno območje njune korespondence. Intenzivna pisma, polna domiselnih žaljivk in navezovanj na pretekle dogodke, ki sta jih dopisovalca v času prepira uvidela z drugačnimi očmi, so moč, da bi nasprotnika prizadela, dobila z predvsem referencami na »odkritosrčen« značaj njunega dopisovanja. Pismo z 18. 2. 1883: *»Ti si imel morda v vsem življenju enega odkritosrčnega prijatelja, ki te je hotel in želel, prav se tudi trudil po svojem vplivu za Te. Kje, noče navajati. Ta prijatelj sem bil jaz. Plačilo za to, prejemam zdaj.«<sup>237</sup>* Prijatelja sta se z novim valom pisem še istega leta obotavljivo pobotala.

Še en indic dinamike med javnostjo in zasebnostjo, kot jo orisujem na primeru tega tipa, je specifičen trenutek praznovanja korespondenčne intimnosti. Obe korespondenci sta namreč prešli nekakšno iniciacijsko obdobje, v katerem sta se dopisovalca na skoraj pogodben način odločila, da se bosta tikala. S tem sta dodatno zagradila prostor »odkritosrčne« izmenjave mnenj. Koder in Holz sta to storila z besednjakom »pobratimstva«, Aškerc in Turner pa zgolj s

---

<sup>234</sup> *Ibid*, 12. 9. 1875.

<sup>235</sup> *Ibid*, nedatirano 1875.

<sup>236</sup> *Ibid*, 20. 6. 1899.

<sup>237</sup> *Ibid*, 18. 2. 1883.



kratkim prehodom, ki je bil sodeč po vsebini prejšnjih in kasnejših pisem, rezultat bolj intenzivnega poletnega druženja pisemskih prijateljev.

Koder je sprejetje pobude za pobratenje utrdil tudi skozi zgoraj opisano sopostavitvijo »nežne cvetice« prijateljstva, ki je rezultat »blagih src«, z »zavistjo« in »nerazumno sebičnostjo«, ki vlada v javni sferi njune »domovine«. Pismo z 22. 1. 1876:

*Misli mi pobratime! Ne govoril bi resnice, ko bi ne trdil, da me je Tvoje zadnje pisemce razveselilo, kakor me jih je še malo v mojem življenju. Že čestokrat sem misil sam da bi bilo kaj lepo, ko bi se pobratila vsak kaj je milejše od pravega prijateljstva, od čistega pobratinstva in zakaj, – zato, ker se najde tako redko, ker je to nežna cvetica, ki ne raste ob vsaki stezi, ki cveti le v posameznih, izvoljenih in gotovo le blagih srcih. Torej predragi pobratime, kličem Ti tudi jaz iz gorate daljine, bog Te živi, bog Te hrani mnogaja leta. Tvoje sam pravem, akoravno daleč od Tebe ločenemu prijatelju. Tvojo krasno pesmico pa, ki mi jo pošiljaš za god, akoravno se praznuje stopro 13. junija, shranim v spomin lepega dne, ko si mi je rodil nov stopro tretji pobratim, upam, da v pravem pomenu. Tu stopro na mesto enega, Antona Globočnika bogoslovca v Goriški, katerega je odtrgala minula spomlad tako neusmiljena od mene, ter ga položila prezgodni srečen počitek, vsaj bil je blaga duša, življenje bi bil daroval vsak trenutek zanj, ko bi bilo potreba in tako sem bil prepričan od njega. Drugi moj pobratim je Jakop Bedenek, znan Ti je iz Zore, s katerim sem preživel mladostne, najslajše dni in niti nemila nada, ki naju loči že nad pet let, niti daljina, ko se prostira brez upa trajnega združenja med nama, ne more uničiti niti za os najinega pobratinstva. Prepričan sem, da bode isto v najini zvezi, okleniva se tudi midva v trdno, nepremakljivo kolo, saj kaj nam je danes bolj potreba kot prijateljstvo, vzajemnosti, občnega rodoljubja. Ako se mrači človeki, če pogleda po svetu, po ožji svoji domovini. povsod razdvoj, sovraštvo, zavist, povsod napihnjeni, nerazumna sebičnost! Da zakaj ne živi Loift sedaj, koliko gradiva, koliko gnjilobe ni našel, da celo njegov strupeni bič bi jo težko prebičal dovolj, tako visoko se je vže nakopičila krog in krog. Torej kličem Ti še enkrat, Bog Te živi, dragi pobratime, bog daj najinemu pobratinstvu jasne, vesele, prihodnje dni, vsaj potrebujeiva jih oba, ako hočeva, da se vsaj nekoliko spolnijo ideali za katere delava, se trudi, goriva.<sup>238</sup>*

V okviru korespondenc prvega tipa so zaradi njihove intimnosti vse izjave dobile poseben status. Izrekanja so bila del svečanosti prijateljstva, ki je predpostavljalo posebno obliko iskrenosti. Pazljivosti, ki sem si jih obljubil v poglavju *Teoretski postulati*, prvič pridejo v igro ravno v analizi korespondenc prvega tipa. Takšne korespondence so predvidevale posebno raven avtentičnosti, ki bi jo izgubil, če bi gradivu pripisoval še eno abstraktnejšo raven (»resničnosti«).

---

<sup>238</sup> *Ibid*, 22. 1. 1876.

## Mecenska korespondenca

Podložnost umetnika mecenu je bila v korespondencah drugega tipa izkazana s skoraj obsesivnim poročanjem o umetnikovi marljivosti, načrtih in pripravljenosti na prihajajoče izzive. Vse je bilo povezano z omembami obrtniške profesionalnosti. Vsako opravičilo za neučakanost, prošnja za oceno izdelka ali poročilo o napredku je bilo skomunicirano skupaj s specifično vizijo umetniškega življenja. Umetnik je marljiv, zaverovan v svoje poslanstvo in popolnoma samozavesten glede svojega ustvarjanja. Negotovo pristopa k večini ostalih področij življenja. Finančno je nestabilen, v pisanju pisem nevešč, njegovi poskusi v umetnostih, ki niso strogo njegove, so previdni in negotovi. Popolnoma drugačen odnos ima do svojega umetnostnega področja. Njegov družbeni jaz je najbolj trden in ga je pripravljen najintenzivneje braniti na področju svoje umetnosti, v mojih primerih, kiparstva. Njegov položaj je bil paradoksen. V pismih mecenu je moral obenem pokazati, da je uspešen, vendar potrebuje pomoč ter da je inovativen, umetniško vihrav, vendar zanesljiv in marljiv. Ponosen mora biti v prezentaciji svojega dela, ponižen v prošnji za subvencije. V takšnih parametrih sta potekali tako korespondenca med Jožefom Ajlecom in Otonom Plojem kot tista med Francom Bernekerjem in Pavlom Turnerjem. Martyn Lyon je na primerih korespondenc z območij Francije, Italije in Španije med 1860 in 1920 pokazal, kako občuten je bil strah ljudi, ki so pismo odposlali, da bi z njim naslovnika razočarali. Sploh če so nagovarjali nekoga na višjem hierarhičnem položaju.<sup>239</sup> Do enake bojzljivosti ob naslavljanju nekoga uglednega lahko beremo v vodiču k pisemskemu bontonu Janka Dolžana iz 1910: »Pomembno je namreč, da je pismo, ki je naslovljeno tujcem, uradom ali osebi, ki zavzema v življenju višje mesto kakor mi, sestavljeno v drugačnem slogu, nego pisma, ki jih pišemo staršem, prijateljem, znancem ali osebam, ki so nam podložne.«<sup>240</sup>

Franc Berneker se je v pismih redno opravičeval za najmanjša razočaranja, ki bi mu jih lahko očital mecen. Opravičila so bila vedno ponižna v smislu poročanja o umetnikovi zmedenosti in neveščosti v zunajumetnostnih situacijah. V pismu z 10. 7. 1900 je Berneker Turnerju v zvezi z zamujanjem naročila pisal: »*Prosim gosp. Doctor oprostite mi, jes se vendar nisem v takih razmerah popolnoma spoznal, prosim Vas, kjer le Vi ste mi bili steber študije, brez Vas bi pač nemogel te tri leta na Dunaju prebiti, in upam da mi tudi sedaj ne Bote odreklji in zopet stvari v red spravili.*«<sup>241</sup> Že v naslednjem pismu je bil odziv na situacijo, ki je bila podobna tisti, zaradi

---

<sup>239</sup> Martyn Lyons, *The Writing Culture of Ordinary People in Europe, 1860-1920* (Cambridge, 2014), 3.

<sup>240</sup> *Kako se pišejo zasebna pisma*, 5.

<sup>241</sup> *Korespondenca dr. Pavla Turnerja v letih 1885-1923: Babnik - Budermann: objava arhivskih dokumentov*, 80-81. (Pismo 10. 7. 1900).

katere se je prejšnje leto ponižno opravičeval, sposoben artikulirati skozi ponos. Turnerju je v pismu z 13. 7. 1901 v zvezi z dolgotrajnostjo dela poročal: »Vendar to ni moja krivda – mislim da je krivda v nezaupljivosti – Exelenzovi glavi do mojega znanja, zaradi tega se je delo tako dolgo zavleklo.«<sup>242</sup>

V pismu s 25. 1. 1910 se je Berneker Turnerju ganjeno zahvaljeval za pomoč. Vidna je popolna predanost ideji o umetniškem življenju in skorajšni romantizaciji trpljenja, ki mu pritiče:

*Ne najdem primernih besedi, ganilo me je to Vaše pismo, bil bi potreben strogega okrcanja. Če bi moj oče le stotino te ljubeni meni naklonil skozi mojo življenje, bil bi srečen in postal kaj več [...] Zaslužim ostrih besedi, ki bi rezale globoko v srce a tega niste storili, Vaša požrtvovalnost je nadočetovska, kako jo vsaj deloma povrniti, ki sem tako slab, da se nikakor ne morem vzdigniti nad gladino, kakor stopim, spodrsne [...] Sramujem se, skoro da svojega poklica, in vendar visim in tičim, scelem življejem in z dušoj na njem, pa nikamor ne morem, pa vsej vse mine, najsvetejši kar ima svet, je, da vse izgine.*<sup>243</sup>

Dvojnost umetniškega ponosa in ponižnosti glede sposobnosti na vseh neumetniških področjih je zaznavna tudi v korespondenci med Plojem in Ajlecem. Slednji je prvemu v pismu s 14. 7. 1909 takole poročal o dunajski razstavi:

*Ti moderni umetniki z slovečimi imeni kot Klimt itd. slikajo in modelirajo najrajši – ta predmet: Eno suho žensko katera ravno enemu meščanu življenje pokoriti misli, (samo nasebi je to gotovo en visoki poklic za človeka) kako pa je ta človek predstavljen? En dolg suh obraz z močnimi lasmi, z kurečjimi prsi z strašanskim trebuhom (en profil!) z suhimi rokami in nogami. Kot priloga na stran pa smrt in pa eine Heye, morske pošasti in t. d. in to je umetnost. – Oti revni mož ali fant, kateri se v kaj tacega zagleda. – Da, kaj pa je potem umetnost? – Tako je mene v Rimu kardinal Steinhuber vprašal pret ko me je k papežu priporočil. Odgovor sem mu dal, seveda v nemškem jeziku, die Kunst ist dass, die Nature mit einfachen Mittelvieler zugeben. Kje pa je tukaj narava in pa idejal? – Mislim da bo zadosti tega.*<sup>244</sup>

To je pismo človeka, ki je bil na področju kiparstva prepričan v svoj prav in ga je bil ne glede na sicer vzpostavljen ton pogovorov z dopisovalcem pripravljen braniti. Sposoben je bil zagovarjati legitimno umetniškost svojega dela. V nedatirem pismu je Ploju hvalil svoj najnovejši izdelek: »Kar se tiče mojega razpela, je tako veliko ko Vaše in iz gruškovega lesa izrezano, ta profesor kipar iz Pariza je rekel v Hotel Bristel, dass ist eine fenomenale Arbeit tako tudi prof. strokovne šole Breitner, tudi v ministerstvo za öffentliche Arbeiten sem večjim gospodom ogledat pustil, (bili so dvorni svetniki) a vsem se je jako dopadel, posebno roke in

---

<sup>242</sup> *Ibid*, 83-85. (Pismo 13. 7. 1901).

<sup>243</sup> *Ibid*, 93-94. (Pismo 25. 1. 1910).

<sup>244</sup> SI PAM, fond Oton Ploj, AŠ 1, pismo Jožefa Ajleca Otonu Ploju, 14. 7. 1909.

glava.«<sup>245</sup> Podobno v pismu z 29. 1. 1909: »*Compozicija se je vsem jako dopadla viel Temperament reče vsaki kateri jo je videl.*«<sup>246</sup>

Izbiri tipov sta arbitrarni. Omogočila jo je zgolj obsežnost korespondenc. Predpostavljam, da bi ob analizi dovolj velikega vzorca lahko zaznal značilnosti pisem, ki bi jih povezal v nove tipe. Obstoječa tipa bosta ne glede na te pomankljivosti pomagala pri preciziranju okoliščin, v okviru katerih je prihajalo do eksplikacij ponosa.

Skupen element obeh tipov pisem je vztrajna afirmacija določenega načina življenja, ki so jih dopisovalci zastopali v svojih pismih. Anton Koder in Anton Aškerc sta v pismih igrala vlogo literarnega ustvarjalca, ki se trudi, da bi ga okolje jemalo resno, ki je močno dovzeten za kritike svojega dela in predan specifičnemu idealu, ki si ga je zgradil, da bi ga s pisanjem izpolnjeval. Jožef Ajlec in Franc Berneker igrata vlogo kiparja, ki je odstranjen od domovine, ki mu primankuje naročil in ki bi si enako kot literarni ustvarjalec želel, da bi ga jemali resno. Prva dva sta to počela v odkritosrčni korespondenci, druga dva v mecenski. K igranju obeh vlog je pripadal določen nabor pravil, določen način pozicioniranja glede na najpomembnejša vprašanja njih obkrožujoče kulture. Tipologija bo zato pomagala zgraditi boljše kontekstualno obzorje, ki bo tezam v nadaljevanju omogočilo večjo interpretativno legitimnost. Iz načina, kako sta se dvojici vlog, ki sta zaznavni v obravnavanih korespondencah, umeščali v družbeno trenja, je mogoče uvideti, kakšna so bila pravila igre samoprezentacije, ki jim je bil podvržen akter, izpolnjujoč eno izmed njih. Primer družbenega trenja, ki je zelo opazen v obravnavanih korespondencah, je na primer tenzija med na Kranjskem delujočimi literati in literati, ki so delovali bodisi v tujini bodisi na drugih, manj relevantnih področjih, kjer je ideja slovenskega rodoljubja imela enako družbeno moč kot na Kranjskem.

### Strategije uravnava rušilnega potencialna ponosa

Moja osnovna teza je, da je bil v korespondencah kulturnih delavcev druge polovice 19. in prve tretjine 20. stoletja na v uvodu definiranem področju, kakršenkoli ekstenziven govor o sebi, svojem vplivu in dosežkih, prisoten zgolj v relaciji do velikega desubjektiviziranega ideala, kot je na primer stremljenje k ustvarjanju nacionalne kulture ali ideja o predanosti umetnosti in znanosti, ki pa sta spet skoraj vedno neločljivo povezani z idejo nacionalne kulture.<sup>247</sup>

Diskurzivni blažilci bodisi v odgovoru na pripoznanje vrednosti s strani nekoga drugega bodisi

---

<sup>245</sup> *Ibid*, nedatirano.

<sup>246</sup> *Ibid*, 29. 1. 1909.

<sup>247</sup> O razvoju nacionalne literature obstaja mnogo študij. Glej na primer: Urška Perenič, *Konstrukcija nacionalnega literarnega sistema z vidika empirične systemske teorije: kulturno-politična društva in čitalnice: doktorska disertacija* (Ljubljana, 2008).

v direktnjšem postopku samoprezentacije, so bili sestavljeni iz sklicevanja na velike ideje o žrtvovanju za višji cilj.<sup>248</sup>

### Pripoznanje vrednosti s strani nekoga drugega

Prva možnost so torej odzivi na izpostavljanje lastne vrednosti s strani nekoga drugega. Slavist Rajko Nahtigal je takole odgovoril na čestitke dramatika Dragana Šande v pismu s 23. 4. 1913: »prejmite mojo najlepšo zahvalo za Vaše ljubeznive čestitke, ki ste jih opremili s tako laskavimi za me in prijaznimi besedami. Tudi jaz upam, da bo sedaj šele mogoče prav in resno se pobaviti z znanstvom in izpolniti vsaj del svojega programa!«<sup>249</sup> Podobno se je na Šandovo pohvalo odzval Rastko Nemeč v pismu s 4. 4. 1921:

*Vaše cenj. pismo, za katero najprisrčnejša hvala mi je prineslo veliko presenečenje. Najbrže sem Vam malo prebahavo poročal o svojem delovanju in o svojih načrtih, da mi tako laskavo pišete. Toda na tiste slavo-spevih, katere nam preprokujete bodo goriški dijaki lahko dolgo, dolgo čakali, pa jih še ne dočakali. Veste, gospod doktor, to so take stvari, da nam ne pade niti v glavo sanjati o njih. Delali bomo pač neumorno, to zagotavljamo vsi, nekaj uspeha mora tudi biti, toda veliko ne bomo kljub temu napravili. Za to je treba talentov. A kdor napravi eno, dve pesmici, tudi če so izvrstne, ni še talent. Sicer pa pokaže vse čas.*<sup>250</sup>

Zgodovinar Josip Apih je podobno postopal v odgovoru na ugodno kritiko Pavla Turnerja v pismu z 8. 8. 1889: »Vsebina Vašega lista je jako laskava zame, da reči smem, ako pošteno uvažujem svoje zmožnosti, prelaskava, in dasi sem vsigdar rad pripravljen, če moram kaj storiti za mili naš slovenski narod, ne vem, če ste naleteli na pravega, ko ste baš mojo malenkost pozvali k sodelovanju pri *La nouvelle Revue*.«<sup>251</sup> Na eno izmed pohvalnih pisem Dragana Šanda se je na primerljiv način odzval tudi Franc Ksaver Meško v pismu s 4. 3. 1903:

*Za Vaše cenjeno pismo Vas srčno zahvaljujem. Priznanje, ki ste ga blagovolili izreči v njem, je veliko večje kakor so moje zasluge. Vsa moja umetnost je pravzaprav v tem, da povem, kar mislim in čutim, in se ne pretvarjam. Seveda ne rečem stem, da mi pisateljstvo ne bi povzročalo nobenega truda. Nasprotno: marsikatero urico, ko se drugi zabavajo v veseli družbi, presedim ob pisalni mizi, da pošljem v svet vsaj kaj napol dovršenega [...] Vendar pa upam, da vem kolikor toliko, kaj je lepo in dobro in kaj ni.*<sup>252</sup>

---

<sup>248</sup> Izraz »diskurzivni blažilec« je bil vzet iz teksta Primoža Viteza o La Rochefoucauldu. Vitez v njem sicer uporablja besedno zvezo »diskurzivni mehčalec«. Povezava med predmetom njegovega raziskovanja in predmetom mojega bo nakazana tudi ob koncu poglavja *Analiza gradiva*.

<sup>249</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-B-25, pismo Rajka Nahtigala Draganu Šanda, 23. 4. 1913.

<sup>250</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-B-26, pismo Rastka Nemca Draganu Šanda, 4. 4. 1921.

<sup>251</sup> Turner Pavel: *objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner – Aškerc*, 51. (Pismo, 8. 8. 1889).

<sup>252</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-B-21, pismo Franca Meška Draganu Šanda, 4. 3. 1903.

Rajko Nahtigal je leta 1913 dobil naslov profesorja in bil istega leta imenovan za izrednega profesorja slovanske filologije s posebnim ozirom na slovenski jezik in literaturo na univerzi v Gradcu.<sup>253</sup> Na to se je najverjetneje nanašala tudi Turnerjeva pohvala, ki je imela potencial, da njenega naslovnika, če se ne bi odzval pravilno, spremeni v nekoga, ki se mu lahko pripiše napuh. V njenem razoroževanju se je Nahtigal referiral na svoj »program«, ki ga bo mogoče »sedaj šele« izpolniti. S tem je odvzel relevantnost svojemu dosežku, za katerega je prejel čestitke, in ga predstavil zgolj kot formalno nujnost v avtentično pomembnem izpolnjevanju svojega »programa«. Udejstvovanje v »znanstvu« je bilo, vsaj v primeru Nahtigala, ki je zastopal slovanstvo v nemškem prostoru, pomemben element rodoljubnega načina življenja.

Rastko Nemeč je Šandove ugodne besede znižal s pomočjo časovne raztegnitve. Njegovi trenutni uspehi so lahko zgolj majhen gradnik velikega projekta, uspehe katerega bo »pokazal čas«. Iz ostalih pisem lahko sklepam, da se je Nemeč navezoval na poskuse stvaritve dijaškega literarnega krožka, kar je vsebovalo razvijanje literarnih korespondenc z dijaki iz idrijske realke in tolminskega učiteljišča.<sup>254</sup>

Josip Apih je prejel pohvalo za, kot je mogoče domnevati iz ujemanja datuma in letnice, svoj prispevek v *Ljubljanskem Zvonu* o izidu poročila o jugoslovanskem protokolu vseslovanskega shoda v Pragi z naslovom *K zgodovini 1848*.<sup>255</sup> Zanesel se je na varno opcijo izrekanja ideje o žrtvovanju za dobro slovenskega naroda. Podobno je storil tudi v enem izmed naslednjih pisem, ki ga je odposlal 21. 10. 1900: »*Mojo osebito pri vseh teh mogočih spremembah samo to zanima, kaj bode odpadlo – zame [...] Nemili me dirne vselej, če moram tukaj slišati, kako laskavo se izjavlja nadzornik o mojem delovanju, a da zajdeno dostavlja, da je škoda, da se tako trdovratno držim slovenske narodnosti in ne sledim njegovemu vzgledu.*«<sup>256</sup> Predstavil se je s pomanjševalnico – »osebica« – in se ob posrednem poročanju o pohvali nadzornika takoj vrnil na svojo družbeno ugodno vlogo rodoljuba, s katero naj bi razočaral njenega izjavljatelja.

Franc Ksaver Meško je vsebino Šandove pohvale, za katero je mogoče predvidevati, da je bila bolj splošna, usmerjena v Meškovo literarno udejstvovanje kot tako, obvladoval s sklicevanjem na samopožrtvovalni element literarnega ustvarjanja, ki je bil del močne mitologije avtorja in

---

<sup>253</sup> Uredništvo, "Nahtigal, Rajko, akademik (1877–1958)", *Slovenska biografija* (2013).

<sup>254</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-B-26, pismo Rastka Nemca Draganu Šanda, 11. 3. 1921.

<sup>255</sup> Josip Apih, "K zgodovini 1848", *Ljubljanski zvon* 9 (1889), 498-501.

<sup>256</sup> Turner Pavel: *objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner – Aškerc*, 52-55. (Pismo 21. 10. 1900).

jo bom v nadaljevanju kazal na večih primerih. Samopožrtvovalnost je način ukinjanja sebe, ki odstrani mesto, na katerega bi se lahko prijela obsodba napuha.

### Postopki samoprezentacije

Diskurzivni blažilci so bili torej ob pisanju o sebi prisotni bodisi v odgovoru na pripoznanje vrednosti s strani nekoga drugega bodisi v postopku samoprezentacije. Slednji so bili daljši in bolj elaborirani. Zato so bolj opazni v korespondencah obeh tipov, ki so daljše in v katerih sta dopisovalca lahko uspešno zgradila svojo dinamiko in se naučila igrati svojo vlogo. Kot pri prejšnjem primeru, podpirajo tezo, da je bil kakršenkoli ekstenziven govor o sebi, svojemu vplivu in dosežkih, lahko prisoten zgolj v relaciji do velikega desubjektiviziranega ideala.

To se je dogajalo tudi skozi antagonističen odnos med različnimi frakcijami, ki so si ideal delile. Pisma med Kodrom in Holzem ter med Aškercem in Turnerjem namreč ne funkcionirajo po »matrici domače-tuje«, <sup>257</sup> temveč bolj skozi trenje med različnimi soustvarjalci meščanske vizije nacionalne kulture. Poleg bolj splošne medosebne tekmovalnosti so v pismih opazna predvsem trenje med Kranjsko in ostalimi pokrajinami, trenja med starimi in mladimi oziroma med uveljavljenimi in neuveljavljenimi literati ter med pisci različnih literarnih provenienc. Očitki, ki so bili naslovljeni na nasprotni tabor, so bolj eksplicitno povezani z besednjakom grešnosti ponosa in njenih izpeljav, kot je bahavost. Postopek samoprezentacije je bil torej v pismih prisoten na dva načina. Prvič skozi enostaven odnos družbenega akterja do desubjektiviziranega ideala, pri katerem je šlo najpogosteje za romantično vizijo umetnika, ki je bila pogosto, ne pa nujno, povezana z njegovo rodoljubno funkcijo. Drugič skozi antagonistično obsodbo nasprotnega tabora, ki se je deljenemu idealu izneverila ali je oteževala njegovo udejanjenje.

### Romantični ideal umetnika

Prvi način lahko, kot je bilo omenjeno na začetku poglavja, opazujem predvsem v korespondencah prvega tipa v nalogi vzpostavljene tipologije. Koder je v pismu brez datuma leta 1875 pisal Holzu: *»Mi hočete obupati zaradi tega nad svojim trudom, ker ne vidite precej pri prvem spisu svetle zarje okoli svoje glave, zelenega venca okoli senc? Kaj pišemo morda za častno ime za puhlo? Iz srca obžalujem vsacega, kdor je tacih misli, da on naj vrže pero od sebe, kajti delal mu ni, in mu ne bode nikdar časti.«*<sup>258</sup> in v pismu z 28. 7. 1877:

---

<sup>257</sup> Miran Hladnik, "Strategien sozialen Verhaltens in der slowenischen historischen Erzählkunst", v: *Sozialgeschichte und soziale Bewegungen in Slowenien*, 84-88.

<sup>258</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 237, pismo Antona Kodra Vatroslavu Holzu, nedatirano 1875.

*Povrh pridenem še prijateljski opomin, da vztrajaj pogumno v boji na literarnem polju za svetinje našega premilega naroda, akoravno je tako delo navadno s trnjem posuto meni – in Tebi in večini pravih rodoljubov. Sveto služimo, sveti domovini. Svet je naš cilj in nesebično vzvišene naše ideje. Kaj čemo lepšega, četudi omagujemo semtertje v hudi borbi. Misel naj nas tolaži, da postane iz kamna do kamna palača, iz truda naših slabih rok nekdanj, četudi že nas zdavnaj ne bode – naš ideal: svoboda in blagor slovenske domovine.<sup>259</sup>*

Anton Aškerc Pavlu Turnerju v pismu s 24. 7. 1894:

*Kolikokrat sem že vrgel pero v stran, češ, pusti vse pri miru, saj ne moreš nikdar imeti posebnega uspeha! No, pa sem zopet pobral nesrečno pero. Naturam expellas furca. Aut sim, ut sum, aut ne sim! Naj bo! Če druge koristi ne bo imela literaturica naša od moje poezije, no to korist pa bo imela gotovo, da bodo za nami drugi talentiranejši in svobodnejši ljudje laglje pisali svobodno besedo. Že sedaj se je reakcionarna stranka precej privadila svobodomiselne poezije; v bodoče bodo v tem oziru še boljše!<sup>260</sup>*

in v prvem pismu po začetku tikanja s 5. 8. 1896:

*Da tako laskavo ocenjuješ in priznavaš moj trud, to je razveselilo in napolnilo s ponosom [...] Na tem polju sem popolnoma suveren in nihče, bodi še kako visoko nad menoj kot predpostavljenik, nima mi v mojem kraljestvu peresa ničesar ukazovati. Upam, da sem s knjigoj samoj dokazal, da sem v kraljestvu mišljenja popolnoma nezavisen in da se ne oziram ne na desno, ne na levo, in da se vprašam, utegne li ta, ali ona beseda biti komu všeč ali ne. Previden nisem, to čutim; pa drugače ne morem in smem! Aut – aut. Ali brez obzirno za idealom – ali pa pero v stran! Meni je pisanje svet poklic in vestna stvar; o uspehih mojih bode sodila prihodnost [...] naj pride nad mano, kar hoče – vztrajal bom na trnjevem potu, dokler mi bodo dopuščale moči dušne in telesne [...] Ne vem, kaj me še vse čaka. Samo to vem, da trpim veliko – veliko več, nego mariskateri rojak moj.<sup>261</sup>*

Pri idealu rodoljubnega pisatelja, ki ima svoje korenine v protoromantičnih gibanjih tipa *Sturm und Drang*, je šlo za odpoved samemu sebi, ki je bila v zadnji instanci usmerjena v lastno afirmacijo. Literarni ustvarjalec je nesebično vztrajal na »trnjevem potu« in »brezobzirno« sledil svojemu »idealom«. S tem se je izognil grešnosti napuha, vendar ni zanikal pomembnosti svojega početja. Njegove ideje so »vzvišene«, vendar obenem, zaradi navezave na desubjektiviziran ideal narodne skupnosti, »nesebično vzvišene«. Pisateljev zastavek je bil njegova celotna oseba. S tem se je samemu sebi istočasno odpovedal in se dvignil nad samega sebe, da je nad lastnim diskurzom bdel kot neskončno pomembna in nesebična entiteta.

---

<sup>259</sup> *Ibid*, 28. 7. 1877.

<sup>260</sup> Turner Pavel: objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner – Aškerc, 64-68. (24. 7. 1894).

<sup>261</sup> *Ibid*, 89-92. (Pismo 5. 8. 1896).



Navidez pogumna samonanašalna Aškerčeva izjava: »*Da tako laskavo ocenjuješ in priznavaš moj trud, to je razveselilo in napolnilo s ponosom [...] Na tem polji sem popolnoma suveren in nihče, bodi še kako visoko nad menoj kot predpostavljenik, nima mi v mojem kraljestvu peresa ničesar ukazovati,*« se zato pojavi skupaj z dodatkom: »*Ne vem, kaj me še vse čaka. Samo to vem, da trpim veliko – veliko več, nego mariskateri rojak moj.*«<sup>262</sup> Aškerc je lahko samodeklarativno najboljši, vendar je ravno zato tudi najmanjši, najbolj trpeč in ima najmanj od svoje literarne veščine.

### Antagonistični odnos do nasprotnega tabora

Drugi način samoprezentacije sem opazoval v primerih, kjer je bil izjavljalec odnos do samega sebe artikuliran v razmerju do ostalih pripadnikov istega ideala, ki so se mu v svojem delovanju izneverili ali preprečili njegovo udejanjenje. Enostavna samoprezentacija, ki je bila grajena zgolj v izkazovanju lastne ustreznosti velikemu desubjektiviziranemu idealu, je bila pri drugem načinu samoprezentacije dopolnjena z očitki, naslovljenimi na nekoga drugega, ki so mu pripisovali ideal nasprotnih lastnosti. Ošaben nasprotnik je bil v teh primerih sporen zato, ker ni uspel slediti matrici »nesebične vzvišenosti«, ki jo omenjam na koncu prejšnjega podpoglavja.<sup>263</sup>

Vatroslav Holz je Mihaelu Lendovšku poslal odgovor na njegov poziv za pisanje v neki štajerski literarni reviji v pismu s 13. 9. 1878:

*Koliko sem iz njegovih izjav posnel, bodo Kranjci iz bojazni za svoj Zvon deloma to Vaše podvzetje prezirali, deloma proti njemu delovali; sploh pa ga s tem hoteli ugonobiti da nobeden izmed mej naših pozvanih in izvoljenih ter maziljenih ljubljancev modric ne bode smatral za vredno, ponižati de nas parnasko višino do skromnega griča kjer bode peval Slavček. Jaz ipak želim, da bi Vaš poziv, kater se mi inace prelakoničen in prepovršen dozdeva, vzbudil nove, mlade moči na polji našega pesništva, kajti naši stari in nezmotljivi vrakeljni Parnasa deloma so se polenili, deloma izpisali, deloma pa jim je ošabnost in napihnjena samohvalnost sapo zaprla – Levstik. In hitar bode se ugreznil v morji svojega nerečemornega svetoželja! [...] kar se našega Diogena – Levstika tiče, Vam pač svetujem, da se niti ne obračate do njega, kajti mož je tolikaj ošaben in nadut, da niti v Zvonu v tem glasilu slov. inteligencije, neče priobčevati svojih neumrljivih umotvorov. Mož pravi: Ako jih ne bere 40000 naročnikov, jaz ne pišem! in zbog tega pohaja po obskurnih beznicah. Bolje je torej, da tega ošabneža pri miru pustite: mož bi Vas utegnil ošabno zavrnuti in baš ne bode najbolj zabavljal na to povzetje.*«<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> *Ibid.*

<sup>263</sup> Dodatni primeri: »Kranjci povzdigujejo vse svoje v deveta nebesa! Sicer nepotrebno, a krivica od svojih rojakov bolj zaboli.«, Rokopisna zbirka UKM, Ms 302/L-8, pismo Franca Ksaverja Meška (Meško) Antonu Dolarju, 13. 1. 1910.

<sup>264</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-C-2, pismo Vatroslava Holza Draganu Šanda, 3. 8. 1878.

in listnici iz 25. 9. 1898: »Pozivno na svojo dopoldanjo listnico odsvetujem Vam ipak, pošiljati Levcu poziv, kajti mož je baš tako ošaben, kot Levstik: ko bode novi zvezek gotov, pošljite mu ga, kakor Stritarju. Ljudje koji samo zabavljajo pa ničesar ne delajo, ne zaslužijo, da bi se jim klanjal.«<sup>265</sup>

Pripadniki kranjske literarne scene bi po prepričanju Holza ustanovitev revije, ki se jo je lotil Šanda, prezirali, ker bi se sebično bali za ugled in vpliv svojege *Zvona*. Niso se bili pripravljene žrtvovati, se pomanjšati pred velikim idealom literarnega dela za dobro naroda. »Stari in nezmotljivi vrakeljni Parnasa« so se »polenili, deloma izpisali, deloma pa jim je ošabnost in napihnjena samohvalnost sapo zaprla«. Njihova nedejavnost je bila po Holčevem pričevanju motivirana z njihovo sebičnostjo, ki jih je pripeljala do lenobe. Glavni naslovnik očitkov je bil Levstik, ki je »tolikaj ošaben in nadut, da niti v *Zvonu* v tem glasilu slov. inteligencije, neče priobčevati svojih neumrljivih umotvorov«.

Koder je Holzu v pismu s 6. 6. 1875 pisal:

*Da, čestitati Vam moram blagi prijatelj, najprvo, da ste dobili v roke uredništvo našega edinega glasila na slovenskem polji in da se bodeite trudili populiti tolikanj plevela in plev, ki so se zarasle vnjem v zadnjem času. Gotovo pripoznam Vam, da je ta sveta naloga težavna, velikanska, a tolikanj, bolj zasluge vredna, ako se Vam posreči, dovršiti vsaj nekaj svojih blagih namenov [...] Jaz ne mislim stemi besedami zaničevati mlajših pisateljev, saj sem sam eden izmed njih, a zore naš prvi list in, da bi se vadili v njem stopro pesniti ljudje, ki se še bore s slovnico, bore z jezikom in mislimi, ona mora biti vzgledni list, podučujoč, navdušujoč mladino, a ne podeč zaradi tolikanj slabostiše iste pisatelje, kateri bi ji darovali svoje moči od sebe [...] Enako se godi mojim poslanim pesmam in pismom akoravno smem trditi brez napuha, da so boljši vsaj tehnično dovršeni, če ne drugega, kot polovico vsega, kar je tiskala Zora! [...] Kar se tiče mojih slabih moči žrtvujem jih z veseljem, ako so Vam drage, ter se zadolžem za vsako številko skrbeti ali eno – mislim vsaj tehnično dovršeno pesem – obraz iz narave, ki so toliko dopadli v nekdanjem vzoru od pisatelja Ogrinca, ali tudi kako povest in če hočete cel roman, ki ako morda tudi ni dovršen vendar zanimiv, in v gladki besedi.«<sup>266</sup>*

Po Kodrovem mnenju je bila Holčeva uredniška vloga v svetu »velikanska«, vendar »zasluge vredna« zgolj zato, ker so bili njegovi nameni »blagi«. Kritika »mlajših pisateljev«, ki se še »bore s slovnico, bore z jezikom in mislimi« je bila upravičena zgolj zato, ker je bilo pod vprašanjem poučevanje in navduševanje mladine, prihodnost slovenskega naroda. Na enak

<sup>265</sup> *Ibid*, 25. 9. 1898.

<sup>266</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 237, pismo Antona Kodra Vatroslavu Holzu, 6. 6. 1875.

način je bila upravičena ponudba za aplikacijo Kodrovih »slabih moči«. »Slabe« so zgolj zato, ker so majhne v primerjavi s pomembnostjo prihodnosti slovenskega literarnega življenja.<sup>267</sup>

Božidar Flegelič je v pismu na dan sv. Mihaela iz leta 1878 Mihaelu Lendovšku pisal:

*Vaš poziv katerega sem stopro 17. 9. 78 prejel /meni se morajo listi pošiljati v Središče /ali k sv. Miklavžu v ljutomerskih gorcah/ me je neizmerno razveselil, ker mi je živi dokaz, da se vendar eden izobražencev mene selskega samotneža spominja. Ne morem Vam popisati kako enotno in suhoparno je sedaj moje življenje, ali niso temu krive moje lastne napake same, kakor gotovo sedaj moji znanci sodijo, temveč so tudi drugi pripomagali, da em moral iz pisarne g. drja G. oditi, bil sem v pisarni izjemši gosp. Koncipijenta, unter Larren die niezig führende Brust. Pa kaj bi nadalje jadikoval? prosim Vas, ako imate kde v kaki pisarni koga od Vaših znancev, blagovolite me priporočiti! ker dolgo mi ni več tukaj ostati; zdvojiti bom moral! Čestitati moram Vašemu hvalevrednemu podjetju. Bog daj, da bi bila usoda Slavčku mila! S tem podvzetjem bode se vsaj nekoliko v okop prišlo protu razširjenju Kranjske hegemonije nad literaturo, Zvononosec sl. slovstva, dunajski Stritar, bo s svojimi privrženi na ves glas trobil, ali plašiti se ga ni treba! [...] Bodite izbirčni in zelo strog glede vsakega posameznega! Jaz se že bojim kaj bode Vaše kritično škarnje z mojimi slabimi proizvodi naredilo!<sup>268</sup>*

Lendovškovo delo je bilo po mnenju Flegeriča vredno, ker je služilo kot okop razvoju »Kranjske hegemonije«. Kot ekvivalent Kodrovih »slabih moči« je ponudil svoje »slabe proizvode«.

Vatroslav Holz v pismu Božidarju Flegeriču z 3. 8. 1878:

*Odzivno Vašemu pismu, katero me je jako razveselilo, jaz srčno rad dovolim, da se skromna moja pesem v Slov. Slavčku objavi, ker Vas zagotavljam, da bom drage volje uvrstil se i jaz v kolobar njegovih sodelavcev. – In prosim, da mi blagovolite priobčiti svoj čas njegov program [...] Čvrsto in pogumno torej na delo; zbiraje v lično kolo okrog sebe ljubljence slovenskih Vil in naroda potomstvo – kajti sedanji rod je še žalibog precej neprijemljiv za take reči! – bode bolje znalo ceniti rodoljubni Vaš trud! – Mi štajerski Slovenci, odkar so nam Kranjci – Zoro pregnali ne gleštamo glasila, ki bi skromne naše pesniške izjave sprejemal; kajti Zvon je visok in Stritar daleč tam na obrežji Dunaja. Sploh se Kranjci jako čudno vedejo proti nam dobrodušnim Štajercem. Kljub teoretičnemu združenju v splošno skupino Slovenstva smatrajo nas hegemonije željni kranjski polabogovi še vedno kot inozemce ter še i zdaj ne morejo znebiti se onega bedastega predsodka, češ Kaj more iz Štajerskega dobrega priti, premda je večina naših rodoljubov baš izza štajerskih ograj na videlo stopila! – Želeti bi bilo torej, da Slov. Slavček postane tako rekoč nositelj*

<sup>267</sup> »Slabost«, pogosto »moči« ali »rok«, je stalna fraza pisem tega obdobja. Dodatni primeri: »Ako pa jih ne bi mogoče bilo dobiti in bi vi v zadrego prišli, pa mi kar naravnost pišite, bom vam pa jaz pomagal po svojih slabih močeh.«, SI PAM, fond Feuš Franc, AŠ 1, pismo Radovana Razlaga Francu Feušu, 12. 12. 1878.

<sup>268</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-C-1, ovoj 1, pismo Božidarja Flegeriča Mihaelu Lendovšku, dan sv. Mihaela 1878.

*opravljivega osredotočenja v naših duševnih nadarjenostih, da pokaže Kranjcem da smo i mi Parnas-fähig!*<sup>269</sup>

Holčev prejem potrditve sprejema njegove »skromne« pesmi v *Slavčku* je bil artikuliran kot kolektivni trud »štajerskih Slovencev«, ki so s svojo »dobrodušnostjo« aktivno sodelovali pri rodoljubni aktivnosti. Tega jim niso pripoznali Kranjci, ki naj bi po Holčevem mnenju do štajerskih Slovencev gojili neupravičen predsodek. Kranjci niso bili enako predani rodoljubnemu idealu, ker ji je gnala želja po »hegemoniji«, ki so jo izvajali iz »visokega« Zvona, »daleč tam« na obrežju Dunaja. Kranjci niso bili moralno sporni, ker bi slabo pisali, vendar zato, ker v svojem pisanju niso bili ponižni.

Koder je pisal Holzu v pismu z 11. 7. 1875:

*Kar se tiče zadnjih dveh listov Zore, omenil le površno, da povest tudej če Jožeta, Bog mu daj večni mir, je bila namenjena gotovo družbi svetega Mohora in našemu grešnemu ljudstvu v svarilo in poduk. Njena krona pa je bila končna morala: Ta povest nas uči – itd – da, – kaj takega našel v listu v Zori, to je vendar nekoliko preveč – Pesnica bi bila ponosna na tako beletristiko, drug list pa nobeden še Vrteč ne. In zadnja številka ni naš Cimperman slovenski Jeremija s svojimi beraškimi soneti. Vzemi ene misli, enega kopota, vse mu lizajočimi ženski, katero poznamo tudi drugi ne samo on. Da to je pravi škandal, kakor ste izvrstno omenili sami. Da gospod tacega trika, ne morem umeti. Tu gotovo prevladuji osebno razmerje na škodo našemu lepoznanstvu. Jaz nisem vedel berač te sonete, ali bi se smejal ali jokal, ali obžaloval Cimpermana in Lujizo ali jima čestital in zavidal zaradi toliko kadila, ki si ga posipljeta [...] Na delo torej dragi prijatelj, pokažimo, da nismo zadnji, da bli že semtertje marsiaktera zdatna moč, ki se pozorje polagoma v pomoč naše mile domovine.*<sup>270</sup>

Kodrova kritika Cimpermana je bila nenaduta in upravičena, ker je za njo stala utemeljitev, da delujeta na škodo »našemu lepoznanstvu«. V istem pismu je bil zaključek sestavljen skoraj izključno s pozivi k delu v »pomoč naše mile domovine«, kolektivnemu statusu njegove osebne kritike.

Jožef Ajlec v pismu z 21. 6. 1914 Otonu Ploju:

*Veselilo me bode, če se moje reči tudi po slovenskih časnikih objavijo. Lepa hvala da ste se Vi lahko potrudili in g. dr. Cankarju o meni omenili fotografijo od krstnega kamna. Vam pošlem hitro ko bode delo izvršeno, mislim da bode okrog 15 julija že v cerkvi odkrito in posvečeno. Tudi g. dr. Stegenšek mi je pisal da šele v prihodnjemu letu hoče u Ljubitelj krščanskih umetnosti moje reči objaviti, tudi mi je en zvezek od tega lista poslal na ogled in tudi Položnico z njim. Res čudim se, on vsakega kiparja povzdiguje kateri sedaj v domovini živi a, tu na Dunaju pa še bi si tople juhe ne zaslužili ko Anton Štefič v Ljubljani. Tu na Dunajski akademiji niso bili sprejeti, a sedaj bi radi tam dol umetnike igrali no meni je prav, če dobijo*

<sup>269</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-C-2, pismo Vatroslava Holza Božidarju Flegeriču, 3. 8. 1878.

<sup>270</sup> Rokopisna zbirka UKM, Ms 237, pismo Antona Kodra Vatroslavu Holzu, 11. 7. 1875.

*veliko naročil. Ta bolša dela na gornjem Kranjskem in v Ljubljani dobi Berneker ker ga Hribar poteguje, tudi on je spretnejši ko vsi drugi tudi Peruzija ne izjemam. Tudi gosp. Stegenšku bodem moje mišljenje o tem naznanil.*<sup>271</sup>

Ajlečeva kritika je nosila drugačno upravičitev, čeprav je delovala po enakem postopku upravičevanja, tokrat na podlagi ideje o »umetniku«. Mržnja proti kranjskim kiparjem, ki »bi se radi tam dol umetnike igrali«, čeprav na »Dunajski akademiji niso bili sprejeti«, bi lahko dobila negativen prizvok, saj je Ajlec obsodbe gradil v opoziciji do sebe, na dunajski akademiji izobraženega legitimnega umetnika. V kontekstu njune korespondence je bila negativnost izničena s pomočjo Ajlečeve vloge marljivega in trpečega umetnika, ki se je za idejo umetnosti vedno znova žrtvoval.

Trik navedenih pisemskih diskurzov je bil odstranitev mesta, na katerega bi lahko zašli očitki ponosa. Ponos akterjev ni bil vezan na njihovo lastno osebo, temveč na nad njimi lebdeč ideal, za katerega so to osebo v polnosti žrtvovali. Z obsodbo »ošabnosti« ali »napuha«, ki jo je izrekal Vatroslav Holz v pismih Draganu Šanda v zvezi z Levstikom, se je Holz izognil eksplicitnemu govoru o samemu sebi. Tak diskurz je potreboval diskurzivni blažilec, ki je bil v tem primeru udejanjen negativno. Holz je s tem, ko je govoril, kaj Levstiku primankuje, implicitno poudaril obstoj lastnih vrtilin. Obsodba je bila afirmacija sebstva. Jaz, ki je odnos do sveta, je bil najbolj oprijemljiv v njegovu raztegnitvi v svet v obliki obtožbe.

## Francoska zgodnjenovoveška literarna produkcija in zasnutki strategij samoprezentacije<sup>272</sup>

Zgodovinsko vzporednico korespondenčnega izogibanja opresivnosti norm govora o sebi lahko najdem tudi v delu francoske literarne tradicije, ki je bil povezan z idealom *honnête homme*.<sup>273</sup> Posebna strategija samoprezentacije je zaznavna v opusu La Rochefoucaulda. Primož Vitez, avtor spremne besede k slovenski izdaji *Maksim* iz leta 2007 je imel prav, ko je zapisal, da je La Rochefoucauldov pisateljski postopek v *Maskimah* svoj pravi učinek lahko dosegel šele, če mu je bil bralec izpostavljen v kombinaciji z njegovim *Avtoportretom*, ki je bil izdan leta 1695,

<sup>271</sup> SI PAM, fond Oton Ploj, AŠ 1, pismo Jožefa Ajleca Otonu Ploju, 21. 6. 1914.

<sup>272</sup> Pridevnik »zgodnjenovoveško« uporabljam, ker je bolj prisoten v zgodovinopisni tradiciji kot v literarnozgodovinski. Moja analiza se bolj trudi postati del prve tradicije kot druge, zato veliko kompleksnejšo in bolj razdelano periodizacijo slednje ignoriram.

<sup>273</sup> Prevod besedne zveze *honnête homme*, ki je tako napolnjena s pomenom, je težaven. V prevodu *Maksim* v slovenščino iz leta 1977 jo je Djurdja Fleré prevedla kot »poštenjak«, vendar Primož Vitez poudarja, da ta izraz v nezadostni meri označuje »zahtevane prirojene vrline in ne zajame vseh tistih, ki naj bi bile privzgojene«. V svojem prevodu iz leta 2007 uporablja besedno zvezo »plemenit človek«. Glej: La Rochefoucauld, *Maksime* (Ljubljana, 2007), 188-189. Za natančnejšo analizo pojava ideala *honnête homme* glej: Domna Stanton, *The Aristocrat as Art: A Study of the honnête homme and the Dandy in Seventeenth- and Nineteenth-Century French Literature* (New York, 1980).

precej pred prvo izdajo *Maksim* v Holandiji (bile so izdane anonimno).<sup>274</sup> V *Avtoportretu* se je La Rochefoucauld podrobno opisal. Svoj izgled je zadržano označil za precej običajnega. Pojasnil je, da ni ne lep, ne grd in dodal tudi splošno opozorilo, da je njegova percepcija nujno subjektivna in naivna, vendar vsaj iskrena. Nekoč naj bi mu bil nekdo rekel, da ima nekoliko preizrazito brado, zato se je, tako piše, med pisanjem svoje predstavitve po njej pogladil in jo preveril v ogledalu, vendar ne ve točno, kaj naj si misli. Izognil se je kakršnikoli dokončni sodbi o svojem izgledu. V nadaljevanju se je predstavil kot blag in preudaren mož z dobrim smislom za humor in pametno konverzacijo. Avtoportret v *Avtoportretu* je portret *honnête homma*.<sup>275</sup> *Honnête homme* namreč prisega na skromno eleganco. Izurjen je v umetnosti nežnega samoponiževanja. Montaigne je zato v svojem pisanju vedno zavzel pozo ponižnega in nesamozavestnega človeka. Njegove *Eseje* otvori sporočilo bralcu, v katerem Montaigne zagotavlja, da pisanje te knjige ni rezultat njegovega stremljenja po slavi. Sporočilo bralcu je bilo tekom publikacijske zgodovine *Esejev* naslovljeno na mnogo načinov (*Préface, avis, avertissement, introduction*). Montaigne je košček teksta izvirno naslovil zgolj »Bralcu« (*Au lecteur*).<sup>276</sup> Gre torej za zelo korespondenčno formo sporazumevanja med avtorjem in bralcem. Slog v *Esejih*, temu bralcu priznava avtor, ni popoln, zagotovo pa je v svoji enostavnosti avtentičen in iskren. Napake teksta so človeške napake samega Montaigna, ki se pred bralcem ponižno razgalja. Uvodno sporočilo se celo konča z opozorilom, da bralcu ni sposoben ponuditi dobrega razloga za branje tako plehke in frivolne knjige. Tekom *Esejev* lahko zasledimo več podobnih opravičil. Montaigne na primer rad pove, da se je bil izgubil v svojem razmišljanju in da mu je žal za to in ono digresijo. Kot je lucidno opazil Philippe Desan, gre v *Esejih* za pogovor med samim tekstom in bralcem.<sup>277</sup> Montaigne se iz izmenjave umakne, da se ne bi umazal in da bi mu, kot v esejih večkrat upa, bralec lahko odpustil. Ne samo za po njegovo pogosto zmedene in nerodne misli, ampak tudi za samo izrekovalno pozicijo avtorja, ki je sporna predvsem zato, ker je pridigarska. Sporna je, ker se do bralca, ker mu ne priznava pravice ugovora, nehote obnaša avtoritarno.

Čeprav je Montaigne, kot opozarjajo spremne besede k La Rochefoucauldovim *Maksimam* in Montaignovim *Esejem*, pisal v radikalno drugačni francoščini in literarni formi kot njegov stoletje mlajši rojak, brez težav zasledimo podobnost v neki osnovni drži do samoafirmacije. *Maksime* in *Eseji* sta manifesta stila previdnosti skozi previdnost stila. Paradoks La

---

<sup>274</sup> *Ibid*, 189-192.

<sup>275</sup> *Ibid*.

<sup>276</sup> Philippe Desan, *Montaigne: A Life* (Princeton, 2017), 270.

<sup>277</sup> *Ibid*, 271.

Rocheffoucauldove pozicije je bil, da večina njegovih maksim govori o neprimernosti samoljubja, da v njih težko zasledimo tisto jedko besedo jaz, vendar so bile, sploh če jih beremo skupaj z *Avtoportretom*, najpopolnejša samopromocija pisca, katerega talent in *honnêteté* je bralec lahko prepoznal in cenil, obenem pa se zavedal, da je talentirani pisec želel ostati anonimen. La Rocheffoucauldov cilj je bil, da ostane neločljivo povezan s svojim delom, vendar zgolj tako, da na noben način ne izrazi zahteve, da bi si ga lastil.

Dodatno nam zgoraj opisano težnjo po strateški samoizključitvi morda lahko pomaga razložiti tudi tekst, ki je neposredno sledil *Logiki Port Royaala*.<sup>278</sup> Eden izmed njegovih avtorjev, Pierre Nicole, je sodeloval pri pripravi leta 1659 izdane antologije epigramov *Epigrammatum delectus*. Prispeval je predgovor, ki je bil že v 17. stoletju dvakrat preveden v francoščino, ni pa preživel konca samega Port Royaala. Antologija je postala popularna v Angliji, kjer je dočkala trinajst izdaj med leti 1683 in 1762 ter bila kasneje celo večkrat vključena v učni načrt univerze Eton. Predgovor je teoretska razprava o osnovnih principih, z ozirom na katere so bili izbrani epigrami, ki so si v njej zaslužili mesto. Med razlogi za izključitev določenih epigramov se je pogosto pojavila obsodba samoljubja. Kriteriji za izbiro epigramov so bili obenem tudi kriteriji samega ideala *honnêteté*. Nicolov predgovor je prispeval sliko nekega idealnega človeka, ki je bil po vseh parametrih identičen tistemu, kar sta La Rocheffoucauld ali Montaigne imenovala *honnête homme*. Na temo zbadljivih epigramov je Nicole na primer poudaril, da ima vsak človek, obdarjen vsaj z minimalno naravno nežnostjo, averzijo do žaljivih dovtipov in samohvale. Za strategijo samoizključevanja najrelevantnejši poglavji antologije sta posvečeni, prvo šaljivim besednim igrar oziroma paronomazijam in drugo zadovoljevanju naravnih nagnjenj bralcev. Prvo poglavje svari pred nerodno uporabo besednih iger, ki so, kar je Nicole rad priznal, kadar izrečene spontano in v primerno živahni družbi, lahko smešne in smiselne. Vendar le pod pogojem, in ta moment je pomemben, da človek, ki je besedno igro uspešno uporabil, ni pokazal, da je s tem zadovoljen. Drugo poglavje piscu, ki se mu je prej naročalo, naj se izogiba tistemu, kar imajo ljudje, obdarjeni vsaj z minimalno naravno nežnostjo, za neprimerno, torej samohvalo, zdaj naroča, naj igra tudi na tisto, kar takim ljudem laska. Samoljubje, je pisal Nicole, je v ljudeh tako močno, da ne morejo uživati v ničemer, kar jih ne bi polaskalo z njim lastnim občutkom. Če je torej nek Martialov epigram slavil junaštva, za

---

<sup>278</sup> Port Royal je ime opatije JZ od Pariza, ki je postala trdnjava francoskega janzenizma. *Logika* je bila anonimno (sic!) objavljen učbenik, katerega avtorstvo je bilo pogosto pripisano Pierru Nicolu in Antoinu Artauldu. Zaradi svoje vpletenosti v janzenistično gibanje, so literarni zgodovinarji in zgodovinarke večkrat sklepali, da je pri tekstu pomagal tudi Blaise Pascal. Glej: Jan Miel, "Pascal, Port-Royal, and Cartesian Linguistics", *Journal of the History of Ideas*, 30 (1969).

katera ni potrebno umreti, je samo dejstvo – da so tako mislili vsi ljudje, ki so v sebi nosili dovolj samoljubja, da se nočejo žrtvovati za nek zunanji princip – dovolj, da je bil epigram umetniško funkcionalen, zato moralen in posledično primeren za uvrstitev v antologijo.

Poglavji, ki sta brani skupaj, tako kot La Rochefoucauldove *Maksime* in *Avtoportret*, omogočata pojasnitev glavnih komponent drža *honnête homme*. Obenem pa ponujata tudi interpretativno shemo za strategije, ki sem jih izpostavil na primerih korespondenc. Samoljubje ni bilo v njih nikoli pozabljeno. Porinjeno je bilo vstran, vendar le zato, da se je lahko iz te umaknitve uspešno razbohotilo. Kot je zapisal Primož Vitez v prej omenjeni spremni besedi:

*La Rochefoucauld se z doslednim molčanjem o sebi izogne samovšečnemu vpletanju v svoj diskurz in se vzpostavi kot misleč ideal. Še več – in tu spet zaide v paradoks: v strahu, da bi ob svoji siceršnji nesporni avtoritativnosti obveljal za nezmotljivega domišljavca, nenehno relativizira svoje trditve. Človek, ki se zaradi hotene objektivnosti izjavljanja načrtno umakne iz svojega jezika, se nadenj v resnici dvigne in se postavi kot vzvišen razum in vrhovni razsodnik.<sup>279</sup>*

Samoljubje se je lahko prakticiralo le tako, da človek, ki ga je prakticiral, ni bil prisoten. Primeri francoske literature so analogni primerom iz v nalogi obravnavanih korespondenc na način, da njihovi akterji govorijo o sebi, vendar brišejo prostor, ki bi mu tak govor lahko pripisali.

Neposredno povezavo med zgodnjenovoveško francosko literarno produkcijo in zmedenostjo sholastičnega odnosa do samoljubja in ponosa je izpostavil Eric Voegelin. Razsvetljenski filozof Helvetius je v svoji *Généalogie des Passions* (za katero Voegelin pravi, da je najbolj sistemska v svoji zastavitvi in najbolj zmedena v izpeljavi) Avguštinovo verzijo samoljubja (*amor sui*) postavil v človeško iskanje razmerja med užitkom in bolečino (*amor de soi*). V tem je primerljiv s Humom.<sup>280</sup> Ljubezen do sebe je v Helvetiusovi genealogiji stalen sentiment, ki skrbi, da se človek izogiba trpljenju in išče užitek. Voegelin je sledeč interpretacijam Avgušтина, ki se jim je zoperstavil v uvodu omenjeni David Gallagher, zapisal, da se mora samoljubje, če hoče človek prispeti do najvišje oblike ljubezni, ljubezni do Boga (*amor Dei*), zlomiti. Helvetius naj bi takšno zastavitev samoljubja odtrgal od oviralne navezanosti na Boga in ga močno približal še ne čisto nietzschejanski volji do moči (*desir du pouvoir*). To naj bi mu spodletelo, saj se ni dokončno znebil krščanskega moralnega konteksta, s katerim je bil *amor sui* prežet pri Avguštinu. Tako samoljubje pri Helvetiusu zavzema nekakšno hibridno držo med psihološko

---

<sup>279</sup> *Ibid*, 192-193.

<sup>280</sup> Glej opombo 11.



funkcijo uravnave med bolečino in užitkom ter med samoljubjem z zmedeno moralno konotacijo, ki jo je koncept imel v sholastični misli.<sup>281</sup>

Samoljubje nikoli ni ubežalo moralnemu vesolju sholastike. La Rochefoucauldova strateška anonimnost, Montaignova opravičila in Helvetiusov zdrš stran od volje do moči so zato njegovi prežitki, dediščina težav s čisto deklaracijo svojih sposobnosti. Govor o sebi ali jasno lastništvo nad svojim izrekanjem nista problematična zgolj zato, ker bi jima to zmanjšalo legitimnost v smislu objektivnosti, temveč tudi zato, ker bi njuna avtorja s takšnim ravnanjem pridobila oznako napuha. Problem stila je bil moralni problem.

Zanimivo je, da so korespondence, ki jih obravnavam v nalogi, očitno vedno imele tudi bolj neabstraktno performativno funkcijo. Tekom njihovega nastajanja so se že pojavljale pobude, da bi jih skrbno arhivirali. »Intimnost« pisem je zato precej iluzorna.<sup>282</sup> Akterji korespondenc so lahko predvidevali javni značaj svojih »odkritosrčnih« izjav. »Iskrenost«, priznavanje svojih napak, opravičila in previdnost pri lastninjenju lastnega diskurza so bila izrazito performativna. V tem so si podobni s paradoksnim ravnanjem v pričujočem poglavju orisanih strategij francoskih novoveških avtorjev. Pobude za arhiviranje pisem lahko opazujem na primeru Pavla Turnerja:

*Pomena Turnerjeve korespondence so se zavedali že njegovi sodobniki. Tako je Fran Govekar, ki je leta 1912 Turnerja prosil za prepis njegove korespondence z Antonom Aškercem, v pismu zapisal: "Pri tej priliki pa Vas tudi že prosim, da namenite vso svojo korespondenco naši mestni osrednji knjižnici, ki hrani že mnogo vaših korespondenc, n.pr. Levstikovo, dr. Razlagovo, Prešernove hčeri, nekaj Cimpermanove, Aškerčeve i.dr. Celó Stritar je podaril več zelo važnih rokopisnih pisem. Vaša korespondenca pa bo za našo literarno zgodovino velik zaklad! [...] moja prošnja je povsem nesebična in le v interesu slovenske kulturne zgodovine [...] taka prošnja ni nikoli prezgodnja.*<sup>283</sup>

Pavel Turner se je v zvezi s svojo korespondenco dopisoval tudi z ravnateljem deželnega muzeja Josipom Mantuanijem. Slednji se je Turnerju v pismu iz 1912 zahvalil, da sme muzej od notarja Aleksandra Hudovernika prevzeti Trdinova pisma, štiri leta kasneje pa mu spet pisal: »Ob enem se obračam na vas, velerodni gospod doktor, z zaupno prošnjo, da venčate svojo veledušnost s tem, da prepustite muzeju svojčas velikodušno ponujeno korespondenco

<sup>281</sup> Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham, 1975), 45-52.

<sup>282</sup> Glej tudi: Jack Goody, *The Logic of Writing and the organization of Society* (New York, 1986), 17-19.

<sup>283</sup> SI PAM, fond Pavel Turner, AŠ 1, pismo Frana Goverkarja dr. Pavlu Turnerju, Ljubljana 20. september 1912. Citirano v: *Turner Pavel: objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner – Aškerc*, 5.

*Cimpermanovo in Oblakovo, ki je osobito po svoji znanstveni vsebini v prvi vrsti vredna, da se združi s pisanimi mislimi drugih veleumov, združenih pri nas.*«<sup>284</sup>

Arhivarska vnema je podobna tudi nekaterim primerom iz obravnavane francoske literarne tradicije. Voltaire je bil epistolarni magnat, ki je tekom svojega življenja napisal več kot trideset tisoč pisem. Arhivarska zagnanost, ki jo je bilo potrebno mobilizirati, da so se vsa pisma ohranila, je morala biti močan impulz. Primož Vitez jo je povezal s posebno vrsto angažmaja, ki je izšel iz Voltairovega odnosa do sebe:

*Morda je izredna količina ohranjenih Voltairovih pisem kljub temu simptom hiperaktivnosti in arhivarske vneme, vendar gre tu predvsem za neverjeten intelektualni angažma, ki se hrani iz splošneje (ego) manije neprenehnega formuliranja svojega mnenja, produkcije argumentov, širjenja socialnega in duhovnega vpliva, prepričevanja in dopovedovanja, oznanjanja neke resnice, do katere se je dokopal dejaven filozof.*<sup>285</sup>

Dvojna narava izrekanja v pismih, torej afirmativna stran in njen obrat v legitimaciji prek »postopkov samoprezentacije«, je imela, kljub svoji artikulaciji »zasebnega« ali »odkritosrčnega«, intenzivno javen značaj. Kot La Rochefoucauldova previdnost pri pisanju o sebi ali Montaignova zadržanost, je vedno imela namen, da se s svojo previdnostjo predstavi širši javnosti. Ne samo, da ji posreduje svoja mnenja, temveč, da jim posreduje tudi svoj odnos do sebe, do relevantosti svojih mnenj, potrdilo o svoji moralni konstituciji.

---

<sup>284</sup> PAM, fond Pavel Turner, AŠ 3, pismo Josipa Mantuanija dr. Pavlu Turnerju, Ljubljana, 14. marec. 1916. Citirano v: *Turner Pavel: objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner – Aškerc*, 6.

<sup>285</sup> Primož Vitez, *Poetične izpeljave francoske proze: slog in kontekst literarnega besedila* (Ljubljana, 2015), 34.

## Zaključek

Vsebinsko je magistrska naloga razdeljena na dva sklopa. Prvi sklop je sestavljen iz preletov dveh področij humanistike, pri katerih sem zaznal dva odnosa do avtentičnosti. Raziskovalci in raziskovalke na prvem področju, zgodovini čustev, ki je mlado in še gradi svoj konceptualni aparat, so večino svojih programskih tekstov namenili vprašanju emocionalne topografije, torej razmerij med klasičnimi dvojnostmi, prisotnimi v humanistiki, kot so notri in zunaj, naravno in družbeno ter telo in duša. Čeprav sta oba tipa predlogov metodoloških pristopov znotraj zgodovine čustev deklarativno orientirana v prečenje takšnih dvojnosti, dokazujem, da se enemu izmed njiju, predlogu Williama Reddyja, to ne posreči. Posledično je v ohranjanju ene izmed dvojnosti, ki je v njegovi zastavitvi konceptualizirana kot dvojnost univerzalno in onkrajzgodovinsko prisotnega čustvovalnega aparata ter kontingentnosti družbenih okoliščin, prisiljen k iskanju specifične čustvene »resničnosti«. Raziskovalci in raziskovalke na drugem področju, etiki vrlin, svoje rezultate pogojujejo s temeljno ahistorično predpostavko moralne intuicije, ki vodi v podobne obravnave avtentičnosti moralnih občutkov. Vsi njihovi filozofski produkti se morajo ustaviti na področju motivacij, ki stojijo za dejanji, kar jim onemogoča, da bi svojo filozofijo mislili v kaotičnem družbenem in zgodovinsko kontingentnem kontekstu.

Na podlagi omenjenih preletov metodoloških predlogov na področju zgodovine čustev in etike vrlin sem si določil nekaj tipov pazljivosti, ki sem jih upošteval pri analizi korespondenc. Prva je bila odpoved odkrivanju intencionalnosti akterjev v pismih. Njihove izjave sem zgolj premeščal v različne ravni kontekstualizacije. Kontekst sem gradil s pomočjo virov druge kategorije, kot sem jo določil v uvodu, ter s pomočjo vzorčenja na podlagi tipologije korespondenc, ki jo bolj podrobno povzemam v nadaljevanju zaključka.

Analiza arhivskega gradiva je potekala v treh stopnjah. Najprej sem izbral štiri daljše redne korespondence in jih umestil v dva tipa. Prvi tip sem poimenoval »odkritosrčna korespondenca«, drugi tip »mecenska korespondenca«. Oba tipa predvidevata posebno dinamiko med dopisovalcema. Za prvega je značilno, da sta njegova udeleženca postavljena horizontalno, na isto raven hierarhije. Drug drugemu zaupata, saj nista samo del istega boja, temveč tudi del iste enote v istem hierarhičnem stratumu znotraj tega boja. Za drugega je značilna vertikalna hierarhična postavitev, kjer je umetnik popolnoma (finančno) odvisen od mecena. Svojo legitimnost v korespondenci lahko pridobi zgolj z uporabo mitološke matrice umetniškosti.

Naslednja stopnja je bila določitev treh strategij »uravnavanja rušilnega potenciala ponosa«. V gradivu (poskušal sem uporabiti predvsem pisma, ki so določila tipe korespondenc, ki sem jih

določil na prejšnji stopnji) sem namreč zasledil tri vrste komunikacijskih situacij, v katerih so akterji ob samoprezentaciji, govoru o samem sebi, uporabili diskurzivne blažilce, ki so onemogočili, da bi jim bil pripisan »greh« samoljubja ali ponosa. Tri strategije so zato obenem tudi trije tipi diskurzivnega blaženja.

Prva komunikacijska situacija se je pojavljala v kombinaciji pisem, v kateri je bil eden izmed dopisovalcev naslovnik pohvale, ki jo je izrekel njegov sogovornik. Naslovnik pohvale je v tem primeru uporabljal diskurzivne blažilce, ki so objekt pohvale premestile iz njega na večji desubjektiviziran ideal, najbolj pogosto na ideal rodoljubnega boja.

Druga komunikacijska situacija spada v podtip »postopkov samoprezentacije«. Čeprav gre tudi pri primerih, ki sem jih uporabil za ponazoritev prve komunikacijske situacije, za samoprezentacijo, je na primerih tega podtipa izjavljavljalec samoprezentacijo izvedel brez neposredne intruzije v obliki pohvale. Druga komunikacijska situacija oziroma prva situacija podtipa »postopkov samoprezentacije«, je uporaba kulturne šablone »romantičnega ideala umetnika«. To pomeni, da je akter svoje dosežke ali vrednostno zaznamovane lastnosti, ki jih je moral izpostaviti v pismu, zakril z uporabo kontrasta teh dosežkov in lastnosti s težkim poslanstvom umetnika, ki se žrtvuje za višji ideal. Namignil sem, da je v obravnavanem prostoru in času ideal umetnika neločljivo povezan z idealom rodoljubnega boja, ki je bil v bolj jasni obliki prisoten pri primerih prve komunikacijske situacije.

Tretja komunikacijska situacije prav tako spada v podtip postopkov samoprezentacije. Gre za »antagonističen odnos do nasprotnega tabora«. V mojih primerih sta kot nasprotujoča si tabora nastopala predvsem Štajerska in Kranjska. Ker so bile moje korespondence pridobljene iz štajerskih arhivskih fondov, so antagonizmi usmerjeni iz štajerskega konca na kranjski konec. Konflikt taborov se je v pismih pojavljal kot konflikt dveh različno motiviranih bojevnikov za dobro naroda. Diskurzivni blažilec v teh komunikacijskih situacijah je sama forma očitka. Samoprezentacija poteka s pomočjo premestitve govora o sebi na govor o drugem. To pomeni, da akterji ustvarjajo kontrast med izrečenimi nečastnimi lastnostmi pripadnikov nasprotnega tabora in neizrečenimi častnimi lastnostmi svojega tabora oziroma sebe.

Vse tri forme diskurzivnega blaženja sem v poglavju *Francoska zgodnjenovoveška literarna produkcija in zasnutki strategij samoprezentacije* poskusil sopostaviti z imanentno literarnimi strategijami nekaterih francoskih avtorjev. V nalogi ne zagovarjam ideje, da med strategijami, ki jih orisujem na primerih francoskega razsvetljenstva, in korespondenčnimi primeri iz slovenskih arhivov obstaja neposredna povezava. Dokaz takšne kavzalnosti bi bil pretežak in

preveč tendenciozen. Dokazujem zgolj to, da se je tudi v drugačnem kulturnem kontekstu pojavila podobna forma izogibanja lastništvu nad svojim izjavami. Kot sklep predlagam, da kljub nedokazljivosti povezave med tema fenomenoma, lahko govorim o podobni formi obremenjenosti, ki bi jo bilo morda pripravno iskati v skupni katoliški kulturni podstati, ki je za obe obdobji in območji lažje dokazljiva in katere odnos do samoljubja sem na kratko povzel v uvodu.

Postavil bom dodatno tezo, da sta sferi vljudnosti in estetike družbeni mesti z veliko koncentracijo moralnega. Stalne besedne zveze, fraze in klišeji niso zgolj mehanično samoumeven del pisemskih izmenjav, temveč so področje njihove največje intimnosti. Njihova odsotnost je imela resnične negativne posledice, njihova prisotnost pomemben čustven vpliv. V svoji navidezni nepomembnosti so skrivale najbolj moralno in čustveno obtežen element pisemske komunikacije. Visoka raven formalizacije, njihova vseprisotnost, je pomenila zgolj njihovo samoumevnost v smislu gromozanske pomembnosti. Zastavek, ki ga je moral pripoznati akter v korespondenci, ko se je zatekal k obče uveljavljenemu obrazcu, so bili enaki ali celo večji kot v deklarativno razčustvovanih in partikularnih izjavah. Najdolgočasnejša in najbolj običajna mesta v pismih so obenem tudi mesta največje pazljivosti. Pisemsko sporazumevanje je bilo za razliko od ustnega prežeto z bojznijo pred uporabo napačne besede ali izrazu napačnega mnenja, ki je bilo, ko je pismo zapustilo roke pošiljatelja, za vedno onkraj možnosti popravljanja.<sup>286</sup>

Izpostavitve dvojnosti »odkritosrčno« in »javno« je zato produktivna ravno zaradi njene relativne nepomembnosti. Izjava v pismih je bila vedno v osnovi javna. Ne zgolj zaradi izpostavljenih pogovorov o arhiviranju pisem Pavla Turnerja in primera Voltairove arhivarske vneme, temveč tudi zato, ker je bila pogojena z enako močno obremenjenostjo glede mesta izjavljanja. V tem smislu je bila vsaka intimna pisemska izjava enako »resnična« kot javni pamflet in vsak javni pamflet enako »resničen« kot intimna pisemska izjava. Govoriti o sebi je bilo vedno javno, vedno nevarno in, z veliko spretnosti in občutka, le pogojno moralno.

---

<sup>286</sup> *Kako se pišejo zasebna pisma*, 4.

## Literatura in viri

### Literatura

**Alighieri, 1994:** Dante Alighieri, *Božanska komedija* (Ljubljana, 1994).

**Althusser, 1975:** Louis Althusser, *Kako čitati Kapital* (Zagreb, 1975).

**Austin, 1990:** John L. Austin, *Kako napravimo kaj z besedami* (Ljubljana, 1990).

**Allhof, 2009:** Fritz Allhof, "What is Modesty", *International Journal of Applied Philosophy* 23 (2009), 165-187.

**Andrejčič, 2015:** Anja Andrejčič, *Bibliografija leposlovja v časopisu Zora od 1872 do 1878: diplomsko delo* (Ljubljana, 2015).

**Anscombe, 1958:** G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33 (1958), 1-16.

**Ardal, 1989:** Pall S. Ardal, "Hume and Davidson on Pride", *Hume Studies* 15 (1989), 387-394.

**Baier, 1978:** Annette Baier, "Hume's Analysis of Pride", *The Journal of Philosophy* 75 (1978), 27-44.

**Baraz, 2008:** Yelena Baraz, "From Vice to Virtue: The Denigration and Rehabilitation of Superbia in Ancient Rome", v: *Badness and Anti-Value in Classical Antiquity* (2008), 365-398.

**Baasten, 1986:** Matthew Baasten, *Pride According to Gregory the Great: A Study of the Moralia* (Lewiston, 1986).

**Baš, 2013:** Franjo Baš, "Ploj, Oton (1861–1941)", *Slovenska biografija* (2013).

**Benedict, 1997:** Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (London, 1977).

**Ben-Ze'ew, 1993:** Aaron Ben-Ze'ew, "The Virtue of Modesty", *American Philosophical Quarterly* 30 (1993), 235-246.

**Bloch, 1996:** Marc Bloch, *Apologija zgodovine ali zgodovinarjev poklic* (Ljubljana, 1996).

**Boddice, 2017:** Rob Boddice, "The History of Emotions: Past, Present, Future", *Revista de Estudios Sociales* 62 (2017).

- , 2018: Rob Boddice, *The History of Emotions* (Manchester, 2018).
- Bordieu, 2010:** Pierre Bordieu, *Moška dominacija* (Ljubljana, 2010).
- Brennan, 2007:** Jason Brennan, "Modesty without Illusion", *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2007), 111-129.
- Butler, 1990:** Judith Butler, *Gender Trouble* (New York, 1990).
- , 1993: Judith Butler, *Bodies That Matter* (New York, 1993).
- Buttolo, 1996:** Franca Buttolo, Peter Svetina, *Slovenska književnost* (Ljubljana, 1996).
- Buss, 1980:** Arnold Buss, *Self-consciousness and social anxiety* (San Francisco, 1980).
- Cheek, Hogan, 1983:** Jonathan Cheek, Robert Hogan, "Self-concepts, self-presentations and moral judgments", v: *Psychological perspectives on the self* (Hillsdale, 1983), 249-273.
- Ciglencečki, 2013:** Marjeta Ciglencečki, "Kipar Jožef Ajlec (1874-1944)", *Studia Historica Slovenica: časopis za humanistične in družboslovne študije* 13 (2013).
- Crisp, 2004:** Roger Crisp, "Does Modern Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Royal Institute of Philosophy Supplement* 54 (2004), 75-93.
- Davidson, 1976:** Donald Davidson, "Hume's Cognitive Theory of Pride", *The Journal of Philosophy* 73 (1976), 744-757.
- Dent, O'Hagan, 1998:** N. J. H. Dent, T. O'Hagan, "Rousseau on Amour-Propre", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 72 (1998), 57-75.
- Desan, 2017:** Philippe Desan, *Montaigne: A Life* (Princeton, 2017).
- Dillon, 2007:** Robin S. Dillon, "Arrogance, Self-Respect and Personhood", *Journal of Consciousness Studies* 14 (2007), 101-126.
- Dolžan, 1910:** Janko Dolžan, *Kako naj se pišejo zasebna pisma: obrazci rodbinskih, prijateljskih, voščilnih, sožalnih opominjevalnih, snubilnih in drugih pisem* (Ljubljana, 1910).
- Driver, 1989:** Julia Driver, "The Virtues of Ignorance", *Journal of Philosophy* 86 (1989).
- Eitler, Scheer, 2009:** Pascal Eitler, Monique Scheer, "Emotiongeschichte als Körpergeschichte", *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009), 282-313.
- Erikson, 1980:** Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York, 1963)

**Fevbre, 2015:** Lucien Fevbre, *Boj za zgodovino in Civilizacija. Beseda in ideja* (Ljubljana, 2015).

**Flanagan, 1990:** Owen Flanagan, "Virtue and Ignorance", *The Journal of Philosophy* 87 (1990).

**Foucault, 2008:** Michel Foucault, *Vednost-oblast-subjekt* (Ljubljana, 2008).

**Frevert, 2014:** Ute Frevert, *Emotional Lexicons. Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, ur. Ute Frevert, Monique Scheer, et. al. (Oxford, 2014).

--, **2011:** Ute Frevert, *Emotions in History - Lost and Found* (New York/Budapest, 2011).

--, **2014:** Ute Frevert, "Passions, Preferences, and Animal Spirits: How does Homo Oeconomicus Cope with Emotions?", v: *Science and Emotion after 1945* (Chicago, 2014), 300-317.

**Gallagher, 1999:** David M. Gallagher, "Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others", *Acta philosophica* 8 (1999), 23-44.

**Geiger, 1952:** L. B. Geiger, *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin* (Montreal, 1952).

**Glazer, 1978:** Janko Glazer, *Katalog rokopisov Univerzitetne knjižnice Maribor Ms 1 - Ms 300* (Maribor, 1978).

**Goldmann, 1958:** Lucien Goldmann, *Humanistične vede in filozofija* (Ljubljana, 1958).

**Goody, 1986:** Jack Goody, *The Logic of Writing and the organization of Society* (New York, 1986).

**Grafenauer, 2013:** Ivan Grafenauer: "Holz, Vatroslav (1844–1914)", *Slovenska biografija* (2013).

--, **2013:** Ivan Grafenauer: "Koder, Anton (1851–1918)", *Slovenska biografija* (2013).

**Grdina, 2001:** Igor Grdina, "Turner na literarni sceni in v njegovem zakulisju", *Studia historica Slovenica* 1 (2001).

**Habermas, 1989:** Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge, 1989).



--, **2001:** Jürgen Habermas, *Justification and application: remarks on discourse ethics* (London, 2001).

**Hare, 1996:** Stephen Hare, "The Paradox of Moral Humility", *American Philosophical Quarterly* 33 (1996).

**Hladnik, 2009:** Miran Hladnik, "Strategien sozialen Verhaltens in der slowenischen historischen Erählkunst", v: *Sozialgeschichte und soziale Bewegungen in Slowenien* (2009).

**Hochschild, 1983:** Arlie Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* (Berkeley, 1983).

**James, 2002:** William James, *Pragmatizem in volja do verovanja* (Ljubljana, 2002).

**Kafka, 2001:** Franz Kafka, *Pisma Felice Bauer: 1913-1917* (Ljubljana, 2001).

--, **2008:** Franz Kafka, *Pisma Felice Bauer: 1912-1913* (Ljubljana, 2008).

**Kaluža, 2015:** Jernej Kaluža, "Protislovja teorije zgodovinopisja v okvirih skeptične misli Michela Foucaulta", *Zgodovinski časopis* 69 (2015).

**Kekes, 1988:** John Kekes, "Shame and Moral Progress", *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1988).

**Kocka, 1999:** Jürgen Kocka, "Middle Class and Authoritarian State: Towards a History of the German Bürgertum in the Nineteenth Century", v: *Industrial Culture and Bourgeois Society: Business, Labor, and Bureaucracy in Modern Germany* (New York, 1999).

**Lewis, 1952:** C. S. Lewis, *Mere Christianity* (London, 1952).

**Lutz, White, 1986:** Catherine Lutz; Geoffrey M. White, "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology* 15 (1986).

**Lyons, 2014:** Martyn Lyons, *The Writing Culture of Ordinary People in Europe, 1860-1920* (Cambridge, 2014).

**Martinc, 1960:** Marjanca Martinc, *Vatroslav Holz: njegovo življenje in delo: diplomska naloga* (Ljubljana, 1960).

**Massey, 1983:** Stephen Massey, "Is Self-Respect a Moral or a Psychological Concept?", *Ethics* 93 (1983).

**Mauss, 1996:** Marcel Mauss, *Esej o daru in drugi spisi* (Ljubljana, 1996).

- Mausbach, 1909:** Joseph Mausbach, *Die Ethik des Heiligen Augustinus* (Freiburg im Breisgau, 1909).
- Mcmullin, 2010:** Irene McMullin, "A Modest Proposal: Accounting for the Virtuosness of Modesty", *The Philosophical Quarterly* 60 (2010).
- Miel, 1969:** Jan Miel, Pascal, "Port-Royal, and Cartesian Linguistics", *Journal of the History of Ideas* 30 (1969).
- Moretti, 2015:** Franco Moretti, *Buržuj: med zgodovino in literaturo* (Ljubljana, 2015).
- Novak, 2013:** Vlado Novak, *Aškerc, Anton (1856–1912)*, Slovenska biografija (2013).
- Nuyen, 1998:** A. T. Nuyen, "Just Modesty", *American Philosophical Quarterly* 35 (1998).
- Nygren, 1953:** Anders Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia, 1953).
- O'Donovan, 1979:** Oliver O'Donovan, *The Problem of Self-Love in St. Augustine* (London, 1979).
- Perenič, 2008:** Urška Perenič, *Konstrukcija nacionalnega literarnega sistema z vidika empirične sistemske teorije: kulturno-politična društva in čitalnice: doktorska disertacija* (Ljubljana, 2008).
- Plamber, 2010:** Jan Plamber, "The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns", *History and Theory* 49 (2010).
- , 2015:** Jan Plamber, *Geschichte und Gefühl* (München, 2012).
- , 2017:** Jan Plamber, "An Interview with Jan Plamber: On the History of Emotions", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 18 (2017).
- , 2017:** *The History of Emotions: An Introduction* (Oxford, 2015).
- Reddy, 1992:** William Reddy, "Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions", *Current Anthropology* 38 (1997).
- , 1999:** William Reddy, "Emotional Liberty: Politics and History in the Anthropology of Emotions", *Cultural Anthropology* 14 (1999).
- , 2000:** William Reddy, "Sentimentalism and its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution", *The Journal of Modern History* 72 (2000).

--, **1992:** William Reddy, "Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography", *Cultural Anthropology* 7 (1992).

--, **2001:** William Reddy, "The Logic of Action: Indeterminacy, Emotion and Historical Narrative", *History and Theory* 40 (2001).

--, **2001:** William Reddy, *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions* (Cambridge, 2001).

**Richards, 1988:** Norvin Richards, "Is Humility a Virtue? ", *American Philosophical Quarterly* 25 (1988).

**Ridge, 2000:** Michael Ridge, "Modesty as a Virtue", *American Philosophical Quarterly* 37 (2000).

**Rosenwein, 2007:** Barbara Rosenwein, "The Uses of Biology", *Cultural and Social History* 4 (2007).

--, **2010:** Barbara Rosenwein, "Problems and Methods in the History of Emotions", *Passions in Context. International Journal for the History and Theory of Emotions* 1 (2010).

**Scheer, 2012:** Monique Scheer, "Are Emotions a kind of Practice (And is That What Makes Them Have a History)? A Bordieuan Approach to Understanding Emotion", *History and Theory* 51 (2012).

--, **2014:** Monique Scheer, "Topographies of Emotion", v: *Emotional Lexicons. Continuity and Change in the Vocabulary of Feeling 1700-2000*, ur. Ute Frevert, Monique Scheer, et. al. (Oxford, 2014).

**Schmidt, 1969:** Alfred Schmidt, *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte* (Frankfurt a. M., 1969).

**Schöttler, 1993:** Peter Schöttler, "Althusser and Annales Historiography – An Impossible Dialogue?", v: *The Althusserian Legacy* (London, 1993).

**Schueler, 1997:** G. F. Schueler, "Why Modesty is a Virtue", *Ethics* 107 (1997).

**Selišnik, 2018:** Irena Selišnik, "Ljubezen in prijateljstvo v drugi polovici 19. stoletja", v: *Nečakov zbornik: procesi, teme in dogodki iz 19. in 20. stoletja* (Ljubljana, 2018).

**Sieder, 1998:** Reinhard Sieder, *Socialna zgodovina družine* (Ljubljana, 1998).

- Simmel, 1900:** Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (Leipzig, 1900).
- , **1903:** Georg Simmel, *Die Grosstädte und das Geistesleben* (Dresden, 1903).
- , **1917:** Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie* (Berling, 1917).
- , **1993:** Georg Simmel, *Temeljna vprašanja sociologije. Individuum in družba* (Ljubljana, 1993).
- Stanton, 1980:** Domna Stanton, *The Aristocrat as Art: A Study of the honnête homme and the Dandy in Seventeenth- and Nineteenth-Century French Literature* (New York, 1980).
- Statman, 1993:** Daniel Statman, "Modesty, Pride and Realistic Self-Assessment", *The Philosophical Quarterly* 42 (1993).
- Stearns, 1985:** Peter N. Stearns, Carol Z. Stearns, "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *The American Historical Review* 90 (1985).
- Studen, 1995:** Andrej Studen, *Stanovati v Ljubljani* (Ljubljana, 1995).
- Špendl, 2001:** Jana Zadavc Špendl, "Turnerjeva mariborska doba (1903-1924)", *Studia historica Slovenica* 1 (2001).
- Taylor, 1985:** Richard Taylor, *Ethics, Faith and Reason* (Englewood Cliffs, 1985).
- Taylor, 1998:** Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment* (Oxford, 1998).
- Terseglav, 1910:** Franc Terseglav, *Knjiga o lepem vedenju* (Ljubljana, 1910).
- Turner, 2005:** *Turner Pavel: objava arhivskih dokumentov: korespondenca dr. Pavla Turnerja: Achleitner - Aškerc, 1 zv.* (Maribor, 2005).
- , **2006:** *Korespondenca dr. Pavla Turnerja v letih 1885-1923: Babnik - Budermann: objava arhivskih dokumentov* (Maribor, 2006).
- , **2007:** *Korespondenca dr. Pavla Turnerja : korespondenti C-F v letih 1885-1924 : znanstveno-kritična objava arhivskih dokumentov* (Maribor, 2007).
- Timpe, Tognazzini, 2017:** Kevin Timpe, Neal A. Tognazzini, "Pride in Christian Philosophy and Theology", v: *The Moral Psychology of Pride* (London, 2017), 211-234.

**Vsi Tukididovi možje, 1990:** *Vsi Tukididovi možje: sodobne teorije zgodovinopisja*, ur. Oto Luthar (Ljubljana, 1990).

**Vitez, 2015:** Primož Vitez, *Poetične izpeljave francoske proze: slog in kontekst literarnega besedila* (Ljubljana, 2015).

**Voegelin, 1975:** Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham, 1975).

**White, 1991:** Geoffrey White, *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society* (Cambridge, 1991).

**Wikan, 1990:** Unni Wikan, *Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living* (Chicago, 1990).

**Wohlman, 1981:** Avital Wohlman, "Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour", *Revue Thomiste* 81 (1981), 203-234.

#### **Internetni članki:**

"Historicizing Emotions", *Emotion Researcher, ISRE's Sourcebook for Research on Emotion and Affect*, ur. Carolyn Price and Eric Walle (2018), <http://emotionresearcher.com/historicizing-emotions/>, pridobljeno 16. 5. 2018.

## Viri

#### **Rokopisna zbirka UKM:**

Rokopisna zbirka UKM, Ms 27.

Rokopisna zbirka UKM, Ms 237.

Rokopisna zbirka UKM, Ms 302, ovoj L-8.

Rokopisna zbirka UKM, Ms 309.

Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-B-13.

Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-B-21.

Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-B-25.

Rokopisna zbirka UKM, 540/III-B-26.

Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-C-1.

Rokopisna zbirka UKM, Ms 540/III-C-2, ovoj 1.

**Pokrajinski arhiv Maribor:**

SI PAM, *fond Oton Ploj, AŠ 1.*

SI PAM, *fond Feuš Franc, AŠ 1.*

**Časopisni viri:**

Janez Mencinger, "Cmokavzar in Ušperna", *Ljubljanski zvon* 3 (1883).

Josip Apih, "K zgodovini 1848", *Ljubljanski zvon* 9 (1889).

## **Povzetek**

Moralna obremenjenost pri izrekanju o lastni vrednosti ima dolgo zgodovino. Naloga ji prednike išče v sholastični obravnavi ponosa in samoljubja. Ta teološki nastavek, ki ni ostal zgolj na ravni teologije, temveč je pronical v širše razumljen kulturni ustroj evropskega prostora, povezuje tudi z literarno prakso nekaterih francoskih avtorjev, ki so ustvarjali med 16. in 18. stoletjem in večina katerih je pisala z ozirom na ideal »plemenitega človeka« (*honnête homme*). Naloga sicer moralno spornost govora o sebi analizira predvsem na podlagi korespondenčnega gradiva druge polovice 19. stoletja in prve tretjine 20. stoletja na Slovenskem. Osnovna teza naloge je, da je bil v korespondencah kulturnih delavcev tega časa in prostora kakršenkoli ekstenziven govor o sebi, svojem vplivu in dosežkih prisoten zgolj v relaciji do velikega desubjektiviziranega ideala, kot je na primer stremljenje k ustvarjanju nacionalne kulture ali ideja o predanosti umetnosti in znanosti, ki pa sta spet skoraj vedno neločljivo povezani z idejo nacionalne kulture. Diskurzivni blažilci v analiziranih pismih, bodisi v odgovoru na pripoznanje vrednosti s strani nekoga drugega bodisi v direktnjšem postopku samoprezentacije, so bili sestavljeni iz sklicevanja na ideje o žrtvovanju za višji cilj.

**Izjava o avtorstvu**

Izjavljam, da je magistrsko delo v celoti moje avtorsko delo ter da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu s strokovnimi standardi in veljavno zakonodajo.

Blaž Kavšek, Ljubljana 2018