UDK 821.163.6.09–4 Rožanc M.
Maja Murnik
Fakulteta za humanistične študije v Kopru

ROŽANČEVA ESEJISTIKA IN FRANCOSKI PERSONALIZEM

Članek obravnava poglavitna miselna vozlišča Marjana Rožanca (1930–1990), kot jih je razvil v mnogih esejih od srede šestdesetih let dalje. Nanj so vplivale številne filozofske in idejne spodbude, med njimi tudi francosko personalistično gibanje. Članek se osredotoča na to povezavo, podati pa skuša tudi zaokrožen prikaz poglavitnih Rožančevih idej in njihovo ustvarjalno sintezo.

The article discusses the main intellectual nexuses of Marjan Rožanc (1930–1990) as they developed in his many essays written from the mid-1960s. He was influenced by numerous philosophical impulses and various ideas, one of which was the French personalist movement. The article focuses on this connection and, at the same time, it aims to present a full survey of Rožanc's ideas and their creative synthesis.

Key words: Marjan Rožanc, French personalism, Emmanuel Mounier

Ključne besede: Marjan Rožanc, francoski personalizem, Emmanuel Mounier

Esejistika Marjana Rožanca velja ne le v njegovem pisateljskem opusu, temveč v slovenski književnosti nasploh za enega od vrhov te zvrsti. Z njo se je začel ukvarjati sredi šestdesetih let preteklega stoletja in nato kontinuirano vse do svoje smrti leta 1990. Sprva je eseje objavljal v revijah, zlasti v tržaškem katoliško-socialistično usmerjenem Mostu, pa tudi v Naših razgledih in idrijskem netiskanem listu Kaplje. Leta 1969 je nekatere od teh zbral v svoji prvi esejistični knjigi *Demon Iva Daneva*. Prava ekspanzija pa je nastopila v osemdesetih letih, ko je napisal in objavil več esejističnih knjig, med njimi *Iz krvi in mesa*, *Evropa* in *Manihejska kronika*. Téme, ki se jih loteva, so zelo raznolike, segajo na področja kulture, politike, etike, religije, športa; v ospredju je ves čas človek in njegov način bivanja v svetu, njegov odnos do transcendence. Eseji so pisani na izrazito oseben način, zavzeto in z emotivnimi prvinami; to je tudi v skladu z avtorjevim prepričanjem, da ni dokončne resnice, ki bi lahko razložila človeka in naravo sveta; zato svoje esejistične misli nikoli ni postavljal kot abstraktni filozofski sistem. Nanj so vplivale številne filozofske in idejne spodbude, ki jih Rožanc v intervjujih tudi sam navaja, včasih pa so omenjene tudi v samih esejih ali kot njihov motto. Tako omenja predvsem Kierkegaarda, nato pa Unamuna, Berdjajeva, Dostojevskega, ruske personaliste, Pascala, francoske eksistencialiste, Kocbeka, Gabriela Marcela, Mouniera in francoski personalizem (prim. Pibernik 1983: 194; Rožanc 1983: 150; Rožanc 1990c: 116–117 in drugod). Literarna zgodovina poleg omenjenih navaja še Nietzscheja, patristiko, manihejstvo, protestantsko misel, pravoslavno mistiko (srca) (Virk 1991: 7–8) in Teilharda de Chardina (Inkret 1996: 300; Virk 1991: 8).

Vplivov je precej, mi pa se bomo v pričujočem članku osredotočili na povezavo Rožanc in francoski personalizem, znotraj slednjega pa na eno njegovih ključnih osebnosti, Emmanuela Mouniera (1905–1950). Zanimalo nas bo, na kakšen način se

personalistične ideje kažejo v Rožančevi esejistiki. Iskanje tega je precej oteženo, saj je pri Rožancu prisotna cela vrsta vplivov idej, ki so si med seboj blizu ali se naslanjajo na podobno duhovno ozračje. Problematike se bomo lotevali prek razčlenitve poglavitnih idej Rožančeve esejistike, ki jih bomo primerjali s sorodnimi pri Mounieru. Ob tem bomo skušali upoštevati tudi kontekst, v katerem so zrasle. Preden nadaljujemo, pa moramo opozoriti, da se je literarna zgodovina že lotila omenjene povezave. Edvard Kovač je pisal o personalizmu pri Rožancu, vendar brez primerjave med obema,[1] večkrat pa tudi o drugih temah Rožančeve esejistike, zlasti o vprašanju Boga.

Najprej pa si oglejmo, kako se je Rožanc srečal s francoskim personalizmom, kaj je o tem sam zapisal ali povedal v intervjujih.

I

Velik vpliv na Rožančevo spoznavanje s francoskim personalizmom je imel Edvard Kocbek, čigar dela je začel prebirati v petdesetih letih prejšnjega stoletja, kasneje pa ga je tudi osebno spoznal. Francosko personalistično gibanje, zlasti eden njegovih glavnih predstavnikov, filozof Emmanuel Mounier, je imelo med letoma 1932 in 1940 na Kocbeka velik vpliv.[2] Ob srečanjih s Kocbekom se je Rožanc, kot sam piše v avtobiografskem *Romanu o knjigah*, s težavo prebijal skozi branje Mouniera, Marcela in Blondela, ki so jih tiskali v povzetkih v reviji Nova pot (Rožanc 1983: 134). Vendar je bilo to kasneje, v šestdesetih letih.

Kot piše Rožanc v *Romanu o knjigah*, je prvo srečanje s Kocbekovo mislijo zanj pomenilo velik osebni pretres in doživetje. Kocbek mu je odprl obzorja, ki jih je doslej sicer zaznaval, vendar jih nekako ni znal ozavestiti in sprejeti. Z njegovo mislijo se je srečal prek branja Kocbekovih dnevnikov *Tovarišija* in kmalu zatem prek *Strahu in poguma*. Kot je Rožanc povedal na predavanju o osebnem srečanju s Kocbekom, ki ga je imel leta 1974 v Trstu, bi brez tega srečanja verjetno ostal do smrti slep aktivist. Kocbek mu je, vzgojenemu v družbeni klimi marksizma, odprl možnost za duhovni svet, ki lahko eksistira skupaj z materialnim, zemeljskim. Ob zapovedani povojni veri v aktivizem se mu je prepričljivo odprla možnost hkratne kontemplacije, ki so jo gojili Kocbekovi dnevniki. Dvojnost telesa in duha, revolucionarja in svetnika, marksizma in krščanstva, akcije in kontemplacije se je zdela Rožancu verjetna, saj jo je poosebljal sam Kocbek kot eden glavnih akterjev narodnoosvobodilnega boja. Odkritje, da revolucija ni potekala tako enostransko, kot si je doslej predstavljal, ampak je bil v njej tudi Kocbek, ki je kot njen udeleženec poleg moči in oblasti zasledoval še druge cilje bolj duhovne narave, je bilo za Rožančevo duhovno orientacijo velikega pomena (Rožanc 1974: 116). Vendar se je Rožanc s tem znašel v novi dilemi. Ta je postala bistvenega pomena za njegovo esejistično misel. Rožanc je Kocbekove sinteze ves čas doživljal kot dvojnosti, kot nerazrešljive paradokse v človeku. To je bil, kot navaja Rožanc v

[1] In sicer v članku Personalizem Marjana Rožanca, v: P. Kovačič Peršin (ur.): *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, Ljubljana, Društvo 2000, 1998, 488–497.

[2] Z vprašanjem Mounierovega vpliva na Kocbeka se ukvarja razprava Matije Ogrina Kocbek in Mounier, *Primerjalna književnost*, XX/1, 1997, 1–20.

Romanu v knjigah, tudi predmet njunega pogovora, ko je s Kocbekom kasneje prvič spregovoril. Kocbek je bil prepričan, da je človek celovito in delujoče bitje, ki je nekam naravnano (Rožanc 1983: 133). Kot je Rožanc povedal v predavanju v Trstu, mu je ta celovitost verjetno umanjkala, ker takrat ni imel vere v Boga.

Pustimo Kocbeka ob strani, saj nas preveč oddaljuje od naše teme. Navedimo še eno Rožančevo omembo francoskega personalizma, v intervjuju leta 1979, ki pa je zaradi konteksta navedbe precej pomembna:

> Včasih sem bil tudi sam aktivist. Moj aktivizem je izhajal iz marksizma, ki sem ga popil z materinim mlekom, iz skojevske tradicije. Ne bi mogel reči, kdaj se je v meni nekaj prelomilo, čeprav je naravno, da z življenjskimi izkušnjami še kaj pridobiš in se spremeniš. Pozneje sem odkril francoski personalizem, krščanski eksistencializem. Pritegnili so me predvsem pisci, ki v slovenski kulturni strukturi nimajo svojega mesta in niso prisotni v slovenski zavesti: Pascal, Kierkegaard, Blondel, Unamuno. (Rožanc 1991c: 124)

Iz navedenega sledi, da je Rožančevo srečanje s francoskim personalizmom povezano z njegovim spremenjenim odnosom do marksističnega aktivizma. Obrat vstran, v priznavanje duhovnega sveta, ni le dopustitev možnosti za personalistične vplive, temveč sovpada tudi z začetki njegovega esejističnega pisanja. To je bilo sredi šestdesetih let, ob ukinitvi revije Perspektive. Da torej osvetlimo naravo tega obrata, moramo seči k začetkom Rožančevega esejističnega pisanja. Na ta način bomo kasneje tudi lažje razumeli Rožančevo varianto družbene angažiranosti, ki ga oddaljuje od francoskega personalizma.

Preden je začel pisati eseje, je Rožanc pripadal krogu revije Perspektive (1960–1964), vendar ne najožjemu.[3] Bil je tudi član uredništva, nato vodja Odra 57, gledališke podružnice Perspektiv. Pisati je začel sredi petdesetih let, po vrnitvi iz triinpolletnega zapora, na katerega je bil zaradi »sovražne propagande« obsojen med služenjem vojaškega roka. Začel je z novelami in dramatiko. Leta 1964 so nahujskani delavci iz kmetijskega kombinata z izgredi prekinili premiero njegove agitke *Topla greda*, ki si je za izhodišče vzela Pučnikov članek O problemih našega kmetijstva. Šlo je za inscenirano dejanje socialistične oblasti, ki je pomenilo ukinitev Odra 57, kmalu zatem pa so padle tudi Perspektive. Njihov sodelavec Jože Pučnik je bil za dolgo zaprt. Slovenski kulturni in družbeni prostor se je s tem sredi šestdesetih let precej zaprl. Vse to je za perspektivovce pomenilo deziluzijo glede družbenega angažmaja, za Rožanca pa prek te pot k prenovljeni duhovni orientaciji:

> Konec Perspektiv in dogodke okrog Tople grede sem doživel tudi kot streznitev, kot kazen za nadutost in kesanje. Skratka, z obratom k religioznosti. Temu je sledila objava prvih esejev in urednikovanje pri tržaški reviji Most. Pri tem ne vem, kaj je bilo odločilnejše: moja notranja

[3] Perspektive so bile ustanovljene kot glasilo nekdanjih sodelavcev Revije 57, ki je bila ukinjena leta 1958. Razvijale so literarno, filozofsko, sociološko in družbenopolitično problematiko; njen krog je tvorila mlajša kritična generacija. Njihov pomen za razvoj teh vprašanj je zelo velik: sodelovali so vidnejši literarni ustvarjalci tistega časa, revija je seznanjala z eksistencializmom in modernizmom. Filozofski in sociološki del njenih sodelavcev je izhajal iz marksizma in eksistencializma ter ju v programskih člankih, ki so se lotevali načelnih in aktualnih družbenopolitičnih vprašanj, razvijal naprej. Leta 1964 je socialistična oblast Perspektive ukinila (Janko Kos, geslo »Perspektive«, *Enciklopedija Slovenije 8*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 1994).

> sprememba in odločitev ali zunanja opredelitev. Z delom pri Mostu sem postal navzven ne le disident, temveč tudi konvertit in kristjan. (Rožanc 1991b: 132)

Leta 1966 je Rožanc v reviji Most objavil spis z naslovom Rekvijem za velikega duhovna. Esej je pisan izrazito osebno in prizadeto; je nekakšen Rožančev nekrolog pretekli veri v vrednote, v katere je verjel kot perspektivovec. Zdaj so se mu pokazale kot samoslepilo in čista fikcija. V svoji predstavi vloge intelektualca je še bolj zvesto kot oblast podpiral sanje o socialističnem raju na Zemlji. Samoprevara ni padla zaradi nasilnega posega oblasti, temveč zaradi stvarnosti same, ki je nekaj drugega kot utemeljevanje na neobstojnih vrednotah. Na koncu Rožanc zapiše, da se mu je zdaj odprl prostor svobode. V isti številki Mosta pa objavi še kratki Bogokletni zapisek. V njem zapiše, da se slovenske cerkve vedno bolj polnijo z verniki in da je to očitno rezultat duhovne krize ljudi. Komunistična obljuba raja na zemlji se tudi drugim ljudem, ne le njemu samemu, kaže kot nekaj, kar se ne bo izpolnilo, zapiše.

V esejih, ki so sledili v naslednjih letih, je šel Rožanc dlje. Svoj dvom v »odrešenjsko zgodovino«, kot jo imenuje, najsi gre za marksistično ali za krščansko vero v odrešenje nekje v prihodnosti, je strnil v pojem samoukinitve humanizma. V historičnem smislu se je humanizem za Rožanca začel v novem veku kot človekov upor zoper Boga in je s tem vsaj na začetku pomenil stopnjevanje človekove svobode. Človek teži k temu, da vedno bolj postaja središče sveta in samega sebe. Postaja Človek-Bog, kot ga imenuje Rožanc. V končni fazi se okliče za stvarnika vsega in ohrani vero le še v samega sebe, torej v ideologijo, institucijo, humanizem. Današnji človek se je ob tem znašel v hudi stiski. Njegova svoboda je bila prignana do skrajne točke, humanizem se sam ukinja. Vse vrednote so postale neposredno človeške in se razprle pred njim, vendar pa se ta razprtost ni pokazala kot nekaj pozitivnega, odrešujočega. Človek izgubi trdni temelj, ki sta mu ga dajali bodisi konfesionalna religioznost bodisi ideologija in se znajde pred lastnim ničem. Bog se v resnici nikoli ni povsem umaknil, to je le človekov napuh in samoslepilo. Človek je le sam sebi skozi zgodovino vedno bolj podeljeval božanske lastnosti in pravice. Danes je človek razsrediščen po nečem, kar se nahaja zunaj njega. V svojih zgodnjih esejih vidi Rožanc to transcendenco v sami naravi sveta, v njegovih zakonih. Kasneje (npr. v *Manihejski kroniki*) piše o Bogu in Hudiču kot o dveh načelih, ki manipulirata s človekom.

Izhoda iz stiske sta dva: pva možnost je, da človek samoslepilo o lastni moči vzdržuje še naprej, na primer prek ideologij. Druga možnost, etično mnogo vrednejša, pa je osveščeni človek, ki (si) prizna paradoksalno naravo sebe in sveta ter svojo lastno nezadostnost. Struktura sveta, v katerem živi sodobni človek, je izrazito paradoksalna in v stalnem gibanju, procesu. Človek je ves čas razpet med dve skrajni poziciji, nenehoma in brez obstanka prehaja iz ene v drugo in zopet nazaj. To je celo njegov najgloblji imperativ, mora vztrajati v stalni vprašljivosti, saj ga ne ena ne druga resnica ne moreta dokončno prepričati.[4] Strukturi sta torej dve, obe prisotni v vsakem človeku:

[4] Čeprav Rožanc pravi, da nobena struktura ni bolj avtentična od druge, pa sta vseeno neuravnoteženi. Tista, ki nosi akcijo in smisel, naj bi bila v našem življenju odločilnejša.

> Za prvo smemo reči, da je statična, kontemplativna, nezgodovinska, ateistično-religiozna, struktura torej, v kateri v našem razmerju do temelja sveta nismo nosilci odgovorov, temveč le spraševalci, ki se nam najiskrenejša vprašanja spreminjajo v odgovore. Druga struktura pa je akcijska, zgodovinska, religiozno-ateistična, skratka struktura, v kateri si prilaščamo temelj sveta in živimo v odgovorih, ki se ne spominjajo več naše temeljne sprašljivosti. (Rožanc 1968a: 182)

Prva struktura je hkrati struktura obupa, smrti, druga življenja, spremenljivosti, akcije. V eseju Politično in umetniško, nastalem v istem času, prvo povezuje z umetniško držo, drugo pa s politično. Sta »dva pojava tega istega razmerja /do Eksistence/, ki s svojim medsebojnim paradoksalnim razmerjem izražata le paradoks Eksistence same.« (Rožanc 1968c: 8). V svojih kasnejših esejih in zapisih (npr. v *Manihejski kroniki* in *Brevirju*) je koncept dialektične paradoksalnosti kot temelja sveta le še širil oziroma osvetljeval na različnih področjih. Tako je v navezavi na Manija, utemeljitelja krščanske verske ločine v 3. stoletju, v ta koncept vključil tudi dobro in zlo kot dve prvobitni sili sveta, ki sta v nenehnem konfliktu. Ni Boga brez Hudiča, pola sta vselej dva. Dvojnost pa je mogoče opaziti tudi v Rožančevem pisanju na splošno. V osemdesetih letih je v njegovem pripovedništvu mogoče zaslediti več esejističnih prvin, po drugi strani pa so eseji precej subjektivni ali celo s pripovednimi elementi (npr. *Evropa*).

Ko smo razgrnili nekaj osnovnih izhodišč Rožančevih esejev, se s tem vedenjem zdaj lotimo francoskega personalizma in Mouniera.

II

Francosko personalistično gibanje je nastalo ob vplivih filozofov Marcela Blondela, Henrija Bergsona in Jacquesa Maritaina ter pesnika Charlesa Péguya. Oblikovalo se je v več skupin; Mounierov krog revije Esprit je bil morda najbolj znan, idejno blizu pa mu je bila tudi skupina L'Ordre nouveau. Kot navaja M. Ogrin, je šlo za posebno gibanje v Franciji med obema vojnama, ki je izhajalo iz levega krila francoske katoliške kulture. Različnim skupinam tega gibanja sta bili skupni dve značilnosti: ena je bila koncept osebe, ki je sicer izhajal iz personalizma Katoliške cerkve, vendar je bil tu precej bolj dinamičen: oseba ni nekaj vnaprej danega, temveč se uresničuje v dejanjih in izbirah.[5] Drugo značilnost pa vidi Ogrin v velikem zanimanju za družbena, ekonomska in politična vprašanja. Še več, francoski personalizem je bil nagnjen k radikalnim spremembam in v svojih družbenih aplikacijah vedno blizu socializmu oziroma politični levici (Ogrin 1997: 3).

Francoski personalizem je vpet v širši kontekst sodobne filozofije, v kateri je bilo zaslediti povečano zanimanje za človeško osebo in definiranje njenega položaja v svetu. Ta tok se pričenja s Sørenom Kierkegaardom, ki velja za utemeljitelja in najpomembnejšega predhodnika eksistencializma v filozofiji 20. stoletja in njegovih

[5] Termin izhaja iz latinske besede »persona«, ki je sprva pomenila gledališko masko, nato pa igralca samega. Pojem osebe (tj. persone) se je najprej uveljavil v krščanski teologiji. Osebo so razumeli kot substanco, kar je v 6. stoletju utemeljil Boethius z definicijo, da je oseba posamična podstat razumne narave. V novoveški filozofiji (na primer pri Kantu) so osebo pogosto povezovali z etičnimi vprašanji.

različic. Ločevanje med personalizmom in eksistencializmom (zlasti teističnim) v filozofiji in literarni zgodovini ni doseglo konsenza.[6] Ideje se pri nekaterih mislecih prekrivajo, tako da so ločevanja lahko težavna. To je pomembno tudi za razumevanje Rožančevih idej. Pogosto jim je zelo težko slediti proti njihovim izvorom, saj se v njih prepleta veliko idej najrazličnejših virov. Kot že omenjeno, se bomo sami omejili na personalistično gibanje med obema vojnama v Franciji in tu predvsem na Mouniera, ki ga Rožanc večkrat omenja. V nadaljevanju si bomo pomagali z Mounierovimi deli, s študijo M. Vasič o eksistencializmu in razpravo M. Ogrina o Kocbeku in Mounieru.

M. Vasič v geslu »Eksistencializem« v *Enciklopediji Slovenije* (Vasič 1989) meni, da je bil krščanski personalizem blizu eksistencializmu, metodološko pa se je navezoval na Husserlovo fenomenologijo. V študiji *Eksistencializem in literatura* pa ga razume kot smer, ki se na eni strani stika z eksistencializmom in na drugi z marksizmom, predvsem z njegovimi družbenoekonomskimi zahtevami. Personalizem združuje krščanske in socialistične momente. V ospredje postavlja človekovo osebo, ki se udejanja v svobodnem dejanju, povezanem s tesnobo in tveganjem (podobno kot pri eksistencialistih). Čeprav dopušča intimnost in lastnino, obenem poudarja zmožnost transcendiranja oseb v občestvu, utemeljenem v krščanskem pojmovanju enotnosti vsega človeštva. Moralne vrednote nastajajo v trpljenju in boju proti zlu, pri čemer zlo ni objektivno dejstvo. Eden od momentov personalizma je aktivni odnos do obstoječe zunanje stvarnosti. Kot personaliste Vasičeva omenja Emmanuela Mouniera, ustanovitelja revije Esprit, Jeana Lacroixa, Paula Ricoeura, Nikolaja Berdjajeva (ki je sodeloval pri reviji Esprit) (Vasič 1984: 21–22, 11–12).

Mounierovo personalistično gibanje se je oblikovalo ob reviji Esprit, ki je začela izhajati v Franciji leta 1932. Revija se je odzivala neposredno na aktualne družbenopolitične dogodke in na ideje, ki so krožile po tedanji Evropi (npr. usoda proletariziranih množic, socioetična ambivalentnost denarja, problem lastništva, fašizem, anarhija itd.) (Zenko 1998: 335–336). Med vojno je vichyjska vlada revijo prepovedala, v povojnem času pa je Mounierov personalizem postal eden vodilnih oblikovalcev družbenega in duhovnega življenja tedanje Francije (Kovač 1990: 240). Gibanje je bilo filozofsko in družbenokulturno hkrati.

Sočasno je Mounier razvijal ideje o osebi in njeni odgovornosti, prav tako drugi sodelavci revije. Kot je definiral njegov pobudnik, je personalistično gibanje izhajalo iz ugotovitve o gospodarski in duhovni krizi v sodobnem svetu: kriza je hkrati kriza struktur in kriza človeka (Mounier 1990: 10). Marksistični materializem, ki jo je skušal reševati le kot krizo struktur, torej kot gospodarsko krizo, je kljub svojemu smislu za zgodovino in za analizo materialnih razmer za Mouniera nezadosten, saj pretirano optimistično poudarja kolektivizem, a pri tem pozablja na posameznika. Poleg tega človeka interpretira zgolj kot produkt ekonomskih kategorij. Po drugi strani pa je pretirani spiritualizem videl le krizo človeka in njegovih vrednot, v ospredje je postavljal samo človeka in njegovo duhovno revolucijo. Mounier se je zavedal, da sta obe drži

[6] F. Copleston (Copleston 2003) in M. Vasič (Vasič 1984 in 1989) npr. uporabljata tri pojme: ateistični eksistencializem, teistični eksistencializem in personalizem. Če je ločevanje med prvim in drugima dvema lažje, pa je razlike med slednjima dvema pri obeh avtorjih nekoliko težje določiti.

nezadostni, saj del človeka izključujeta. Njegov personalizem je bil kritičen do obeh sodobnih odtujitev, kot ju imenuje – tako do prvega, marksističnega materializma, kot do drugega, idealizma, ki ga je gojilo liberalno in individualistično usmerjeno meščanstvo.

Oba, Mounier in Rožanc, sta v sodobnem svetu prepoznavala krizo. Rožanc je bolj poudarjal krizo na duhovni ravni. Samoukinjanje humanizma, ki ga je Rožanc prepoznaval že v svojih najzgodnejših esejih, je imelo že takrat vase vpisano posledico – namreč obračanje k transcendenci. Rožanc je do transcendence prišel prek dolge poti osebnega iskanja, Mounier pa je iz nje nekako že štartal; bolj kot z Bogom se je ukvarjal s človeško osebo in načini, kako bi presegla obstoječo krizo. V razvijanju tega načina, torej v razvijanju koncepta osebe pa sta si Mounier in Rožanc blizu.

Mounierova oseba združuje telesno in duhovno plat človeka v celoto. Tudi v doživljanju nista medsebojno ločeni, še več, duhovno in telesno bivanje je za Mouniera isto doživetje; pogojujeta drug drugega. Kot je zapisal za personalizem: »Zajame človeško vprašanje v vsej širini konkretne človeškosti, od najbolj skromnega tvarnega stanja do najvišje duhovne možnosti.« (Mounier 1990: 172). M. Ogrin razlaga tri duhovne razsežnosti osebe pri Mounieru – poklicanost, utelešenost in občestvenost. Poklicanost je poslanstvo, da človek odkrije naloge, ki jih ima v univerzalnem občestvu. Oseba je utelešena, vezana je na snovnost, ne sme bežati pred njo, temveč jo mora preobraziti. Mora pa se tudi izročati občestvu. Vsaki duhovni razsežnosti ustrezajo tri temeljne dejavnosti v oblikovanju osebe, in sicer meditativnost, zavzeto dejanje in razposedovanje sebe (Ogrin 1997: 4–5).

V skladu s tem Mounier ostro kritizira individualizem, ki ga ima za glavno ideologijo zahodne meščanske družbe v 18. in 19. stoletju. Mounieru individualizem pomeni človeka, ki samega sebe vidi kot boga, nevezanega na nič in ki druge zgolj izkorišča s svojimi zahtevami. Tu zanj tiči eden od glavnih vzvodov sodobne krize. Ostro nastopa proti načinu življenja, ki ga zanj pooseblja meščanstvo. Tak človek je slep za drugega, družbeno pasiven in nerazpoložljiv. Zaverovan je v lastno imetje, ki pridobi status vrednote. V nasprotju s tem Mounier pod vplivom Gabriela Marcela (ki ima vpliv tudi na Rožanca) postavi »biti« pred »imeti«. Po Marcelu človek izvorno eksistira v sodelovanju s soljudmi in Bogom, ne pa v modusu »imeti«, ki svet, sebe in druge spreminja v predmete. Podobno meni tudi Mounier – kraljestvo lastništva je zanj slepo, v njem postanejo ljudje blago, s katerim lahko manipuliramo; dobijo megleno zavest in postanejo konformistični (Mounier 1990: 117, 120–121).

Temeljna skrb personalizma je torej ta, da posameznika razsredini, da ga razreši individualistične usmerjenosti na samega sebe, da načne vladavino posestništva (Mounier 1990: 120). Na ta način bo lahko oseba kot realizirani posameznik sposobna skupaj z drugimi ustvarjati novo, človeka vredno družbo, ki jo šele slutimo. Za to pa mora oseba izvesti nekaj dejanj – stopiti iz sebe in se znebiti samoposedovanja, nato razumeti in vzeti nase stisko ter veselje drugega. Oseba se torej odrešuje s tem, da se odpira za drugega, da je v ustvarjalnem in razpoložljivem odnosu do drugega. Šele takrat postane tudi zmožna sprejeti drugega. Oseba je odgovorna do sebe in do drugih. Drugega človeka ne izenačuje z vlogo, z enim, s predmetom, sredstvom, temveč ga skuša dojemati v vsej njegovi celovitosti. Če sporazumevanje zgineva, izgublja človek

tudi samega sebe, postaja tujec tudi sebi. Osnovno dejanje osebe je ustvarjati odnose z drugimi, v končni konsekvenci pravzaprav ustvarjati družbo.

V navedenem lahko prepoznamo levičarske ideje. Kritika nase usmerjenega individualizma, ki ga ima Mounier za glavno ideologijo meščanske družbe zadnjih dvesto let, je kritika kapitalistične družbe in njene poblagovljenosti ter odtujenosti odnosov. Vendar rešitev ni v kakršnikoli usmerjenosti k drugemu. Personalizem, kot ga razume Mounier, je individualen in kolektiven hkrati. Personalizem je zanj gibanje z dvojno smerjo: na eni strani k osebi in njeni odgovornosti do sebe in drugih, k osebi, ki se odpira navzven; na drugi strani pa teži gibanje k povezovanju teh oseb v enotnost občestva. Kolektivizem personalizma naj bi bila namreč skupnost odgovornih in svobodnih oseb. Ravno zato je Mounier do marksizma tudi kritičen; očita mu redukcionističen kolektivizem: »Oseba ne nasprotuje zaimku **mi**, ki jo utemeljuje in brani, temveč brezosebnemu in tiranskemu **se**.« (Mounier 1990: 45). Kljub kritiki pa so francoski personalisti v praksi zaradi svojega socialnega programa večkrat stopili v koalicijo s socialisti (Kovač 1990: 240).

Hkrati z idejami o povezovanju pa se Mounier zaveda, da del drugega vselej uhaja in da tudi naš največji trud ne more ukiniti nesporazumov v sporazumevanju. Zaradi nenehnih trkov je oseba pravzaprav precej pogosteje osamljena kot pa sprejeta. Prava skupnost se lahko polno realizira le v paru ali majhni skupini ljudi, npr. tovarišev, vernikov, aktivistov.

Rožančeva rešitev za človeka v sodobnem razpadlem svetu brez zadostnega temelja je prav tako usmerjena v povezavo. Šele v neposrednem razmerju med ljudmi se odprejo vse možnosti. Še več, to Rožanc celo postavlja kot pogoj polnega življenja: »V do kraja počlovečenem svetu se tako sleherni izmed nas lahko uresničuje le tako in toliko, kolikor je njegovo uresničevanje tudi uresničevanje drugih.« (Rožanc 1981: 66). Vsakdo se mora ne le uresničiti, temveč tudi odpovedati samemu sebi. To pa je ravno misel, ki jo vidimo tudi pri Mounieru, torej misel o osebni revoluciji in izročenosti osebe drugim. V kasnejšem eseju Obrat k veri (*Manihejska kronika*, 1990) postavlja Rožanc osveščenega človeka, ki ga imenuje »creatura dei«, v nasprotje s Človekom-Bogom, ki ga vodi sla po posedovanju in moči in ki obseden od aktivizma svet posiljuje s svojimi načrti. Razlika med obema je pravzaprav marcelovska razlika med »biti« in »imeti«. »Creatura dei« hoče prebivati v stvareh in v sožitju z ljudmi, razlomila je svojo samozadostnost. V tem eseju Rožanc »creaturo dei« sicer povezuje z odprtostjo k veri, do katere pride s spoznanjem, da svet človeku ni podrejen, ampak mu človek kot skromen in ponižen opazovalec le prisluškuje, odprt za njegove skrivnosti.

Razpoložljivost za drugega je pri Rožancu postavljena v drugačen filozofski in antropološki kontekst kot pri Mounieru. Odprtost za drugega je del rešitve za Rožančevega človeka, ki se je ovedel svoje nevarne humanistične samozagledanosti. V svetu, v katerem ni več tradicionalnega Boga, v katerem je Bog pravzaprav mrtev, se je človek znašel pred lastnim ničem, pred temeljnimi vprašanji o smislu in nesmislu. V zgodnejših esejih zapiše, da morajo vrednote zdaj nastajati iz neposredne situacije, tukaj in zdaj. Takšne bodo negirale preeksistentne. »Temeljni eksistencialni problem slovenske zavesti je torej sestop v čisto človeški svet, v svet neposrednega razmerja med posameznimi eksistencami, v katerem posamezne eksistence prek izročenosti druga drugi

prihajajo do lastne ničnosti in lastnih vrednot.« (Rožanc 1968b: 203). Kasneje (npr. *Iz krvi in mesa*, 1981) je odprtost za drugega začel prestavljati pod okrilje Boga.

Rožanc reflektira enega od načinov iskanja poti k drugemu v ljubezenskem aktu, hkrati pa mu ta pomeni poskus, da bi se ljubimca približala Bogu. Erotični užitek je možnost, da človek izstopi iz lastne nezadostnosti in smrtnosti ter se približa drugi osebi. Vendar je poskus, da bi se z njo združil v popolno, da bi postal Bog, obsojen na večen neuspeh, saj ljubimca vedno znova razpadata vsak na svoj jaz. Prav tako pa je večno tudi njuno prizadevanje, da vedno znova poskušata priti skupaj. V tem je še eden od paradoksov, ki jih Rožanc prepoznava v človeku in svetu.

Obliko občestvenosti v današnjem svetu vidi Rožanc v kolektivni športni igri. Predstavlja mu prostor svobode, v bistvu nekakšen primer, kako bi moralo funkcionirati občestvo: podobno kot v Mounierovem občestvu svobodnih in odgovornih posameznikov je v dobrem nogometnem kolektivu posameznik svoboden in ustvarjalen, oboje pa je usmerjeno k drugim in k sami igri. Kolektivna športna igra pomeni Rožancu celo simbol za manjkajočo demokratično družbo na Slovenskem (Kovač 1998: 490).

III

Do sedaj smo v Rožančevi esejistiki prepoznavali bližino Mounierovih idej, čeprav smo ves čas opažali določeno razliko. Ta razlika postane opazna pri vprašanju družbene angažiranosti. Ko se Mounierov človek zave svoje izoliranosti in pasivnosti, ju skuša preseči z zavzetim dejanjem. Negotovost življenja skuša osmisliti s preseganjem v smeri angažmaja. Francoski personalizem je nasploh usmerjen k preseganju, preobrazbi, prenavljanju. Kot smo zapisali že prej, oseba ne sme bežati pred snovnostjo, saj je del nje, ampak jo mora preobraziti. Ne le zasebni, tudi javni krog je področje etičnega delovanja Mounierove osebe. Oseba namreč biva tukaj in zdaj, ustvarjati mora pogoje za boljše življenje, ne se zapirati v skrajnosti spiritualizma ali materializma. V skladu s tem skuša revija Esprit odgovarjati na vprašanja svojega časa in ozavestiti globljo krizo. Odziva se na družbenopolitično, ekonomsko in idejno dogajanje v sodobni Evropi.

Ob navedenem je treba opozoriti, kje so za Mouniera meje zavzetega dejanja. M. Ogrin piše, da Mounier zavrača stališče, da se oseba lahko realizira samo v dejanjih (v tem vidi celo metafiziko ničejanstva in fašizmu sorodno oboževanje moči), svojo poklicanost mora odkrivati tudi v ponižnosti in meditaciji (Ogrin 1997: 14). F. Zenko pa piše, da ima Mounier v svojem programskem delu *Révolution personnaliste et communautaire*, ki ga je pisal v letih 1933 in 1934, negativno stališče do politike. Cilji političnega delovanja so omejeni, so le osvajanje oblasti in ohranjanje ali reformiranje institucij (Zenko 1998: 334). Mounier pa meni, da se je vredno boriti za to, da bi človek kdaj dosegel boljše stanje (Mounier 1990: 178–179), vendar ne z revolucionarnimi sredstvi.

Rožanc je glede družbenega angažmaja še bolj zadržan. Njegovo angažiranje v aktualnih problemih – predvsem slovenske družbe in politike – je drugačne vrste, že zato, ker nastopa sam, ne (več) organiziran v skupini, kot so bili na primer perspektivovci. Tudi on v sedanjem času prepoznava krizo – a ta je bolj duhovne narave. Slovencem očita duhovno praznino, pehanje za potrošniškimi predmeti, pomanjkanje

vrednot in komunikacije med ljudmi, vzdrževanje samoslepila o humanizmu, ki se je dejansko samoukinil. Rožanc po zlomu Perspektiv verjame, da se lahko odreši le posameznik, nikoli družba ali narod v celoti (Rožanc 1990: 133). Struktura oblasti je vselej slaba, ne glede na to, kateri družbeni red je na oblasti. Tako piše Rožanc v *Manihejski kroniki* (esej Voda namesto krvi), na drugih mestih pa se vendarle zdi, da verjame v demokratično družbo kot najuspešnejši približek. Tisto, česar se Rožanc zares boji in kar najbolj kritizira, je enoumje, enost, monološkost v kakršnikoli obliki. Njegovo spoznanje človeka in sveta je spoznanje o njuni paradoksalni naravi, ta pa je v nasprotju z vsakim reduciranjem na red ali sistem. Paradoks je temeljna karakteristika sveta in Rožančevega pisanja nasploh. Svojo nalogo in angažma vidi v oživljanju Boga in s tem morale ter človeškega dostojanstva, ki je tudi merilo za demokratične pravice. S pisanjem esejev Rožanc razkriva strukturo sveta, kot jo sam spoznava, in opozarja na slabosti (predvsem v slovenski družbi). Njegov namen je v osnovi moralno prosvetljenski, išče Resnico in hoče o njej pričati drugim. Verjame, da jim s tem daje možnost, da se lahko povežejo v svobodno družbo. Rožanc priznava le tovrstno angažiranost. Morala tako tudi ne more eksistirati znotraj politike ali sploh znotraj institucije, saj je zunaj pragmatičnih interesov. Trdi celo, da je morala ena sama, absolutna, veljavna za vse ljudi (Rožanc 1991a: 138–39). S tem ima v mislih Boga kot nosilca človeškega dostojanstva in s tem demokratičnih pravic.

Demokratičnost v najširšem pomenu te besede je torej tisto, kar je za Rožanca pozitivno, saj človeka jemlje v njegovi kompleksnosti. To je tudi argument, da je Rožanc kritičen do marksizma in prav tako do Katoliške cerkve. Oba človeka reducirata na eno dimenzijo, zanikata njegovo svobodno individualnost in skušata uveljavljati kolektivizem. Zaradi redukcije posameznikov tovrsten kolektivizem ni povezanost v občestvu svobodnih in odgovornih oseb. S tem argumentom se Rožanc nahaja v bližini Mounierove kritike marksizma. Ne marksizem ne Katoliška cerkev ne moreta več današnjemu človeku pokazati poti. Rožanc pa ob tem dodaja še svoje nezaupanje do eshatoloških projektov nasploh, ki ga je prevzelo ob ukinitvi Perspektiv. Za Rožanca marksizem in Cerkev z obljubo kraljestva nekje v prihodnosti in s sredstvi manipulacije pravzaprav uveljavljata le voljo do moči.

Reduciranje človeka na eno dimenzijo je Rožančev očitek tudi meščanstvu. Tudi temu očita težnjo po oblasti, vendar pa jo vidi kot temelječo na lastnini. Dostojanstvo se tu meri po premoženju. Kot Mounier in prav tako pod vplivom Gabriela Marcela (ki se ga zaveda in ga omenja) je človek, ki prisega na »imeti«, zaprt in privatniški. Zadaj je želja po obvladovanju sveta, po racionalizmu in objektiviziranju. Taki so današnji Slovenci, piše Rožanc, rod in imetje sta glavni vrednoti, to pa je znak duhovne ozkosti (Druga summa contra). Zato pri Slovencih tudi ni pravega verskega čustva, ker bi to porušilo strogost in varno zamejenost (Rožanc 1990: 79). Je le klerikalizem, ki je zopet varianta volje do moči, saj takšna Cerkev potrebuje vernika brez dvomov in iskanj, vernik pa varno okrilje za svojo pasivnost (Rožanc 1990: 80). Institucionalni Bog je za Rožanca nasilen in dogmatičen, saj ne dopušča spraševanja. Po Rožančevem mnenju uradni nauk Cerkve človeka namreč ni sposoben sprejeti takšnega, kakršen je, z njegovimi paradoksi vred, s telesnostjo in duhovnostjo, ki sta obe v njem, ne da bi bila katera resničnejša od druge.

Ob kritiki uradnega krščanstva se vzpostavljajo osnovne koordinate Rožančeve lastne vernosti. Ta izhaja iz tega, da je človek bitje na prepihu, brez lastne trdnosti. Ravnotežje lahko lovi le v stalni napetosti in gibanju. Uradni nauk Cerkve človeka varuje zunaj telesnega in smrti ter v območju zgodovine, obljublja mu odrešitev nekje v prihodnosti. Rožanc pa vse postavlja v ta svet. Krščanstvo ima sicer za zelo pomembno, saj je po njegovem znotraj njega prišlo do človekove zavesti o samem sebi in razmerja do soljudi (Rožanc 1990: 68). A vendar vidi delovanje načela paradoksa tudi tu. Dve nepogrešljivi sili v človeku in svetu sta zanj Bog in Hudič, ki neusmiljeno manipulirata s človekom. Najbolj goreča vera je lahko že v Hudičevem objemu. V omenjenem Rožančevem pogledu na vero zasledimo podobno ozadje kot pri njegovi kritiki institucije. Tudi tu tiči zadaj misel, da je kakršnakoli monološkost, enodimenzionalnost dogmatična in nevarna. Rožančevo prepričanje gre v nasprotno smer: vera je podvržena iskanju, spraševanju, dvomom. Taka je, ker izhaja neposredno iz sveta – je torej nepopolni odgovor na človekova vprašanja o njem samem in o svetu. V enem zadnjih intervjujev pred smrtjo Rožanc izjavi, da je »židovski starec« (Rožanc 1991č: 153). V *Manihejski kroniki* razlaga judovskega boga kot tistega, ki je prišel med Jude kot »Jaz« in se je spreminjal v »Ti«. V njem je zaobseženo vse hkrati, dobrota in jeza (Rožanc 1990: 56–57).

Iz navedenega sledi, da takšno vero težko zgolj racionalno spoznamo. Rožanc tu močno poudarja njen iracionalni moment (čeprav v skladu s svojo paradoksaliko pomena ratia in refleksije ne izpušča iz vere). S tem razumevanjem, pa tudi v nekaterih drugih momentih sledi Kierkegaardu, ki ga je bral in poznal, na več mestih pa ga v svojih esejih tudi omenja.[7] Kierkegaard je velikega pomena za vso kasnejšo filozofijo eksistence in velja za njenega predhodnika. Prek kritike filozofije nemškega idealizma (in zlasti Hegla) je Kierkegaard v središče svojega zanimanja postavil človeka in njegovo konkretno eksistenco. Niso ga zanimale neke objektivne resnice in abstraktni sistemi, temveč življenje posameznika. Vsaka eksistenca je posebna. Ni je mogoče razumeti iz občega, ampak je resnica vselej subjektivna. Še več, subjektiviteta je resnica. Filozofija tako ne daje univerzalnih ontoloških odgovorov, temveč se ukvarja s človekovim obstojem. Kierkegaard je bil do Cerkve kot institucije zelo kritičen, kakor tudi do množičnosti. Menil je, da Bog ni nekaj, kar bi lahko zaobjeli z razumom ali kar bi lahko neizpodbitno dokazali; strastno se moramo predati verovanju. Ne le vera, celotno življenje naj bo strastno, predano, s čimer je poudarjal individualne odločitve v življenju, pri katerih izbira ni nujno racionalna.

Rožanc je izhajal iz teh misli, vendar je močneje poudarjal pomen paradoksa za človeka. Po eni strani je resda treba strastno delovati, toda človek je paradoksalno bitje in ena njegovih nerešljivih razpetosti sta tudi hkratna racionalni in iracionalni moment njegove vere. Po drugi strani pa je s poudarjanjem iracionalnosti skušal zadati tudi udarec meščanstvu oziroma (malo)meščanskemu načinu življenja, ki ga je ves čas kritiziral in ga prepoznaval kot prevladujoči model v sodobni slovenski družbi. Iracionalnost je

[7] Da je tako, kažejo njegove izjave v intervjujih (npr. v Teleksu, 26. 10. 1979 (z M. Košir), intervju s F. Pibernikom), večkrat ga omenja tudi v svojih esejih, in sicer že v prvi esejistični knjigi *Demon Iva Daneva* (1969); v *Romanu o knjigah* (1989) pa tudi izrecno piše o tem, kako je prebral vsa njegova dosegljiva dela in precej sekundarne literature.

namreč nekaj, s čimer se meščanska pamet ne more sprijazniti, saj je navajena na red in popredmetenost sveta. Za Rožanca pa je kot za Kierkegaarda treba do vere s svojo lastno izkušnjo, šele ta je avtentična. Tako je tudi vernost pravzaprav nekaj samotnega in individualnega, kljub temu da skuša Rožanc tega osamljenega posameznika transcendirati s premikom proti drugemu človeku.

Na koncu lahko povzamemo, da je Rožanc v osnovi poznal ideje Mouniera in francoskega personalizma. Sprva jih je spoznaval prek povzetkov, kolikor so jih objavljali v slovenskih revijah, in pa prek Kocbeka, pri čemer moramo opozoriti, da je bil ta vpliv precej zapleten že zaradi križarskega gibanja, ki mu je Kocbek pripadal in ga kot urednik revije Križ nekaj časa tudi vodil. Ideje francoskega personalizma so se pri Rožancu prepletale z drugimi tokovi in misleci, ki so v različnih zgodovinskih časih zasledovali sorodna vprašanja, in jih je spoznaval delno prek prebiranja, delno prek sodelovanja pri Mostu. Rožančeva esejistika je izhajala iz dvoma v institucijo in aktivistične projekte spreminjanja družbe. Na prvi pogled se zdi, da ga to močno oddaljuje od Mouniera, vendar smo kasneje videli, da oddaljenost le ni tako velika. Svoj prispevek k izboljšanju zavesti družbe je Rožanc videl v pričevanju o svojih spoznanjih človeka ter njegovega položaja v svetu in pred Bogom.

Viri in literatura

Copleston, Frederick, 2003: *Logical Positivism and Existentialism*. London, New York, Continuum (A History of Philosophy, Volume 11).

Filipović, Vladimir, 1982: *Novija filozofija Zapada*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske (Filozofska hrestomatija VIII.).

Inkret, Andrej, 1996: geslo »Rožanc, Marjan«. *Enciklopedija Slovenije 10*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Kovač, Edvard, 1990: Personalizem Emmanuela Mounierja. E. Mounier: *Oseba in dejanje*. Ljubljana: Društvo 2000. 235–246.

– – 1998: Personalizem Marjana Rožanca. P. Kovačič Peršin (ur.): *Personalizem in odmevi na Slovenskem*. Ljubljana: Društvo 2000. 488–497.

Kos, Janko, 1994: geslo »Perspektive«. *Enciklopedija Slovenije 8*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Mounier, Emmanuel, 1955: *Le personnalisme*. Paris: Presses universitaires de France (Que sais-je?; 395).

– – 1990: *Oseba in dejanje*. Ljubljana: Društvo 2000.

Ogrin, Matija, 1997: Kocbek in Mounier. *Primerjalna književnost* XX/1. 1–20.

Pibernik, France, 1983: *Čas romana. Pogovori s slovenskimi pisatelji*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ritter, Joachim in Gründer, Karlfried (ur.), 1989: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rožanc, Marjan, 1966a: Bogokletni zapisek. *Most*, 9/10. 63–64.

– – 1966b: Rekvijem za velikega duhovna. *Most*, 9/10. 37–41.

– – 1968a: O dveh temeljnih strukturah. *Most*, 20. 180–186.

– – 1968b : Sestop v človeka. *Kaplje*, 12/13. 201–204.

– – 1968c: Umetnost in znanost. *Tribuna*, 4. 12. 1968. 8.

– – 1974: »Moje osebno srečanje«. *Most*, 43/44. 114–118.

– – 1981: *Iz krvi in mesa*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

– – 1983: *Roman o knjigah*. Ljubljana: Slovenska matica.

– – 1990: *Manihejska kronika*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
– – 1991a: *Brevir*. Ljubljana: Založništvo slovenske knjige.
– – 1991b: Pogovor z Marjanom Rožancem. (Intervju z Andrejem Inkretom.) A. Zorn (ur.): *Marjan Rožanc*. Ljubljana: Nova revija (Interpretacije). 127–141.
– – 1991c: Razpetost med jazom in sočlovekom. (Intervju z Manco Košir.) A. Zorn (ur.): *Marjan Rožanc*. Ljubljana: Nova revija (Interpretacije). 119–126.
– – 1991č: Sem pač židovski starec. (Intervju z Brankom Hofmanom.) A. Zorn (ur.): *Marjan Rožanc*. Ljubljana: Nova revija (Interpretacije). 142–154.
– – 1991d: Večer s študenti na Gerbičevi 51a. A. Zorn (ur.): *Marjan Rožanc*. Ljubljana: Nova revija (Interpretacije). 113–118.
Vasič, Marjeta, 1984: *Eksistencializem in literatura*. Ljubljana: Državna založba Slovenije (Literarni leksikon 24).
– – 1989: geslo »Eksistencializem«. *Enciklopedija Slovenije 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
Virk, Jani, 1991: Iskanje celovitosti sveta. A. Zorn (ur.): *Marjan Rožanc*. Ljubljana: Nova revija (Interpretacije). 7–14.
Zenko, Franjo, 1998: Mounierjev personalizem in politika. P. Kovačič Peršin (ur.): *Personalizem in odmevi na Slovenskem*. Ljubljana: Društvo 2000. 330–337.

Summary

The article discusses Marjan Rožanc's (1930–1990) essayistic opus. It focuses on its connection to the French personalist movement, particularly the thought of Emmanuel Mounier, one of its main representatives. Rožanc's encounter with French personalism is related to the downfall of the journal *Perspektive* in 1964 and, consequently, with the changed attitude towards Marxist activism. The disillusion with social engagement led Rožanc to a reformed spiritual orientation, in which French personalism as the Catholic-Socialist movement from the inter-War period found their place among numerous other philosophical impulses and ideas. Edvard Kocbek also had a strong impact on Rožanc's thought.

The article examines similarities and differences between Rožanc's and Mounier's thought. It analyzes in more detail mainly the concept of the human being in both authors and their attitude towards social engagement. In both authors, a socially aware person realizes him-/herself in his/her acts and choices, (s)he is insufficient outside the community. Rožanc's person goes even further: (s)he perseveres in the dialectic and paradox structure of the world, and (s)he, too, is perpetually stretched between two extreme positions. His/her insufficiency transcends with openness for others. Later, this openness towards others is put under the protection of God.

Although Mounier's personalism in principle emphasizes social engagement, he is, at the same time, careful and even skeptical. This is even truer for Rožanc's essays, which grow from doubt into an institution and activist projects of social change. Rožanc's engagement in topical problems (mostly of Slovene society and politics) is of different kind also because he appears by himself and not organized in a group. He, too, recognizes present-day crisis, but it is more of a spiritual nature. His intention is basically to enlighten morally and he sees his contribution to the elevation of social awareness in pointing out the shortcomings of Slovene society and in professing the paradox structure of the world and man's position within it and before God.