

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FILOZOFSKA FAKULTETA  
ODDELEK ZA PRIMERJALNO KNJIŽEVNOST IN LITERARNO TEORIJU

BLAŽ COTMAN

**Esejistika Vinka Ošlaka**  
Času neprimerna preišljevanja?

Diplomsko delo

Mentor: red. prof. dr. Matevž Kos

Dvopredmetni univerzitetni  
študijski program prve stopnje:  
Primerjalna književnost in  
literarna teorija

Ljubljana, 2013

## **Izvleček**

### **Esejistika Vinka Ošlaka**

Diplomsko delo je poskus tematske in vsebinske obravnave esejistike Vinka Ošlaka. Osredotočil sem se na nekatere tematske sklope, ki sem jih iz takšnih ali drugačnih razlogov prepoznal kot konstitutivne sestavine avtorjeve esejistike. Začnem s kratkim terminološkim pojasnilom o eseju in esejistiki, nadaljujem z avtorjevimi esejističnimi premišljevanji o kulturi in (nad)naravi, jeziku in narodu, esperantu kot Ošlakovi privilegirani temi, bistvu človeka in ekumensko odprtem krščanstvu. Sklenem z razmišljanjem o Ošlakovi esejistiki kot času neprimerni. Pri tem opozorim na širino avtorjevega miselnega horizonta in bogastvo avtorskega pristopa, v avtorjevi esejistiki pa prepoznam dragocen in samosvoj priklic pogosto že pozabljene vizije, namreč odprtosti v prihodnost in presežnost.

**Ključne besede:** esejistika, času neprimerna premišljevanja, jezik, narod, kultura, krščanstvo

## **Abstract**

### **The essayism of Vinko Ošlak**

The dissertation is an attempt of discussing the essayism of Vinko Ošlak thematically, as well as in terms of its content. I have focused on several thematic units which I find to be constitutive parts of the author's essayism, for that reason or another. I begin my dissertation by briefly explaining the terminology of the essay and essayism as such and continue with the author's essayistic contemplations on culture and (transcending the) nature, language and nation, Esperanto – Ošlak's privileged topic, the essence of man and the ecumenically open Christianity. I conclude my dissertation by pondering on Ošlak's essayism as untimely, by pointing out the broadness of the author's 'mental horizon' and the richness of his authorial approach. As far as Ošlak's essayism is concerned, in it I recognize a valuable and individual recall of what is often a long forgotten vision – the openness to the future and transcendence.

**Key words:** essayism, untimely meditations, language, nation, culture, Christianity

## Kazalo vsebine

Uvod.....	4
Terminološki ekskurz.....	5
Kultura in (nad)narava .....	8
Narod in jezik.....	12
Zamenhofov esperanto kot jezik miru in velika civilizacijska in kulturna naloga .....	16
Bivajoči, skriti Bog in bogopodobno bivajoči, skriti človek .....	19
Manj dogmatično, bolj mistično in ekumensko odprto krščanstvo .....	21
Zaključek.....	22
Literatura.....	24

## Uvod

Pričujoče diplomsko delo je poskus tematske in vsebinske obravnave esejistike Vinka Ošlaka,<sup>1</sup> pomembnega koroškega esejista, esperantista, pisatelja in prevajalca, s tem pa poskus predstavitve njenega miselnega in duhovnega horizonta. Razlogov za pisanje o Ošlakovi esejistiki je več. Naj navedem dva: prvi in temeljni je nedvomno to, da me njegova esejistika globoko nagovarja in navdihuje; drugi razlog je v tem, da je Ošlakova esejistika razmeroma nepoznana in da doslej, kolikor mi je znano, še ni bila deležna posebne in s tem celovitejše pozornosti in obravnave.

Diplomsko delo začnjam s kratkim – in zato tako rekoč nujno površnim – terminološkim pojasnilom o eseju in esejistiki, ki je obenem nekakšna prolegomena k vsebinsko-tematski predstavitvi Ošlakove esejistike. V nadaljevanju se osredotočim na nekatere tematske sklope, ki sem jih prepoznal kot konstitutivne sestavine avtorjeve esejistike. Začenjam z Ošlakovimi premišljevanji o kulturi in (nad)naravi, nadaljujem z vprašanjem naroda in jezika, pri čemer precejšnjo pozornost namenjam zlasti Ošlakovi privilegirani temi, mednarodnemu jeziku esperanto, nato preidem k avtorjevim razmišljanjem o bistvu človeka, pa k ekumensko odprtemu krščanstvu, ter sklenem s kontekstualizirajočim zaključkom, v katerem med drugim poskušam na kratko odgovoriti na vprašanje, ki (si) ga zastavljam v podnaslovu pričujočega diplomskega dela, namreč o Ošlakovi esejistiki kot času neprimerni. Z navedki iz posameznih esejev bom poskušal ob predstavitvi nekaterih središčnih mest Ošlakove esejistike pokazati še na njene prepoznavne jezikovne in slogovne značilnosti, s tem pa na avtorjevo jezikovno in slogovno virtuoznost. Obenem bom poskušal nakazati njegovo prepoznavno kritično zadržanost do aktualitete, pogosto zanimivo nekonvencionalnost in izrazito filozofsko držo. Ker je zaradi števila esejističnih knjig in esejev, ki jih je Ošlak doslej napisal, tako rekoč nemogoča zadovoljiva vsebinsko-tematska obravnava vseh njegovih esejističnih knjig, kaj šele vseh esejev, se bom osredotočil zlasti na eseje in tematike, ki so reprezentativne za razumevanje Ošlakove esejistike kot celote.

---

<sup>1</sup> Vinko Ošlak se je rodil leta 1947 v Slovenj Gradcu. Med drugim je avtor dveh pesniških zbirk (*Seizmograf čutov*, *Pesniški list 10*), številnih esejističnih knjig (*Pisma vzgojiteljem*, *Postati ob knežjem kamnu*, *Bodi, kar si!*, *Tri barve*, *Spoštovanje in bit*, *Obe kraljestvi* itn.), romanov (*Hagar*, *Človeka nikar*, *Obletnica mature* itn.) in prevodov (med drugim je v esperanto prevedel Cankarjev roman *Hiša Marije Pomočnice* in Rebulov roman *Jutri čez Jordan*).

## Terminološki ekskurz

Začel bom s kratkim terminološkim pojasnilom. V naslovni sintagmi namreč nastopa samostalni »esejistika«, ki ga na tem mestu velja nekoliko podrobneje tematizirati.<sup>2</sup> Najprej velja opozoriti na dejstvo, da se esej kot polliterarna zvrst in »odprta forma« zaradi svoje žanrske hibridnosti izmika definicijam in omejitvam.<sup>3</sup> Pri tem pa moramo biti kljub vsemu previdni, da ne zapademo v nevarno sfero poljubnosti in se ne vdamo skušnjavi, kakršni so po besedah španskega literarnega teoretika Luisa Gómeza-Martíneza v poslednjih letih 20. stoletja podlegli pisatelji in založniki, namreč da bi s pojmom »esej« označevali vse, kar se ne da »zgrniti pod katero od tradicionalnih oznak« (Gómez-Martínez, nav. po Tucovič 2006: 71). Zato je o eseju neustrezno govoriti kot o »hibridni zvrsti, ki da pač pobira od vsepovsod nekaj«, pri tem pa spregledovati pomembno dejstvo, da esej »te raznorodne sestavine predvsem strukturira v zaključeno enoto« (Štuhec 2003: 20).<sup>4</sup> V tem kontekstu se zdi – čeprav zgolj do neke mere – ustrezna ugotovitev Matjaža Kmecla, ki pravi, da je esej »v osnovi že strokovna razprava« (Kmecl 1995: 300).<sup>5</sup> Vendar z nujnim pristavkom, da je za esej v nasprotju s to značilna »osebna izkustvenost« (Juvan 2011: 174), saj je esej pisan na izrazito osebni način, izhajajoč iz osebnega eksistencialnega izkustva, kar se med drugim kaže tudi skozi odsotnost pravega znanstvenega aparata, ki določa znanstveno razpravo. Toda navedeno vendarle še zdaleč ne obseže bistva eseja in ne zadostuje za njegovo razločevanje od drugih, sorodnih zvrsti, in prav tako ne od zvrsti, ki so mu zgolj navidez podobne. Naj na tem mestu navedem lakonično, v marsičem natančno in nazorno opredelitev nemškega literarnega kritika Ludwiga Rohnerja: »Esej, samosvoja literarna zvrst, je krajši, zaokrožen, razmeroma ohlapno zgrajen primer razmišljajoče proze, ki v estetsko zahtevni formi obigrava en sam, inkomenzurabilen predmet, večidel kritično razlagalno, pri tem pa najrajši sintetično, asociativno, nazorno oblikujoč; hkrati virtuožno priteguje fiktivnega partnerja v duhoven pogovor in doživljajsko vključuje njegovo kulturo, kombinatorično mišljenje, domišljijo.« (Nav. po Kos 1979: 46)

---

2 V svojem razumevanju eseja in esejistike zvečinoma sledim pronicljivim terminološkim »rešitvam«, ki jih je Miran Štuhec (2003: 9–57) artikuliral in predlagal v knjigi *Slovenska esejistika v drugi polovici dvajsetega stoletja*, prav tako pa upoštevam tudi natančnejše in strožje opredelitve Janka Kosa, kot jih najdemo v njegovi študiji *Esej in Slovenci* (1979).

3 Izhajajoč iz Lukácsevih in Adornovih »metaesejskih« razmišljanj, Marko Juvan (2010: 167) govori o eseju kot križancu med »estetsko, fikcijsko konotativnostjo besedne umetnosti in pojmovno razlago resničnosti«.

4 Miran Štuhec (2003: 9) kot prvine notranjega sloga eseja navaja esejističnost, interpretativnost, razpravljajnost, študitivnost in kritičnost. Razpravljajnost (in prav tako študitivnost) upošteva znanstvenoteoretske modele, kritičnost in polemičnost v esej vnašata sestavine kritičnega in polemičnega odzivanja na obravnavana vprašanja, interpretativnost problem tolmači, medtem ko esejističnost kot najpomembnejša notranjeslogovna prvina nastaja ob prav posebnem razmerju med emocionalnimi in racionalnimi sestavinami eseja.

5 Tudi – čeprav ne zgolj – v strokovnosti in posledično zahtevnosti ali po Klausu Günterju Justu kar »elitizmu« esejistike (Poniž 38), ki predpostavlja in zahteva določeno razumnost in bralsko izvedenost, gre iskati razlog za to, da je esej »žanr, ki je v širši javnosti nemalokrat prezrt« (Kos 2004: 9–10).

Toda vrnimo se k v naslovni sintagmi uporabljenemu izrazu »esejistika«. Razlog za to, da govorim o Ošlakovi esejistiki in ne zgolj o njegovih esejih, je – enostavno povedano – v tem, da je prvi izraz mogoče razumeti širše od drugega in da zato dopušča in omogoča širši manevrski prostor za razmišljanje o Ošlakovih esejističnih premišljevanjih. Z esejistiko namreč označujem tisto, kar z istim izrazom označuje Miran Štuhec, tj. »korpus spisov, ki so upoštevani zato, ker je v njih kljub določenim slogovnim in zvrstnim ter jezikovnim zastanitvam (...) prevladala esejska poetika« (Štuhec 2003: 9).<sup>6</sup>

V tem kontekstu velja izrecno opozoriti na pomembno razliko med esejem in »zgolj« esejističnim načinom pisanja/mišljenja, na katero je lucidno opozoril Janko Kos (1979: 47).<sup>7</sup> Kot pojasnjuje Kos (prav tam: 48), je za esej »potrebno, da se združijo v organsko celoto vsi elementi, ki ga na znotraj in na zunaj zares določajo – od obsega, teme, ideje in notranje forme do jezikovnega stila, ritma in zunanje kompozicije. Kjer vsega tega ni, tam ni eseja v pravem pomenu besede, ampak kvečjemu kaka drugačna zvrst, ki ji je avtor s to ali ono značilnostjo vdihnil nekaj esejističnega kolorita.« K temu moram pripomniti, da v pričujočem diplomskem delu v Ošlakovih esejih, ki ponekod prehajajo v bližino članka, polemike ali razprave, ne nameravam iskati potez »pravega«, čistega eseja, o katerem govori Janko Kos, temveč se nameravam osredotočiti zlasti na esejističnost Ošlakovih premišljevanj in potemtakem na tematike, ki jih na takšen način, se pravi esejistično obravnava.

Takšen, na prvi pogled morda samovoljen pristop in s tem poljubno širjenje manevrskega prostora si dovoljujem zgolj zato, ker se strogo in izključno upoštevanje »pravih« esejev ne zdi ne ključno ne pomembno za tisto, za kar si na tem mestu pravzaprav prizadevam. V pričujočem diplomskem delu bom namreč, kot sem že dejal, poskušal pokazati raznovrstnost tematik, o katerih Ošlak esejizira, obenem pa nakazati morebitno pomembnost in vrednost Ošlakovih esejističnih premišljevanj za temeljito razumevanje dandanašnjosti, našega skupnega tukaj in zdaj, in prav tako za poglobljen premislek o prihodnosti.

Preden preidem na tematsko-vsebinsko predstavitev in obravnavo Ošlakove esejistike, velja opozoriti na njeno prepoznavno potezo, ki jo je Matevž Kos upravičeno označil kot »kritično zadržanost do aktualitete, njene ideološke pojmovnosti in publicističnih odvodov« (2004: 66).

---

<sup>6</sup> Po Miranu Štuhcu je namen eseja »predvsem poudariti poseben odnos, specifično razumevanje ter razvrščanje na ozadju individualnega védenjskega horizonta« (18), medtem ko bistvo esejske poetike razume v tem, da »prenese "vse", a le v pravih količinah, kar je mogoče doseči le ob relativno strogih omejevalnih ukrepih« (58).

<sup>7</sup> »Mnogokrat oboje zamenjujemo, vendar pa je hkrati že na prvi pogled videti, da ni vsako besedilo, ki se nam zdi esejistično napisano, s tem že kar esej.« (Kos 1979: 47)

Tovrstna kritična zadržanost je utemeljena v Ošlakovi *filozofski* in pogosto polemični esejistični »metodi«, ki se ne zadovoljuje z »ljudskimi modrostmi«, tj. s takšnimi ali drugačnimi splošnimi prepričanji in resnicami, ki se pod Ošlakovimi kritičnimi pretresi pogosto izkažejo za »ljudske norosti«, temveč je brezkompromisno napotena zgolj in samo k resnici. Filozofija namreč, kot Ošlak pojasnjuje v svojem pogovoru s Timom Oliverjem Wüsterjem, »če je to, kar ime pove, relativizira in razkrinkava vse, kar ni večno in Božje, kar ljudem, ki na vse to tako radi stavijo, gotovo ne more biti vseč« (Wüster & Ošlak 2003: 274). V tem oziru Ošlakova esejistika nedvomno ubeseduje in uteleša »skrajno grobo« in »brezobzirno« osnovno gesto filozofije, o kateri je v knjigi *Razbitje* govoril filozof Gorazd Kocijančič (2009: 11). Vendar to še ne pomeni, da je Ošlakova esejistika zavezana »čisti« filozofiji. Kot bo razvidno v nadaljevanju, se njegova filozofija s poudarjenim osebnim etosom vseskozi oddaljuje od čiste teoretske refleksije, pri tem pa prepleta z globljo duhovno izkušnjo in verskimi uvidi, ki se izmikajo logocentričnosti filozofsko-racionalnega diskurza, njegovi esejistiki pa s tem dodajajo izrazito osebno konotacijo.

Prav tako iz navedenega ne sledi, da gre v Ošlakovem primeru za nekakšno »trendovsko pretenzijo po radikalizmu«, temveč gre, prav nasprotno, za (zgolj navidez?) času neprimerna premišljevanja. To je jasno razvidno iz Ošlakovega nespregledljivo krščanskega miselnega in duhovnega horizonta, znotraj katerega tako rekoč brezizjemno nastaja tudi njegova esejistika, in ki se čedalje bolj umika iz današnjega splošnega občutja in duha časa, ki je – če zaupamo presoji pesnika, esejista in prevajalca Braneta Senegačnika – postal »čas prevlade vulgarno pojmovanega pragmatizma« (1998: 9).

## Kultura in (nad)narava

Ošlakova v temelju filozofska drža je jasno razvidna tudi in še zlasti iz njegovih esejev ter se jasno kaže v kritičnem pretresu pojmov, »ki jih javnost rabi vsevprek in brez globljega razumevanja, za kaj v resnici gre« (Ošlak 1999: 112). Kot pravi Ošlak: »Filozofija je sekira za dlako videza, poraslo nad skritostjo resničnosti, filozof pa je nesramnež, ki dlako za dlako tega zgolj videza razcepi, če to zna in če si to upa.« (Wüster & Ošlak 2003: 287) K temu verjetno ni treba dvakrat pripomniti, da je Vinko Ošlak vsekakor eden izmed tistih mislecev, ki zna in si upa cepiti dlake videza. To je nazorno razvidno iz njegovih tako rekoč vseh esejističnih knjig, paradigmatično nemara iz z Rožančevo nagrado nagrajene knjige *Spoštovanje in bit* (2003) s pomenljivim podnaslovom »Eseji o naravi, človeku in kulturi«. Omenjeni Ošlakovi eseji prinašajo samosvoja razmišljanja o človeku, krščanstvu, kulturi, naravi, narodu in njihovi medsebojni prepletenosti. Pri tem Ošlak zvečine obračunava z različnimi »površnimi opazovanji« in opozarja na globlje aspekte naštetih pojavov, ki so iz takšnih ali drugačnih razlogov pogosto prezrti in tako uhajajo pogledu današnjega »površnega, brezfantazijskega in plitkega sveta« (Ošlak 2003B: 128).

Začnimo z Ošlakovimi razmišljanji o naravi in kulturi. V eseju z naslovom »Narava, kultura, narod« Ošlak ugotavlja, da je človeku šele kultura kot »čarodejna sposobnost "stopiti iz svoje kože"« (prav tam: 14) odprla oči za naravo, mu tako omogočila pogled na naravo »od zunaj« in s tem pojmovanje narave kot pojava zunaj sebe.<sup>8</sup> Kot poudarja (prav tam: 13–14), za uvidenje tega dejstva zadostuje, da obiščemo ljudi, ki se še niso srečali s kulturo v meščanskem pomenu besede in zato naravo uživajo zaradi svoje potopljenosti vanjo, a je v tej potopljenosti ne morejo »videti« oziroma duhovno vrednotiti. K temu v kontekstu prebujene ekološke miselnosti in zavesti pripominja, da nas je kultura opozorila na naravo celo toliko, da je nismo zgolj opazili, temveč smo jo zvečine spremenili v fetiš, namesto da bi zanjo skrbeli. (Prav tam: 16) Prav fetišiziranje vsega »naravnega«, ki »kakor po dotiku čarodejne palice izgubi vse slabe lastnosti« (prav tam)<sup>9</sup> in na račun katerega živi velik del sodobne industrije, pa je eden izmed primerov tega, kar Ošlak označuje kot »že ponarodelo nespamet«.<sup>10</sup> Opozarja namreč na to, da je svet, v katerem živimo, že dolgo

---

8 To za nas pozno »odkritje« narave naj bi bilo razvidno tudi iz svetopisemskih besedil, kjer narava »polno spregovori šele iz Jezusovih prilik v Novi zavezi, se pravi čisto na koncu božjega samorazodevanja« (Ošlak 2003B: 13).

9 »Tako človeku, ki zaradi vožnje z avtom, ki je pred njim, odklanja ponujeno pijačo, prigovarjamo, da je pijača vendar "naravna", kakor da bi "naravni" alkohol manj vplival na vozniške sposobnosti od "umetnega" alkohola. Da pri tem gladko prezremo, kako je vsaka alkoholna pijača po svojem bistvu "umetna", saj alkohola v naravi ne najdemo, ker se sadni sladkor na zraku spremeni v kislino, je pač zabavnejši del te zgodbe, a tudi tak zelo poučen.« (Prav tam: 17)

10 Navedeno fetišiziranje vsega »naravnega« in demoniziranje vsega »umetnega« je šlo tako daleč, da je zašlo celo med jezikoslovce, ki so začeli govoriti o »umetnem jeziku«. K temu se bomo vrnili v poglavju o esperantu.



sorazmerno »umeten« in da umetno v naravi ni tujek, temveč skriti del narave same.<sup>11</sup> Kot pojasnjuje Ošlak (prav tam: 14–15), so bili največji posegi v naravno okolje storjeni že v antiki, ko so bile cele pokrajine spremenjene v goličave. Prav tako opozarja, da je neustrezno trditi, da je vse, kar je »umetno«, neizogibno slabo, medtem ko je vse, kar je »naravno«, dobro. Še več, kot se izkaže, je prava narava človeka ravno v njegovi zmožnosti umetnega. Konec koncev, mar ni pojav etike »eden največjih in najusodnejših posegov človeka v naravno stanje stvari« (prav tam: 20), saj človek z njo pravzaprav »krši« oziroma presega tako rekoč vsa »pravila« naravnega življenja? In mar ni metoda etike sporazum, za sklenitev katerega potrebujemo jezik?<sup>12</sup>

Za naravo sveta in naravo človeka nam, kot pojasnjuje Ošlak, odpira oči šele umeten poseg, ki se izraža v kulturi in etiki. Zato Ošlak ostro nasprotuje rousseaujevski zamisli o »vrnitvi k naravi« in pripominja, da je k naravi mogoče samo »naprej«, in sicer po poti, ki nam jo utirata kultura in etika.<sup>13</sup> Prav tako opozarja na to, da odkar poznamo etiko in jezik pravzaprav živimo v dveh svetovih: v naravnem in v umetnem svetu, pri čemer je umetni svet nastal »v tistem trenutku, ko smo med svet in za zaznave odprto duševnost postavili koncept, na koncept pa obesili besedo« (prav tam: 22).

Vendar kljub temu, kot opozarja Ošlak, ni mogoče govoriti o dialektični vzajemnosti med kulturo in naravo. Ne moreta se namreč srečati ali celo kazati druga na drugo, dokler ne pride tretji, ki ju med seboj seznanja. Na kulturo lahko kaže zgolj bit, ki tako naravo kakor tudi kulturo presega. »To kvalifikacijo ima lahko samo bit, ki je spočela tako naravo, kakor tudi njeno opazovalko in ponazorjevalko, kulturo!« (Prav tam: 29) To je – na ravni vere – Bog ali – na ravni previdnejše filozofije – duh, ki je »vir in notranja narava vseh prvin, čeprav ga prvine ne povzemajo in še manj izčrpajo« (prav tam: 30). In človek je »lahko tisti, ki v njem duh kaže na kulturo in etiko, obe pa na naravo« (prav tam: 29), pri čemer je najgloblje dojetje narave skrito prav v spoznanju, da je prava narava narave pravzaprav nadnaravna.<sup>14</sup> Čeprav je človek naravi postavljen nasproti kot tujec, se ji vendarle lahko približuje prek kulture in etike, saj je njun smisel ravno »docela naravni človek, saj nič ni bliže duhu, kakor pa narava v svoji pristni globini, katere prava narava je nadnarava, je – duh« (prav tam: 31).

---

11 »Reke so že davno regulirane, nekdanje gozdne površine so že stoletja, če ne tisočletja spremenjene v obdelovalna polja, zrak je vse bolj mešanica industrijskih plinov, morje vse bolj deponija industrijskih odpadkov.« (Prav tam: 18)

12 Jezik kot »najstarejši človekov izum, ki je hkrati tudi največji, vse do zdaj nepreseženi« (prav tam: 124).

13 Kot enega izmed zadnjih obupnih poskusov, da bi se človek vrnil v okrilje narave, Ošlak navaja nacionalni socializem. (Prav tam: 20)

14 »Tako duh človeku po kulturi in etiki ter nazadnje po naravi kaže onkraj vsega tega, kaže na samega sebe, ki je prava narava narave, ki je prava kultura kultura, ki je prava etika etike.« (Prav tam: 29)

Na tem mestu od predstavitve Ošlakove sodobne »parafraze ontološkega dokaza za bivanje Boga« (Kos 2004: 126–127) ali, splošneje, razmisleka o naravi, kulturi in etiki kot posebni obliki kulture preidimo k nekoliko konkretnjšim vprašanjem o kulturi, ki jih Ošlak tematizira v svojih esejih. V eseju »Kultura med domom in svetom« Ošlak med drugim kritično pretresa pojem »multikulturalnosti« in ugotavlja, da gre za pleonazem (besedno preobilje) in zato za zamegljevanje osnovnega pomena besede, saj »singularne kulture ni« (Ošlak 2003B: 60), ker je kultura po svoji naravi nekaj, kar nastane v množstvu in živi iz množstva. Pretresa tudi do statistike in kvantitativnosti zreducirano pojmovanje kulture ter opozarja na širše razumevanje kulture kot intelektualnega, duhovnega in vedenjskega stanja in drže ljudi, ki »ni nujno v neposredni odvisnosti od kulturnega proračuna in sploh od vsega, kar je mogoče izraziti s številkami« (prav tam: 68). Prav tako je kritičen do vsakršnega vmešavanja države v področje kulture, ki je »v resnici osebna stvar vsakega človeka« (prav tam: 54), zaradi česar je leta 1997 v svojem prispevku na mednarodnem simpoziju v Ljubljani, pozneje objavljenem v knjigi esejev *Spoštovanje in bit* (2003), prevpraševal smiselnost ministrstva za kulturo v dotedanji obliki, v njem prepoznaval ostanek nekdanjih resorjev za »kult in bogočastje«,15 pri tem pa opozarjal, da je kakršno koli državno reguliranje kulture in umetnosti nezdržljivo z zamislijo liberalne demokracije: »V državah z resnično demokratično in liberalno tradicijo, kakor sta Anglija in ZDA, je vmešavanje države v zadeve kulture, torej tudi posebno ministrstvo za kulturo, povsem tuj pojav.« (Prav tam) K temu velja pripomniti, da tisto, čemur Ošlak nasprotuje, ni ohranjanje kulturnih in umetniških stvaritev, ki jih je »čas že prerešetal in ne nastopajo v konkurenci današnjega ustvarjanja in poustvarjanja« (prav tam: 55),16 temveč državno reguliranje, se pravi podpiranje ali zaviranje tekočega kulturnega in umetniškega ustvarjanja. V tem oziru lahko pritrdimo ugotovitvi Matevža Kosa (2004: 129), da so navedena Ošlakova izvajanja »nespregledljiv prispevek k emancipaciji umetnosti od države in paradržave«.

Poleg tega Ošlak v svojih esejih na več mestih opozarja, da se je kultura, kakor jo zvečine razumemo in uresničujemo danes, oddaljila od prvotnega pomena pojma in postala predvsem »kult človeka«. Kot pojasnjuje (2003: 82), je kultura pojem, ki se je v človeški zgodovini pojavil dvakrat: prvič v rimskem času z največjim rimskim govornikom Markom Tulijem Ciceronom (106–43 pr. n. št.), ki je prvotni pomen besede kultura, ki se je nanašal na poljedelstvo, apliciral na človeka in njegovega duha, in drugič v obdobju razsvetljenstva, ko je bilo, kot meni Ošlak, »treba najti nadomestilo za vero« in je posledično nastal »mit o samorazvojnem in samoodrešujočem človeku,

---

15 »To ministrstvo je bilo zasnovano na predpostavki, da ima država pravico svojim podanikom povedati, koga ali kaj naj častijo in kako naj to delajo.« (Prav tam: 53)

16 Prav nasprotno, v tem bi Ošlak videl edino smiselno vlogo ministrstva za kulturo.

ki se s pomočjo kulture dvigne in "uresniči"« (prav tam). Temeljno razliko med navedenima pojmovanjema kulture Ošlak (prav tam: 83) prepozna v tem, da je bila pri Ciceronu kultura »filozofija duše«, se pravi plemenitenje lastne duše, samega sebe, a iz virov, ki so zunaj človeka in sveta, tj. iz svetega in božanskega. Zaradi tega, tako Ošlak (prav tam: 64), kultura za vernika ni nič drugega »kakor oskrbovanje Božjega stvarstva, njegovo raziskovanje in soustvarjalno dopolnjevanje«, za kristjana pa »kompandij božjih zapovedi, polnost konsekvenc bogopodobnosti«. Po drugi strani pa je novoveška kultura, kot jo razume Ošlak, »projekt kulture kot substituta vere«, ki »prav danes doživlja svoj srhljivi in obenem smešni dekadentni vrh« (prav tam). Ošlak se zaveda, da je bila ciceronsko pojmovana kultura »kdaj tudi preozkosrčna in premalo odprta za nove reči, tudi dobre med njimi« (prav tam: 65), vendar pripominja, da nas je »naučila lepega vedenja in poštenosti, brati in pisati, umno kmetovati in gospodariti« (prav tam), česar po njegovem nikakor ne moremo reči za novoveško in sekularizirano kulturo. Ta kulture ne more več zares pojmovati in razumeti, saj je izgubila vsakršen stik z ravnjo, ki kulturo presega. Zato ni naključje, da se »vse velike kulture, ki jih danes poznamo, skoraj popolnoma prekrivajo z velikimi verstvi, iz katerih so zrasle« (prav tam: 72), prav tako pa ni naključje niti to, da bi »nas popis najvrednejših umetniških dosežkov človeštva napotil v templje svetovnih verstev« (prav tam). Ošlak gre še dlje in zapiše, da je »pozdrav brez predpostavke Boga absurdno praznoverje ali pa izpraznjena vljudnostna formula« (prav tam: 74). Ošlakov predlog je vrnitev k ciceronsko pojmovani kulturi v službi Duha, s tem pa ovedenje prvotnega ponižnega pomena kulture kot strežbe nečemu, kar raste po Božjem načrtu in volji.

Ob navedenih Ošlakovih izvajanjih se vendarle težko znebimo vtisa, da se njegovi eseji o kulturi in umetnosti pogosto »znižujejo na raven t. i. zdravega razuma« (Kos 2004: 129), pri čemer je temeljni problem v tem, da svojih daljnosežnih tez zvečine niti ne poskuša utemeljevati z argumenti in logiko, temveč pogosto preprosto diskreditira vse, kar ni v skladu s krščansko ali drugo »presežno« idejno matrico. To pa nikakor ne more biti v prid esejistični odprtosti in s tem dialoškosti. Prav tako se vse prepogosto zazdi, zlasti ko Ošlak pretresa konkretne umetniške stvaritve ali ko, na primer, film označi za »umetniško vprašljivo podjetje« (Ošlak 2003B: 56), da mu je, kot je sarkastično pripomnila Lucija Štepančič, »očitno popolnoma jasno, kateri umetniški dosežki štejejo in kateri ne« (1481). Ošlak se pri takšnih presojah ne izmakne vnaprejšnjim »ideološkim« konceptom, s tem pa ostaja uklenjen v metafizične in religiozne predpostavke, kar posledično pomeni, da so Ošlakove kulturne in umetniške presoje pogosto precej manjša »pustolovščina uma«, kot bi lahko bile.<sup>17</sup>

---

17 Miran Štuhec pravi, da se esejska forma začne razkrajati v trenutku, ko »razlagane pomene ter smisle kanonizira na ozadju ene same miselne matrice« (58).

## Narod in jezik

Eno izmed središčnih vprašanj, ki mu Ošlak v svoji esejistiki namenja prav posebno pozornost, je vprašanje naroda in jezika. Ravno v Ošlakovih esejističnih premišljevanjih o narodnih in jezikovnih vprašanjih in iz teh izhajajočih pobudah glede njihove razrešitve je mogoče najti veliko navdiha tudi za sedanost in prihodnost. V tem oziru njegova esejistika vsekakor pronicljivo ubeseduje tisto, »česar se, če sploh, premalo zavedamo pri iskanju lastne in skupne poti v prihodnost« (Požarnik 2003: 135). Gre namreč za premišljevanja, ki so še zlasti izrazito utemeljena na Ošlakovi dosledni moralni drži in utelešajo avtorjev izostren čut za pravičnost.<sup>18</sup> Ker je narodno in jezikovno vprašanje »bistveni del pravične ureditve sveta« (Ošlak 2001A: 35) in obenem »življenjsko vprašanje milijonov Evropejcev, vprašanje vojne in miru, vprašanje obstoja našega planeta« (Ošlak 2001B: 49), je izoblikovanost jasnih moralnih načel vsekakor nujni predpogoj vsakršnega temeljitega razreševanja navedene problematike. Zato so Ošlakova premišljevanja o narodu in jeziku zvečine dosledno utemeljena na krščanskem družbenem nauku, pri čemer gre za aplikacijo ciljev in načel navedenega nauka na narodno in jezikovno področje.

Ošlak v skladu z načeli krščanskega družbenega nauka, ki temeljijo na personalističnem razumevanju narodov, njihovih kultur in jezikov, poudarja, da kvantitavna opredelitev, kakršna je državna ali socialna statistika, ne more povedati, koliko pripadnikov šteje kak narod, saj velikost naroda »ni v njegovem številu, temveč v njegovi duhovni, moralni, kulturni in civilizacijski stopnji in veličini« (2001A: 41).<sup>19</sup> Obenem se ostro zoperstavlja »modnemu« povezovanju in enačenju narodne zavesti z nacionalizmom. Nacionalizem je namreč v najboljšem primeru »popačena narodna zavest«, največkrat pa kar »odsotnost vsakršne zavesti o svoji narodnosti, kulturi in jeziku« (prav tam: 30), medtem ko celovita narodna zavest, prav nasprotno, temelji na zavesti o mejah lastnega naroda, obenem pa »utrjuje in razvija v človeku čut za osebno in človeško« (prav tam: 125). Zato bi se bilo nacionalizmu ne samo neproduktivno, temveč tudi zmotno zoperstavljeni z narodnim ravnodušjem ali anacionalnostjo, saj je to smiselno in razumno početi zgolj z neutrudnim razvijanjem celovite narodne zavesti, ki je v zadnji posledici »najboljše sredstvo zoper razraščanje nacionalizma« (prav tam: 30). Smisel narodnosti je, kot Ošlak (2003B: 34) pripominja na drugem mestu, v odpiranju oči za občečloveško, saj nas prav narodna zavest uči presežati okvire družinske,

---

<sup>18</sup> Na tem mestu velja mimogrede opozoriti na Ošlakovo prepričanje, da je etika inherentna vsaki filozofiji, ki je vredna svojega imena: »Filozofija, ki ne privede do etike, je samo sistem filozofskih "orodij" in metod, ne more pa veljati za filozofijo v polnem pomenu besede.« (Ošlak 2001D: 12)

<sup>19</sup> Iz tega izhaja tudi Ošlakovo zadržanje do pojma »manjšina«, ki »raste iz kolektivističnega pojmovanja človekove individualnosti« (Ošlak 2001A: 138).

vaške, rodovne in plemenske pripadnosti. Zato Ošlak (prav tam: 35) v procesu sestavljanja naroda in oblikovanju narodnega knjižnega jezika obenem prepoznava tudi »nezamenljivo šolo za sestavljanje človeštva«.

Nadalje Ošlak v svojih esejih zagovarja pozitivno (a ne represivno) pojmovanje načela ločitve narodnosti in z njo jezika od države, pri čemer ločitev pomeni nevmešavanje, neodvisnost in avtonomijo, ne pa nasprotovanje ali celo sovražnost. Na tej podlagi utemeljeno kritično pretresa nacionalno (in, kot poudarja, neizogibno nacionalistično) državno paradigmo, ki prevladuje vse do danes, in opozarja, da se koncept nacionalne države v temelju v ničemer ne razlikuje od koncepta verske države, ki je prevladoval vse do časa tolerančnega patenta Jožefa II. V tem oziru je nacionalna država »recidiv 19. stoletja in po svojem bistvu nasprotuje zamisli demokratične in pravične državne ureditve, saj del prebivalstva privilegira« (Ošlak 2001A: 45). Če se po eni strani nad versko tiranijo, ki temelji na državni veri, tako rekoč brezizjemno zgražamo in jo razumemo kot nasilje zoper svobodo človekove izbire, po drugi strani pogosto pozabljamo, da je država, ki za državni razglašča izključno državotvorni narod in ga s tem varuje in privilegira, obenem pa pri tem – nič kaj implicitno – za tujca razglašča vsakogar, ki je drugačne narodnosti in ki govori drug jezik, »nasilje zoper človekovo naravo, kar je večji greh« (prav tam: 46). Ošlak predlaga naslednjo alternativo, ki je utemeljena na že omenjeni pozitivni ločitvi narodnosti in jezika od države, in ki bi po Ošlaku morala predstavljati državo prihodnosti: »Sodobna država mora tako biti versko zainteresirana, a ne cerkveno pristranska; biti mora podpornica in zaščitnica vseh narodov, njihovih kultur in jezikov, ne sme pa biti narodno in jezikovno pristranska. Skratka: sodobna država mora biti versko ekumenska, narodno pa nevtralna, a ne indiferentna, v bistvu mednarodna.« (Prav tam: 47) Pravično ravnanje s pripadniki drugega naroda, jezika in kulture je možno zgolj v okviru tako imenovane »univerzalno človeške« državne paradigme, ki zapoveduje resnično enakopravnost vseh posameznikov in narodnih skupnosti. To pomeni, da mora biti država enako naklonjena vsem narodnim skupnostim in njihovim jezikom.

V prvem eseju svoje knjige *Tri barve sveta* (2001) Ošlak zastavlja pomembno vprašanje o obstoju narodnega izdajstva: »Komu sem dolžan, če sem sploh dolžan, polagati račune za ravnanje s svojo narodnostjo?« (2001B: 5) Pri tem se osredotoči na pojav »nacionalnega šovinizma« in s tem neposredno povezanimi nacionalnimi antagonizmi, ki pravzaprav – kot poudarja Ošlak – temeljijo na trajnem in globalnem nesporazumu o identitetnem pojavu. Je obtožba »narodne izdaje« sploh kadar koli upravičena? Ošlakov odgovor je nikalen: »Obtožba narodne izdaje je v osnovi nezdržljiva s pojmovanjem naroda kot občestva svobodnih posameznikov.« (Prav tam: 19)

Opozarja namreč, da ne obstajajo le razlogi za vztrajanje, temveč prav tako razlogi – med njimi morda legitimni – za narodni odpad. To pa je vprašanje, s katerim se moramo soočiti karseda razumno in brez nepotrebnega žuganja s prstom narodne zvestobe. Temeljno zmoto dosedanjih prizadevanj, da bi ljudi odvrnili od narodnega odpada, Ošlak namreč vidi v tem, da so zvečine temeljila na moraliziranju. Kot pravi Ošlak: »Šele če kandidatu za odpad sporočimo, da verjamemo v njegov moralno neoporečen namen, njega in sebe usposobimo za miren pretres njegovega razloga.« (Prav tam: 30) Temu mora slediti »kirurški« poseg razuma. Svoje »tehtanje« možnih razlogov za narodno odpadništvo Ošlak sklene z naslednjimi besedami: »Ne samo *etos*, tudi *ratio* govori za vztrajanje. A da bi lahko etični in racionalni razlogi človeku spregovorili in ga morda tudi pregovorili, jim moramo ustvariti zavarovan prostor, v katerem je dovoljeno izreči vsakršno misel.« (Prav tam: 35–36)<sup>20</sup>

Nadalje Ošlak v svojih esejih o narodnem in jezikovnem vprašanju opozarja na nezadovoljivo, zgolj zasilno rešitev »dvojezičnosti« ali »večjezičnosti« v večnarodnem prostoru in s tem na sedanjo v temelju krivično jezikovno paradigmo. Obenem ugotavlja, da je manjšinska problematika pojav univerzalnega značaja, ki ga najdemo povsod, kjer se stikajo kulture in jeziki. To ima pomembno in daljnosežno posledico za iskanje možnih rešitev, ki ne morejo biti zgolj lokalne, temveč jih je treba dognati in uresničiti globalno, in sicer »v skladu z isto univerzalno normo, ki jo nekaterim narekuje vera, drugim pa vsaj iz filozofskega premisleka izpeljana etika« (Ošlak 2001A: 7).

Ko piše o manjšinskih, ogroženih narodnih skupnostih (npr. o Slovencih na Koroškem, Nemcih na Slovenskem, Furlanah v Italiji), Ošlak najprej opozarja na krivico, ki izhaja iz prisile, da so se pripadniki manjšinske skupnosti poleg materinščine primorani naučiti še večinskega, običajno državnega jezika. Pri tem gre, kot pripominja, za kršenje »najbolj naravne« človeške pravice, ki je v tem, da vsakdo vse svoje zasebne in javne zadeve in obveznosti ureja v svojem maternem jeziku. Problem pa je v tem, da prav pripadniki ogroženih narodov svojemu partnerju pogosto odvzemajo vsakršno komunikacijsko breme. Kljub temu, da je vsiljevanje jezika krivica, Ošlak namreč opozarja na dejstvo, da jo pripadniki manjšinske skupnosti pogosto opravičujejo kot kulturno in civilizacijsko obogatitev. Vendar tovrsten evfemistični poskus racionalizacije in »zagovora« popolnoma spregleduje pomembno razliko med dvema različnima vrstama »dvojezičnosti«: med lastno odločitvijo za učenje svobodno izbranega tujega jezika in vsiljenim tujim jezikom, ki ostaja vsiljen tudi tedaj, ko ga posameznik ne občuti kot takšnega. Razlika je potemtakem v različni

---

<sup>20</sup> Ošlak govori o kulturno-znanstvenih, etičnih in verskih razlogih za vztrajanje v lastnem narodu in jeziku. (Ošlak 2001A: 143–144)

moralni situaciji in prav tako na ravni človekove individualnostne strukture in njegove jezikovne kompetence. Dodaten problem je v tem, da vsiljeni državni jezik na manjšinčevo materinščino pritiska in ji odvzema veljavo, pripadnika manjšinske skupnosti pa vodi v »neprestano nihanje med dvema polpripadnostima in jezikoma« (prav tam: 105).

Ošlak kot edino pravično rešitev narodnega in jezikovnega vprašanja, s tem pa tudi manjšinske problematike, ki zadovoljivo izpolnjuje vse relevantne kriterije, predlaga model tristopenjske vertikalne večjezičnosti narečja, narodnega in mednarodnega jezika, ki izhaja iz prostovoljnega in avtonomnega udejstvovanja vsakega posameznika, v nasprotju z modelom horizontalne – in nikoli končane – večjezičnosti (npr. slovenščina – angleščina – nemščina itn.), ki pomeni, enostavno povedano, današnjo usojenost na znanje večjega števila jezikov, kar pa v zadnji posledici znižuje jezikovni nivo v vseh jezikih, pri čemer materinščina nikakor ni izjema. Popolna sistemska rešitev sporazumevalnega problema potemtakem ni v današnjem modelu horizontalne večjezičnosti, temveč v vertikalni večjezičnosti, ki ustreza tako moralnim (enakopravnostnim) kot tudi funkcionalnim (jezikovno kompetentnostnim) kriterijem. Bistveni del vertikalnega modela večjezičnosti, ki ga predlaga Ošlak, pa je sprejetje mednarodnega jezika.

## Zamenhofov esperanto kot jezik miru in velika civilizacijska in kulturna naloga

Esperanto<sup>21</sup> je mednarodni jezik, ki ga je zasnoval in sestavil poljski Jud Ludwig Lazar Zamenhof (1859–1917), ter predstavlja Ošlakovo privilegirano temo, h kateri se v svojih esejih vedno znova vrača. Razlogov za Ošlakovo vračanje k esperantu je več, odločilen pa je nedvomno v pomenu, ki ga esperantu pripisuje za razrešitev vsečloveškega jezikovnega vprašanja. Esperanto mu namreč predstavlja razumno, pravično in vsem dostopno rešitev jezikovnega problema. Še več, po Ošlakovem prepričanju svetovna uveljavitev esperanta pomeni *nujni* – čeprav ne zadostni – pogoj za odpravljanje jezikovnega in narodnega sovraštva in nestrpnosti, s tem pa tudi za dejansko dosego svetovnega miru in pravičnosti. Cilj esperanta potemtakem ni nič manj kot »nastanek občečloveške zavesti vesoljnega bratstva« (Ošlak 1999: 51), za uveljavitev katere je ena izmed največjih ovir tako imenovana babilonska jezikovna zmešnjava.

K temu velja pripomniti, da je kontekst, znotraj katerega Ošlak razumeva narod in jezik, svetopisemski, tako da je množstvo narodov in njihovih jezikov oz. jezikovna »zmešnjava«, kakršni smo priča danes, razumljena kot posledica Božjega kazenskega posega v Babilonu, o katerem lahko beremo v prvi Mojzesovi knjigi (Gen 11, 1–9).<sup>22</sup> S tem je Bog razbil enotnost, v kateri je človeštvo živelo pred babilonsko tragedijo. In ravno Božji poseg v največji kulturni izdelek človeštva, ki ga predstavlja oblikovanje jezika, je »strašna in še danes ne dovolj resno pojmovana kazen brez primere« (Ošlak 2001A: 112). V tem oziru esperantisti, med katere sodi tudi Ošlak, pravzaprav na samosvoj način obnavljajo binkoštni čudež, o katerem beremo v novozaveznih Apostolskih delih (Apd 2, 1–14), in ki je – kot pojasnjuje Ošlak – pomenil »enodnevni suspenz Očetove babilonske kazni« (Ošlak 1997: 20).

Tisto, kar Ošlak v svoji esejistiki o jeziku poskuša pokazati, je možnost elegantne in pravične rešitve svetovnega komunikacijskega problema, ki bi temeljila na občečloveškem jezikovnem konsenzu in bi slehernemu človeku omogočila neposredno sporazumevanje s katerim koli človekom

---

21 Beseda esperanto izhaja iz tvornega deležnika glagola »espera«, ki pomeni upati. Zamenhof, stvaritelj jezika upajočih, se je namreč rodil v mestu Białystok na severovzhodu Poljske, ki je bilo »pravi Babilon jezikov, narodnosti in veroizpovedi« (Ošlak 1999: 50), obenem pa tudi nepripravljenosti, da bi drug drugega bolje razumeli, zaradi česar se je v svoji »otroški gorečnosti zarekel, da si bo vse življenje prizadeval za odpravo nasilja med posameznimi narodnimi skupinami in za postavljanje mostov med njimi« (prav tam). Esperanto je bil potemtakem porojen iz upanja v mir kot »dobrohotno sprejemanje sebe, drugih in vsega bivajočega« (Ošlak 2001B: 101).

22 Vsak posamezen narod in jezik je pri tem razumljen kot del Božjega stvarstva, ki ga je treba brezpogojno varovati in negovati. (Ošlak 2001A: 116)



na svetu, ne da bi se moral pri tem odreči svojemu jeziku in kulturi. To bi bil obenem občečloveški etični sporazum, ki bi človeštvu znova omogočil to, kar si je v Babilonu zapravilo.

Ošlak predlaga, naj se vsakdo poleg svoje materinščine nauči še drugega jezika, ki bi bil skupen za vse človeštvo, kar bi v praksi pomenilo, da bi z rojaki govorili v materinščini, z vsemi drugimi pa v skupnem jeziku. Iz tega bi med drugim sledilo, da bi bili vsi javni napisi po vsem svetu dvojezični ali večjezični, s čimer bi vsakršno privilegiranost izgubil »državni« jezik, saj bi bila imena krajev in državnih ustanov v jezikih vseh narodnih skupnosti, ki živijo v tistem kraju, in v mednarodnem jeziku. Prav tako bi morali biti vsi osebni dokumenti izpolnjeni v dveh jezikih: v materinščini državljana in v mednarodnem jeziku. To pomeni, da bi bilo vse dostopno v mednarodnem jeziku, kar bi imelo prav tako pomembno posledico za učenje tujih jezikov, saj se nam ne bi bilo več treba obremenjevati z družbeno veljavo določenega tujega jezika, temveč bi lahko več pozornosti posvetili predvsem njegovi jezikovni in kulturni zanimivosti. V tem kontekstu bi bila angleščina ali kateri koli narodni jezik le eden izmed tisočih tujih jezikov, ki se ga lahko, če *želim*, naučim ali ne.

Ošlak navaja tri kriterije, ki so ključni za izbor primerne skupnega jezika: funkcionalnost, pravičnost in demokratičnost. S funkcionalnostjo misli predvsem na izoblikovanost morfologije, izrazno moč jezika in na njegovo utemeljenost na logiki in ne toliko na konvenciji (ki je vedno lokalno pogojena in zato, kot se razume samo po sebi, za mednarodni jezik bolj neprimerna od logike, ki je občečloveška); s pravičnostjo meri zlasti na to, da mednarodni jezik ne sme biti kateri od narodnih jezikov, pri čemer pa je kot kandidate skupnega jezika vendarle mogoče upoštevati tudi jezike, ki so to bili nekoč, danes pa naroda, ki jih je govoril, ni več (stara grščina, latinščina, starocerkvena slovanščina, sanskrt, prakrt ipd.); in nazadnje, demokratičnost, ki pomeni predvsem lahko priučljivost in dostopnost množicam, s tem pa tudi jezikovno neizobraženim ljudem.

Edini narodnostno nevtralen jezik za mednarodno rabo, ki zadosti vsem navedenim kriterijem, je Zamenhofov esperanto. Ošlak opozarja, da je geslo o esperantu v večini »cenenih« leksikonov in enciklopedij »obdelano pristransko, omejeno ali celo odkrito neprijazno« (Ošlak 1999: 47). V leksikonih in enciklopedijah namreč pogosto naletimo na problematično označbo, da je esperanto »umeten« jezik. Vendar, kot upravičeno pripominja Ošlak, esperanto vendarle ni »bistveno bolj "umeten", kakor so "umetni" sodobni knjižni jeziki raznih narodov« (prav tam: 49). Opozoriti namreč velja na dejstvo, da esperanto ni preprosto »izmišljen« jezik, temveč se esperantska leksika naslanja na pet izhodiščnih jezikov s pomembno kulturno tradicijo (angleščino, francoščino, nemščino, poljščino in ruščino). Iz tega pa ne sledi, da gre za »evropocentrični« jezik, ki bi bil zato

neprimeren za svetovno rabo, saj zgolj iz leksike še ni utemeljeno sklepati na celotno podobo jezika. Izkaže se namreč, da je esperanto po svojem zunanjem videzu fleksijski jezik (kakor indoevropski jeziki), v svoji globlji strukturi aglutinski jezik (kakor turščina ali ugrofinski jeziki), v najgloblji plasti pa tudi izolativni jezik (kakor kitajščina in vietnamščina) (Ošlak 1997: 38–39).

Zamisli esperanta kot občečloveškega jezika se pogosto ugovarja, da je utopična.<sup>23</sup> Vendar Ošlak opozarja na pomembno razsežnost utopije, ki jo raznorazni, največkrat samooklicani »realisti« zvečine spregledujejo: »Grška zloženska “u-topos” res pomeni “kraj, ki ga ni”, ne pomeni pa nujno kraja, ki ga nikoli ne bo! Čas ni dal prav nergačem, ki zaradi pomanjkanja fantazije, duševne lenobe ali pa strahu pred izgubo privilegija vsako novo zamisel odpravijo z navidez diskvalifikacijsko besedo “utopija”, čas že vseskozi, odkar obstaja, daje prav tistim, ki tej grški sestavljenki ne pripisujejo več kakor ji gre: opisa trenutnega stanja stvari ...« (Ošlak 2007: 167) Poleg tega, kot poudarja Ošlak, obstaja pomemben razlog za to, da je esperanto realna in torej uresničljiva družbena utopija. Razlog je v tem, da je v njej mesto za posameznika, zaradi česar je vertikalna trojezičnost narečja, narodnega in mednarodnega jezika ter s tem zamisel esperanta uresničljiva tudi v najmanjšem merilu, med dvema posameznikoma ali znotraj družine kot »najmanjše države«. <sup>24</sup> Na takšen način lahko vsakdo posega v lokalno, nacionalno in svetovno politiko, pri čemer iz njegovega zasebnega dejanja nastane zgled za svetovno uresničitev vertikalnega modela trojezičnosti narečja, narodnega in mednarodnega jezika, s tem pa obenem tudi za dosledno pravično in demokratično spremembo dosedanjega jezikovnega reda.

---

23 Verjetno še vedno drži ugotovitev Braneta Senegačnika, ki je v knjigi *V iskanju izgubljene mere* (1998) zapisal: »Skoraj si ni mogoče zamisliti pojma, ki bi v tem stoletju bolj prišel ob svojo veljavo kot utopija.« (9) K temu moram pripomniti, da sem v zadnjih mesecih s prijatelji in prijateljicami nekajkrat razpravljal o esperantu, pri tem pa zvečine naletel na načelno pritrjevanje zamisli esperanta, a tako rekoč vedno znova s pristavkom, da je zamisel utopična.

24 To bi v praksi pomenilo naslednje: »Kadar sedi pri mizi vsa zbrana družina, v kateri je sin denimo poročen z Nemko, hči pa z Italijanom, bo pogovorni jezik skupni esperanto. To bo tudi skupni pogovorni jezik med obema zakoncema s slovensko-nemško in slovensko-italijansko serstavo. Italijanski oče bo seveda govoril s svojimi otroki po italijansko, kakor bo slovenska mati govorila z njimi po slovensko in kakor bo nemška mati govorila z njimi po nemško. Tako se nikomur ni treba drugemu podrežati, vsak otrok bo podedoval po starših tri jezike, narodnega po očetu in po materi in mednarodnega po obeh.« (Ošlak 2001A: 133)

## Bivajoči, skriti Bog in bogopodobno bivajoči, skriti človek

Ena izmed pomembnih tematik Ošlakove esejistike je tudi enigmatično vprašanje bistva človeka. Najbolj celovito to vprašanje tematizira v svojem obsežnem filozofsko-teološkem eseju s preprostim naslovom »Kaj je človek?«, vprašanja človeka pa se dotika tudi v nekaterih drugih esejih, na primer v esejih »Človek išče svojo podobo« in »Čemu spoštovati človeka?«. Ošlak pri tem sprejema »klasično« in svetopisemsko opredelitev človeka kot *animal rationale* (razumno bitje) in *imago Dei* (Božja podoba).<sup>25</sup> Njegov temeljni poudarek je v tem, da človeka ni mogoče izraziti z nobeno trditvijo, kakršno išče vprašalnica »kaj«, saj človek kot bit ni stvar, po kateri bi vpraševal »kaj«. <sup>26</sup> Človek je namreč *tisti* (in »ne to!«, kot opozarja Ošlak), ki vé »kaj “o-sebi”, ki ve zase in je zato oseba« (Ošlak 2002: 21).<sup>27</sup> Kot pojasnjuje, beseda identiteta namreč ne pomeni tega, kar pod tem pojmom razumejo, na primer, državni uradniki in policisti, tj. individualitete kot celote posebnosti, ki jih ima neki človek, a tudi kako drugo bitje, stvar ali pojav. Identiteto v pravem, strogem pomenu besede ima le Bog, medtem ko ima človek svojo identiteto samo iz svojega ustvarjenega in nespremenljivega bistva, »iz svoje bogopodobnosti, iz tega, kar je v njem po analogiji absolutno in večno« (prav tam: 31).<sup>28</sup> Čeprav med celoto posebnosti spadata tako barva las kot narodnost, iz tega vendarle ne sledi, da sta to enakovredni posebnosti. Ošlakova poanta ni v vsesplošni zamenljivosti, temveč le v ne-absolutnosti posebnosti, se pravi v prepričanju, da človeka ni mogoče zreducirati na celoto takšnih ali drugačnih posebnosti.

Ker je mogoče vedeti, prikazati in razlagati zgolj to, kar človek *ima*, nikoli pa tega, kar človek *je*, iz tega sledi, da tudi najbolj sodobno, znanstveno in potemtakem domnevno »objektivno« upodabljanje človeka ne more ustrezati njegovi resnici.<sup>29</sup> Ošlak je obenem prepričan, da se je v dosedanji človeški zgodovini izkazalo za »izrecno škodljivo izrisovati “resnično” podobo človeka« (2003B: 101). K temu pripominja, da se je Bog razodel kot »skriti Bog« in da premalokrat

---

<sup>25</sup> Pri tej »dvojni« opredelitvi človeka vztraja tudi v svojih poznejših esejih, na primer v eseju »Evropa in Kristus« (iz knjige *Obe kraljestvi*, 2007), v katerem pravi: »Zato je vsaj krščanski človek najprej, z vso veliko prioriteto in hierarhično stopnico Božjega reda, človeka, vse drugo pa je “sobota”, ki je narejena zanj, ki je tu zaradi njega, da lahko ostaja človek in da je lahko vse bolj to, kar je po svoji ustvarjenosti, *animal rationale* (razumno bitje) po spoznanju filozofije in *imago Dei* (Božja podoba) po nauku Božje besede, se pravi človek.« (Ošlak 2007: 43)

<sup>26</sup> »Oseba je več kakor katera koli še tako imenitna stvar, rastlina ali žival.« (Ošlak 2002: 20–21)

<sup>27</sup> Človek po Ošlakovi razlagi vé zase, ker ni samo telo in dušo, temveč tudi duh. Razlaga je izrazito svetopisemsko navdihnjena – Sveti Pavel v svojem pismu Tesaloničanom pravi: »In vse, kar je vašega, duh, duša in telo, naj bo ohranjeno neoporečno, dokler ne pride naš Gospod Jezus Kristus.« (1 Tes 5,23)

<sup>28</sup> »Identiteta, če je identiteta, je večna in nespremenljiva, neuničljiva, nepokvarljiva in neodtujljiva. To, kar ves čas umira in se spreminja, kar bo nazadnje docela propadlo in odmrlo, je naša individualiteta.« (Ošlak 2003B: 107)

<sup>29</sup> Ošlak iz neujemanja med svetopisemsko podobo človeka in današnjo človekovo podobo sklene, da so se predstavniki znanosti o človeku »trudili v prazno« (prav tam: 97). Z drugimi besedami: antropologi, psihologi, sociologi idr., ki so si in si prizadevajo razgrniti resnično podobo človeka, so v zablodi.

pomislimo, da je tako tudi s človekov, tj. da je tudi človek pravzaprav »skriti človek«, skrivnost. V tem oziru je vsakršno izrisovanje »resnične« podobe človeka ne »le znanstvena ali ideološka iluzija« (prav tam: 100), temveč celo »nerazumno, grešno in prepovedano« (prav tam: 102).<sup>30</sup> Zato so za opredelitev in poimenovanje človeka primerni samo samostalniki, »ki se ne dotikajo skrivnosti in bogopodobnosti njegovega bitja« (Ošlak 2002: 48). Esej »Človek išče svojo podobo« sklene z zanimivo analogijo: »Človek je kovček z dvojnimi dnovi, s katerim nas Bog tihotapi mimo carinske uprave Zla. Cariniki se vržejo na premetavanje tega, kar je očitno, zaračunavajo carinski davek za to, kar je očitno, zaračunavajo carinski davek za to, kar je na dosegu rok in jemljejo, kar je mogoče takoj videti. To, kar pa je v skrivnem predalu pod drugim dnovi, kar ni imetje, temveč bitje, gre nepoškodovano, neobdavčeno in neovirano mimo, kakor da bi mejà in njihovih varuhov ne bilo ...« (Prav tam: 114–115)

V eseju »Čemu spoštovati človeka?« Ošlak (2003B: 118) človeka osvetljuje v treh »nadstropjih« bivanja: v tem, kar ima; v tem, kar vé in zna; v tem, kar čisto preprosto in samo je (tj. v njegovem čistem bivanju). V tem eseju ugotavlja temeljno človekovo podobnost z Bogom v preprostem, a bistvenem dejstvu eksistence. To je obenem dejstvo, ki tako Bogu kot človeku šele omogoča njuno bistveno skritost in skrivnostnost. Na vprašanje, ki si ga zastavlja v naslovu eseja, pa odgovarja, da si človek spoštovanja ne zasluži niti zaradi tega, kar ima, niti zaradi tega, kar vé in zna, temveč ga »generira s svojo golo eksistenco, s tem, da preprosto je« (prav tam: 130). Ošlakov odgovor na vprašanje »Kaj je človek?« je potemtakem zlasti v svetopisemsko utemeljenem zavedanju, da na vprašanje ne moremo dokončno odgovoriti, ker je človek v svoji bogopodobnosti predvsem skrivnostno bitje.<sup>31</sup>

---

30 Svoje prepričanje, naj si človek ne dela podob o tem, kar je po svojem bistvu neupodobljivo, se pravi tudi podob o človeku, Ošlak »utemeljuje« z drugo sinajsko zapovedjo: »Ne delaj si rezane podobe in ničesar, kar bi imelo obliko tega, kar je zgoraj na nebu, spodaj na zemlji ali v vodah pod zemljo!« (2 Mz 20, 4–5)

31 Na tem mestu je obenem jasno razviden »problem« Ošlakovih filozofsko-teoloških esejev in s tem premissljevanj o človeku. »Problem« Ošlakovih verskih uvidov je namreč obenem »temeljni paradoks razodete religije« (Božovič 2000: 115), kar pomeni, da so popolnoma neprepričljivi za vsakogar, ki takšnih uvidov nima, mu obstoj Boga morebiti ni jasno razviden ali o resničnosti razodetja in prav tako Ošlakove interpretacije iz takšnih ali drugačnih razlogov ni že vnaprej prepričan. Kljub Ošlakovi nedvomno domiselni in zanimivi izpeljavi bistvene skritosti človeka, se bo njegovo negotovanje nad poskusi znanstvenih, »objektivnih« razlag človeka marsikomu vendarle zazdelo izrazito vprašljivo razmišljanje, ki si morda pretirano poenostavljajoče zastira oči pred razvojem znanosti in njenimi – nedvomno poglobljene pozornosti in razmisleka vrednimi – »uvidi« v realnost, tudi realnost človeka, ki naše razumevanje sveta in človeka približujejo, čeprav bržkone *le* približujejo celoviti podobi stvarnosti.

## Manj dogmatično, bolj mistično in ekumensko odprto krščanstvo

Nazadnje si na kratko oglejmo še Ošlakovo razmišljanje o ekumenizmu in njegovi navezavi na krščansko idejno matrico in svetovnonazorsko opredeljenost, ki je bila razvidna že iz njegovih razmišljanj o naravi, kulturi, narodu, jeziku in človeku. Prav v doslednem krščanstvu je »izzivalno«, a obenem »odprto« jedro Ošlakove esejistike, ki njegovi misli daje »nezaslišano svodobo« (Kocijančič 2009: 16). Pojav krščanstva kot sinteze grškega logosa, rimske vrline in pravice in judovskega dialoga s Stvarnikom mu pomeni »odločilen korak od etnične k univerzalni kulturi« (Ošlak 2003B: 57).

Na tem mestu je treba dodati, da Zamenhof ni predlagal le skupnega jezika, temveč tudi nekakšno »dogmatsko minimalizirano skupno vero« (Ošlak 2001B: 118), ki bi temeljila na interreligioznem konsenzu o treh temeljnih univerzalnih verskih resnicah, skupnih vsem zgodovinskim verstvom. Ta zamisel je analogna zamisli skupnega jezika, tako da naj bi vernik v srečanju s pripadniki drugih verstev sicer deklariral svojo konfesionalno pripadnost, a jo obenem izpovedoval dogmatsko minimalno in »po sadovih nič manjšo skupno vero v obstoj višjega Bitja, ki ima s človekom dober namen in mu je svoj zakon zapisalo v srce« (prav tam: 119–120), kar bi vsaj načeloma preprečevalo verska nasprotja in spore. V tem oziru ima pomembno vlogo ekumena kot »načelo in metoda sožitja med posamezniki in skupinami, ki izhajajo iz različnih pogledov, izročil, usmeritev in konceptov« (prav tam: 124). Ker so verstva ekskluzivni nauki, na zgolj horizontalni ravni ekumenizem ni mogoč. Ošlak (prav tam: 126) opozarja, da se dogmatsko naravnan človek lahko dokoplje k večjemu do tolerance, ki temelji na medsebojnem prenašanju in je nazadnje utemeljena na ravnodušnosti. Zaradi tega je toleranca »obsojena na kratkotrajnost in krhkost, saj je to najnižji skupni imenovalec človeškega sožitja« (prav tam). Pravega ekumenskega sožitja je zmožen samo mistično naravnan človek, kar pomeni, »da resno jemljemo božje samorazodetje, po katerem je Bog predvsem skrivnost« (prav tam: 128). Zato sta ekumenizem in ekumenska odprtost obenem nujna sestavina vsake normalne verske drže, pri čemer je neprimerno ponujati ali grobo vsiljevati svoj ekskluzivni verski izraz kot univerzalni verski izraz vsega človeštva.<sup>32</sup> Še več, celo naši lastni nazori se bolj ali manj spreminjajo, zaradi česar moramo biti ekumensko odprti ne le do drugače mislečih, temveč tudi do samega sebe.

---

<sup>32</sup> Iz tega razloga Rimskokatoliška ali katera koli cerkev »ne more več postati ekskluzivna in vodilna ideja evropskega združevanja. In če bo kdo to poskušal, bi nas vrnil v čase verskih bojev in morda tudi verskih vojn« (Ošlak 2001B: 118).

## Zaključek

Kljub Ošlakovi vezanosti na krščansko idejno matrico, ta zvečine ne ovira esejistične odprtosti in za esej značilnega upoštevanja različnih stališč. V kontekstu krščanstva bolj kot »njegovemu doktrinarnemu delu skuša slediti njegovemu duhu, bolj kot črki *sistema* besedam *veselega oznanila*« (Kos 2004: 65), kar se izraža v absolutnem prvenstvu ljubezni in apriorni dobrohotnosti in velikodušnosti pri presojanju »drugačnosti«.33 V tem oziru je Ošlakova esejistika mišljenjsko dosleden, pomemben in v marsičem samosvoje izpeljan prispevek k sodobnim razmišljanjem o človeku, kulturi, (nad)naravi, jeziku in narodu, z obema neposredno povezanem manjšinskem vprašanju, nujnosti svetovne uveljavitve mednarodnega jezika in s tem aktualnosti Zamenhofovega esperanta, ekumensko odprtem krščanstvu itn. Prav tako v Ošlakovi esejistiki nikakor ne primanjkuje poglobljenih razmislekov o pojmi (npr. o Bogu, ekumenizmu, miru, utopiji itn.), ki se jim današnji čas pogosto celo prav neprikrito posmehuje. V takšni samosvojesti in nekonvencionalnosti, ponekod bolj, drugje nekoliko manj posrečeni radikalnosti, na katero sem posredno poskušal nakazati, se nedvomno kaže širina Ošlakovega miselnega horizonta in bogastvo avtorskega pristopa, ki je v najbolj dovršeni in izrazni obliki prisoten prav v njegovi esejistiki.

Namen pričujočega diplomskega dela je bila predvsem vsebinsko-tematska predstavitev Ošlakove esejistike. Zavedam se, da razmeroma abstrakten, vsebinsko-tematski pristop, kakršnemu sem poskusil slediti v pričujočem diplomskem delu in je temeljil na obravnavi esejev in tematik, ki sem jih iz takšnih ali drugačnih razlogov razumel kot reprezentativne, lahko zgolj fragmentarno in nezadovoljivo nakaže sledi konkretne raznolikosti in samosvojesti takšne esejistike, kakršna je Ošlakova. Ta pomanjkljivost naj bo vendarle razumljena predvsem kot pobuda in spodbuda k še celovitejši, metodološko strožji in natančnejši obravnavi Ošlakovega esejističnega opusa, kakršni na tem mestu nisem mogel zadostiti.

Na koncu si zastavimo še vprašanje o Ošlakovi esejistiki kot času neprimerni. Avtorjeva esejistika je uperjena zoper samozadovoljno civilizacijo, v kateri ni prostora za presežnost, kar zvečine počne argumentirano in tehtno, čeprav ponekod kljub vsemu primanjkuje več esejistične odprtosti in večglasnosti, zlasti pa se, kot je opozoril Matevž Kos (2004: 69), pretirano zadržuje na ravni splošnega rezoniranja, »ki svojih izpeljav ne preverja na bogastvu konkretnega«. V tem oziru gre

---

33 Pri tem se ravna po naslednjem rzsodilu, ki nekoliko spominja na nasvet apostola Pavla (1 Tes 5,21): »Vse, kar človekov miselni horizont oži in zapira, je treba v imenu dozorevajoče človečnosti opustiti, in vsega, kar ta horizont odpira in razširja, se je treba oprijeti.« (Ošlak 2001B: 8)

vsekakor za času neprimerna preišljevanja, se pravi za preišljevanja, ki se času ne prilagajajo, ki v ničemer ne popuščajo »vnaprejšnjemu diktatu že znanega«, temveč kritično pretresajo vsakršno – zlasti časno – privajenost in samoumevnost. Zato gre na koncu koncev vendarle za preišljevanja, ki jih je treba, hočemo nočemo, presojati tudi v kontekstu (človeku izmikajoče se) večnosti. Za preišljevanja, ki so v marsičem preišljevanja v prid prihajajočega časa in pomenijo ponovni priklic dandanes pogosto že pozabljene vizije – odprtosti v prihodnost in presežnost ...

## Literatura

- Božovič, Miran. »Humovi Dialogi o naravni religiji, ali o Bogu izkustvenega teizma«. *Dialogi o naravni religiji*. David Hume. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2000. 115–152.
- Juvan, Marko. »Esej in interdiskurzivnost: vednost med singularnostjo in sensus communis«. *Primerjalna književnost*. 33.1 (2001): 167–182.
- Kocijančič, Gorazd. *Razbitje*. Ljubljana: Študentska založba, 2009.
- Kos, Janko. »Esej in Slovenci«. *Sodobnost*. 27.1 (1979): 39–56.
- . *Literarna teorija*. Ljubljana: DZS, 2001.
- Kos, Matevž. *Branje po izbiri*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2004.
- Kmecl, Matjaž. *Mala literarna teorija*. Ljubljana: Mihelač in Nešović, 1995 (4. izdaja).
- Ošlak, Vinko. *Pojasnilo prijateljem o esperantu*. Ravne na Koroškem: Voranc, 1997.
- . *Postati ob knežjem kamnu*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba, 1999.
- . *Pisma vzgojiteljem*. Ljubljana: Družina, 2000.
- . *Bodi, kar si!*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva založba, 2001A.
- . *Tri barve sveta*. Maribor: Slomškova založba, 2001B.
- . *Tri usode s Koroškega*. Ljubljana: Župnijski urad Dravlje, 2001C.
- . *Včasih je tudi misliti užitek*. Ljubljana: Župnijski urad Dravlje, 2001D.
- . *Kaj je človek?*. Ljubljana: Župnijski urad Dravlje, 2002.
- . *Kaj delam, ko ljubim?*. Ljubljana: Župnijski urad Dravlje, 2003A.
- . *Spoštovanje in bit*. Maribor: Študentska založba Litera, 2003B.
- . *Obe kraljestvi*. Maribor: Študentska založba Litera, 2007.
- . *Usode s Koroškega*. Ljubljana: Slovenska matica, 2012.
- Poniž, Denis. *Esej*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1989 (Literarni leksikon. Študije; zv. 33).
- Poniž, Denis & Vinko Ošlak. *Med robom in središčem*. Maribor: Slomškova založba, 2003.
- Požarnik, Hubert. »Spremna beseda«. *Spoštovanje in bit*. Vinko Ošlak. Maribor: Študentska založba Litera, 2003. 135–138.
- Senegačnik, Brane. *V iskanju izgubljene mere*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani, Študentska založba, 1998.
- Stepančič, Lucija. »Vinko Ošlak: Spoštovanje in bit«. *Sodobnost*. 67.11–12 (2003): 1480–1483.
- Sveto pismo Stare in Nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije, 1996.
- Štuhec, Miran. *Slovenska esejistika v drugi polovici 20. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica, 2003.
- Tucovič, Vladka. »Tipologija esejev Iztoka Geistra«. *Jezik in slovstvo*. 51.2 (2006): 69–88.
- Wüster, Oliver Tim & Vinko Ošlak. *Sekira za dlako*. Celje: Mohorjeva družba, 2003.



### **Izjava o avtorstvu**

Izjavljam, da je diplomsko delo v celoti moje avtorsko delo ter da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu z mednarodnimi standardi in veljavno zakonodajo.

Ljubljana, 10. 9. 2013

Blaž Cotman