

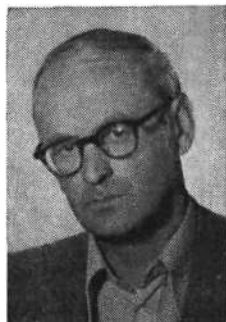
nimi in splošnimi. Ena od glavnih pridobitev naše kulture po vojni je prav ta, da je dialog, kakršen poteka z Miloszem, kljub vsemu mogoč in uresničljiv.

Te besede so bile napisane zato, da bi se z njimi potrdila Miloszeva navzočnost med nami. Mogoče ni daleč dan, ko bo njegovo delo tudi v drugih deželah, kjer je zdaj še malo prisotno, popolnoma rehabilitirano.

(prev. J. Z.)

## ODMEVI NA...

### Polemika o slovenskem kulturnem razvoju



Janko  
Kos

V polemiki bodi miren in hladan kakor kača, ki piči.

Srečko Kosovel

Polemiko o slovenskem kulturnem razvoju po letu 1945 sva vodila s Tinetom Hribarjem od februarja 1983 do aprila 1985. Potekala je na straneh Sodobnosti, deloma v Novi reviji. Za presojo njenih rezultatov je potreben kratek pogled nazaj.

Sprožila jo je Hribarjeva periodizacija po-vojne slovenske kulture v članku *Dve leti po pobudi* (Nova revija, 1982—83, št. 2). Tu je za področji »pesništva« in »mišljenja« ponudil tale obdobja: od 1945 do 1955 obdobje socialističnega realizma in dialektičnega materializma, od 1955 do 1965 obdobje novolevičarskega in mladomarksovskega eksistencializma, od 1965 do 1975 obdobje heideggrovstva, od 1975 do 1980 pretežno lacanovsko obdobje, po 1980 obdobje »individualnih avtonoetik in avtopoetik«. Na to shemo sem se polemično odzval z daljšim spisom *Pripombe k slovenskemu kulturnemu razvoju 1945—1980*; izhajal je v Sodobnosti v sedmih nadaljevanjih, od februarja 1983 do maja 1984. Polemike nisem zastavil s kulturnopolitičnega stališča, čeprav bi se dalo spraševati tudi o tovrstnih motivih Hribarjevega periodiziranja, ampak na znanstveno-filozofski ravni. Zavedal sem se, da spada periodiziranje kulture v kulturno, literarno in druge podobne zgodovine; da veljajo zanj določena pravila, izkušnje, metode; da so periodizacijski pojmi večidel dogovorni, pogojni in odprti; da na primer v slovenski literarni vedi še zmeraj ni enotnega mnenja o tem, kdaj se začnejo naše razsvetljenstvo, romantika, realizem, in kdaj se končajo, ali o tem, kaj je bistveno za našo moderno, ekspresionizem etc.; in da vse to še toliko bolj velja za najnovejša obdobja. Torej sem vnaprej podvomil, da bi bilo mogoče po hitrem postopku razdeliti povojno kulturo z natančnimi letnicami v zaključena obdobja, jih

opremiti z naslovi, pospraviti v zaprte predale. Zato v svojem spisu nisem predlagal kake drugačne periodizacije, pač pa poskusil natančneje določiti gradivo zanjo in поблиže razčlenil pojme, ki jih je uporabil Hribar (socialistični realizem, dialektični materializem, eksistenencializem, heideggerjanstvo). Na tej podlagi se mi je pokazalo, da Hribarjeva periodizacija — naj bo komu kulturnopolitično zaželeno ali ne — na znanstveno-filozofski ravni ne velja; da je v marsičem celo naivna, samovoljna in sploh nasilna.

Moje trditve so sprožile polemičen plaz. Hribar je v letih 1983, 1984 in 1985 odgovarjal z več zaporednimi spisi, najprej posredno, nazadnje direktno. Kmalu po začetku mojih nadaljevanj je v Novi reviji (1983, št. 12) objavil spis *Filozofija na Slovenskem* — ne kot odziv na polemiko, pa vendar že v dejanski zvezi z njo. Takoj nato je začel v Novi reviji objavljati obsežno razpravo v devetih nadaljevanjih, *Sodobna slovenska poezija*, segajočo v tem listu od 13. do 29. številke za leto 1983 oziroma 1984. Bila je že v izrecni zvezi s polemiko, vendar bolj »obračun« z drugimi mojimi spisi kot pa odgovor nanjo; vsaj na videz. Tretji Hribarjev prispevek k polemiki je sledil v *Sodobnosti* od februarja do aprila 1985, to pot z jasnim naslovom *Slovenski kulturni razvoj 1945—1984*. Končal se je s tistim, čemur lahko rečem končni rezultat Hribarjevega reagiranja na moje očitke. Potem ko na koncu priznava, da mora svoje prejšnje »postavke« delno korigirati«, predlaga za povojno slovensko kulturo tole shemo: v umetnosti (»pesništvu«) si sledijo socialistični realizem, protomodernizem, modernizem, postmodernizem (ti so »umetnost kot umetnost«, soerealizem je »nasilje« nad njo); v mišljenju (»teoriji«) si sledijo dialektični materializem, protoheideggrovstvo, heideggrovstvo, postheideggrovstvo (ti so »mišljenje kot mišljenje«, diamat je »nasilje« nad njim). Ta skrajno simetrična shema, narejena po obrazcu »zgoraj — spodaj, levo — desno«, je ostala brez letnic.

Rezultat Hribarjeve sheme je daleč od prvotne periodizacije; je njena revizija ali poprava. Iz nje so izginila stroga časovna določila, izpuščena sta pojma eksistenencializem in lacanovstvo, na njuno mesto so stopili drugačni pojmi. Ali naj bom s takšnim rezultatom zadovoljen? Nisem zadovoljen z načinom, kako je prišlo do revizije, še manj z njenimi novostmi. Avtor jo je izpeljal s pomočjo zapletenih taktičnih manevrov. Najprej v članku *Filozofija na Slovenskem*, ki je izšel proti koncu aprila 1983 — začetek moje polemike je bil objavljen v prvi polovici februarja 1983. V članku je prvotno shemo preuredil tako, kot da velja samo za filozofijo, ne pa tudi za umetnost; s tem bi se izognil očitkom, naštetim v mojem polemičnem začetku. Hribar je torej stopil v polemični boj po načelu znanega Prešernovega verza: »Molče orožje svoje vsak si vzame.« Drugi taktični premik je izpeljal v razpravi *Sodobna slovenska poezija*, kjer že citira mojo polemiko, a o predmetu razpravlja, kot da sploh ne gre zanjo. Takó zavarovan uvede v svojo prvotno shemo pojma modernizem in postmodernizem, ki o njima poprej ni bilo ne duha ne sluha. Ker v tej razpravi citira moja prispevka *Slovenska sodobna lirika 1945—1980* (iz *Sodobnosti* 1983) in *Težave s postmodernizmom* (iz *Sodobnosti* 1982), kjer razpravljam o modernizmu in postmodernizmu, si lahko mislim, da je pojma pre-

vzel od mene ali pa od avtorjev, ki jih v tej zvezi niti ne omenja. Tolmačil ju je seveda po svoje in si ju tako prirejena prisvojil. Ravnal je torej po nauku znanih Prešernovih verzov: »Kdor urne roké, sol v glavi ima — si v vsaki nesreči pomagat' zna.«

No, opisani preobrati se dajo morda razložiti tudi kako drugače. Pomembnejši je rezultat, do katerega so pripeljali, ta pa je sporen. Končna shema, ki jo je Hribar zapisal v *Sodobnosti*, vsebuje stvari, ki so bile sporne že prej, in nove, ki so sporne na novo. Pojma socialistični realizem in dialektični materializem jemlje še zmeraj samo politično kot sinonim za stalinizem. Verjamem, da je takšna raba kulturnopolitično učinkovita, toda če naj kulturne pojave dojamemo na znanstveno-filozofski ravni, ni dobra. Sam sem v polemiki opozoril, da lahko socialistični realizem razumemo navsezadnje tudi kot golo partijsko ideologijo, da pa je ta raba v svetovni literarni vedi redka. Večidel vidijo v njem literarno smer, podobno kot zgodovinarji filozofije obravnavajo dialektični materializem praviloma kot posebno filozofsko doktrino. Šele na tej podlagi se lahko natančno določa tudi njuna politična vloga. Kar zadeva Hribarjevo ravnanje s pojmom modernizem in postmodernizem, je prehitro, samovoljno, nekorektno. V slovensko literarno vedo smo ju uvedli šele pred nekaj leti, njun pomen ni utrjen, raba po svetu še močno negotova. Hribar ju hoče na hitro fiksirati s filozofskimi ali vsaj esejističnopoetičnimi opisi (modernizem se mu »giblje v prostoru ontološke diference«, postmodernizem »počiva v skušnji o svetosti sveta«); ne eno ne drugo ni vsebinska, še manj formalna opredelitev obojega. V diskusijo o modernizmu in postmodernizmu je s tem prispeval komajda kaj uporabnega. Namen je seveda jasen. S svojimi definicijami je hotel modernizem podrediti heideggrovstvu, postmodernizem pa postheideggrovstvu. Takšne poteze so morda za koga kulturnopolitično učinkovite, znanstveno in filozofsko so nesmiselne. Na novo izmišljeni pojem protomodernizma po nepotrebnem pomnožuje zalogo takšnih pojmov. Toda namen je jasen. Z njim in pa s pojmom protoheideggrovstvo hoče nadomestiti pojem eksistencializma, ki mu je nenadoma iz bogve katerih razlogov postal neljub. Enako neekonomično je Hribarjevo razmnoževanje heideggerjanstva v protoheideggrovstvo, heideggrovstvo in postheideggrovstvo, da niti ne govorim o prestižno manierističnem razločevanju med heideggrovstvom, heideggerjanstvom in hajdegerjanstvom. Spominja nas na znane Prešernove verze: »Kdor ni slišal nikdar peti sladkih pesmi Filomele, rad poslušal bo strnade, šinkovce in druge tice.« Hribarjev poskus, da bi eksistencializem — potem ko je Heideggerja popolnoma iz njega izvzel — po hitrem postopku pokonsumiral pod protoheideggrovstvo, je posrečen primer historičnega nesmisla.

Tu naj sledi kratka zastranitev o bistvu eksistencializma. Zoper mojo razlago, kaj to jè, postavlja Hribar svojo. Pravi, da je za eksistencialiste bistven »primat eksistence pred esenco«. S tem prepisuje Sartrovo razlago iz spisa *Eksistencializem je zorst humanizma*. Toda ta razlaga je dobra komaj za začetnike v filozofskem pouku, na filozofsko-znanstveni ravni pa ne. Sartre se je z njo zmotil, saj ne velja niti zanj samega, še manj za druge eksistencialiste. Potem ko je v tem spisu ugotovil, da pri človeku — ker Boga ni — eksistenca pred-

haja esenci, pride nekaj strani za tem do sklepa, da je človek svoboda. To pa seveda pomeni, da je človekova esenca prav to. Njegova eksistenca torej ni apriori nedoločena, ampak je že od začetka osmišljena s posebnim bistvom, drugačnim kot pri drugih bitjih. Sartre na teh mestih nepazljivo meša prvotni, nevtralnno ontološki pomen eksistence, kot so jo postavili sholastiki, z antropološkim pomenom, ki ga je vpeljal Kierkegaard. Temu je »eksistenca« izraz za posebni človekov položaj med končnostjo in neskončnostjo; Heidegger imenuje z njo posebno človekovo razmerje do »biti«; Sartre misli na posebno človekovo razmerje do svobode. Bistvo eksistencializma je torej poleg vsega drugega tako pojmovana »eksistenca«. Od tod sledi, da je bil tudi zgodnji Heidegger eksistencialist, česar pa Hribar iz ne vem kakšnih razlogov noče priznati, vsem zgodovinarjem filozofije navkljub. Ravna se pač po znanih Prešernovih verzih: »Lej, kalin debeloglavec, — trdokljunast kos je svoje — pesmi pustil, lepši poje, — podučit' ne da se slavec!« Ali z drugimi besedami, ima se za slavca.

Iz najine polemike povzemam, da se s Hribarjem ne strinjava o poglavitnih stvareh filozofije, metafizike, ontologije, »biti«, ontološke difference in še česa. V zvezi s temi stvarmi mi je Hribar poočital marsikaj: »Ker ogleduje smolec obuvalo, jermenov méni, da ima premalo.« Odgovor bi moral biti zelo dolg, lahko je pa tudi kratek in preprost. Hribar naštete pojme razume po heideggerjansko, se pravi preozko. Filozofijo bi rad videl samo od Platona do Nietzscheja. Rajši se ravnaj po Heglu, ki je kljub svoji veliki strogosti dopustil, da se pogojno govori tudi o indijski ali kitajski filozofiji; to stališče bo nedvomno zmeraj bolj veljavno. Kar zadeva evropsko filozofijo, jo njeni zgodovinarji že dolgo štejejo od Talesa naprej; vanjo uvrščajo tudi vse mislece 20. st., vključno s Heideggerjevim »mišljenjem biti«. To stališče je še zmeraj najpametnejše. Vem seveda, da obseg pojma filozofija ožijo ne samo heideggerjanci, ampak tudi nekateri marksisti, neomarksisti in filomarksisti, češ da v marksizmu ne gre več za filozofijo; podobno kot mislijo heideggerjanci za svoje »mišljenje biti«. Vse to je nespameten napuh, ki vodi v sektaško pedantstvo.

Pojem metafizike razume Hribar prav tako po Heideggerju, spet po nepotrebnem ozkó. Metafiziko je treba razumeti najprej seveda kot ime za posebno filozofsko panogo, ki razmišlja o »nadčutni« resničnosti. Ker je Heideggerjeva »bit« prav tako »nadčutna« kot materija v Leninovi razlagi, je oboje primer metafizike. Če bi se filozofiji posrečilo formulirati nekaj takega, kar bi se imenovalo »antimetafizika« — česar Hribar ne more razumeti — bi to seveda bila še zmeraj metafizika, samo da nasprotna prejšnji. Toda metafizika ni samó ime za filozofsko panogo, ampak tudi za predmet, ki se v nji obravnava, in za duhovnozgodovinsko dogajanje, iz katerega ta predmet nastaja. Tega dogajanja pa ni treba po heideggerjansko zoževati na platonizem ali na Evropo ali samo na filozofijo. Navzoče je v zunajevropskih religijah, v umetnostih in pesništvu, s svojimi podlagami sega v zgodovino družb in civilizacij.

Ontologija seveda ni nad metafiziko ali zunaj nje, ampak je njen najpristnejši del, »metaphysica generalis«, kot so ji dejali v 18. stoletju. Ker so iz nekdanje metafizike doslej izpadle kozmologija, psihologija in

teologija, je njeno edino področje ostala ontologija; torej je z njo bolj ali manj istovetna. Toda od tod sledi, da je nesmiselno razločevati med ontološko in metafizično »diferenco«, kot hoče Hribar deloma po Heideggerju, deloma po svoje. Če že razmerje med eksistenco (obstojem) in esenco (bistvom) imenujemo »razlika« — kar je sicer brez pravega smisla — je ta »razlika« prav toliko metafizična kot ontološka; gre za tipično ontološko razmerje znotraj metafizike. Zato je pa tudi slavna »ontološka diferenca« — razlika med bivanjem (po Heideggerju »bitje«) in bivajočim — edino in samó metafizična, pa prav nič drugega.

In zdaj še o besedi »bit«, ki jo naši heideggerjanci uporabljajo kot slovensko ime za »einai«, »esse«, »Sein«. O tej besedi bi dejal, da ni dobra, naj jim še tako zelo pomeni tisto, o čemer je pri Prešernu rečeno: »Vse misli zvirajo 'z ljubezni ene, — in kjer ponoči v spanji so zastale, — zbude se, ko spet zarja noč prežene.« Toda pustimo šale — cinizem, kot bi zapisal Hribar — ob strani. »Bit« ni dober ontološki izraz zato, ker ga slovenski filozofi razumejo vsak drugače: tomisti kot eksistenco, marksisti kot stvarnost, heideggerjanci kot mistično oznako za ono-drugo-od-bivajočega; pa še zato, ker je po svoji samostalniški podobi tak, da ob njem ne čutimo več glagolske vsebine, skrite v pojmih »einai«, »esse« ali »Sein«. Zato sam po sebi zavaja v mistifikacije, ki ob njem poganjajo kot gobe po dežju. Kot natančnejši slovenski izraz za temeljni ontološki pojem bi priporočil bivanje, saj iz iste osnove uporabljamo v slovenski ontologiji že besedi bivajoče in bivanjski. Kdor pa že hoče »bit«, naj jo postavlja v narekovaje, zraven pa zmeraj pove, na kaj misli. Z enako previdnostjo bi uporabljal izraz eksistenca, ki v ontologiji ne more pomeniti kaj drugega kot obstoj posameznega, konkretno bivajočega, v razliki z bivanjem kot takim, obenem pa v najtesnejši zvezi z bistvom, do katerega je eksistenca že od sholastike naprej v soodnosnem razmerju.

Da bi bila razlika med bivanjem in bivajočim alfa in omega mišljenja, kot nas straši Hribar, bi bilo nujno samo, če bi bil pojem bivanja najvišji vseh pojmov sploh. Toda že stoiki so v svoji logiki takšno kategorijo zagledali v pojmu »nekaj«. Temu zgledu sledim rajši kot pa Hribarju, ki se čemu takemu čudom čudi, kot da še ni slišal za stoično logiko in tudi ne za nasprotje med njo in Heglom. Zato tudi ne verjamem, da je treba po Heglu enačiti bivanje in ne-bivanje z ničem. Nič je negacija pojma »nekaj«, ne pa bivanja. Bivanje in nebivanje spadata na ontološko, nekaj in nič na meta-ontološko raven. Razlika med metafiziko in antimetafiziko bo torej ta, da metafizika meta-ontološke ravni ne pozna.

Ali kot bi se reklo s Prešernovim verzom: »Kar vedet' treba je, zloži po vrsti.« Natančnejša opredelitev ontoloških pojmov bi nemara koristila našim heideggerjancem, da bi se končno zedinili vsaj v stvarih, za katere ni videti, da jih enako razumejo. Na primer o tem, ali je Dušan Pirjevec doumel »ontološko diferenco« ali pa je za najboljšimi heideggerjanskimi duhovi zaostal na nižji ravni »metafizične difference«. Prvo trdi Tine Hribar, drugo Spomenka Hribar. Priznanje, da so ta razmerja hkrati ontološka in metafizična, bi neskladnostim hitro napravilo konec, ne da bi škodili Heideggerju na račun Pirjevca

ali Pirjevca na škodo Heideggerja. Skratka, mislim, da je treba biti do Heideggerja enako kritičen kot do Marxa, do Vidmarja enako kot do Pirjevca ali Kocbeka. Kult enega ali drugega ali tretjega je enako odveč. Toda za zdaj si česa takega ne upam obetati. Kot kažejo rezultati najine polemike, vztraja moj nasprotnik v posebnem miselnem stanju, ki ga ne morem imenovati drugače kot naivno, nekritično in dogmatično. Vse njegove misli so zagrajene s Heideggerjem. Resda je poskušal nekoč preseči schwarzwaldskega misleca z razmišljanjem o spornosti »ontološke difference«. Toda zdi se, da je razmišljal premalo radikalno in se mu ni pokazala tako sporna, kot dejansko je. V vsem drugem ostaja do Heideggerja enako dogmatičen; vse, kar reče o filozofskih stvareh, je vnaprej določeno s heideggerjanskim obzorjem. Miselni obseg njegovih izjav je mogoče predvideti, kot da gre za računanje z znanimi količinami po predpisanih pravilih. Prešeren bi dejal: »Obešajo glavice, — ni rožam mar cvetet'; — molčijo v gojzdi tice, — ne ljubi se jim pet'«.

Najbolj fantastična stvar na mojem nasprotniku je pa ta, da po bistvu sploh ni heideggerjanec, ampak eksistencialist. Tako sem ga že javno imenoval. Posledica je bila ta, da je zdaj zatajil eksistencializem sploh, kot da ga ni bilo in ga ni — ne pri Heideggerju, ne pri njem samem, ne pri komerkoli. Zato se mi zdi, da je njegovo heideggerjanstvo res samo zunanja oprema, ki naj mu zagotovi filozofsko nedotakljivost, dognanost in veljavo. Od tod dogmatičnost v skrbi za ta miselni arzenal, obenem pa ambicija, da ni navaden heideggerjanec, ampak več kot tisti, ki so samo heideggrovci, heideggerjanci ali celo bognavaruj že kar hajdegerjanci. Kot je tej stvari rekel Prešeren: »Uma bistrega rojake — z mano šteje ino povej!« Kot mi je pokazal potek te polemike, Hribarja v razpravljanje z mano ni gnala čista znanstveno-filozofska misel, ampak zagnanost v moralno in kulturnopolitično dejanje, aktivizem in angažma. Tega pa ni mogoče izpeljati iz heideggerjanstva, saj Heideggerjevo »mišljenje biti« spodmika tla zgodovinski akciji pa tudi moralnemu angažmaju. Temu primerno se je Pirjavec zadnja leta odpovedoval dejanjem take ali druge vrste. Ker ni videti, da bi se Hribar spuščal v kulturnopolitičen angažma iz marksizma niti da ga navdihuje katoliška, liberalna ali kaka druga ideologija, ostane samo še možnost, da mu gre za angažma tiste vrste, ki so ga prakticirali Kierkegaard, zgodnji Heidegger in Sartre, tj. za angažma v imenu »eksistence« zoper heglovske, neoidealistične ali marksistične »sisteme«. S tem se potrjuje moja misel, da v slovenskem kulturnem prostoru eksistencializem še zmeraj obstaja ali se celo obnavlja. Toda če je to res, je bila tudi ta polemika odveč. Z eksistencialisti, ki strastno posegajo v dogajanje, da bi se v njem tako ali kako drugače »uresničili«, ni mogoče razpravljati na znanstveno-filozofski ravni. Razumna logičnost, empirija, sistematičnost, historičnost so jim ovira, odvečno napotje, škandal; ali povedano po Hribarjevo, cinizem. Po tej nalepki namreč poseže zmeraj, kadar se sreča z argumenti racionalnega mišljenja, ki omejujejo njegov angažma. Za samovoljno »eksistenco« so navade takšnega mišljenja res neprijetna motnja. Ali kot bi dejal Prešeren: »Glas ti zapre besedi, 'z rok ti potegne pero.«