

Problemi, časopis za mišljenje in pesništvo,
marec 1970, letnik VIII, št. 87

A PROBLEMI aktualnosti



PROBLEME

Problemi, časopis za mišljenje in pesništvo. Ureja uredniški odbor: Niko Lehrman, Rudi Rizman, Marjan Rožanc, Dimitrij Rupel, Fedor Žigon (Aktualnosti); Spomenka Hribar, Valentin Kalan, Milan Pintar, Ivo Urbančič, Slavoj Žižek (filozofija); Andrej Inkret, Taras Kermauner, Andrej Medved, Rastko Močnik, Dušan Pirjevec (literarna teorija); Iztok Geister, Niko Grafenauer, Dušan Jovanović, Ivo Svetina, Marko Švabič (literatura). Glavni urednik: Niko Grafenauer. Odgovorni urednik: Rudi Rizman. Tehnični urednik: Mar-

jan Rožanc Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20 487. Tehnični urednik posluje vsak delovni dan od 9. do 12. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30. Naročila pošiljajte na upravo Problemov, Ljubljana, Soteska 10, tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 50 din, cena posamezne številke 5 din, cena dvojne številke 8 din. Nenaročenih rokopisov uredništvo ne vrača. Izdajata predsedstvo ZMS in UO ZŠJ. Tiska »Tiskarna PTT« v Ljubljani.

To številko so uredili: Spomenka Hribar, Valentin Kalan, Ivo Urbančič, Slavoj Žižek

Vanja Sutlić: METAFIZIKA — IGRA SVETA — ZGODOVINSKO MIŠLJENJE	65
Valentin Kalan: SVET KOT ZGODOVINA	74
Blaženka Despot: TEHNIKA IN SOCIALIZEM	94
Tine Hribar: FILOZOFIJA IN TEOLOGIJA	102
Slavoj Žižek: K VPRAŠANJU ODTUJITVE PRI »MLADEM MARXU«	114
Vanja Sutlić: METAPHYSIK — WELTSPIEL — HISTORISCHES DENKEN	65
Valentin Kalan: DIE WELT ALS GESCHICHTE	74
Blaženka Despot: TECHNIK UND SOZIALISMUS	94
Tine Hribar: PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE	102
Slavoj Žižek: ZUR FRAGE DER ENTFREMDUNG BEI DEM »JUNGEN MARX«	114

Pouk iz téme: kako voditi kulturno diskusijo



TARAS KERMAUNER

Čeprav je bilo tudi v poslednjih letih obilo napadov, kakršen je Vodopivec (Brakada na ideologije, Teorija in praksa, 1969, št. 11—12), jih dozdej nisem kritično registriral. Ta zvrst pripombarske polemike, neargumentiranega, površnega, na prepričanju in čustvih sezidanega pamfletizma (ki ga tako briljantno in analitsko ostro secira Radomir Konstantinovič v svoji najnovejši knjigi **Filozofija palanke**, kar naj bi bila — po slovensko — nekakšna filozofija napadov province) mi je tuja in zoprna. Mislim, da sodi v čase vodiške Johance in liberalno-klerikalnega obmetavanja z gnili jajci, razvitejša kultura pa bi se je morala sramovati.

Za cilj sem si postavil v prvi vrsti tisto, čemur se je v naivnih dobah reklo »odkrivanje resnice«, danes pa bi to označil z manj visokimi besedami. Teme, ki si jih izbiram (recimo: analiza slovenske povojne poezije, dramatike in proze, s tem vzporedno analiza slovenskega kulturnega arhetipa ali superstrukture, izdelovanje metodologije, ki naj bi takšno analizo napravila čim uspešnejšo, priročajnejšo itn), so sicer glede na široko možnost tém v sodobnem svetu poljubne, a svojega avtorja zavezujejo v čisto določen smislu: da jih skuša čim bolj izčrpati, opisati, ponazoriti, da je vse delo, ki ga opravlja v zvezi z njimi, namenovano kot poglobljanje teme ter spoznanj, ki sledijo iz razčlemb teme. Zato si avtor želi diskusije, dialoga, tudi polemike. Drugo oko in druga pamet vidi drugače, z drugih kotov, z drugačno skušnjo, s spremenjeno metodologijo; zato takšni — prijazni ali ostri — razgovori bistveno koristijo, saj širijo témo ter spoznanje, pomagajo avtorju in kritiku: z eno besedo, so v službi predmeta, ki mu rečemo ali znanost ali esejistika (kot panoga, ki na bolj literarnen način govori o svetu, človeku in njegovih produktih).

Pamfletizem pa ni v službi predmeta, panoge, teme in spoznanja, temveč je podrejen direktno človeku-subjektu, posamezniku ali pristašu grupe (oz. ideologije), ki mu ni toliko do tega, da bi svoje vedenje o svetu razširil in pogloblil, pa mu ni do tega celo nič, temveč vedenje (resnico ali Resnico) o svetu že ima v lasti ter mu gre v javnih nastopih zgolj za to, da to svojo — ali skupno — vednost ohrani, obrani in s pobojem drugače mislečih utrdi. Zadnjih nekaj mesecev sem bil tarča pamfletov Dušana Željznova, Janeza Menarta, Jožeta Javorška in podobnih; sodim, da se imenovani za-

pisec Vlada Vodopivca legalno uvršča mednje.

Téma, ki si jo je Vodopivec izbral, je problem ideologije. Naj pri priči zaostrim: kje in kdaj je ta pisec pisal o ideologiji? Kje so njegove monografske, znanstvene ali esejistične obravnave tega predmeta? Pri tem me nazadnje niti ne zanima, ali bi Vodopivec v svojem ukvarjanju z ideologijo igral le vlogo posrednika in prinesel na Slovensko nekaj (stališče, znanje), kar je bilo odkrito že drugod, ali pa bi takšno stališče in znanje celo razvil in ga, kot se temu danes reče, ustvarjalno apliciral na domače razmere (česar več ne zahtevam ne od njega ne od sebe). Vendar moram javno in jasno ugotoviti, da Vodopivec tega prvega — a neogibnega — pogoja ne dosega. Tako je že vnaprej diskvalificiran za tisti način razgovora, o katerem sem govoril v začetku in ki ni pamflet, temveč diskusija ali dialog ali polemika.

Samo soočenje dveh stališč, dveh analiz je lahko plodno. Pri tem mora seveda prvi avtor primerno razložiti svojo metodologijo, gledišče, rezultate analiz, drugi — tako imenovani kritik — pa mora storiti isto. Kritik ni kdor koli (če noče biti pamfletist, novinar, pripobar, obrekovavec), temveč je s predmetom obravnave načeloma enako dobro seznanjen, mu je ta predmet prav tako stvar njegove profesije (ali pa vsaj »zlahtnega amaterstva«).

Ker sem napaden, se imam pravico braniti — čeprav naj ta moja obramba ne bo razumljena kot konkretna obramba pred razlogi Vlada Vodopivca; taki obrambi se odpovem, kot sem se obrambi pred »razlogi« Jožeta Javorška ali Dušana Željznova ali Janeza Menarta; v tem članku mi gre za analizo neke dovolj splošne in razširjene metode.

Vodopivec začenja svoj zapisek s stavki: »V delu slovenske publicistike že nekaj časa traja prava brakada na ideologije. Zdi se, da je nekatere, predvsem mlajše publiciste prevzela mrzlica na lovska vnema. Kar naprej se lotevajo kulturnih pojavov v slovenski srednji, kot se zdi, z enim samim namenom, da bi odkrili v njih navzočnost ali nenavzočnost ideologije. Brž ko jo identificirajo, je pojav okvalificiran kot zabloda in anahronizem.« Ne glede na ton, ki je ironičen, posmehljiv (a sprašujem se: zakaj? Čemu bi rad Vodopivec te mlajše slovenske publiciste osmešil? Kaj ga žene k temu? Zakaj ni njegova prva skrb analiza, zakaj ne sledi odklonitev šele kot posledica analize?), je

PROBLEM A ktualnosti

MED IDEOLOGIJO IN EKSISTENCO

Pouk iz téme: kako voditi kulturno diskusijo (Taras Kermauner)	1
Še o razliki med ideologijo in filozofijo (Ivan Urbančič)	4
Odsotnost tragedije: sentimentalizem in sarkazem (Radomir Konstantinovič)	6

POLITIKA

Simptomi neke bolezni (Drago Jančar)	8
--	---

NOVA KRITIKA

In medias res (Dimitrij Rupel)	9
--	---

RELIGIJA

Interpretacija marksizma v Holandskem katekizmu (Branko Bošnjak)	10
--	----

IN MEMORIAM

Bertrand Russell (1872—1970) (Rudi Rizman)	13
--	----

BRANJE

Vprašanja o sitih in lačnih Slovincih (Andrej Inkret)	14
Dva odnosa do subjektivitete (Taras Kermauner)	16

VIZUALNE UMETNOSTI

Konstruktivizem in mi (Vasko Pregelj)	18
Računalniško sprenevedanje (Ivan Sedej)	21

MIXED — MEDIA

II (Bora Čosić)	22
---------------------------	----

RAZSTAVA

Ogledala (David Nez)	25
Picassove erotične risbe (Pablo Picasso)	28

GLEDALIŠČE

Problem metode dela pri igri v gledališču (Samo Simčič)	30
---	----

PRO DOMO SUA

Grafični material (Marko Pogačnik)	32
--	----

NON STOP ROMAN

Peto nadstropje trinadstropne hiše (Mate Dolenc, Dimitrij Rupel)	33
--	----

vsebinska stavkov resna. Kritiki trdi, da mlajši publicisti, (ki jih pa v zapisu navaja samo troje: Dimitrija Rupla, Dušana Pirjevca in mene, a še med temi je samo Rupel mlajši publicist, sam spadam v srednjo generacijo — petindvajset let je, kar je bil objavljen moj prvi članek —, Pirjavec pa je deset let starejši od mene in temu primerno toliko dlje navzoč v slovenski kulturi: čas, ki ga pri tem izračunamo, pa bi bil tako rekoč skoraj že ravno primeren za »pokoje«) iščejo ideologije z a t o, da bi jih preganjali kot nekaj napačnega in zastarelega. Je to res?

Branil se bom le v lastnem imenu. Ker se moji pogledi na ideologijo precej — če ne celo bistveno — ločijo od Pirjevčevih na eni in Ruplovih na drugi strani (o tem pričajo polemike med nami), in ker slutim ali celo vem, da se bistveno razlikujeta tudi njuni stališči (še bolj pa njuni metodi) je seveda že tako skupinsko obravnavanje, kakršnega si je dovolil Vodopivec, za resno polemiko s kulturnim namenom povsem neprimerno; gre za ostalino iz časov, ko je dajala vsemu polemiziranju ton politika in še posebej stalinistično pojmovana »marksistična« politika kot neustavljiva in besen b o j zoper (razrednega) sovražnika ter intelektualnega lažniva. Vodopivčevemu pristopu manjka odkrivanje razlik med »mlajšimi publicisti«. Če kaj pripelje v bližino »resnice«, potem je to definiranje difference, spoznanje, kaj je značilno za tega in kaj za onega: to pa je ravno tisto, kar ga od drugega in tretjega loči. Skupinsko etiketiranje, odkrivanje tega, kar je več posameznikom skupno, je ipično sociološki ali politični postopek. Ker o sociologiji (ta je znanost in prav tako zahteva primerne, izčrpe, argumentirane, bolj ali manj monografske obravnave) v Vodopivčevem članku ni sledu, ostaja na rešetu samo politika. Ta — pa še to samo v primeru, ko je pojmovana kot vsakdanja, površna, do skrajnosti poenostavljena metoda za trenutno rabo — seveda zares ravna tako, ali bolj natančno: je ravnala tako, medtem ko se vsak dan bolj odpo-veduje tej nekdanji praksi in prepušča obravnavanje tako težkih in pomembnih tem, kot je recimo ideologija, ustrežnejši kritiki: znanosti (ali pa vsaj na znanosti utemeljenemu političnemu esejizmu).

Govoril bom torej le v lastnem imenu, zakaj še enkrat moram poudariti in svojemu kritiku popolnoma javno zapuati: ne gre za nobeno ideološko ali politično grupo, ki bi hotela to ali ono konkretno ideološko ali politično zmago v slovenskem kulturnem in političnem življenju. Gre le za posameznike, ki jih sicer morda vežejo določene skupne poteze, enak predmet, celo nekatere sorodnosti, a med katerimi je vsakdo samostojen, predvsem pa jim ne gre za pobijanje drugega, temveč za ekspliciranje s e b e (oz. svojega d e l a). Odklanjanje določenih tekstov ali stališč (na primer moje odklanjanje določenih stališč Miška Kranjca, Ivana Mraka, Dimitrija Rupla, Dušana Pirjevca, Boruta Trekmana, Alojza Rebule, Pavla Dobrile, Marjana Rožanca, Andreja Inkreta, Mitje Mejaka — vsi se ločijo od mojega stališča, od moje metodologije, in z njimi polemiziram, da bi jasneje prišla na dan moja »resnica«, moje sta-

lišče kot tisto, za katerega pač menim, da je z mojega gledišča v socialnem prostoru najbolj primerno) s l e d i temeljnemu pozitivnemu znanstvenemu in esejističnemu delu, ki ga — naj govorim le zase — opravljam kot svoje osnovno delo (in so moje kritike drugih in drugega le spremljava tega dela — čeprav intenzivna, pa kljub temu mnogo manj intenzivna kot to temeljno delo). Zato lahko zares mirne vesti zapišem: Vlado Vodopivec se moti. Ne prirejam brakade na ideologije, da bi dokazal njihovo zmotnost. Nisem zoper ideologije. Sem samo zoper nekatere ideologije, zoper tiste, ki jih smatram za zastarele ter — zaradi tega — neučinkovite. Sem za nove ideologije. Sem za premembo in spreminjanje, preurejevanje in predelavo ideologij. Prepričan sem, da današnji svet zahteva drugačnih ideologij. Najprej je to ideologija znanosti, poleg nje pa so (ali ostajajo) še druge, ki še zmerom ustrezajo določenim človekovim temeljnim — in z enkrat še neodsvojljivim — potrebam; tem dajejo odgovor religije (v svojstvu ideologij). Slehera znanost, sleherno stališče sloni na določenih predpostavkah, te pa so stvar prepričanja o ločitve, vere, torej so doma v območju, ki mu pravimo ideologija. Kaj moja izpoved Vodopivcu zadošča?

Vodopivec je prebral samo nekaj mojih člankov (v *Aktualnostih*, *Problemi*), ni si pa ogledal mojega temeljnega dela. Bog varuj, da bi ga v to silil. Vendar, na osnovi kakšne moralne pravice in znanstvene vesti gre pisat — pa še tako odklonilno, tako vsevedno, tako parodično — o mojih stranskih tekstih, ko pa temeljnih del ne pozna? Kako lahko nekaj sodi o mojih stališčih, ko pa pozna samo moje polemike in ne tistega, na osnovi česar so sploh zgrajene in mogoče? Obveščeno o stališčih kritiziranja mora biti temeljita, to je tretji pogoj sleherne ustrezne kulturne debate. Če Vodopivec za to nima časa ali veselja, potem je njegova edina dolžnost: molčati.

Če bi se namreč potrudil in poizvedel, kaj mislijo kritiziranci, se mu ne bi moglo zapisati — navajam nadaljevanje prejšnjih stavkov: »Podrobnejše razlage in utemeljitve niso potrebne, kajti predpostavlja se splošna obveščeno, da je za ideologijami izdana tirailica in da so razlogi dobro znani. Rezervat ideologije je politika, če pa se pojavja ideologija v znanosti in kulturi in jo njeni preganjalci tam ugotove, razglase tako kulturo in znanost brez dokazovanja za razvrednoteno, za negacijo resnične znanosti in kulture in za anahronizem.« Ne bi bil rad ostrejši, kot je treba, vendar sem dolžan zapisati: te besede so grde. So neresnica. So podtikanje. So prenos znanstveno-esejističnih razpravljanih (področje kulture) na področje »politike«. Človek bi v obupu stiskal pesti in vil roke, če ne bi predobro poznal slovenskega življenja in tistega, čemur pravim sam slovenska tradicija. Lahko si razbijem glavo z mozganjem, lahko si strem srce s samomučenjem, Vlado Vodopivec in Dušan Zeljeznov bosta pisala, kot se jima bo ljubilo, slovenski časniki bo objavljali sleherne poljubnosti, ne da bi pri tem vsaj malo skrbeli za temeljne pogoje polemike. Zeljeznov napiše: Kermauner se bori zoper samouprav-

ljanje, še več: tam in tam je Kermauner javno nastopil zoper državo, pozival na upor in na samomor, ne da bi pri tem ta Zeljeznov kakorkoli analiziral Kermaunerjeve besede, stavke, predavanja, v katerem niso bili samoupravljanje, samomor, upor niti omenjeni. Zeljeznovu se zazdi, da je iz teh ali onih potreb te ali one politične grupe koristno, če Kermaunerju obesi kaj takšnega in basta. Pa nič ne pomaga, če ga prireditelji prireditve, ki jo je Zeljeznov s tem osvinjal, poučijo, ne, ni bilo tako, dragi novinar, le kje si zvedel za ta grozodejstva, saj si bil navzoč le dvakrat po pol ure, ostali čas pa si preživel v bifeju (česar ti nihče ne brani, bog požegnaj). Pa nič ne pomaga, če napiše njegov stanovski kolega France Forstnerič dolg članek v mariborski *Večer* (16. X. 1969) pod naslovom **Klavrno denunciantstvo**, v katerem kot udeleženec štatensberškega srečanja natančno pove, da se je Zeljeznov preprosto in brutalno zlagal, da so to metode, »znane pri nas kvečjemu iz kratkokrajne stalinistične ere v kulturi«, da je Zeljeznov »prišel in odšel doktrinarno determiniran in misleno nedemokratsko ozkosrčen«, da »zato tudi ni čudno, da naših pogovorov ali ni hotel ali ni mogel razumeti«, da se je »v svojem zapisu spustil v »polemiko« s tistim in takimi misli, ki niso bile izrečene«, »da neustreznost pisanja Zeljeznova sramoti ustanovo pisateljskega srečanja na Štatenbergu«, na koncu pa dodaja, da sam »ne bo zamudil nobene priložnosti, da bi takemu slogu pisanja snemal krinko »družbene tvornosti« in »naprednosti« in ga razgaljal v njegovi preseženi denunciantski klavrnosti«. Spis, v katerem Forstnerič popolnoma odklanja nmenja Dušana Zeljeznova (ta pa so — pod naslovom **Ali je bistvo ustvarjanja nihilizem?**, **Ljubljanski dnevnik**, 21. IX. 1969: »Omenjena, univerzitetni profesor in kritik — to sva že spet midva, Pirjavec in jaz — »sta v svojem, lahko bi dejali metafizičnem in pleonastičnem razpravljanju, napadala vse in vsakogar, govorila proti eshatološkim projektom katerekoli družbe in s tem seveda tudi naše socialistične družbe ter ji odrekala sleherno pravico do izvajanja socialističnega in samoupravnega upravljanja in vodenja... Pozivala sta, da se je treba temu — »politični moči, pa naj bo kapitalistična ali socialistična« — upreti, toda povedala nista, v imenu česa in za kaj... In odkrito razglasila, da je najvišje dejanje človekove moči samomor... skratka, vse je nič ali nihil.«), je ostal brez odgovora, čeprav je bil tako oster, da bi njegovega pisca Zeljeznov lahko tožil — če bi seveda lahko dokazal svoj prav. A to je ravno tisto: Zeljeznov je denunciral, a za to ni imel — in nima — dokazov. Menil je, da mu teh ni treba, saj se nahaja znotraj določenega političnega manevra, pri katerem mu bojo tisti, v sporazumu s katerimi je svoj spis zapisal, krili hrbet. Gre za tipičen prenos misli (pa naj bo znanstvena, filozofska ali esejistična) ne le v politiko, temveč v političantsko, zares nizko koncipirano in vodeno politiko. Prek napada na dva kulturna delavca (opazili smo, kako je tudi Zeljeznov uporabljal isto metodo kot Vodopivec — oba s Pirjevcom sva po njegovem trdila eno in isto, ni opa-

zil razlik, te ga niso zanimala, medtem ko je Forstnerič v svojem odgovoru jasno podčrtal: »Nazore Kermaunerja in Pirjevca je s takim neodgovornim početjem zlahka povsem poistovetil, dasi je med njunima miselnima konceptoma bila temeljna dialoška razlika: Kermauner je sicer priznaval nevarnost eshatoloških projektov, videl pa je tudi človekovo, družbeno in vsega človeštva samooobrambno voljo pred nevarnostjo projektov, polaščajočih se človeka...« — sledi še natančnejša analiza (razlik) je bil — kmalu po polletnih cestnih dogodkih — merjen in za odstrel prirejen določen tip, model politike, tista politična praksa, ki se je bistveno odmaknila od totalitarizma, ki dopušča različna stališča, ki pristaja na dialog in polemiko in meni, naj v njej zmaga, kdor ima boljše argumente, torej tista politična smer, ki ji ni prva dolžnost križarska vojna zoper razrednega in miselnega sovražnika (ter tega išče po dnevi s prižgano svetilko), temveč skuša izhajati iz tega, kar je, priznati, kar nastaja samo v bazi družbene — tudi kulturne — produkcije, se s tem sicer spopada v imenu lastne ideologije in interesov, vendar le do neke sicer težko določljive, a po možnosti čim širše meje. Ker se pričakovane Željeznova in njegovih ni uresničilo in imenovani tip prakse ni bil — v globalnem družbenem območju — odstranjen, je prenehal razlog za nadaljnje napade, strupene puščice, izstreljevanje izza vogla in v noči, pa se hranijo za naslednjo priliko.

Stvarne zavrtnitve takim kritikom prav nič ne govorijo. Razumljivo, saj se nahajajo v drugi sferi. Željeznova logika je politična, vendar — je Vodopivecova kaj drugačna? Ni sicer tako surova in direktno denunciatrska (za kaj takega je treba biti res samo Dušan Željeznov), v osnovi pa meri v isti cilj in so Dimitrij Rupel ali Dušan Pirjevec ali Taras Kermauner res samo sredstva političnega boja. Vodopivec ve enako dobro, kot vemo mi drugi, da je bila glavna poanta ideološkega plenuma (ali kaj je že bilo) jugoslovanskega partijskega vrha boj zoper razideologiziranje, zoper tiste kulturne delavce oziroma njihovo ideologijo, ki poziva na boj zoper ideologije (o tem so govorili Mika Tripalo, Miroslav Pečur in drugi). Biti zoper ideologije pomeni biti danes, na koncu leta 1969 in v začetku leta 1970, zoper partijsko orientacijo. Ta orientacija pa trdi, da so tudi nekateri partijski člani — in celo voditelji — nasedali temu boju zoper ideologije, potisnili razredni boj povsem v ozadje in se šli nekaj problematičen pluralizem, ki je v nasprotju z razredno utemeljenostjo jugoslovanske partije. Razumem, da čuti Vodopivec kot aktiven politični delavec dolžnost vmešavati se v ta boj med ideologi in razideologi, ne razumem pa, zakaj mora v ta namen uporabljati (ter razkrinkavati) mene, ki niti nisem politični delavec (še manj pa voditelj, ki bi lahko nedobro prakso uveljavil) niti nisem uničevalec ideologij, pač pa samo njihov analitik in borec zoper tiste ideologije, ki se mi vidijo neprimerne? Prepričan sem, da bo naša družba (njena praksa) naredila bistven korak naprej v demokratizacijo, civiliziranje in formaliziranje, ko se bojo kulturniki pogovarjali v okviru kul-

ture, politiki pa v okviru politike, ne pa da bojo politiki skušali dosežati svoje politične cilje prek kulture — kot nam priča Vodopivec primer pa primer Željeznova in mnogih drugih. Vsaj nekoliko drugače bi bilo, če bi Vodopivec objavil svojo brakado na »brakade« pred omenjenim plenumom; tedaj bi bil vsaj borec neke smeri, ki bi se nahajala, po njegovem mnenju, morda v konfliktu s prevladujočo smerjo neke politike (tiste, ki je bila na plenumu odklonjena). Zdaj pa je žal samo politični aktivist, ki pri izbiri svojih sredstev ni posebno natančen. Saj prav dobro vemo, da je danes »izdana tirailica« ne za ideologijami, temveč za borci zoper ideologije.

Vodopivec nadaljuje: »Problem ideologizacije kulture in znanosti bi terjal kompleksnejše analize. Ta zapisek se omejuje samo na ugotavljanje aktualne manire, ki je nadomestek za kritično in analitično metodo in ki smatra za dokazano to, kar naj bi šele dokazala. Znova zastavljam vprašanje: Ali je dopustno zgolj napadati, spodbijati, živeti od pripomb, zraven pa očitati kritizirancem, da je njihovo pisanje zgolj manira ter da njihova metoda ni kritična in analitična? Sam sem napisal tako rekoč na desetine esejev na temo ideologija (zadnjega in najbrž najbolj konciznega sem objavil v 86. št. **Problemov** pod naslovom **Literatura in ideologija**), hkrati pa je vsebina vseh mojih knjig analiza tega, čemur pravim eksistencialno-ideološka struktura, torej ideologija, takšna, kakršna se kaže v literarnih delih, povezana z eksistenco. V teh knjigah, ki so javno dostopne, nikjer ne preganjam ideologij, temveč jih odkrivam, primerjam, izvajam drugo iz druge ter tako vršim njihovo imanentno, medsebojno kritiko. V njih stojim na stališču, da brez ideologije ni ne človeka ne sveta, da so ideologije v tem našem svetu, takšnem, kakršnega danes živimo, neodtujljive, da pa seveda nastaja velik problem, kako se vežejo na našo eksistenco, kako skušamo doseči identiteto med obema elementoma oziroma funkcijama, kako se nam to zaželeno identitetno ravnotežje zmerom znova podre, kako svojo — in tujo — ideologijo dostikrat preganjamo, da bi dosegli tisto, kar je »pod« njo, tisto »avtentičnejše — eksistenco —, pa se pri tem čudno lovimo, saj je sploh še vprašanje, kaj ta naša eksistenca sploh je, ali je nekaj temeljnega in avtentičnega (kot misli recimo kristjan ali Jaspers), ali pa je tudi ona samo vloga, praksa, struktura, ravno tako narejena, izživljana, podirana (tako misli marksist, strukturalist, funkcionalist, freudist)? Vodopivec razglaša prav za prav vse moje delo (kajti vse moje delo je odkrivanje teh eksistencialno-ideoloških struktur) za maniro in za nadomestek, torej za nekaj, kar ne dosega kritične in analitične metode. Na temelju kakšne konkretne, vsebinske, stvarne, znanstvene analize pa je ta svoj sklep izpeljal? Kje to analizo lahko preberemo? Če pa takšne analize ni, potem nam znova ne preostane nič drugega kot videti v Vodopivčevem izvajanju preprost političen maneuver.

Zadnji dokaz za to je konec zapiska, kjer me strastni kritik potiska v bližino Jožefa Stalina in religije. Vodopivec piše: »Cilj zasledovanja in preganjanja

ideologij je torej konec ideologij, kar je pogoj za svet identitete mišljenja in bivanja. Najbrž je še v spominu, da je za takšen svet razglasil Stalin sovjetski socializem.« In še: »To pa je natančno tisto, kar napovedujejo religije.« Tako sem se, nesrečni nekdanji tako zagriženi borec zoper eshatologije, totalitarizem, religije ipd., znašel natančno tam, kjer nočem biti, postal sem pristaš in propovednik ideologije, ki jo moj kritik označuje: »Ta ima vsa tipična znamenja militantnih ideologij: fanatizem, ki se hrani s fatalistično vero in z vero v eshatološke clje.« Zares, človek mora imeti več kot izborne živce, da ohrani mirno kri, da odgovarja dostojno in primerno, čeprav mu je, verjemite, težko. A kaj, ko ima dobre izkušnje. Pozna politikanstvo in ve, da je zmerom le muha enodnevnica; za njim ne stoji ne temeljna analiza ne polno in pozitivno stališče, temveč ena sama namera: ti stega, ki mu ta hip zaradi teh ali onih razlogov ni všeč, potolči, odpraviti, onemogočiti. Kako drugače naj bi namreč tolmačili Vodopivčev zadnji stavek, njegovo zadnje sporočilo in opozorilo: »Zaradi te svoje prozornosti« — prozornosti moje ideologije namreč — »pa je njena vsiljivost že nekoliko nadležna.«

Naj sklenem: debata, kakor jo je na kulturnem področju znova skušal vpeljati Vlado Vodopivec, je zame povsem nesprejemljiva. Še zmerom pa čakam na to, da jo bo kritik poglobil, napisal lastne analize slovenskih ideologij, kritično in analitično pristopil k obravnavi tistih tekstov (ne ljudi), ki mu niso všeč, nam to svoje nezadovoljstvo znanstveno argumentiral in tako inavguriral koristen ter ploden razgovor.

Še o razliki med ideologijo in filozofijo



IVAN URBANČIČ

Iz prejšnjega premisleka razmerja med ideologijo in filozofijo se je pokazalo nekaj pglavitnih potez ideologije in obenem fundamentalna razlika med ideologijo in filozofijo, saj nobene **pristne** filozofije ali metafizike ne moremo zreducirati na ideologijo, medtem ko je ideologija po svojem bistvu docela **ne-filozofska**.

Posebna dimenzija razmerja med filozofijo in ideologijo se nam pokaže iz odnosa ene in druge do **zmojljivosti** in s tem tudi do mišljenja in resnice. Za ideologije je značilno, da stojijo docela zunaj zmojljivosti kot neogibnega ozadja vsega mišljenja, da implicite odklanjajo samo **možnost** zmote o njih samih, medtem ko je postavljenost v zmojljivost kot ozadje vsega mišljenja, na katerem ima vsaka misel šele svoje določene obrise, **bistvenega pomena** za celotno novoveško filozofijo.

Novoveška filozofija, ki ji je docela novo izhodišče in horizont orisal Descartes, se začneja z vstopom v principialno **možnost zmote** kot ozadja gotovosti vse resnice. Šele če kot ljudje po svojem bistvu **smo v možnosti** principialne zmojljivosti, se nam lahko vzbudi dvom v vse človeško vedenje; namreč dvom, ki mu ni le do gole vse-splošne dvomljivosti vsega ali sumničnja v vse, temveč dvom, ki mu je do **gotovosti** vedenja in se ne zadovoljuje s kakršnimi si že bodi mnenji. Nobenemu spoznanju, ki naj velja tu za resnično in gotovo, ne more dati gotovosti kaka avtoriteta, naj bo cerkev, ljudstvo, oblast, veljaki ipd., temveč se mora njegova gotovost izkazati (legitimirati) pred samovzpostavljenim raziskujočim človekovim umom, ki je za to filozofijo kvalitativno enako lasten vsakemu človeku. V filozofiji ne gre le za golo **priznavanje** zmojljivosti kot neke postranske, naključne možnosti; novoveška filozofija, filozofirajoči človek **stoji že vnaprej v bistveni možnosti zmote** kot neogibnem ozadju, na katerem se vse gotovo in resnično kot od človeka postavljeno orisuje in je zato za vsako mišljenje nepogrešljivo. Kot v bistveni možnosti zmote stoječi je človek šele lahko naravnan k resnici kot gotovosti; šele iz tega ozadja vsega mišljenja prihaja novoveško radikalno odklanjanje vseh avtoritet, previdnost pri mišljenju in spoznavanju, tj. uporaba zanesljivih metod spoznavanja, dalje sprostitvev človeka od vseh mogočih vezanosti, možnost svobodne odločitve za gotovost spoznanja in navsezadnje možnost svobode dejanskega **samopostavljanja** človeka. Na različne načine ostaja vse do danes za evropsko novoveško filozofijo bistvena opisana zmojljivost kot

horizontalno ozadje njenega mišljenja (in s tem tudi vse znanosti).

Drugače je v ideologiji. Ker ni sama nosilka ne svoje misli ne svoje resnice, ker je njena edina resnica tisto, po čemer ideologija sploh je ideologija, tj. njeno bistvo (kot neka »razredna« moč v nasprotju z drugo močjo), se mora že vnaprej zadrževati zunaj horizontalnega ozadja **možnosti** principialne zmojljivosti. To velja ne glede na njen tak ali drugačen svetovnonazorski predznak. Zakaj se mora ideologija zadrževati docela zunaj horizontalnega ozadja zmojljivosti (ki je tu ne razumem v smislu gole subjektivne popustljivosti ipd.) in s tem zunaj temeljitega metodičnega dvoma in vsake bistvene **vprašljivosti** postane očitno, če pomislimo, da bi se z njenim vstopom v tako temeljito vprašljivost neogibno razkrilo njeno omejeno bistvo, namreč subjektivistični (makroskupinski) solipsizem nekega (sociološko določljivega) človeškega tipa ali »razreda« ljudi v njegovem golem hotenju po ohranjanju in povečanju lastne moči nasproti drugim, s čimer bi ideologija v lastnem zloumu samo sebe radikalno **onemogočila**, razbila in s tem oslabila tisto, kar si jo kot svojo ideologijo vzpostavlja.

Iz tega vpogleda pa lahko tudi razumemo, zakaj se današnje, že nekoliko zapoznele in že nekoliko onemogle ideologije te ali one strani na Slovenskem (pa tudi drugod) tako branjajo radikalne **vprašljivosti** in zakaj je pri nas pretežno tako že od Mahničevih časov naprej. Naši marksistični ideologi npr. hočejo in morajo hoteti, naj bi se kratkomalo verjelo »**njihovemu** svetemu« Marxu (ki pa je — kot smo videli v premisleku iz prejšnje številke Problemov — v njihovi neeksplicitni ideološki hermenevtiki že vnaprej radikalno popačen); nikomur naj ne bi več prišlo na misel, preišlujoč zares vprašati, kaj neki je Marx v **njem bistveno lastnem** (torej ne ideološkem) **hermenevtičnem horizontu** mislil s tem ali onim, kako je glede na ta njegov horizont razumevanja treba danes razumeti to ali ono njegovo izjavo, spis ali delo v celoti (kar pomeni, da je pri tem treba eksplicirati tudi ta **njegov horizont** razumevanja). Ne, to je za našo ortodoksno marksistično ideologijo ali tudi za našo novo-kritično marksistično ideologijo (kot ideologijo novolevičarskega gibanja) že kar **samoumevno**; kaj bi še vpraševali. Še posebej nezaželeno in odveč pa se zdi naši marksistični ideologiji ortodoksne ali novokritične zvrsti (in tudi vsaki drugi) eksplicitno vprašanje o njeni lastni (nji sami nerazvidni) ideološki hermenevtiki, v kateri razu-

me »svojega svetega« Marxa in njegove svete ideološke epigone (ali pa karkoli drugega). Zares **zagledati** eksplicirano lastno ideološko hermenevtiko oziroma »horizont« razumevanja Marxa ali česarkoli, bi zanjo pomenilo samo onemogočenje in totalni zlom. Zato se ta ideologija (tako kot vsaka) odvrta od vsakega bistvenega filozofskega vpraševanja kot odvečnega, dlakocepskega, nerazumljivega, »hermetičnega« ipd. početja nekaterih čudaških posebnosti. Pri tem je tako početje za ideologe zares nerazumljivo, zakaj popolna nevednost o tem je in mora ostati njihov vnaprejšnji samoprojekt.

Ortodoksna zvrst naše marksistične ideologije meni zato, da bo njen poglavitni **filozofski** prispevek k svetovni filozofiji (kakor da bi sploh šlo za to) to, ko bo — če bo — vesoljnemu filozofskemu svetu razgrnila (svojo poglavitno nalogo) **filozofsko jedro** našega samoupravljanja (sic!); kakor da evropskemu filozofskemu svetu ni filozofsko jedro samoupravljanja človeka izredno dobro znano že dobrih tristo let (!) in je bilo v Evropi od svojih začetkov do danes v filozofskem smislu nepresegljivo dognano, saj vsa novoveška pristna filozofija in metafizika ni drugega kot to. Toda ideologija tega absurda ne more uvideti, saj meni, da si s preprostim brez-miselnim, deklarativnim obratom: »ampak naše samoupravljanje je nekaj čisto drugega«, tudi že zares odpre neki čisto novi **filozofski** horizont, ki ga evropska filozofija pač ne pozna. O našem samoupravljanju bi se sicer dalo svetu kaj povedati, npr. z vidika politologije, prava, politične ekonomije, sociologije, socialne psihologije ipd., saj vsaka s svoje strani zajema določena družbena razmerja, ki nastajajo z obliko ustavno-pravne institucionalizacije samoupravljanja, toda to nikakor ne pomeni tudi kakršne koli novosti v filozofskem pogledu. Navsezadnje pa ideologiji v resnici (nji sami deloma skriti) takoolitako ne gre za vse to, temveč za to, da bi bila kot ideologija čim bolj uspešna apologija lastnega določenega bista kot tistega, po čemer sama je, kar je, in da bi tako bila zavarovana na nekih »trdnih tleh« in imela svojo »nevarljivo orientacijo«.

Novokritična zvrst naše marksistične ideologije, ki si je ljudi razdelila na tiste, ki so za spremembo, in na tiste, ki so proti spremembi sveta (ne da bi si kdajkoli postavila temeljito vprašanje, kaj pravzaprav misli, ko reče »svet«), (ta razdelitev ljudi pa tudi spominja na starošečno razdeljenost »boljših« Slovencev na napredne liberalce in nazadnjaške klerikalce, le da ta še ni imela tako »strašljivo-svetovne« vsebine) pa meni, da je njena poglavitna naloga pripravljanje neke prihodnje svetovne revolucije, ne da bi pri tem pomislila ali sploh mogla pomisliti na to, da se je svetovna revolucija v evropski filozofiji pripravljala prav tako že dobrih tristo let, da je **ŽE prišla** (z velikim vnanjim pompom ali tudi brez njega, z bitkami in brez njih, z vnetimi revolucionarji prav tako kot s trdimi nazadnjaki) in da se naša zgodovina **godi kot bistvena** dovršitev te dolgo pripravljene revolucije; ponovno **»filozofsko«** pripravljanje iste (tj. na Marxovi misli kot dedinji dotedanje filozofije zasnovane) revolucije je ideološki absurd, ki ne ve,

kaj hoče, in zato hoče le svoje golo hotenje. Tudi ta ideologija meni, da si z golim deklarativnim obratom: »ampak zdaj gre za nekaj čisto drugega«, tudi že odpira še ne-videni, čisto novi filozofski horizont.

Seveda je na svetu marsikaj, s čimer se razumen človek ne more sprijazniti in kar tudi sproti spreminja, toda kot destilat vsega tega vzpostavljajoča se ideologija novolevičarstva zato še nikakor ne more veljati za filozofsko in še manj za **filozofijo**. Prav za to pa tu gre.

Kot sem že v prejšnjem premisleku omenil, ne gre za bobnanje na novo križarsko vojno proti tej ali oni ali sploh vsaki ideologiji (te trajajo in se bodo še naprej porajale in v tem ni nič posebno vznemirljivega), temveč samo za preprosta **razlikovanja**. V našem primeru predvsem za vpogled in principialno nezdružljivost filozofije in ideologije, da bi se tako približali tistemu odprtemu okrožju človekovega prebivanja in (spo-)razumevanja, ki presega vsak ideološki solipsizem in ki omogoča, da te razlike sploh vidimo ter ideologijo še lahko zagledamo in razumemo kot ideologijo. Ne gre torej za naravnost PROTI ideologiji (taka naravnost bi samasebe omejila s svojim predmetom), temveč ZA tisto okrožje človekovega prebivanja in (spo-)razumevanja, brez katerega ni človeka in kar tudi ni kaka še ne-zaslišana nova pogruntacija, temveč preprosta in že mnogokrat povedana reč. Nov je morda le način, kakor se nam danes to kaže. Ker pa v to okrožje bistveno spada tudi **zmožljivost** kot nenehna in neodjenljiva možnost za vsako vprašujoče premišljanje, je tej naravnosti lastno prav tako tudi stanje v tej možnosti. Za ideologijo namreč ni značilno to, da ne bi dopuščala nobene pomote, možnosti, da se v tej ali oni trditvi moti ali da se je motila (s tem zna, nasprotno, zelo spretno žonglirati), temveč je zanj odločilno, da **ne stoji že vnaprej v možnosti zmožljivosti kot horizontalnem ozadju mišljenja**, da zato neogibno odklanja vsako radikalno **vprašljivost** in da zato tudi ne more (ker ne sme) zagledati svoje **meje** in zunaj nje še kaj, kar ni ona sama (znotraj kake ideologije se namreč vsaka nji tuja ali nasprotna ideologija — kakor sploh vse — ne kaže na svoj lastni način, temveč na način tiste ideologije, v kateri se kaže; po tistem pa, kar je za samo sebe, je za drugo neeksistentna; skratka: **za ideološki solipsizem ni nobenega pluralizma**); (iz tega izhaja npr. Mahničeva definicija kristjanove nestrpnosti do njemu tujih idej, ali pa npr. marksistična postavka »partijnosti kulture«, ali pa npr. nacionalistična »avtohtonost«).

Če torej gre za to, da bi s temi razlikovanji opozorili na območje možnosti preseganja ideološkega solipsizma (tj. zagledanja le-tega **kot takega**), se moramo tudi vprašati, ali je sploh kak postopen prehod iz ideologije v filozofijo. Glede tega je treba takoj reči, da iz ideologije ne pelje nobena postopna prehodna pot v filozofijo, ker med njima ni nikakršne mavrice vmesnih prehodov; ni mogoče govoriti o tem, da bi npr. kaka ideologija kot ideologija bila bolj ali manj **filozofska** (v

pristnem smislu) ali da bi kaka filozofija oziroma metafizika bila bolj ali manj ideološka (če ju seveda razumemo v nepoljubnem bistvenozgodovinskem smislu). Toda tudi preskok iz ideologije v filozofijo ni mogoč v tem smislu, da bi človekov skok iz ideologije le-to pustil takorekoč **nedotaknjeno** za seboj in skozi nekakšen »prazen vmesni prostor« vskočil v sfero filozofskega mišljenja. Iz ideologije ni mogoče **ven**, saj zanjo, dokler je, kar je, **ni nobenega ZUNAJ**, ker je ideologija — kot smo že videli — po svojem bistvu subjektivistični **solipsizem**. Da bi mogel človek **iz nje ven** in da bi se ta »ven« ali »zunaj« sploh šele pokazal, se mora človeku ideologija **zломiti**, **razdrobiti** tako, da ne ostane od nje **ničesar več** v svojem ideološkem **stanju**. Le skozi tak zlom take ali drugačne ideologije se človeku odpre **šele možnost** pristne filozofije, ki hrani človeškosti odprtost njenega horizonta prebivanja in (spo-)razumevanja. Najbrž se možnost pristne filozofije in metafizike človeku sploh ne odpre brez nekega takega **zloma**, čeprav le zloma nekega zgodovinsko-socialno-grupnega »zdravega razuma« (tj. pravzaprav kompleksa stališč, mnenj ali nazorov kake socialne sredine, ki jo vzdržujejo tradicije, navade, šege in običaji ipd., v varstvu katere človek preživlja otroštvo in mladost), ki se tudi **lahko** prepotencira v ideologijo dotične socialne grupe. Če je tako, je tudi razumljivo, da dokler do takega zloma ne pride, ideologu ni mogoče ničesar pokazati, ničesar dopovedati, ker je v svojem solipsizmu za vse vnanje gluhi in brez možnosti razumevanja.

Gotovo je, da je omenjeni zlom podoban šoku, nekemu **pretresu**, ki močno prizadeva tistega, ki se v njem znajde. Zlom katerekoli ideologije pri človeku je močno podoben npr. dokončnemu zlomu človekove vere v boga in pravičen red sveta brez kakega nadomestila za to vero, v kateri je bil dotični človek dotlej zavarovan. Zlom npr. cerkvene ideologije ali neotomizma (v njem je prav bog poglavitna postavka), tj. nekih »trdnih tale, nekega »Zgoraj«, »Spodaj«, »Levo« in »Desno«, skratka neke »čvrste orientacije in kompasa« (**kar so neogibne komponente vsake ideologije**), vrže v tej ideologiji dotlej zavarovanega človeka, v katerem se tak zlom dogodi, mahoma v grozljivo breztemelje in ogrožujočo popolno dezorientacijo, ki se mu kaže kot »razpad sveta«; namesto osvoboditve vidi pred seboj zgolj nevzdržno brezdanjo praznino in človekova zmožljivost, ki je bistvena človekova možnost, mu je zastrašujoča. Prišel je takorekoč **pod** svoj bivši »Temelj« in zagledal pod njim **samega sebe**, zagledal lastno, a zanj neznošno samopostavljenost. Seveda se mu vse to tako kaže le iz njegove bivše ideološke zavarovanosti.

Zlom ortodoksne marksistične ideologije ali tudi diamanta, ki s svojo »čvrsto Zakonitostjo« sveta in zgodovine tudi postavlja »trdna tla« in »nevarljivo orientacijo«, vrže človeka, v katerem se dogodi, prav tako iz dotedanje zavarovanosti v zanj grozljivo breztemelje in dezorientacijo. Tega dogodka ne dojema kot razpad neke ideologije, temveč kot »izdajo socializma in revolucije«, kot grozljivi in neznošni »**zaman**« vse borbe, vseh žrtev ipd.

Seveda je možen tudi prehod iz ene ideologije v drugo; to je pravzaprav šele **preskok**. V tem primeru o kakem zlomu ideologije v prej opisanem smislu ne moremo govoriti; ideologiji lastni solipsizem se ne odpre in tudi oni »**zunaj**« se ne pokaže. Lahko je tudi videti, da zlom ideologije in njegove posledice niso nujno pri vsakem človeku tako jasne in eksplicitne, kar pa za samo stvar ni odločilno. Če se vprašamo, kako pravzaprav sploh lahko pride v človeku do zloma ideologije, če je ta po bistvu subjektivistični solipsizem, postane očitna neka neogibna notranja **razpoka** ideološkega (in sploh vsakega) solipsizma; solipsizem je namreč **človeku** mogoč samo v popolni **prikritosti** bistvenega **prostora človeškosti** kot odprtosti prebivanja in (spo-)razumevanja, ki ne glede na svojo ideološko prikritost nenehno **notranje ogroža** ideologijo in njen solipsizem. To pa je odločilno, zakaj brez tega bi bil ideološki solipsizem absoluten, do zloma sploh ne bi moglo priti, ker solipsizem od zunaj ne pripusti ničesar.

Ker je vsak zlom ideologije v opisanem smislu grozljiv in po tej grozljivosti za vsakogar »neprijeten«, je razumljivo, zakaj se ideologi tako trmasto, slepo in nepopustljivo ženejo za ideologijo, da bi bilo včasih že skoraj mogoče posumiti v njihovo pamet. Predvsem jim gre seveda za njihovo lastno ideologijo in se borijo proti drugim ideologijam, vendar se njihova vnema neverjetno stopnjuje in razplamti prav ob tistem, kar vse ideologije redoma imenujejo »**nihilizem**« in kar tudi vse po vrsti napadajo (pri nas se to besedo že od Mahničevih časov naprej uporabljajo prav za **ideološko** označevanje pristne evropske filozofije in metafizike, kot npr. »kartezijanske nihilistične novotarije«, »Kantov zračni nihilizem«, »Heglov nihilizem, ki bit izenačuje z ničem«, »samouničujoči se šopenhauerjanski ali ničejanski nihilizem«, »ekzistencialistični nihilizem« itd.) Vse ideologije morajo neogibno bodisi totalno spačiti to filozofijo (po svoji neeksplicitni ideološki hermenevtiki) ali pa udariti po nji kot po »zavrženem nihilizmu« (po isti hermenevtiki). Strah pred strahom grozljive »breztemelnosti« in »dezorientacije« jih naredi slepe; ideološki strah je nedoločni strah pred tem »strahom«. **Ideološka** obramba pred »**nihilizmom**« je pravzaprav vedno obramba pred prostostjo in bistveno vprašljivostjo filozofskega mišljenja.

Odsotnost tragedije: sentimentalizem in sarkazem*

RADOMIR
KONSTANTINOVIC

Majhen razpon, ki gre vse do samega videza razpona, je usoda duha province. Filozofija province je filozofija tega majhnega razpona, ki se kaže povsod: v prostoru, ki je dovoljen za igro in za dejavnost nasploh, pa tudi med stilom in »zmoto«, to pregreho nad stilom in njegovimi pravili. Vsemogočni stil je stil tega majhnega razpona, tega življenja, zamenjanega za trajanje: izkušnje so skržene na minimum, na toliko, kolikor je potrebno, da se ta stil vsaj na videz (če že ne zares) obdrži pri življenju. Filozofija province je stil, ki je s svojo splošno pomembnostjo prignan do samega roba nič: gledališče, ki bi ga mogli imenovati **gledališče norme**, ne razpolaga z velikimi prestopki, z velikimi odmiki, ki bi ga privedli do velikih izkušenj in skozi te do velikih izkušenj življenja. Kjer ni odpadnikov od stila, tam ta stil tudi ne živi, pač pa samo traja.

Duh province onemogoča tragedijo, ker onemogoča polno eksistenco, s tem pa omogoča sentimentalizem. Poleg posmeha na račun odpadnikov od norme je sentimentalizem druga velika neogibnost duha province. Ta sarkastični duh mora biti nujno tudi sentimentalističen in sicer po isti nujnosti, po kateri je sarkastičen: Z odsotnostjo resnične eksistence, za katero je prikrajšan zaradi tiranije vzpostavljenih vrednot (vzpostavljenega stila), brez čistega humorja in tako predan satirično-sarkastičnemu smehu, v katerem je obup pomešan s sovraštvom, je na nujen in v tem na izjemno skladen način prikrajšan tudi za resnično občutljivost in je zanj prisiljen iskati nadomestilo v sentimentalizmu. Kakor da je v tej smeri mogoče govoriti o sarkastičnem sentimentalizmu in o sentimentalističnem sarkastu; duh province, ki je nasproten duhu tragedije že s tem, ker je nasproten resničnemu odpadništvu, resnično dejavnemu **renegatu**, brez katerega ni tragedije (vsaka tragedija temelji na nekem takšnem odpadniku od zakona, na neki takšni luknji v zakonu), združuje sarkazem sovraštva in sentimentalizem ravno z **odsotnostjo** subjekta, ki prihaja do sebe preko **tragedije**, ki lahko svojo eksistenco resnično zasnuje samo z nje pomočjo kot tragično eksistenco. Odsotnost tragedije je odsotnost subjekta: tako sarkazem duha province kot

njegov sentimentalizem sta »govor« te odsotnosti, obupen poizkus, da bi se ta spremenila v nekakšno »prisotnost« (da bi se iz lažnega, navideznega subjekta spremenila v resnični subjekt), in govor nenehnega dokazovanja te nemogućnosti. Ta stilno posplošeni subjekt je **navidezen** subjekt in njegovo temeljno trpljenje je trpljenje zaradi občutka te navideznosti, zaradi občutka, ki je občutek **praznine** na samem robu nič, ki tu napreduje, v območju, ki ne pozna **dogodka**. Sentimentalizem kot stimulacija dogajanja se pojavlja v tej odsotnosti subjekta; kadar namreč ta je, tedaj nikoli ni sentimentalističen, ker je čustven. Potreba po čim hitrejšem in čim lažjem prodiranju do dogodka utrjuje nujnost sentimentalizma, ki je že po naravi melodramsko-patetičen, teatralen in vselej zasnovan na celotni mitologiji čustvenega sveta (občutljivosti) in samega dogodka. Povzdigovanje **dogodka** gre do pobožanstvenja. Življenje je dogajanje, umetnost je dogajanje, stvari so vredne toliko, kolikor nas zmorejo vznemiriti. Predvsem je potrebno doseči vznemirjenost, vendar na prepričljivo-viden način: tako da bi subjekt vznemirjenja mogel **vedeti**, da je zares vznemirjen, da je nekako prisoten pri svojem vznemirjenju, da samega sebe vidi kot na neki veliki sceni vznemirjenja; ne-občutljivost, ki daje vtis ne-življenja oziroma (bolj natančno in duhu province bolj adekvatno) vtis, da se **življenje ne dogaja**, omogoča poseben okus za teatralnost, za to izhajanje iz sebe v smeri teatralnosti, ko se subjekt v svojem vznemirjenju (na tem odru) samemu sebi **prikaže** kot vznemirjen, da bi se mogel videti in se prepričati, kako se vse to resnično z njim dogaja.

Neskončno je nezaupljiv do darov življenja, ki ga zaslepljuje z obljubami, katerih ne izpolnjuje; toda nezaupljiv je tudi do samega sebe kot orodja tega življenja. Potrebuje veliko besedo in veliko gibanje, potrebuje življenje kakor v operi, da bi se mogel prepričati, kako se je resnično znašel v življenju. V maksimalno možni zunaj-subjektivnosti svojega stilizirano-posplošenega življenja je zunaj spodobne doživljajske sposobnosti, toda je na zahtevo te sposobnosti **obsojen s samim imperativom eksistence**, ki je tukaj kljub vsemu še vedno navzoč. Pri tem ko zavrača tragedijo, je vendarle ne more zavrniti, tako kot ne more zavrniti občutljivosti, ki je bistveno-tragična, namreč bistveno ne-razumna, in je vselej izraz čistega dejstva **spopada** med možnim in nemožnim, ki je toliko bolj divji, kolikor manjše je pomirjanje z

idejo o možnem. Občutljivost, ki z vso močjo spregovori ravno v trenutku polne zavesti o nemogočem in v nepomirljivosti s to zavestjo, v popolni neuglašenosti z njo (najgloblja občutljivost je v najglobljem razkoraku z zavestjo: njena globina je sorazmerna velikosti tega razkoraka; ni velike občutljivosti ob veliki uglasenosti z zavestjo), skuša protislovno tej **naravi občutljivosti** pomiriti s svojo naivno-realistično treznostjo kot »filozofskim« položajem miritve. (Sicer pa je za njega tudi sam pojem »filozofskega položaja« istoveten s pojmom pomirjanja s pomočjo razumevanja: filozof v njegovi domišljiji je sprejemljiv **izključno** kot bog v človeški obliki, ki se pred nemirni rešuje s kontemplacijo.) Rad bi **čutil razumno**, kajti: 1) hoče razum, ker ne mara tragičnosti in 2) prisiljen je čutili po prisili same bistveno-tragične (bistveno čustvene) eksistence. Rad bi (in v tem je eden njegovih najbolj nesmiselnih in tem bolj upornih poizkusov) presegel razkol antične grške tragedije, razkol, ki deli to tragedijo na junake, udeležence življenja, in **zborni zavest**, ki ostane s tolmačenjem njihove usode zunaj tragedije; rad bi dosegel tisto, česar tragedija ni mogla: pomiril bi zbor in junake, dogodek in zbranost njegovega racionalnega tolmačenja. Želi si nekakšnega absurdnega **zbornega junaka**. Ves svet province ali natančneje duh, ki se skuša utelesiti s tem svetom, se preizvesti z »resničnim« duhom, se torej z »po-ustvarjanjem« rešiti večne problematičnosti duha, s katerim se »treznost« provincijsko-čvekaške filozofije ne more pomiriti, ves ta duh se kaže ravno v tem poizkusu »popravljanja« tragedije v smeri neke tragedije, ki bi bila in ne bi bila tragična, v smeri neke ne-tragične tragedije. Kolikor večji je njegov strah pred občutljivostjo (strah, s katerim se straši njegov treznostni duh), toliko večji je njegov strah pred dogodkom in toliko zavzema **dogodek** za tega duha, vedno bolj prostor **doživetja**, toliko prej, ker se hoče **videti** (če čuti). To pretvarjanje doživetja v dogodek, vsega globoko-notranje-eksistencialnega v slikovno-predstavno stran stvari, je jamstvo bistveno sentimentalistične teatralnosti in je v bistvu edinstven način **objektivacije doživetja**, njegovega postvarenja, ki v temelju ni nič drugega kakor izničevanje. **Preobrazba doživetja v dogodek je preobrazba iracionalnosti v racionalne forme**. To je enkrat, nedvoumen način racionaliziranja, toda način, s katerim je treba predvsem **prevarati tragičnost** eksistence in kolikor je eksistenca v svoji totalnosti resnično tragična (namreč nad-razumska in tudi proti-razumska), prav tako **prevarati** samo eksistenco. Ta alkimija, s katero se doživeti pretvarja v dogodek, je prav tako način, da se priložnost za spopad s samim seboj (duha v duhu), ki je vedno zajamčena s samo občutljivostjo (kot s spopadom z razumnim), pretvori v priložnost za spopad z **drugimi**, ali določene, da se metafizični nemir, ki bi privedel do zavesti o absolutni nemogućnosti, **lokalizira »zgodovinsko«**, z njegovim pretvarjanjem v psevdo-zgodovinski nemir. (Psevdo-zgodovinski zaradi tega, ker je zgodovinski nemir, ki je oropan splošnega eksistencialnega nemira, lahko samo takšen: je videz zgodovine in

* Radomir Konstantinović: Filozofija palanke. Treći program, Leto 1969, Radio Beograd. Iz Jurančičevega Srbohrvatsko-slovenskega slovarja: geslo **palanka**, ž (it. palanca) 1. ograja iz protja, kolja okrog vasi, 2. (t.) trg, zakotno mesto, podeželsko gnezdo. Pri nas: planka, zaplankan, oziroma: plot, zaplothen, oziroma: provinca, provincialen. To slednje je nedvoumno.

zgodovinske zavesti, ne pa sama zgodovina in sama ta zavest.) Mogoče izhaja delno tudi silna radovednost za tuje življenje, ta, ki bi jo lahko bolj verno izkustveni viziji duha province imenovali **čez-plotni pogled** (pogled, ki gre vedno čez tuji plot), iz te potrebe po izogibanju spopadu s samim seboj. Nagon, ki se pri tem pojavlja, je nagon po »še ne slišani« zgodbi, po skrivnosti, ki se razkriva in razglša; če je pri tem zadoščeno splošnemu načelu duha province (toda tukaj v resnici tudi samemu **svetu** province), ki je načelo **javnosti**, načelo dnevne luči, ki reflektorsko nepodkupljivo pada na sleherno skrivnost in jo uničuje, tedaj to zadoščanje načelu javnosti nikakor ni v nasprotju s potrebo po tem, da bi iz možnega osebnega spopada s samim seboj prešli v »zgodovino« kot spopad z drugimi: **načelo javnosti je v neposredni zvezi s tem zavračanjem tragedije in njenega temeljnega nemira** kot metafizičnega nemira. Ravno z zadoščanjem temu načelu »varajo« **metafizično zavest**, se ogibajo izzivu nemira, ki postavlja vprašanje o bistvenem namenu in bistvenem pomenu vsega. Zgodba zaradi zgodbe in brez globljega smisla je sprejemljiva ravno v tej potrebi po izživetju potrebe po doživetju, oziroma da bi tudi samo doživetje s pretvarjanjem v dogodek (v katerem sodelujejo drugi) napravili čim manj nevarno. Kot član zbora iz antične tragedije izroča tragedijo in eksistenco v tolmačenje, ki pa se tukaj, zunaj tragedije, **pretvarja v klepet**; prepričan je, s svojim anti-tragiškim nagonom, da je tragedija za norce, za tiste, ki se pustijo varati. On »trdno stoji na svojih tleh« in se ne pusti varati. Toliko bolj je prepričan, da velja povsod, v odnosih človeka do človeka in tudi v odnosih človeka do same eksistence (samega njenega bitja) vrhovno načelo: **načelo prevare**. Vselej je beseda samo o tem, kdo bo koga prevaral, pa tudi v tem poslednjem odnosu, v odnosu človeka do same eksistence. Smo v nekakšni situaciji prekašanja in preganjanja z eksistenco in ne samo drug proti drugemu; eksistenca nas skuša prevarati na vse načine, predvsem pa s svojo tragedijo. Nenehno nam postavlja pasti v vsem: v ljubezni, v željah, v sanjah. Na nas je (ko so že tu kot »dane«: ljubezen, želje, sanje), da sprejmemo te izkušnje, toda s skrajno modrostjo. Če je eksistencialno, torej takšno, da je treba biti v tem svetu, takšnem, kakršen je, in v tem duhu, takšnem, kakršen je, neskončno podvrženem iluziji, vedno pripravljenem, da ga lahkotno zanese, da »pozabi«, da se tako izpostavi trpljenju in tudi sami katastrofi, potem je tudi **modrost**, s katero je mogoče na te izkušnje v določenem času odgovoriti. V zunaj-subjektivnosti je subjekt v občutju zunaj-nujnosti. Kakor koli bi že bilo močno njegovo občutje dokončnosti in s tem strogega determinizma sveta, ga s tem tudi njegovo verovanje v nujnost reda in ureditve ne le v svetu, temveč tudi v vsakem, še tako nepomembnem izpostavljanju, sama njegova zunaj-subjektivnost (ki jo predvsem določa ravno ta strogi determinizem) usmerja k občutku ne-nujnosti njegovega položaja. Videti je, kakor da se **nujnost**, ki mu jo torej pošilja njegov strogo determiniran svet, **razbija** ravno ob tistem, kar jo tvori, ob tej absolutni

determiniranosti, kajti ta determiniranost, ki je malodane apriorna oblika vsakega položaja provincialne zavesti kot zavesti zaprtega sveta, tudi »tvori« (ali jamči) njegovo zunaj-subjektivnost, to predvsem ne-tvorno in ne-tragično zunajsubjektivnost. Sem samo, na določen način nekega strogo določenega sveta, tako torej **nisem**, oziroma sleherni moj način **ni moj** in s samim tem **zame** tudi ni nujen. V tem položaju nujnosti je determinizem duha province v bistvenem protislovju s samim seboj; načelo poljubnosti kot izraz te ne-nujnosti (kot protislovnega izraza in protislovne projekcije absolutnega determinizma) se neogibno vzpostavlja, s tem pa tudi načelo zamenljivosti; če ne more biti resnične spremembe (svet je končan, zaključen, enkrat za vselej določen z voljo, ki je zikananje naše volje), tedaj je možna vsaka sprememba, oziroma je možna zamenljivost slehernega položaja že s tem, ker je ta položaj vseskozi navidezen, namreč ne-bistven. Svet je svet videza in je to toliko bolj, kolikor bolj je strogo-zaprta svet, v katerem vodi strah pred tragedijo v zapiranje in tudi v vero v **prevaro** kot osnovno načelo. Videz je sam po sebi prevara, ker ni resničnost. Je zamenljiv. Zaradi tega je življenje tudi film navideznih položajev in navideznih občutij navideznega subjekta. Po zunajtragičnem subjektu je navidezno tudi nujno **umetno**, in kolikor bolj je umetno, toliko manj je tragično. To je glumaško življenje z maskami, toda za njimi ni pravih obrazov.

Tragedija, do katere prihaja duh province v zavračanju tragedije, je **tragedija zunaj-tragičnosti** ali tragedija ne-stvarnosti, tragedija praznine, do katere pride v imenu »treznosti«, ki hoče vedeti, kaj je stvarno in kaj iluzorno, in ki, zavračujoč iluzijo in z njo tragedijo, seveda v imenu resničnosti, odkriva to poljubnost umetnega življenja kot samega navideznega (namreč ne-tragičnega) življenja. Življenje se v imenu **resničnosti** (razrešene zablod in iluzij) **abstrahira** na ta način, da postane »življenje« mask brez obrazov, življenje, ki ga ne skušamo samo **od-igrati**, pač pa na neki način tudi **iz-igrati**, da ga z igranjem, z izbranim položajem prevaramo v svojem lastnem bitju in ga prisilimo, da je takšno, kakršno je zaželeno.

Mojster te protitragičnosti, duh province, je mojster te navideznosti življenja. Prevara, ki jo je namenil življenju, se vrača nazaj k njemu: prevarano življenje je **njegovo** življenje, on sam, a prevara je temelj občutka ogroženosti in oropanosti, ki je osnovno počutje duha province. S tem se zapira krog motiva žrtve, motiva, katerega prvi avtor je zgodovina, ki je **žrtvovala** svet province za svoj nadaljnji razvoj; s tem pa nagonsko-obrambna pripravljenost tega duha, da se čuti kot tuja žrtev, dobiva novo spodbudo, to pot **sovraštvo**. Sovraštvo, ki ga tukaj pričakuje, je v resnici neogibno: **zunaj-doživljajsko-dogajajoče** in dogajajoče-zunaj-subjektivno, namreč zunaj-subjektivno ne-tvorno, **uravnovešeno** po merah ravnovesja danega stila, ki se rešuje na ta način, da ga uničuje, zagotavljač mu »varnost« mrtveca, je tukaj med ukazom po netragičnosti (»treznosti«) in odkritjem lastne prevaranosti oziroma

videzom ne-stvarnega, umetnega, namreč ne-subjektivnega (ne-nujnega) življenja. Pri tem se mu videz ne more kazati v »čistem« stanju, tako kakor sam ne more priti do spopada s samim seboj: zavračanje tega spopada, ker je na neki način njegovo klicanje, ker je klicanje videza eksistence z zavračanjem njene tragičnosti, je pri tem spet zavračanje samega videza oziroma polne zavesti o njem, zavesti, ki bi pomenila posvečanje tega duha province samemu sebi in s tem vračanje v tragedijo. Sovraštvo, s katerim se pri tem izpolnjuje duh province kot duh navidezne eksistence, se odvrta od tega duha s svojo eksteriorizacijo, se »pre-sega« s svojo nenehno objektivacijo v svet. Ta objektivacija najpogosteje ne presega okvirov drugih subjektov-objektov, ki se obtožujejo kot povzročitelji zla na izrazito **pamfletistični** način, ki je izjemno lasten duhu province, polemično-pamfletskemu duhu, in to toliko bolj, kolikor manj je tragičen, manj samo-analitičen in manj filozofski.

Simptomi neke bolezni

DRAGO JANČAR

V zadnjem času nam vse pogostejše prihajajo na ušesa bolj ali manj izkrivljena poročila o ukinitvi tega ali onega časopisa, o zamenjavi tega ali onega uredništva, o odstititvi posameznih urednikov itd. Žal je situacija v slovenskih sredstvih javnega obveščanja takšna, da si nikakor ni mogoče vzpostaviti celovite predstave o razmerjih, kakršna je zavzelo to početje v jugoslovanskem merilu. (Razloge za dejstvo, da naši oficialni časniki, pa tudi radio in televizija niso dovolj izčrpn viri informacij, kaj šele angažirano prisotni in soustvarjalni dejavniki v političnem in kulturnem življenju te dežele, bo bržkone treba iskati tudi in predvsem zunaj teh institucij, nekako v smeri, ki jo je nakazal Rudi Rizman v Aktualnostih, Problemi 83—84). V razmerah, kakršne opisuje omenjeni tekst, seveda ni mogoče pričakovati kakšne kompleksne podobe o krnjenju svobodnega mišljenja in nasilju nad avtohtonimi koncepti (ki so sicer lahko tudi silno tradicionalni, a tukaj gre za načelno vprašanje) te ali one skupine (običajno mladih) intelektualcev. Iz skopih vesti o napadih na »sovražne«, ozke in vase zaprte skupine, ki se po navadi zbirajo okrog študentskih časopisov ali kulturnih revij, smo sicer od časa do časa utegnili zaslišati, da se nekaj dogaja; a da stvar postaja simptomatična, da se bohoti na vse strani, da je takšnih primerov več in več, tega nismo mogli vedeti. Večino primerov je naš tisk prezrl, tiste, ki so jih z kdo ve čigavim blagoslovom spravili na svetlo, pa so prikazali skrajno tendenciozno in enostransko.

Sodelavci zahodnonemškega časopisa Der Spiegel so se potrudili in sestavili nekakšen seznam napadov in represalij zoper »reakcionarne« časopise in intelektualce v Jugoslaviji. Seveda ni nobene dvoma o tem, da utegne biti Spiegelova evidenca usmerjena v določen, zanje prikladen smoter. Neizpodbitno pa je, da so podatki točni, ker za mnoge primere vemo. Zato me ne zanimajo Spiegelovi komentarji; zanima me dejstvo, da si je mogoče s seznamom, ki ga publikacija objavlja, priklicati nekakšno nepopolno podobo o razsežnostih krize, v kakršni so se znašle nekatere institucije (ali posamezniki), ki se čutijo dolžne presojati o najvišji možni meri svobodnega javnega izražanja, ali pa kriteriji le-teh institucij ali posameznikov.

Tako zvemo, da so na takšen ali drugačen način čutili represijo oblasti na svoji koži. Književne novine in njihov urednik Zoran Gluščević, urednika Rasikovnika Dragica Vitšević in Dobrica

Erić, Čivija iz Šabca, Život, Hrvatski književni list, makedonski študentski list Fokus, Pop-Expres, Jež, Rukovet iz Subotice, študentski list Katedra iz Maribora, mladinski Susret iz Beograda, študentski list Student iz Beograda.

Evidentno je, da gre za nekaj zadnjih mesecev, saj sicer vestni in natančni sodelavci Spiegla niso našli primerov, kot so: slovenski nacionalni škandal okrog Tribune in Kataloga, dvakratna razpustitev uredništva Naših dni iz Sarajeva, zapletljivi okrog novosadskega Indexa, na pol legalno plenjenje Pahorjeve knjige Odisej ob jarmobu itd.

Prav gotovo so pisci posameznih sestavkov ali uredništva časopisov uveljavljali povsem različne »heretične« projekte, ki pa seveda v večini primerov niso imeli nič skupnega z etiketami, kakršne so jim pozneje nalepili na hrbet. Te etikete imajo namreč to grdo lastnost, da tudi kritiko posameznega pojava v tej družbi kaj lahko označijo kot ideologijo, katere skriti namen je nasprotovati samoupravljanju in programu ZKJ. Dejstvo, ki nam da misliti, pa je, da so se napadi na uredništva in posameznike v njih dogajali v neverjetno podobnih okoliščinah, da je šlo za skoraj povsem istovetno terminologijo in sorodne metode. Permanentna kritika kakršnekoli herezije v tvornih publikacijah potemtakem v zadnjem času doživlja svoj vrhunec in dobiva značilnosti neke družbenopolitične prakse, ki kaj kmalu utegne nadomestiti kompromitirano in grozo vzbujajočo cenzuro.

Običajno začno na uredništvo sprva prihajati opozorila, ki so bila izrečena na tem ali onem sestanku izdajatelja ali ustrezne organizacije ZK. Ob tem se seveda začne polagoma finančni pritisk, s katerim bodi povedano, da so kritike mišljene zares, kajti sicer se, kajpada, zna zgoditi, da bo publikacija nekega dne ostala brez finančnih sredstev. Vsi dobro vemo, da imajo publikacije, o katerih je govor, majhno naklado, malo reklam, ozek krog bralcev in še ožji krog (odkritih) simpatizerjev, ki bi jim utegnili pomagati. Tako je jasno, da je grožnja o ustavitvi dotoka denarja hud ultimatus, še zlasti zavoljo tega, ker lahko na vsakem koraku slišimo izjave o »namenskosti financiranja« te ali one publikacije. Ker ponavadi takšno opozorilo ne zaleže, je pač potrebno ubrati druge strune. Škličejo sestanki organizacije Zveze komunistov, na katerem se prisotni odločijo za idejni boj zoper tiste, ki želijo izpodko-

pavati pridobitve revolucije ter vrednote naše samoupravne socialistične družbe. Ta idejni boj pa v večini primerov poteka takole: sprejmejo stališča, v katerih je običajno rečeno, da gre za ozko skupino ljudi, ki je reakcionarna ali pa je orodje reakcionarnih sil in političnih avanturistov, da se ta skupina odtujaše širokim samoupravljalnim množicam, da piše premalo o področju, zavoljo katerega publikacija tudi obstaja (študentski listi npr. o univerzi), da gre za očitno nasprotovanje nekaterim točkam programa ZKJ (za katere natančno vemo, kako jih je mogoče interpretirati vsaj na tri načine), za nasprotovanje samoupravljanju itd. Vsej tej godlji očitkov, ki bržkone s konkretnim problemom, za katerega pri stvari gre, nimajo nobene zveze, prilepijo nekaj »izmov«, najraje tele: elitizem, nacionalizem, tehnokratizem, birokratizem in kominformizem. Uredniki in pisci odgovarjajo, navadno se jim posreči tudi dokazati, da ne nasprotujejo samoupravljanju in programu ZKJ, a kolesje je že v pogonu in nič na svetu ga ne more zaustaviti. Sestajajo se osnovne organizacije ZK in izdajatelj slej ko prej urednike odpokliče ali pa se umaknejo kar sami, ko uvidijo, da tako namazanemu in utečenemu mehanizmu ni mogoče enakopravno nasprotovati s še tako jasnimi in močnimi argumenti. Vsaj štiri primere lahko naštejemo, ko je šlo za povsem identično terminologijo in metode ukinjanja. Pa tudi drugod so ukinjevalci uporabljali povsem aprioristične in sklerotične sheme, pod streho katerih je mogoče spraviti prav vse razen ustave, programa ZKJ in njihovih stališč seveda. Publikacije se potem polastijo brezhrbtenični, infantilni, oportunistični priskledniki, ki so že kdo ve kako dolgo čakali, da bi se pririnjili h koritu, pa jim to doslej bodisi zavoljo kriterijev, ki so vladali tod, bodisi zavoljo pomanjkanja vsakega čuta za samostojnost in samosvojest to ni uspelo. Idejni boj je s tem kajpada končan. A za kako dolgo?

Tako se dogaja, da se pod lakom splošno priznanih lepih načel, kot so: ustvarjanje ne more biti samo monopol vrha, ali: ne z administrativnimi posegi, marveč z idejnim bojem itd., odpirajo konkretna protislovja, v katerih se ta načela v sorazmerno rafiniranem in navidezno demokratičnem vduhu sama pobijajo. Simptomi te hude bolezni so vse bolj očitni, posledice vse hujše. Skupina za skupino mislečih ljudi se umika iz javnosti, preden jim uspe karkoli tehtnejšega storiti ali izdiferencirati svoj nazor, kajti kopja se jim kmalu polomijo, že na samem začetku poti. Kriteriji pa sredi vsesplošne zmede odpovedujejo, nikomur več ni jasno, kaj in kako lahko piše. Zdaj so odvisni od političnega funkcionarja, ki si, po mnogih primerih sodeč, ta idejni boj pač predstavlja nekoliko po svoje, nekako v duhu deklarativno že preživele politične prakse. »Kritika da, ampak konstruktivna, graditeljska, ustvarjalna, to bodi zapisano na praporu publicistike v socialistični družbi, razen tega pa še imperativ: svoje družbeno poslanstvo vršiti tako, da se ljudje ne bodo vznemirjali, da se ne bodo sprožale po nepotrebnem konfliktna situacije, kajti — sovražnik je na preži, mračne sile čakajo na svoj trenutek.

Pri prenekanem občinskem političnem funkcionarju v manjših mestih sem se mogel prepričati, da še kako zares jemlje takšen politični besednjak in ga svojemu okolju primerno tudi izvaja v vsakdanji praksi. Ti kriteriji in z njimi usoda posameznika ali redakcije so zopet odvisni zdaj od javnih tožilcev (ki so hvala bogu dokaj strpni in tolerantni), zdaj od kakega visokega prišepetovalca itd. Očitno je, da s procesom demokratizacije te družbe, rase tudi proces represij zoper svobodo duha, vzroke za takšno stanje pa bo treba obravnavati širše in globlje, vsekakor ne v okviru takšnega zapisa, ki ima namen predvsem opozarjati, manj razmišljati ali raziskovati.

Ne gre za krizo ustvarjalcev v publikacijah, ki izhajajo v tej deželi, gre za krizo struktur(e) organizacij(e) na oblasti, za krizo neke hierarhije, ki ne funkcionira utečeno (dovolj dobro vemo, da nas velikokrat rešuje prav »CK-jevski« nivo, medtem ko bi nas monotono reproducirajoča se občinska politična vodstva najraje videla na grmadah, saj ne zmorejo preseči oblastniškega urejanja problemov na področju mišljenja). In pogovor se bo slej ko prej moral začeti v tej smeri, kajti ozračje, ko takšne metode krnjenja svobode duha prehajajo v družbeno-politično prakso, je nevzdržno.

NOVA KRITIKA

In medias res

Med Tarasom Kermaunerjem in menoj je nekaj razlik, nekaj različnih pogledov, nasprotnih si stališč. Če jih poskušam opisati — na kratko in nekoliko poenostavljeno — lahko ugotovim: Kermaunerju se zdi moje stališče glede temeljne razmejčitve med mišljenjskim in političnim pluralizmom v bistvu protislovno, moj poudarek na **produkciji, ekonomiji, ustvarjalnosti** smatra za nekoliko iluzorično zagledanost in nekakšno eshatološko slepoto. Sam smatram, da s poudarjanjem **neinstitucionalnega**, revolucionarnega, institucionalnost presegajočega, in kritičnosti do lastnega preteklega trenutka, ne peljem v anarhijo, temveč da delujem v bistvu konstruktivno, funkcionalno z ozirom na promocijo novega, na produktivnost v sferi fantazije, talentov in poetične vznemirjenosti, pa tudi z ozirom na politično štimungo, ki jo Kermauner hote ali ne hote reducira na dogovarjanje in medsebojno manipuliranje nekih več ali manj rigidnih institucionalnih subjektov. Tu se pač z mojim sogovornikom razhajava: Kermaunerjev poudarek je prejkoslej v območju institucionalizirane, formalizirane svobode, v sferi perfekcionalizacije obstoječih institucij — seveda v smeri še intenzivnejše institucionalizacije (sistemizacije, strukturiranja...) tega, kar je na poti k institucionalizaciji... Seveda je mogoče ugovarjati tistim vrsticam, kjer ta sistem naleti na težavo izbirnega kriterija: »Prav dobro se zavedam, da na svetu ni (in glede na zdajšnjo strukturo zgodovine in človeka tudi ne more biti) pluralističnega sistema, ki bi omogočal vse in vsakogar tudi na vsebinski način.« Katere institucije imajo pravico do obstoja? Kako to, da Kermauner kljub svoji desakralizatorični in laizatorični volji ne upošteva **vseh** resnic; na temelju katerega spoznanja lahko tolerira samo nekatere, jim podeljuje vstopnico za vstop v pluralistični svet, jim je pripravljen priznati legitimnost...?

Zdi se mi, da vendarle oba veva, kako je s tem »pluralizmom« in »laicismom.« Institucije se med seboj podpirajo, pripravljene so celo odstopiti del svoje »svobode«, samo da bi se zavarovale pred resničnimi alternativami, pred pomembnimi izumi in inteligentnejšimi koncepti. To je zame prejkoslej kvazi-pluralističen svet, kjer tiho rivalstvo preprečuje, da bi se kdorkoli povzpeli nad ostale (kar je nedvomno element družbene stabilnosti, pa tudi mrtvila), kjer je pravzaprav onemogočena eksperimentalna dejavnost, produkcija novega, korak v negotovo, kjer ni tveganja, kjer ni upanja in poleta,



DIMITRIJ RUPEL

temveč siv strah, meglena bojazen, večna odrevenelost. Novim konceptom in nasploh kritični dejavnosti (t.j. tista dejavnost, ki provocira krizo in mejno pozicijo) institucionalizacija sploh ni dovoljena, če pa ji je dovoljena, je to ukinitvev novatorstva in kritičnosti, je konsumpcija obojega, ki je požrto in pozabljeno, vsiljena so »pravila igre«.

Kermauner je, tako se zdi, podelil institucionalnosti nekakšno funkcijo **bistva**, institucionalno urejen svet se mu **zdi naraven**, ljudje, ki se ne odenejo z institucionalnostjo, so zanj anarhični, nedružbeni. S tem je v bistvu parafraziral **Hobbesov Leviathan**: Kermaunerjev človek postaja človek šele z institucijo, pred njo je kot divja žival, sovražnik v risu sovražnikovem, osamel popotnik, ki se ne znajde med ostrimi in bolečimi robovi naseljenega sveta, nenehno preganjan od travm in žalostnih skustev, prebičan in prežrt od gra-bežljive, anarhoidne množice, črede pohotnih posameznikov — na koncu svoje divje pustolovščine se je iz sveta, kjer so si vsi nasprotniki, sebični, mrzki konkurenti, umaknil v urejeno družbo. Svojo svobodo in hkrati svoje sovražstvo je prepustil manipulatorju — instituciji, odpovedal se je vojni, maščevanju in neposrednemu obračunu. V zameno za svojo naravno pravico je dobil institucionalno pravo, institucije, policijo, vojsko... Ta kontraktualistična teologija pa pri Kermaunerju ne prihaja od boga, temveč iz neke posebne skušnje. Zdi se, da je mogoče Kermaunerja resnično razumeti šele iz te skušnje in ker ta skušnja ni samo njegova skušnja, temveč ga spaja še z drugimi, ki jih sam imenuje v svojem odgovoru (... (v tem precej soglašam z analizami Hribarja, Pirjevca in Urbančiča — glej samo Urbančičevo študijo **Morala je nemorala, Problemi** 1966)...), je treba najbrž razmisliti ravno o tej skušnji. Nočem trditi, da je skušnja, ki jo Kermauner sam imenuje — gre za vzpon in propad **Perspektiv** — zavezala omenjene avtorje v tem smislu, da bi bilo njihovo delo berljivo zgolj skoz očala te skušnje, vendar se kot nekdo, ki te skušnje preprosto nima, sprašujem, če ni morda »nesporazum« med Kermaunerjem in menoj vendarle v območju nečesa, kar mi ne more postati jasno skoz racionalno premišljevanje. Daleč od tega, da bi poskušal oživiti perspektivaštvo (nekaj podobnega se bere iz Kermaunerjevega teksta), vendarle — po spominu in občasnem listanju po zvezkih **Perspektiv** — menim, da so **Perspektive** poleg svoje ideološke, politično napadalne funkcije opravljale še

neko drugo — **refleksivno** funkcijo. V tem smislu berem proze in pesmi Zajca, Tauferja, Strniše, Šeliga, Božiča in Rožanca. No, če je tako, da so Perspektive pokrivala neko širše — Kermauner bi rekel ideološko-eksistencialno — polje, potem ne more biti razlog ukinitve zgolj neke politične prirotenosti samih Perspektiv. Prepričan sem, da ta revija ni pomenila zgolj izživštvaja, ali ideološkega deklamatorstva, kot — ne vem, zakaj — trdovratno zatrjuje njen bivši urednik Taras Kermauner. Tudi je v nekaterih moderno usmerjenih političnih krogih prevladalo mnenje, da je bila likvidacija Perspektiv »politični kiks«, zato se mi zdi »avtokritična« tendenca, ki jo je v zadnjem času zaslediti vse pogostejše, gre za »izjave« urednikov Perspektiv o zgrešeni revoluciji pa nekakšno sramežljivo brisanje perspektivaštva, ki ga N. B. nihče ne izsiljuje, še toliko bolj nerazumljiva. Druga stvar je »stalinistična skušnjava«, o kateri (zaradi svoje mladosti pač) vem še manj kot o prvi, in o kateri je prav tako zapisano, da nas opredeljuje pri slehernem zdajšnjem dejanju. Morda se bo k pogovoru oglašil kdo, ki bo razjasnil to skušnjo z več kot z dvema zastrašujočima besedama.

Ne bi se rad nastavljal Kermaunerjevemu očitku, ki kakor da se umika redukciji »na že znano«, pa vendar mene reducira na »že znano« — perspektivaško pozicijo. Rad bi povedal, da se strinjam z večino Kermaunerjevih izjav o desakralizaciji in demitizaciji, o tem, da je treba razkriti strukture, ki se deklarirajo za Resničnejše in Pravičnejše od drugih, da jim je treba spodmakniti temelj in jih prikazati v njihovi avtentični luči — v luči borbe za oblast, v luči materialnih privilegijev, v luči kvazi-znanstvene utemeljenosti... Kermauner je eden redkih književnikov, ki je domislil svojo pozicijo tolerantnega, puščajočega-bitu raziskovalstva, ki je v svojih nastopih dokazal, da ne prejema božjih pooblastil.

Vendar... (mislim, da je mogoče konstruktivno nadaljevati razgovor samo brez vljudnostnih formul pa z vztrajanjem pri tej skeptični besedi) vendar mislim, da je problematičen ravno vir Kermaunerjevega (zagrizenega) laizatoričnega napora. Problematičen, v kolikor se napaja iz skušnje, o kateri je bil govor. Kajti, če je vir perspektivaška skušnjava, potem velja njen odmev samo tistemu, ki je v njej skušnil posiljevalsko, oblastniško strast, ki je v njej doživel ideologizirajočo napetost in redukcionalistični pohlep. Nikakor pa ne more ta skušnjava veljati kot **preskus**, kot univerzalni dokaz nemožnosti revolucionarnega, samokritičnega in kritičnega, samoupravljalškega in iznajditeljskega snovanja. Prav tako mislim, da se lahko iz tragičnih skušenj lahko naučimo predvsem tega, da je **oni** način, ki je pripeljal do katastrofe, pač napačni način. Ni zaradi neke parcialne skušnje zaprta sleherna pot. O tem se kaže vprašati tudi v primeru stalinistične skušnje, ki se včasih prikazuje kot polom marksizma nasploh. Tarasa Kermaunerja pa prosim, da mi odpusti moje skeptično in morda naivno premišljanje in upam, da ostaneva še naprej prijatelja.

RELIGIJA

Interpretacija marksizma v Holandskem katekizmu

BRANKO BOŠNJAK

Holandski katekizem je bistveno nov, popularno filozofsko-religiozen način razglabljanja o človekovi eksistenci. Ne definira dogem, niti ne postavlja tradicionalne zahteve po absolutnem verovanju. Govori o številnih življenjskih situacijah, iz katerih so možne različne rešitve. Vsebuje primerjave med različnimi nazori in sklepa o viziji eshatološke prihodnosti, ki ostaja kljub vsemu v ospredju in je bistvena vsebina krščanskega verovanja. Seveda nosi življenje v sebi toliko raznovrstnosti, da ni mogoče vedno ugotoviti nekih predpisov. Gre torej za to, da fenomen religije dojamemo kot človekovo stalnost, kar bo vsakdo reševal zase po svoji vesti.

Nasploh predstavlja Holandski katekizem novost v pristopu k religiji. J. Dreissen navaja v svoji knjigi *Diagnose des Holländischen Katechismus (1968)* tele karakteristike te knjige: nov stil, nova pot do resnice, nova vprašanja — novi odgovori, nova celota, nova struktura, novo interpretiranje dogem, novi ekumenizem, nov jezik, nova generacija (vendar hoče govoriti tudi stari generaciji), nov odmev in na koncu — nova opozicija.

Vse to je mogoče sprejemati kot novost in spremembo. Pri tem gre nedvomno za fenomen, ki je presenetil tako teološke strokovnjake kot vernike, ki se bojijo vsake spremembe v tradicionalnem verovanju. Kljub temu je bilo zanimanje za knjigo presenetljivo. V nekaj mesecih je bilo prodanih 500.000 izvodov (holandske izdaje). Nemški, francoski, angleški, španski in portugalski založniki so prosili za dovoljenje za prevajanje, še preden je (1. marca 1966) knjigo odobril holandski episkopat.

Danes je široka javnost prek raznih publikacij seznanjena z novostmi te knjige in tudi s pripombami, ki so bile dane v Vatikanu. Pri tem gre za nesoglasja pri razlagah posameznih dogem, kot so na primer: devištvo matere božje, nauk o izvirnem grehu, o evharistiji, angelih, nesmrtnosti duše, o načrtovanju rojstev in o odnosih med katoliškim in protestantskim verovanjem. Okrog teh sedmih točk je nastal spor, ki ga morajo reševati komisije teologov.

Za marksistični pristop k fenomenu religije je novost Holandskega katekizma

ma v tem, da se bliža religioznemu življenju tako, da odpira dialog o vseh tistih vprašanjih, pred katerimi se nahaja sodobni človek. Razume se, da v odgovorih ponuja krščansko rešitev, vendar ne vsiljivo, pač pa v primerjavi s številnimi drugimi naziranjmi. Pozorno upošteva tudi druga mišljenja, pri čemer vendarle sugerira, da je krščansko verovanje boljše. Vsa ta tematika postaja v takšni obliki bolj odprta in tudi bolj informirana o smislu tega nazora, kakor da bi samo razlagala dogme, kar pač katekizmi počno. **Holandski katekizem ima v svojem bistvu filozofsko-eksistencialno strukturo v pristopu do vseh vprašanj.** Tako se zveča interes za vse tisto, kar bo rečeno v zvezi s tem, in novost je tudi v tem, da lahko pričnemo brati knjigo pri katerem koli poglavju, ne da bi izgubili celoto.

Če je nastal spor med teologi in uradno cerkvijo ter avtorji katekizma, to potem samo po sebi pomeni, da se dogaja nekaj novega, četudi se imenuje s starim imenom **katekizem**. Za sodobnega človeka je dosti bližje in bolj enostavno, če mu je dopuščeno, da se sam odloči, kaj bo prevzel s področja dogem, pri čemer vseeno ne bo prenehal verovati v bistvo razlage, kakor pa da je strogo vezan na absolutno pokornost. Ravno v tej svobodi, ki jo avtorji prepuščajo vernikom, se kaže tudi nov psihološki odnos do fenomena religije nasploh.

Poleg teh pripomb teologov so v katekizmu tudi razlage, ki prej prikrivajo nekatere slabosti v preteklosti cerkve, kakor da bi jih kritizirale. V poglavju **Čemu misije?** je na primer govor o širjenju krščanstva med narode, ki so imeli drugačna verovanja. »Nekoč je bil močan motiv za misijonarsko delo v strahu, da bodo pogani brez Kristusove resnice in moči za vedno izgubljeni. Danes pa smo bolj prepričani v to, da enostavno ne moremo vedeti, po kateri poti gre bog s tistimi, ki niso spoznali Jezusove poti. O večni rešitvi nekristjanov lahko rečemo zelo malo, a cerkev je pri tem, gotovo ne brez vodstva božjega duha, danes nekoliko bolj mirna kakor nekoč (»str. 398). Ni ravno prepričljivo, da so se za tiste, ki niso bili kristjani, samo bali, da bodo njihove duše pogubljene. Seveda tega na tem mestu ni treba komentirati. Zanimivejši je najnovejši detajl, ki se je primeril ob spuščanju prvih ljudi na luno. Ti so odnesli s seboj tudi papežovo sporočilo, ki je vsebovalo osmi psalm (v latinščini), v katerem človek poveljuje boga. Papež vendarle ni zamudil priložnosti, da pošlje besedi-

* De Nieuwe Katechismus Geloofsverklaring voor volwassenen, 1966. Citati so po: Glaubens-Verkündigung für Erwachsene, Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Dekker et Van Vegt N. V. Nijmegen-Utrecht, 1968.

lo svetega pisma na luno. Za sedaj vse-kakor samo na luno.

Holandski katekizem informira svoje bralce tudi o marksizmu. To poglavje skuša poudariti prednost krščanske prakse pred marksistično, ki negira človekovo individualnost. Tu je najprej rečeno, kako marksizem vse do danes poudarja v svojem **čredu**, da boga ni in da je za človeka škodljivo verovati v boga. Kdor usmeri svoje srce k absolutu, ta »projicira« del samega sebe navzven; ta izgubi del samega sebe in se »odtjuje«. Potem je naveden naslednji Marxov tekst: »Religija je vzdih izmučenega bitja, duša sveta brez srca in duh, ki izhaja iz stanja brez duha. Religija je opij ljudstva.« Po katekizmu je ta nauk nastal v času, ko je verovanje (samo delno razumljeno) dejansko zadrževalo številne ljudi pri zavzemanju za pravičnejšo delitev hrane, oblačil in stanovanj. »Zaradi tega je to za kristjane stalno vprašanje vesti, kakor so se učili iz Jezusovega nauka« (str. 39 do 40).

»Marksizem, ki je nastal v židovsko-krščanskem svetu, je prevzel elemente tega sveta, četudi je nanj reagiral absolutno sovražno. Prevzel je na primer pričakovanje boljše prihodnosti in mnene, da je lahko tudi »mali človek« nosilec odrešenja. Ti elementi v marksizmu lahko marsikomu odprejo pot v nanovo oživljeno krščanstvo. Glede na to ne smemo imenovati marksizma za pokrščenjskega, ampak tudi za predkrščanskega. Z vidika verovanja, s katerega je napisana ta knjiga, je Jezus izpolnitev božjih namenov z nami, ljudmi. Zaradi tega vidimo v pogledih na svet, ki so nastali pozneje, v islamu, humanizmu in marksizmu, nezavedno zahtevo in zmedeno iskanje čiste in jasne podobe krščanstva, ki jo kristjani tako pogosto skalimo« (str. 40).

O marksizmu govorijo avtorji še bolj na široko v poglavju **O odrešenju**. Tu je rečeno, da je marksizem čisto določena vrsta zahodnega humanizma ter da je to izrecno nauk o odrešenju in kako pri tem ni brez pomena dejstvo, da so bili starši Karla Marxa Židje, torej pripadniki ljudstva, ki še vedno čaka na Misijo. Kakor Buddha, tako je tudi Marxa pretresla človeška beda. K razmišljanju ga je vzpodbudila človeška nevredna beda na novo nastalega industrijskega proletariata v prvi polovici preteklega stoletja. V katekizmu je nadalje rečeno, da Marx ni iskal rešitve v individualni pomiritvi in v nečutenju kakor Buddha, pa tudi ne kakor humanizem v zahtevi: še naprej biti človek. Ne, Marx je videl odrešenje v čisto določenem toku zgodovine, posebno v vrnitvi k prvotnemu odnosu do dela naših rok. Prej, v naravnem stanju, je bil človek v lasti svojega lastnega dela. Človek je svoje »sebe« položil v to delo in se v njem izgubil. Obdržal pa je užitek in uporabo svojega dela in s tem tudi samega sebe. Glede tega se sam sebi ni odtujeval. Toda v kulturi je z delitvijo dela in z mehanizacijo nastalo novo stanje. Tu so ljudje, ki imajo v lasti močna proizvodna sredstva, s pomočjo katerih delajo drugi, lastniki proizvodnih sredstev pa vedno bolj bogatijo. Stvari so last tistega, ki jih sploh ni proizvedel. Njegova lastnost prehaja na stvari, ki so podaljški njegove osebnosti. Njegova osebnost postane na

ta način v določenem pogledu tuja stvar. Tako postane za človeško lastnost tujec, se »odtjuje«. In naprej: »Izkoriščani delavec se prav tako odtuja, in to na veliko bolj boleč način. On se predaja delu svojih rok. Ko bi to delo zadržal, tedaj bi zadržal tudi samega sebe. Toda svoje delo mora prodati, za kar prejema manjše plačilo, kakor pa je delo vredno. Tako se odtuja tudi on (308—309). Dalje je govor o tem, da proletarijat tega stanja ne bo vedno trpel, marveč bo prišlo do revolucije in do diktature proletariata. Tedaj bo ponovno vzpostavljeno naravno stanje in delali bomo, kadar bomo hoteli. Temu sledi citat iz **Zgodnjih del**, da bo v komunizmu družba sama regulirala splošno proizvodnjo, in to mi bo omogočilo, »da delam danes to, jutri ono, zjutraj grem na lov, popoldne nad ribe, zvečer se ukvarjam z živinorejo, po kosilu kritiziram, ne da bi bil lovec ali ribič, pastir ali kritik, delam pač tisto, kar mi ugaja« (str. 310). Nadalje pravijo avtorji katekizma, da se ta človek ne bo ukvarjal z nepomembnimi stvarmi (ne bo se vpraševal o življenju, o smrti in bogu), pač pa bo živel harmonično in srečno. **Torej, revolucija je nova pridiga.**

To terjajo zakon in tokovi zgodovine. »Kapitalist ni slab, vendar mora oditi. Proletariatec ni dober, ni svetnik, toda on je tukaj, kjer je kal odrešenja« (str. 310).

Avtorji katekizma vidijo v tem nauku popoln zgodovinski determinizem in po njem je posameznik kot šahovska figura, ki se izgublja v celoti. »Jaz« je v marksizmu pravzaprav samo milijon ljudi deljeno z milijonom« (str. 311). »To praktično pomeni, da je posameznik lahko žrtvovan za celoto (kar je nekaj drugega od krščanskega samožrtvovanja za celoto). To je zastrašujoče. Človeška skupnost, ki posameznika tako malo ceni, da ga lahko žrtvuje, razkrajja samo sebe: nihče ni več varen. Tok zgodovine lahko zahteva, da bo nekdo likvidiran. Tok zgodovine je usoda, ki se ji v marksizmu nihče ne more ogniti. Tukaj velja: človek je samo človek. Kdo ga more rešiti? Stanje odrešenja?« (str. 311).

Govori se tudi o tem, da se je po sto letih zgodilo ravno vse obratno od tistega, kar je Marx govoril o prihodnosti. Danes se zmanjšuje razlika med bogatimi in revnimi. In kaj je za marksista po smrti? Tema. »Ali se človek lahko tako spremeni, da teh vprašanj nikoli ne postavlja?« (str. 311).

»In vendar je v marksizmu nekakšen religiozni impulz. Številne teme so prevzete iz židovsko-krščanskega razodetja: »sveta« prihodnost kot vrnitev k prvotnemu stanju, poslanstvo, v katero verujemo, partija kot »sveto ljudstvo«, ideja o »zda« kot »polnosti časa«, »trpeči odrešenik« (proletariat). Toda vse te teme so izpolnjene s sociološko vsebino in ne dajejo odgovora na poslednja vprašanja« (str. 311). Zdi se, pravijo avtorji katekizma, da marksizem in komunizem ne rešujeta niti problemov vsakdanjega življenja. »In kaj poreče evangelij onim, ki še ne sodelujejo pri naraščajočem življenjskem standardu in nenehno počlovečevanju dela, za katere prihaja napredek prepozno, katerih delo je nezdavno in ubija duha, ki jim življenjsko delo ne uspeva? Ali

je te nesrečnike mogoče potešiti s prihodnostjo, ki je ne bodo več dočakali? V marksizmu je to dejansko edina možnost, ki se jim ponuja. In to je resnično možnost, polna upanja, predvsem za dobre ljudi. To je pa premalo, kajti iz tega sledi, da človek-posameznik ni toliko pomemben, da lahko eventualno živi nevredno življenje; gre namreč za celotno človeštvo. Nasproti temu pa krščansko verovanje ve, da gre v resnici za celotno človeštvo, pri čemer pa posameznik ne sme biti zapostavljen. Tudi življenje, ki je v očeh ljudi neuspešno, je lahko za posameznika polno vrednot, polno zadovoljstva in miru. Kajti tudi Gospod je stopil v življenje, dasi v njem ni uspel. Zato kristjan ve, da tudi njegov neuspeh ni brez upanja.« (str. 478).

Da ne bi preveč zašli v vse te dane dileme, pogledjmo kar resume, ki je hkrati tudi absolutna rešitev. Ta del se glasi: »Jezus je nekaj, česar ni storil niti Buddha niti Mohamed niti Marx in nihče drug: vstal je od mrtvih. To pa je tudi poslanica v tej knjigi: Jezus živi. Smrt in greh sta obvladana. Mrtvo dete bo živelo: ne bo se stopilo z vesoljem, pač pa bo v lastnem življenju in lastni ljubezni eno z bogom in ljudmi« (str. 314). Te razlike so sporočene tudi takole: »Mi ne bomo osebno izginili v smrti, kakor učita humanizem in marksizem, mi se ne bomo združili s kozmosom, kakor sklepata hinduizem in budizem. Mi tudi ne bomo gojili večnega življenja daleč od boga, kakor misli islam, ampak bomo v osebni ljubezni prešli in vstopili v boga« (str. 319). Nadalje poudarja tekst, da so krščanske vrednote vsebovane v humanizmu in marksizmu in tudi v nekaterih drugih religijah. »Pri marksizmu se, pravzaprav proti lastnemu nauku, znova pojavlja pripravljenost pojmovati posameznega človeka, posebno podjarmljenega, s polno vrednoto v njem samem, a ne kot del vrednote človeštva. Ali ne smemo v tem videti nekaj od duha tistega, ki je vzel jagnje na rame in pustil v puščavi devetindevetdeset ovac?« (str. 321).

Smisel tega je jasen. Te vrednote so marksizmu tuje in so popolnoma prevzete iz Kristusovega nauka, zato lahko delujejo krščansko tudi drugi: »Pri tem se pogosto osvetlujejo delne resnice splošnega katoliškega verovanja. Te resnice so se do zdaj izživljale enostransko in to bolj intenzivno kakor pri nas, kar je prav ponižujoče: popolno sodelovanje pri hinduistih, razboritost pri budistih, požrtvovalnost pri muslimanih, skrb za zemljo pri humanistih, strast za pravičnost pri marksistih« (str. 322). Tako se torej dogaja, da nekristjani pridigajo evangelij kristjanom.

Zaključek se vseeno kaže drugače. Noben človek ni izključen iz božje milosti: preganjavec lahko postane apostol in bogokletnež svetnik. »Nasprotnik ne sme biti uničen, pač pa ga je treba povabiti, naj pride, in to ob večjem veselju na nebu kakor nad devetindevetdesetimi pravičniki. Skratka: vsak človek je določen za srečo, nobeden ni odpisan. To le ni tako samo po sebi umljivo, kakor bi se mogoče dalo misliti. Komunizem, na primer, ki je vendar tudi možnost rešitve za vse človeštvo, pozna med živimi tiste, ki so za vselej izključeni. Kapitalist ne more nikoli postati proletarec. On mora izginiti in ne

spreobrniti se, kajti — tako se sklepa — on se ne more spremeniti» (str. 336). V krščanstvu pa se to dogaja. Vsak komunist lahko postane kristjan in pogosto zelo dober kristjan. Še več, največji nasilnež, ki prosi za sprejem v Cerkev, ne sme biti zavržen.

»Številni humanisti imajo veliko upanja v človeštvo, a jim manjka zaupanje v vstajenje, zaradi tega so v določenem pogledu ljudje, ki nimajo upanja« (str. 337).

Naj zaključimo: Vsem tem manjka sidro, ki bi jih držalo, in to sidro je: Jezusova dobrota. Kdor nima tega, se nahaja v absurdnem položaju.

Tako je torej tudi marksizem postavljen na raven soteriološkega nauka, ki ne more konkurirati s krščanstvom, kajti Marx ni vstal od mrtvih, a Kristus je. Že apostol Pavel je pisal, da bi bila vera povsem brezpredmetna, ko ne bi bilo vstajenja kot dejstva. In tako se dvajsetega stoletja drži tradicija vere, da je tako bilo in da je upati, da se bo to uresničilo pri vseh.

Čemu je bilo v katekizmu sploh potrebno govoriti o marksizmu? Ali je to dnevna tema pogovora ali metodološki postopek, po katerem bi prišli do odgovora na idejna gibanja našega časa? Prej bi se dalo reči, da je to stališče, ki si ga mora vera določiti zase, da bi se s tem odrazila ne samo v antitezi, ampak tudi v svojem določanju pojmovanja smisla sveta in življenja. S tem se postavlja problem dokazovanja nasploh. Kako naj kako stališče dokaže sebe na način, ki mu bo dal prednost pred drugim, ki baje tega ne zmorejo? Verniku je dejansko sporočena pomembna trditev: Jezus je vstal, Marx pa ni. V tem odnosu marksizem nikakor ne more priti v poštev za rešitev življenjskih problemov. Če sklepamo o vsem vse na podlagi prepričanja v vstajenje, kakšno vrednost ima potem vse drugo, kar je zunaj tega »edinega izhoda«? Glede na dogmo je to potem v resnici samo izgubljanje moči v posrskih življenjskih okoliščinah, ki nikakor ne morejo pripeljati človeka iz tostranstva. Kristus, ki je vstal, pa predstavlja izpolnitev vseh tistih želja, ki se imajo še zgoditi v prihodnosti.

Takšno argumentiranje proti Marxu in drugim je nekoliko nenavadno. Trdi, da je bog storil tisto, česar Marx in drugi ne morejo, zaradi tega so dileme skorajda nepotrebne. To bi pomenilo: bog je bog in človek je človek. Glede na to je razmerje jasno.

Dogma je eshatološko upanje, a zgodovinska realnost je torišče življenja in dela. Če dogmi priznamo zgodovinkost (Jezus je vstal), tedaj se zgodovina v intenciji eshatologizira, zato so za takšen cilj potrebna tudi ustrezna sredstva. Zgodovina kot eshatološki načrt negira sebe kot zgodovino in postane sled načrta odrešenja, ki ima posamezne stopnje. Človek se odrešuje za večnost, zato to zemsko nujno pojmuje samo kot prehodni stadij. Da bi to prehodnost osmislili kot pot v večnost, se je moralo zgoditi, kar uči dogma, to je Jezusovo vstajenje. Takšno osmišljanje je dobilo absolutne razsežnosti, zato je celota proces proti takšnemu zaključku. Torej, konec je zaključek, ki je dobil svoj obrat v vstajenju. To je zgodovinski preobrat kot eshatološka parusija med samimi ljudmi. Preobrat je

potrdil bog s svojim življenjem, potem s smrtjo in na koncu z vstajenjem. To je bistvo religioznega osmišljanja.

In takšna je antiteza: Jezus, ki je vstal, in Marx, ki ni vstal? Zakaj je to potrebno za kritiko in argumentacijo, kako to prepričuje in na kakšen način? To predmetno ne sovпада, ker je nemogoče pred konkretnega človeka postaviti vero v nekaj kot dejstvo. To razmerje je mogoče reševati samo tako, da si ogledamo idejo, proces, stvarnost in bistvo zgodovine v krščanstvu in marksizmu. Če določeni položaj raziskujemo z dveh vidikov, tedaj lahko ugotovimo posameznosti enega in drugega stališča in iz tega izvedemo sklepe. Sama vsebina se prek svoje imanentnosti in logike predstavlja s svojo lastnostjo in tako dobljeno stanje je mogoče primerjati z drugim pojmovanjem. Torej za miselno razmerje ni argument v tem: Jezus je vstal, Marx pa ne, pač pa v tem, kaj nudi današnjemu človeku ena in kaj druga stran. Kadar imata obe strani svoje pristaše, tedaj lahko mislimo, da imata obe dobre argumente, s katerimi jih pridobivata, ali da nobena stran nima argumentov, oziroma da jih ima samo ena, druga pa ne. Nikoli nam ni treba poseči po izključevanju, če hočemo nekaj dokazati. Krščanstvo in marksizem se lahko medsebojno negirata, pri čemer lahko oboje obstaja, ne da bi bilo drugo od drugega ogroženo. Pri tem je torej ob takšni možnosti in stanju bistveno to, da ti dve razmerji iščeta določitve človeka kot človeka. Odgovori so številni in nobeden med njimi ni absoluten. Kadar se pri tem primerjata krščanstvo in marksizem, tedaj sta to dve možnosti odgovorov, ob katerih se sodobni človek odloča tako, da si bo pojasnil, zakaj počne tisto, kar počne. Če je to doseženo, tedaj se lahko prenaša tudi na druge. Marksist dokazuje sebi, zakaj ne veruje, toda s tem hkrati govori religioznemu človeku, zakaj on veruje. Marksizem torej ni absolutni argument, s katerim bo izginila religioznost. Razumljivo je, da se bo vernik razlagal iz drugih predpostavk. Rekel bo, da izhaja iz razodete resnice in podobno. Na tej ravni ni medsebojnega prepričevanja in tudi ni potrebno. Potrebno pa je povedati na ravni mišljenja, da lahko človek tako predmetno kot metodološko jasno razlikuje, kaj je mišljenju adekvatno in imanentno in kaj ne. Tako posežemo do same »meje čistega uma«, seveda na način samega uma. Zaradi tega ne more biti argument: tisti, ki je vstal, in tisti, ki ni vstal, pač pa miselna utemeljenost kot pot v raziskavo. Če bomo obstali pri absolutnosti dogme, tedaj je vsak nadaljnji miselni napor zares brezpredmeten in povsem nepotreben. S tem ko trdimo, da je človek ustvaril boga in ne bog človeka, se očitno kaže dvom v vse religiozne mite, in dokler oni ne bodo imeli zase boljšega dokaza kot zahtevo po verovanju, bo mišljenje lahko mirne vesti ostalo pri tezi o človeku kot samostojnem ustvarjalcu zgodovine in samega sebe.

Marxov humanizem ne pojmuje človeka individua kot »milijon ljudi deljeno z milijon« (kakor trdijo avtorji katekizma), torej kot brezoblično maso, pač pa kot aktivnega osvoboditelja sebe in družbe od vsega, kar je v protislovju z bistvom človeka, ki je definirano v

različnih oblikah odtujevanja kot stanja, ki ga je treba preseči. Nedogmatiski marksizem se razlikuje od dogmatizirane teorije in prakse, ne glede na to, kako se imenuje, zato je metodološko nemogoče identificirati marksizem z različnimi oblikami političnega pregmatizma. Kadar pa se to zgodi, tedaj je kritika marksizma resnično lahko delo, to pa je lažni problem, ki nima ustrezne izvirne vsebine.

Prevedel f. z.

Bertrand Russell (1872—1970)



RUDI RIZMAN

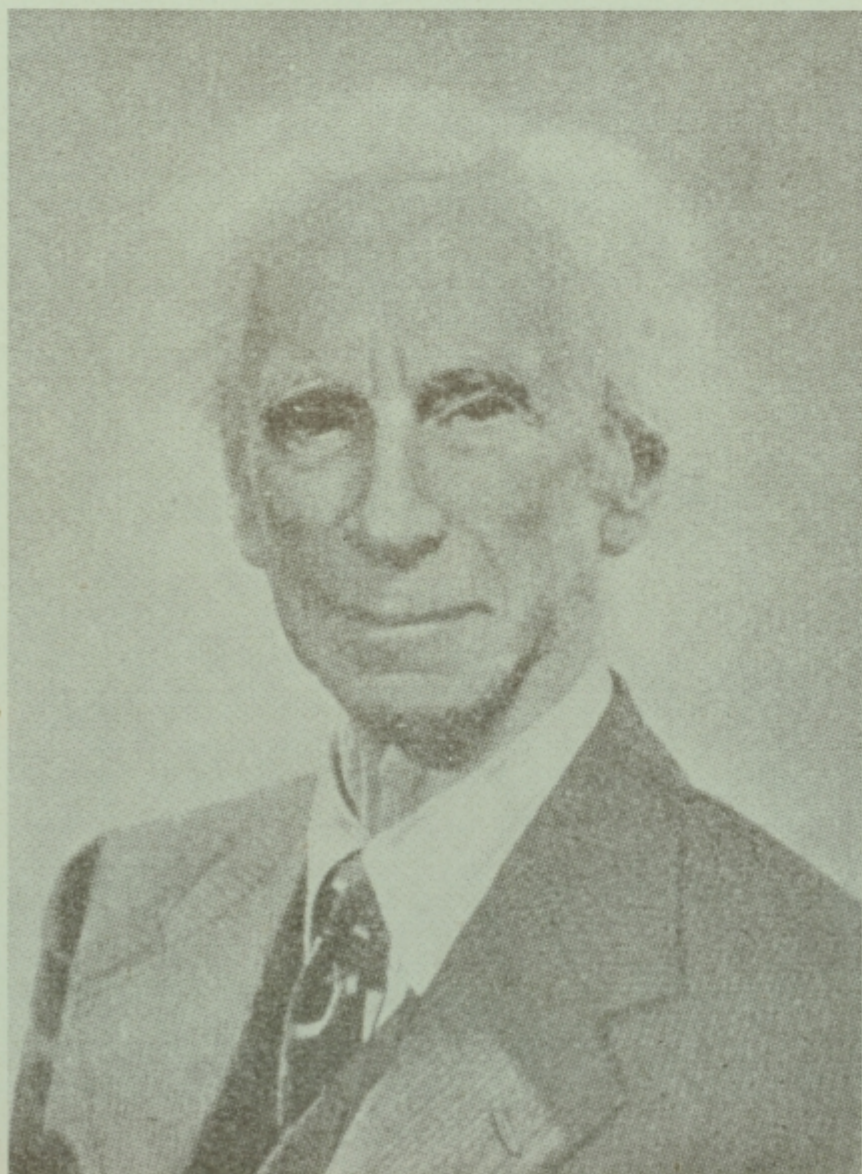
Čeprav je bil naš prvotnejši namen izpostaviti predvsem Russellove politične dileme, se nismo mogli izogniti nečemu, kar bi želeli imenovati ukano filozofije. Russell je namreč kot tvorec moderne logične analize posvetil velik del svojega življenja teoretičnemu potrjevanju novodobnega sveta. Vendar ne bi nikoli dosegel tako zveneče popularnosti v svetu, če bi ostal zgolj v skromnem horizontu potrjevanja vsak-

danjosti in če bi ne bil glede na svoj znanstveni prispevek hkrati tudi arhitekt današnjega sveta, ki ga je zaradi nenavadne dolžine svojega življenja občutil tudi na lastni koži. V nekem trenutku svoje znanstveno-filozofske zagnanosti napove svet, ko se bo človeška vrsta reproducirala v retortah, ko bo obstajal le en svetovni jezik, ena uradna sakro-sanktna metafizika, človeške odnose bo obvladoval sadizem.

V zadnjih desetih ali petnajstih letih se je Russell praktično (moralno) odrekel svojemu dotedanjemu delu. Soavtor moderne civilizacije je omagal ali pa se je, kar je verjetneje, zgrozil nad uresničeno podobo sveta. Njegova usoda je simptom neke bolezni, ki ni tako osamljen pojav. Med mnoga imena, ki so bila v podobni, če že ne identični usodi, lahko pripišemo na primer Nobela, Einsteina, Oppenheimerja itd.

Povsem na dlani je, da je pri Russellu nemogoče razložiti konsekvenco akcijsko ali aktivistično naravnost iz filozofskega temelja. Tudi ločeno opazovanje znotraj obeh svetov, ki ju je Russell vzpostavljal, bi težko odkrilo njegov smisel za koherentno utemeljenost. V filozofiji stoji Russell na stališču logičnega atomizma in kasneje nevtralnega monizma; v ideološki in politični akciji daje enkrat poudarek ataki komunističnega (blokoveškega) in drugič kapitalističnega establishmenta in njunih spremnih ekscesov. Kljub temu pa je v njegovi politični izreki mogoče zaslediti premočrno držo. Russell obsoja dogmatizem in konformizem obeh svetov, spopade se tudi posamično s tistimi Resnicami, ki v mednarodno območje arogantno projicirajo Vietname, Češkoslovaške, Biafre ... Kljub temu, da se ni hotel ali mogel odreči Huxleyevi ali Orwellovi viziji sveta, je menil, da je mogoče vse te cilje doseči brez uporabe klasičnih kriminalnih in vojaških sredstev. Prav ta vera je pri Russellovih kritikih naletela na ocene, češ da gre za naivnost ali celo za utopične zamisli. To pripombo je seveda mogoče razumeti šele iz angleškega socialnega konteksta, kjer je kritika (opozicija) brez pridrška vključena v etablirane sisteme in vrednote in je vsak odstop od te logike znak deviance ali infantilizma. Russellova whigovska tradicija se je le stežka sprijaznila s pozicijo anonimnosti ali lebdjenja v urejenem prostoru, morala je izbruhniti v takšni ali drugačni obliki. In kljub temu, da ga je domovina proglašala zdaj za čudaka in ga je drugič spet ignorirala, ji je bil v določeno uteho. Pomenil je kompenzacija za vso tisto minulo slavo in upornišvo, ki ju je Anglija počasi, toda vztrajno izžgala iz svojega telesa. Celotna angleška mladina je le malokdaj zmogla v sebi zbrati tolikšno mero protesta (in smisla za novo, spremembo) zoper obstoječe vrednotne in sistemske ekscese najbolj etablirane in zaradi tega tudi zaostajajoče dežele v svetu, kot ta več kot devetdesetletni starec.

Russell je tako že pred novo levico zaslutil krizo obeh temeljnih ideoloških struktur, katerih lokalna in blokovska zaslepljenost se je začela vse bolj usodno lomiti v konfliktu znanstveno-tehnološke unifikacije sveta. Tu nekje na sredi je stal Russellov prispevek: po eni strani se je zavedal neizbežne unifikacije mikro socialnih enot (narodov, držav, regionalnih in blokovskih enot, »žepnih« ideologij ...), le-to je potrebno dosegati z največjo možno mero nenasilnega in prostovoljnega prilagajanja, izključujoč pri tem uporabo ekskluzivnega vojaško-tehničnega instrumentarija in vključujoč spoštovanje človekovega dostojanstva in njegovo integriteto. To počenja Russell homo-politicus. Kot znanstvenika ali filozofa ga mnogo manj ali sploh nič ne prizadevajo člo-



veške stiske, alienacije, konflikti nacionalnih in ideoloških sistemov na poti doseganja planetarne skupnosti. Objekt njegove tvornosti je neemocionalna, strogo znanstvena logična analiza.

Protislovnost Russellove osebnosti se tedaj sestoji v razpetosti med dogmo in skepticizmom. Dogma ga zavezuje v svet logike, medtem ko ga neposrednost praktičnega in izkustvenega silita v svet skepticizma. In če smo prej nekoliko poenostavljeno, moralistično zastavili tezo o razliki med znanstveno in politično akcijo nekaterih velikih umov, med katere šteje tudi Bertrand Russell, potem se moramo glede na nadaljnji potek eksplikacije omejiti na bolj realna vprašanja. Ali niso bolj ali manj vsi veliki duhovi, pa tudi majhni, anonimni ljudje, z enim svojim delom skoraj vedno prispevali h konstrukciji takšne ali drugačne duhovne podobe sveta in z drugim rušili preteklo; doseženo (in celo svojo lastno) ustvarjalnost? Ali ni ta dvojnost vzporedna človekovi permanentni biološki in socialni razpetosti med konstruktivnim in destruktivnim? Ali lahko Russellu (Nobelu, Einsteinu in Oppenheimerju) očitamo zgolj to, da ni znal tega dovolj prepričljivo skriti ali celo zakriti z ustrezno metafizično ali transcendentno formulo? Ali se ni Russell vendarle oklepal tiste poslednje človekove akcijske možnosti, ki še omogoča, da pozitivni svet postopoma prevladuje ali se vsaj korigira v nekaterih ekstremnih odstopih od tistega, kar je v okvirih normalnega, človeškega razumevanja?

BRANJE

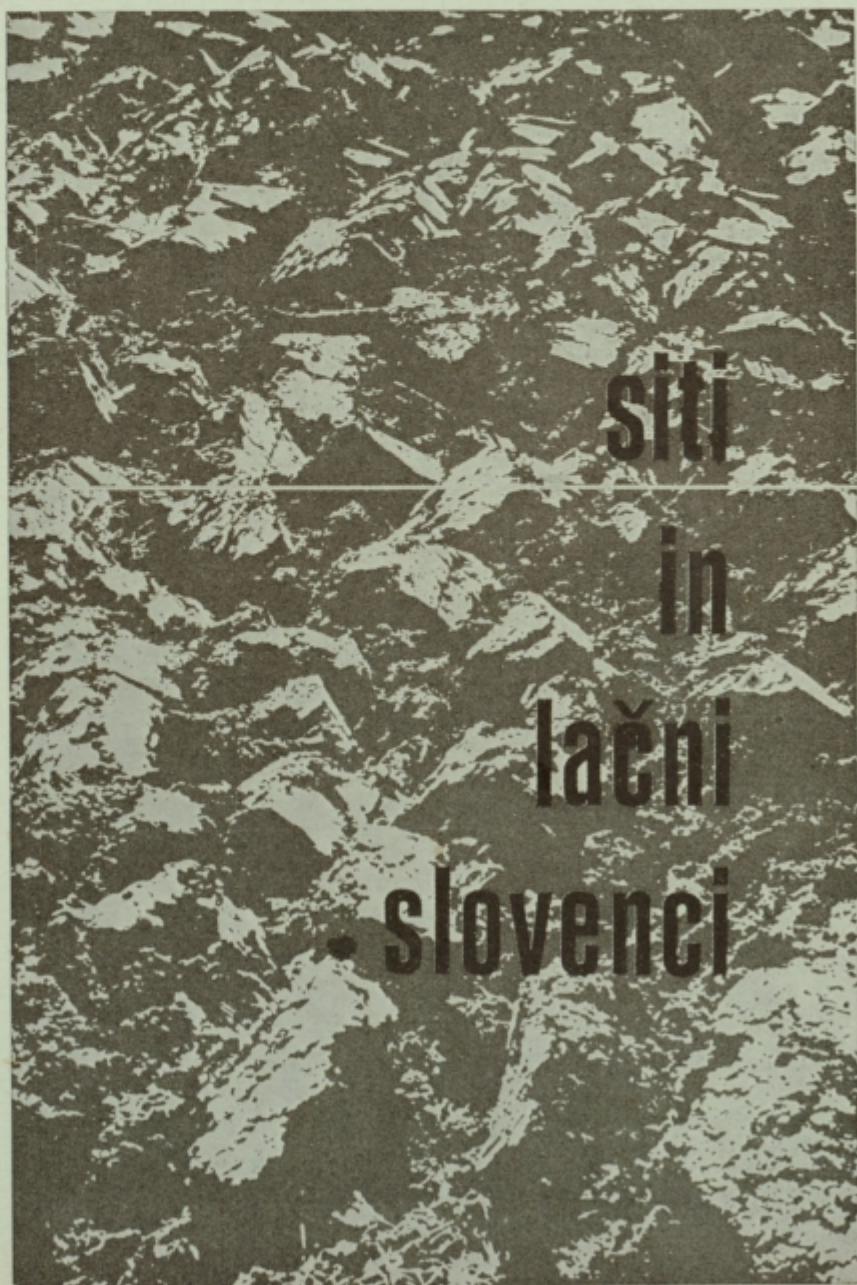
Vprašanja o sitih in lačnih Slovencih

Pričujoča knjiga — **Siti in lačni Slovenci**, ki jo je kot posebno publikacijo literarne revije Dialogi izdala mariborska založba Obzorja, nas tako rekoč sama po sebi vodi v prvi vrsti k njenim avtorjem in šele nato k tistemu socialnemu problemu, ki so ga ti avtorji na-

menili razkriti in ki se — na kratko — sestoji v tem, da je danes del pripadnikov slovenskega naroda po vsem videzu »sit«, drugi, čeprav manjši del pa še zmerom »lačen«. To z drugimi besedami pomeni, da je v publikaciji o sitih in lačnih Slovencih mogoče brati pred-



ANDREJ INKRET



vsem »avtorje« in šele nato »predmete« njihovega oziroma njihove kritiške transkripcije. Način in forma te transkripcije sta se spremenila v poglavitni problem ter se seveda znašla v prvem planu knjige, knjiga je tako v prvi vrsti »specifična izpoved« (lirika) o razmerju, ki ga posamezni pisatelji gojijo do revščine oziroma lakote in šele potem informacija o nekaterih zaostalih predelih severovzhodne Slovenije, kjer menda še zmerom živijo lačni ljudje.

Preden se vprašamo, kje so razlogi za to spremembo vlog in kakšna sta potem vsebina in pomen pričujočega pisateljskega napora, pa si je potrebno zastaviti nekaj dodatnih vprašanj.

Ali naše zgornje ugotovitve lahko tudi že pomenijo, da je informacijska moč te publikacije Dialogov izjemno majhna? Ali se v knjigi prav zato, ker se do problema zaostalosti, revščine in lakote očitno sploh ni več mogoče vesti drugače, kot je to razvidno iz tukaj natisnjene gradiva — da je namreč mogoče brati le še gradivo **ob revščini**, gledati pisateljsko voljo pa samo-refleksiji in (na drugi strani) nezmožnost samo-refleksije, ne pa si v istem — iz istega gradiva — ustvarjati tudi realno predstavo o tej revščini in zaostalosti, torej realno sliko določenega socialnega problema — ali se prav zategadelj lahko v naši knjigi dajejo same takšne informacije, ki jih v veliki večini že poznamo; — poznamo pa jih bodisi iz uradnih materialov socialno skrbstvenih ustanov bodisi iz nekaterih podlistkov, ki so se s svojo sentimentalnostjo in karitativnostjo že formirali v tako rekoč nepogrešljivo razsežnost vseh tistih komunikacijskih kanalov, skoz katere se danes pretaka množična kultura in ki segajo vse od zabavnih tednikov do radia in televizije? Ali je potemtakem moč, izvirnost in kompleksnost informacij za publikacije tiste vrste, kot so **Siti in lačni Slovenci**, sploh merodajna in odločilna? Ali ni relevanten predvsem izbor pisateljev, ki bojo pisali o že znanem predmetu, in se mora sam problem informacije (ki naj bi jo prineslo v svetlobo njihove pisanje) zatorej neogibno spreminjati (zreducirati?) na vprašanja o pisateljskem prijemu, morali, dobri volji, o pisateljski mentaliteti, vesti in kar je še podobnih stvari, ki pa s samo revščino, lakoto in zaostalostjo seveda ne morejo imeti nobene usodne ali odločujoče zveze? Ali ni že projekt za **Site in lačne Slovence** — da osemnajst mož peresa odide v nerazvite slovenske predele ter tam poišče in opiše lačne ljudi, s tem pa pokaže na »nefunkcionalnost družbeno-gospodarske ureditve v naši republiki« ter prispeva svoj delež k ureditvi sveta — že od samega začetka omogočal eno samo vrsto realizacije: realizacijo teh mož peresa, za katero pa seveda nikakor ni nujno, da bi bila obenem tudi že realizacija njihovih »lačnih« in »revnih« ljudi? To še posebej zato, ker se je bilo v okvirih pričujočega projekta mogoče posvečati predvsem le zbiranju bolj ali manj drastičnih epizod in topispihni sliki s kratke poti na podeželje, le-te pa so seveda mogle pretendirati le na literatski ali žurnalistični učinek ter so v tem same spontano postajale vzorec tiste množične kulture, ki jo v »socialno kritičnih« feljtonih objavljajo zabavni magazini in ki zmerom lahko rešuje le

posamezne, najbolj kričeče primere »lačnih« in »revnih« ljudi, ki pa dejansko resnico problema oziroma njegov »socialni kontekst« prav za prav samo prikriva. V naši knjigi predstavlja enega najbolj slikovitih in obenem še kar humorističnih primerov v tej smeri Jurro Kislinger, ki bi se želel lotiti pristojnega načelnika pri občinski skupščini Šmarje pri Jelšah z bičem, ker je ta načelnik odklonil novinarjevo denarno pomoč za invalidno Nadico Nežmah in je zatorej sam postal zgled zaostalosti, v boju zoper zaostalost pa je pero prešibko, in tako naprej...

Omenjena vprašanja je bilo potrebno navesti zato, ker se dotikajo posebne usode tako pričujočega literarnega oziroma socialno kritičnega projekta kot tudi možnosti za njegovo realizacijo, in nas sama po sebi vodijo k temeljitejšemu premisleku o takšnih odrešenjskih in kritičnih, a v jedru vendarle literatskih podvigih sploh. To se pravi, da nas branje **Sitih in lačnih Slovencev** navaja k temu, da se mimo njihovega praktičnega rezultata obrnemo s splošnejšemu problemu, vendar tako, da pri tem upoštevamo nekatere konsekvence, ki iz knjige sledijo. Vse namreč kaže, da je njen material kljub nekaterim pretiranim poudarkom, ki pa seveda izvirajo iz prevelike vneme posameznih pisateljev, še najbolj značilen za nekatere današnje podvige v smeri literatskega odrešenjstva (kriticizma in sentimentalizma) že zategadelj, ker je aktualen.

Iz tega, kar smo povedali, sledi, da je tisti začetni nagib ali impulz, ki je iniciral projekt za **Site in lačne Slovence**, v toku realizacije izgubil svoj prvotni značaj in namen. Knjiga ne podaja problematičnih posledic »družbenogospodarske ureditve v naši republiki«, ampak razkriva svoje avtorje tako, da se pred nami — z nekaj izjemami v prvem delu knjige, ki pa z naslovom nimajo skoraj nič skupnega — pojavlja vrsta improvizacij na isto temo in da le-te segajo vse od moralističnih (samo)obtožb vsega in vsakogar do zabavnih prigod in observacij samo-reflektiranega aktivizma in kriticizma. Vprašanje o razlogih, ki so pripeljali do te »deformacije« začetnega projekta oziroma do te zamenjave vlog, zastavilo se nam je na začetku tega spisa, ostaja potemtakem odprto in vsaj do neke mere razvito. Potrebno si je potemtakem ogledati omenjeni prvotni impulz.

V ta namen popolnoma zadostuje, če navedemo nekaj stavkov iz pisma, ki so ga — kot vabilo — prejeli udeleženci akcije. V tem pismu je med drugim rečeno, da povabljeni »slovenski pisatelji in publicisti« ne bojo imeli namena vsiljevati svojega mnenja tistim strokovnjakom, ki se z lačnimi Slovenci ukvarjajo poklicno. Njov namen je »ubesediti razmer«, ta ubesediti pa bi po svoje dopolnila dozdašnje, le splošne ugotovitve o problemu. »Če bomo kar se da prepričljivo uspeli izraziti tisto, kar bomo videli in spoznali, utegne naše pisanje doseči v zavesti slovenske javnosti primeren odziv. Navsezadnje ne more biti nesmotno, če tudi pisci povemo svojo misel o družbi, katere del smo.«

Navedeni stavki dovolj jasno govorijo o tem, da je moral projekt za **Site in lačne Slovence** izhajati iz nekega po-

sebnega prepričanja o tisti vrsti kulturniške dejavnosti, ki se ukvarja z besedo. To je seveda v najširšem pomenu besede literatura. Po vsem videzu pa je to prepričanje, ki v literaturi vidi dejavnost izjemne, tako rekoč posvečene, presvetlitvene moči in sposobnosti: literarna Beseda je sposobna osvetliti pojave v vsej njihovi resničnosti, mogoče in dostopno ji je — ne le »ugotavljanje«, ampak tudi »doživljanje« stvari; literarna »ubesediti«, kakor je tako lepo zapisano v omenjenem pismu uredništva Dialogov, mora potemtakem imeti posebno moč, in s tem so tudi izdelovalci literature postavljeni pred posebno poslanstvo. Angažma pisateljev v socialni problematiki (»... družbi, katere del smo«), kakršno predstavlja seveda tudi razlika med sitimi in lačnimi Slovenci, je zatorej neogiben, saj lahko s svojo Besedo in njeno posebno močjo natančno prikažejo vse njene, še tako nejasne in skrite razsežnosti. Poleg tega bi se — v skladu s tem pogledom na literaturo — tudi moderni pisatelji vključili v vlogo, ki jo je slovensko slovo igralo v preteklosti in ki se razteza vse od sodelovanja pri nacionalni stabilizaciji do dejavnosti v tistih družbenih procesih, ki so pripeljali do revolucije itn. Ker pa se poslanstvo literature in njen angažma danes nahaja na isti črti s političnimi in upravnimi institucijami, sicer noče in ne more več vsiljevati »strokovnjakom« svojih stališč (in literatura tudi ne more imeti povsem lastnega stališča), je njena name-ra skromnejša: sodelovati hoče pri razreševanju vsakršne problematike, biti hoče zraven, in ko ugotavlja, da je družbenogospodarska ureditev v naši republiki nefunkcionalna, skromno pristavlja: »v bistvu«, ter obenem izraža prepričanje, da je »s primernimi gospodarskimi, družbenimi, kulturnimi, političnimi, skratka strokovnimi posegi« še zmerom mogoča »preureditev«, kar vse piše v navedenem pismu.

Ali pa vsi ti skromni pristavki in vse te solidarnostne izjave, ki jih je mogoče srečati tudi v skoraj vseh najbolj »jeznih« prispevkih v knjigi in ki za razlike med sitimi in lačnimi Slovenci nikoli ne krivijo sistema ali ideologije, ampak kvečjemu ljudi-izvrševalce, ne prinašajo v prepričanje o posebni moči in sposobnosti literarne Besede tudi že povsem določenega, čisto jasnega dvoma? Ne postavlja ta dvom obenem že vprašaja pred iniciative, kakršne začneja to isto prepričanje? Ali ni namreč literarna Beseda že s tem, ko sama identificira lastni status in lastne možnosti z drugimi »strokovnimi« ukrepi, lepo po vrsti navedenimi v istem pismu — le-ti pa so seveda v prvi vrsti stvar za to postavljenih institucij in forumov — izgubila tradicionalni Smisel svojega socialnega poslanstva, moči, vpliva itn. vsaj na tistih področjih, ki jih prekrivajo »strokovne« institucije in forumi? Vprašati se je potemtakem potrebno, kaj sploh lahko pomeni tista »ubesediti razmer«, ki jo navajajo Dialogi in ki konec koncev edina lahko predstavlja pomen in smisel njihove publikacije.

Je to samo dopolnilo tistim »ugotovitvam«, ki jih podajajo druge »stroke«? Je torej tisto, kar je dejansko preostalo od moči in poslanstva (voluntarizma) literarne Besede, le še njena

konkretnost, neposrednost, »doživestost«? — Vsa ta vprašanja, ki se postavljajo tudi iz materialov, zbranih v knjigi, in ki jih nekateri avtorji iz svojega delovnega, torej strokovnega statusa tudi reflektirajo, je prav za prav mogoče zbrati v eno samo vprašanje: kaj pomenijo pričujoči levičarski (kritičistični) in obenem tudi vsesplošno solidarizirani podvigi v razmerju do predmeta svoje aktivnosti na prvi — in do literature kot posebne dejavnosti z lastnimi specifičnimi zakoni in možnostmi na drugi strani?

Seveda bi bilo iluzorno, če bi hoteli na tem mestu podajati izčrpen odgovor na to vprašanje, saj je na prvi pogled jasno, da je pred nami temeljna problematika literature in njene usode v modernem svetu. Dejstvo je, da je za to usodo najbolj značilno prav to, da literarna Beseda ni več (ali je vse manj) prevodnik Smisla, iniciator sveta, ampak postaja dejavnost med vsemi drugimi dejavnostmi in da prav tako — reflektirano — participira na danem Dejstvu je, da se njen poglobitveni napor dogaja v smeri proti sebi sami, k svojim sredstvom, lastni »tehnologiji«, jeziku... Jasno je, da v tem zapuščajo svojo tradicionalno vlogo, ni več instrument ideologij, ampak sproščena dejavnost na področju jezika, neprenehni eksperiment, odprta, ne-ekskluzivistična produkcija teksta. Da ti premiki v svojem temelju ne morejo biti naključni, o tem ne more biti dvoma, saj izhajajo iz narave in temelja literature, ki je seveda beseda kot samo-svoj in samo-svoji zakonitosti podrejeno »sredstvo« in »smisel« v istem in obenem. Ali potemtakem sleherna iniciativa, ki poskuša literaturo spet premkniti v instrument in ki ne izhaja iz njene lastne, primarne samo-iniciativnosti, ne predstavlja svojevrstne zavore na naravni poti njenega razvoja in njene ekspanzivnosti? Se prav v našem primeru ne srečujemo s posebnim — ideološkim — larpurlartizmom, ki pa ne more najti nobene zveze — ali z dejanskim problemom lačnih in sitih Slovencev, saj omogoča eksplikacijo in realizacijo samo avtorjem-literatom, ne pa tudi razrešitev problema (in v knjigi je mogoče celo najti celo vrsto avtentičnih izjav, ki govore o tem, da se »lačni« Slovenci sploh ne počutijo lačne in da doživljajo odrešiteljski obisk »slovenskih pisateljev in publicistov« kot nekaj neprijetnega in motečega) — ali pa ima pretrgan stik z literaturo, saj avtorje-literate blokira s svojo predpostavljeno témo in svojim »višjim« socialno-nacionalnim smislom, ki mu naj služijo, in je tudi njihova eksplikacija nujno nesproščena? Smo torej na sredi, ne ena ne druga »stroka«, **médiocrités**?

Dva odnosa do subjektivitete

Užitek je brati to briljantno knjigo (Radomir Konstantinovič: **Filozofija Palanke**, 1969, **Treči program, izbor, Radio Beograd**). Bravca prevzame s svojo sistematično in spretno dialektiko, s totalizirajočim duhom, z zmožnostjo, da vrsto pojavov zbere pod skupni imenovavec, jih poveže, odkrije enotnost njihovega izvora, nam postreže s celovitim duhom našega sveta. Predvsem pa je prijetno brati tako neusmiljeno, ostro, prodorno analizo našega konkretnega življenja oziroma njegovih poglobitvenih problemov in emanacij. Na tem mestu ne nameravam napisati niti recenzije knjige niti globlje kritike, temveč bi rad popisal le nekatere občutke in misli, ki so se mi porajali ob branju tega spisa; pravzaprav bi rad napravil zametek konfrontacije med Konstantinovičevim in mojim odnosom do sveta.

Na eni strani lahko rečem, da mi Konstantinovič govori iz srca. Z njegovo kritiko »palanke« (ta izraz je zelo težko prevesti v slovenščino: v bistvu gre za narod kot avtarkično, samozaprto provinco) se skozi in skozi strinjam. Kako lucidno razčlenjuje recimo pamfletizem, to rakasto rano našega izročila, to totalno nezmožnost avtorefleksije, soočanja z lastno eksistenco, objektiviranje vsega Zla v drugega, zato-rej nenehno napadanje vsega »drugega«, vsega, kar je zunaj mene. Kako mučno so vse te polemike z nizkimi udarci, ki se tudi v Sloveniji obnavljajo leto za letom in je vseeno, ali jih goji Matej Bor ali Filip Kalan ali Vlado Vodopivec ali Jože Javoršek ali Janez Dokler ali Janez Menart ali kdor koli; sram me je zanje in namesto njih, ko v slepi ihti vidijo pred sabo vse rdeče in samo mlatijo, mlatijo, mlatijo...

Vendar — tu se začneja moje soočnje z Radomirjem Konstantinovičem in s samim sabo: ali sem sam res do kraja imun pred tem pamfletizmom, pred to zasebno, sovražno, destruktivno, navidežno, protiustvarjalno kritiko? Če sem ud tega naroda-province, rojen v njegovem naročju, ali sem lahko nekdo popolnoma drug? Ali se v primeru, ko me kdo kritično stre in zanika, ne oglasi tudi v mojem srcu užaljenost, bes, potreba po maščevanju, zanikanje tega mojega kritika za vsako ceno? Res je, ta duševni vzgib največkrat premagam, skušam se z vso silo držati postavljenih si maksim oziroma svoje moralne filozofije, ki pravi, da je drugi jaz in da se da tisto, kar mi ni všeč, izkoreniniti samo z zgledom, samo s tem, da sam tega, s čimer se ne strinjam, ne počnem. Vendar — ali ta samokritični odnos do lastne eksistence



TARAS KERMAUNER

ne doživi takoj korekcije ali dopolnila v moji ideologiji? V prepričanju in spoznanju, da je svet boj (in protislovje) med različnimi centri moči, da smo vsi — kot subjekti — obvladani po volji do moči, da tega elementa ne morem — in ne smem — zanemariti, da so čisti altruizem, meditativnost, moralnost socialno, zgodovinsko in — zato — človeško neučinkovite držbe, da nobena cerkev ne bi obstala in ne bi mogla slaviti svojih žrtvujočih se svetnikov ter mučencev, če ne bi imela hkrati tudi svojih militantnih večjih ali manjših inkvizitorjev? Spoznanje, da je človek tako eksistenca kot ideologija, da pa je družba predvsem sestavljena iz institucij, v katerih nastopamo živi konkretni ljudje kot vloge, kot funkcije, mi govori, da se je treba boriti torej tudi na nivoju družbe, se pravi z zagovarjanjem, uveljavljanjem novih ideologij, novih socialnih projektov; te pa je že spet mogoče udejaniti le z bojem zoper druge, po mojem mišljenju slabe, ovirajoče in dane — vladajoče — projekte oziroma zoper žive konkretne ljudi, ki jih zastopajo. In že se znajdem sredi razrednega, ideološkega, nacionalnega, državnega in državljanskega, civilnega in moralnega boja, v katerem se povežem z drugimi v grupe, v fronte, tu pa sem spet reduciran na vlogo, na poenostavljanje, na konflikt, v takem boju me avtorefleksija samó ovira, oziroma mora biti popolnoma podrejena bojni učinkovitosti, se pravi porazu drugega (ne pa mene, enega dela mene).

Se lahko temu vrtincu, tej sicer neprijetni, celo infernalni, vendar nenehoma navzoči in neodpravipljivi logiki sploh izognem? Ali ji ni prav tako zapadel tudi Konstantinovič, ko je tako radikalno in nezdružljivo postavil naproti dve drži, dve stališči, dva svetovala? Na eni strani so pozitivni eksistenciali — navedel bom samo nekaj bistvenih — kot: iracionalnost, življenje, zgodovina, odstopanje, razpon, pravica do napake, ustvarjalnost, predvsem pa svoboda, različnost, subjektivnost, na drugi negativni: pristajanje, uglašanje, strinjanje, podređitev, enotnost, normalnost, trajanje, predstava, identiteta, reifikacija, razum itn. Je takšna delitev mogoča in dejanska? Ali ne gre zgolj za moralno — normativno — shemo, ki mi služi pri samoopredeljevanju, je pa v temelju ideološka, se pravi, da ne odseva dejanskosti moje realne eksistence? Bi lahko živel, če ne bi prav nič upošteval razuma, če bi samó tvegaval? Če bi zares v sleherni malenkosti radikalno ubogal samó narek svoje svobode? Vsi prav dobro vemo, da

lahko uveljavim potrebe svoje svobode v določenih relativnih okvirih, če nočem, da me ta svet, v katerem in pod katerim živim, pri priliki ne stre? Da moram razumno pripraviti svoje tveganje, če naj bo učinkovito, če nočem takojšnjega propada? Prav, mučenec takoj tvega in takoj materialno, fizično propade (čeprav obživi njegov duh — ali ni to nekam prehud idealizem? ali nismo s tem trčili na ideologijo, ki pravi, da so Ideje-Vrednote pred živim konkretnim človekom in nad njim?). Kaj pa pisec o mučencih in žrtvovanju in tragiki? Ta reflektira, se pravi, da je temeljno razumen; čas ima, da doživi skušnjo, doživeti skušnjo pa pomeni biti podrejen obkrožajoči me danosti (čeprav s perspektivo, da bom jutri iz nje izskočil in jo v imenu tega ali onega načela — Morale, Zgodovine itn. — zanikal).

In še: ali ni Konstantinovič sam zapadel v manihejsko shemo, ki jo odklanja? Ali ni v njegovi knjigi na eni strani samo zlo in na drugi dobro? Na eni čustvo in nemogoče, na drugi zavest in mogoče? Na eni samouresničujoča se in odprta eksistenca, na drugi zaprta resnica (usoda) nesubjektivnega sveta? Če bi bil dosleden svoji zahtevi po samorefleksiji in odbijanju pamfletizma, bi moral vso filozofijo (skušnjo in prakso) »palanke« interiorizirati, jo iskati v sebi, ne le v socialni sferi, v zgodovinskem prehodu plemena v »palanko«. Če pa bi to storil, potem ne bi mogel utemeljevati svoje filozofije na samoustvarjajočem se subjektu, ki je zanj nekakšna Arhimedova točka z dejansko ontološko perspektivo (čeprav tragično), temveč bi svojo pozornost prenesel iz zgodovine družbe v zgodovino subjekta, evropske subjektivitete, subjektivizma; najbrž bi odkril, da tisto, kar sam ves čas pripisuje samo negativni naturi »palanke«, ni niti zgolj niti predvsem rezultat te »palanke« oziroma zgodovine družbe, temveč rezultat zgodovine subjektivitete.

Ta — zame zgolj miselna, ideološka, moralna — ločitev med odprto eksistenco in subjektom na eni in duhom »palanke«, objektiviteto na drugi strani je vidna skozi vso knjigo. Kar je zame zgodovinska usoda subjektivitete (a tej usodi pripadam tudi sam ne le v celoti, temveč prav v svojem bistvu), mislim na samouničenje, samorazdejanje subjekta kot njegov končni — v njem že od začetka skriti teološki cilj in njegovo zadnjo postajo, to je za Konstantinoviča nemoč individualnosti v konfliktu s svetom (s »palanko«). Tu se seveda soočata dve skušnji, dve tradiciji, dve literaturi in filozofiji: srbska in slovenska. Analize slovenskih povojnih literarnih tekstov (in opravič sem jih že nemalo) mi eksaktno kažejo na to notranjo, neogibno, imanentno logiko subjektivitete, v kateri so narod, provinca, »palanka«, grupa, razred, ljudstvo samo njeni deli, njene postaje, figure vloge. Ta subjektiviteta je po mojem mišljenju, ki pa je seveda skladno s slovensko reflektirajočo se filozofsko skušnjo (ki jo razvijajo Dušan Pirjevec, Ivo Urbančič, Tine Hribar, Andrej Inkret, Marjan Rožanc, Andrej Medved — naštel sem le nekatere), danes v svojem koncu, v perpetuiranju svojega konca, sodobna umetnostna dela, ki sem jih krstil za reizem, pa so

njegov izraz (pri tej reflektirani skušnji se sam sicer opiram na analizo slovenske literature, drugi — filozofi — pa skušajo misliti konec subjektivitete v svetovno zgodovinskih okvirih med Heideggrom in Derridajem).

Celotna slovenska skušnja zadnjega dvajsetletja govori ravno o nemohi subjekta, o problematičnosti njegove samoustvarjalne moči, o neogibnem prehodu samouresničevanja v samouničevanje. V luči te misli je tudi celotno — temeljno — stališče Radomirja Konstantinoviča (kljub njegovi tako rekoč »absolutni« točnosti in pronicljivosti, če ostanemo na nivoju norme in kritike družbene zavesti), ki je v svojem najglobljem in najbolj »avtentičnem« jedru polemično, vendarle zanikanje (kljub prisotnemu razumevanju) objekta drugega, usode s stališča Avtonomnega, Svobodnega, torej v zadnji konsekvenci humanističnega človeka; takšno stališče-praksa pa pomeni izdvajanje objekta in subjekta (kljub piščevim korekcijam in verbalnemu poskusu, da bi vse utemeljil na subjektu kot samoustvarjalcu, ne pa tudi na njem — in to je temeljniji nivo — kot na samouničevavcu), poskus obvarovanja subjekta pred njegovim samorazdejanjem.

Ta, ponavljam, briljantna, precizna, zares zadevajoča levoheglovska fenomenologija zgodovinske situacije, v kateri se nahajata srbski in slovenski narod v zadnjem stoletju (in v teh karakteristikah med obema ni mnogo razlik), fenomenologija, utemeljena na tragično-herojskem eksistencializmu, bo za vse nas izredno dragocena kot konkretno ideološko — kritično — orožje v našem vsakodnevnem spopadanju z zaostalimi socialnimi in psihološkimi strukturami, obenem pa nas bo po svoje zavajala, saj nam daje občutek, iluzijo, da je »slaba neskončnost«, v kateri živimo, zgolj »objektivna«, zgodovinsko presegljiva v smeri vračanja ali razvijanja k samouresničujočem se subjektu, da moja odprta eksistenca ne participira na tem svetu, da je ta eksistenca sploh nekaj temeljnega, »avtentičnega«, kar je kot človeško jedro pod socialnimi vlogami, da je »palanka« le naša »objektivna« usoda, medtem ko sem sam prepričan, da so vsi tisti fenomeni, ki jih je Konstantinovič tako dobro napisal, moja notranja usoda, del moje najbolj »avtentične« eksistence, ki je ne morem — kot z rezilom — ločiti od moje ideologije in družbene vloge (od tod tudi moj — vsaj delen — premik k strukturalizmu, ki je ostal Konstantinoviču ne le povsem tuj, temveč mu najbrž pomeni pristanek na »objektiviteto«, na svetovno-historično »palanko«).

Upam pa si zapisati, da bi šele dialog s takšnim premišljenim, poštenim, miselno krepkim in refleksivno jasnim stališčem, kakršno je Konstantinovičevo, lahko razkril problematiko, okrog katere se vsi sučemo, jo vsi nervozni načenjamo, po svoje razlagamo, a še zmerom ostajamo njen nezmagoslavni plen; in bomo, to je moja zadnja misel, to tudi ostali.

P. S. Posebno priznanje in občudovanje pa zasluži Konstantinovič zaradi svoje skrajno aktualne obravnave našega — tudi slovenskega — tradicionalističnega nacionalizma.

**južno
sadje**
vzdržuje
vaše
moči, ki
jih
potrebujete
pri vsakdanjih
in
izrednih
telesnih
in
umskih
naporih; za
mladost,
šport,
rekreacijo,
svežino,
zdravje -
SLOVENIJA SADJE

GRA
GRAPEFRUIT

A ANANAS
NANA
NA ANANAS
ANANA
NA

IZVOZNO-UVOZNO
PODJETJE
LJUBLJANA
MIKLOŠIČEVA 10/IV

Konstruktivizem in mi

Ob razstavi Venceslava Richterja



VASKO PREGELJ

»Kajti pravim, da so te stvari lepe, ne v razmerju do nečesa drugega, ampak so naravno in trajno lepe zaradi njih samih ter dajejo določeno značilno ugodje, ki ni ravno tako kot zadovoljstvo psihičnega dražljaja. Barve te vrste so lepe, ker imajo isti značaj in ustvarjajo isto veselje.« (Platon — Philebus). Ko Platon govori o geometrijskih formah, je, kot vidimo, prepričan, da le-te ustvarjajo neko posebno ugodje, ki je različno od neposrednega psihičnega učinkovanja umetnosti in temelji na zanimivosti med seboj enakih elementov. Problem lepote sorodnih ali docela enakih oblik torej ni novejšega izvora, ampak je geometrizacija kot estetsko umetniška vrednota napotila k razmišljanju že grško kulturo. Ob tem pojavu gre namreč za neko hermetično lepoto, ki lahko deluje tudi pomirljivo, saj ustvarja optično zanimiv, melodičen ritem, zasidran v dinamičnem zaporedju ponavljajoč se oblike. Ugodje in občutek lagodnosti pa nas ob pogledu na omenjene enakosti navda zato, ker je ta način oblikovanja v mikro in makro elementu istega strukturnega izvora ter nima, dramaturško gledano, nobenega posebnega namena izven samega sebe. Umetnost se je pogosto posluževala geometričnih form, vendar v območju Evrope ta način oblikovanja nima izrazito vsebinskega obeležja, saj predstavlja v mnogih primerih le statično, nevtralno cezuro med antropomorfno razgibano maso sakralizirane figuralk. Problem sporadične ponovitve določenega znamenja je glede na pomen in namen mnogo širši v primitivnih umetnostih, saj ob višji kulturni zavesti počasi izginejo tudi stopnje simboličnosti. Tako lahko opazimo, da v obdobju renesanse simbolni pomen abstraktne oblike že popolnoma odpade, medtem ko je v starokrščanski umetnosti geometrično znamenje še nosilec konkretnega pomena. V Evropi je torej kot ponovitev klasične misli sistematizacija abstraktnih konstrukcij izrazito estetični problem, ki je seveda npr. v baroku zelo funkcionalen glede likovne dramaturgije, a v temelju nima nobene transcendence pomena. Tisto, kar nas privlači pri omenjeni zvrsti ustvarjanja, pa je ravno popolna odsotnost figuralnega; skratka, ker tu ne nastopa človek niti kot odrešenik niti kot grešno, od Boga zavrženo bitje, je geometrična struktura glede vsebinske ali idejne presoje popolnoma svobodna. Njen svet je hermetična igra, ki se dogaja izven vsega, kar lahko človek ovrednoti kot dobro in slabo, lepo ali

grdo, saj ta pojav, če si ga sploh lahko zamislimo kot nekaj učinkovitega, deluje le v smislu totalne inercije, kar pa v raztrganem evropskem posamezniku zbuja svojevrstno psihično ugodje. Pomenskost je tu v razmerju do logičnega ali narativnega tako široka, da sicer vse dopušča, toda v istem trenutku tudi ničesar ne sprejema, oziroma se z ničimer ne veže. Semantika je v tem okviru možna le kot dogovor, kar pa omenjeno obliko spremeni v znak, ki enosmerno opredeljuje pomen in namen nečesa, kar sicer s konkretno umetniško tvorbo nima nobene povezave. (Vzemimo za primer heraldične znake srednjega veka ali islamske slikarije.) V tem primeru seveda značilno ugodje že omenjene umetnosti izgine, stvari dobijo točno določeno smer, toda tudi sam način gledanja in dojemanja izgubi glede na posamezen znak karakteristično lepoto, saj lahko pomeni tudi smrt ali grozo, kar je seveda odvisno od dogovora. Poleg estetičnih geometrizacij oziroma dogovorjenih znamenj pa je svet naše dobe spoznal tudi strukture tehnične in znanstvene narave. Ob tehnoloških raziskavah je človek odkril, da je nevidno dogajanje mikrokozmosa vsaj tako zanimivo in odločujoče kot zazrtost v vesoljska prostranstva. V trenutku smo se na poti znanosti znašli med dvema dimenzijama neskončnega, ki sta glede na človeka in resnico izrazito asimptotični. Vesolje je že pred tisočletji predstavljalo prostor občudovanja in proučevanja, medtem ko je druga razsežnost, torej svet nedosegljivo majhne strukture posameznega elementa materije, domena moderne znanosti in tehnologije. Mikrostruktura je nenadoma postala arhitektonsko okostje vsake substance; spreminjanja, povezave in modifikacije temeljijo ravno na posegih v ta skrajno logični, nedavno tega odkriti svet. Ker pa je človek izvorno nagnjen k primerjavam in povezavam predmetno obstoječega, je tudi to infinitezimalno dogajanje ovrednotil z različnih stališč. Odkril je, da znanstveno obzorje predstavlja le eno, a ne edino pot k praktični uporabi mikroskopskega sveta. Fantastične oblike, skrajno logična kompozicijska urejenost, povezana z melodičnim ponavljanjem, navidezna hermetična zaprtost in avtohtonost — vse to so značilnosti, ob katerih tudi umetnost ni ostala hladna. Nemudoma je vključila v ustvarjalni proces pojem strukture, rodila se je svojevrstna in drugačnega abstraktnega ustvarjanja, ki jo odlikuje v Evropi že skoraj pozabljen pojem prefinjene

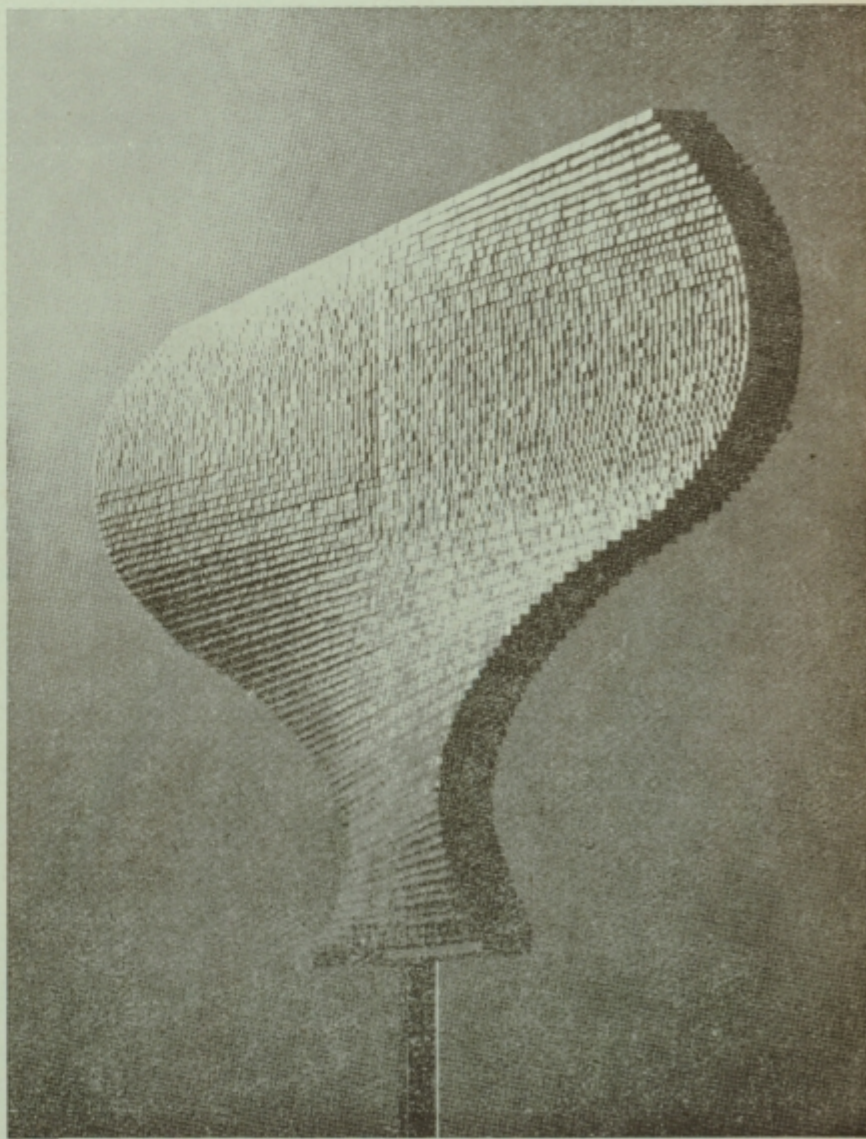
lepote čistega ritma in oblike. Če sedaj primerjamo mehanično umetnost Vasarellija, Maleviča, Mondriana ali našega Richterja z že omenjeno estetično kategorijo geometrizacije, je jasno, da ta način načelno lahko vzbudi docela podobno, če že ne istovetno reakcijo, kot jo omenja že Platon. Tudi ob Richterjevem Elipu ali njegovih sinusoidah je mogoče doživeti značilno ugodje, ki ni ravno tako kot zadovoljstvo psihičnega dražljaja. Sporadično ponavljanje monoelementa je tudi tu zajeto kot melodični ritem neke same v sebi zaprte tvorbe brez figuralne prisotnosti. Iz tega sledi, da navidezno lahko tolmačimo grški meander ravno tako kot Dillerjeve ali Pasmorjeve artikle, saj je način reakcije ob enem in drugem pojavu močno podoben. Toda podrobni premislek nas kaj hitro prepriča, da je istovetenje omenjenih pojmov že ne absurdno, pa vsaj močno površinsko. Evropska geometrijska oblika je namreč izvorno gledano povsem svobodni pojem in bi jo lahko primerjali z abstraktnostjo glasbe, kjer je motiv zgodbe, podobno kot v primeru dogovorjenega znaka, naknadno oziroma umetno vzpostavljena tvorba. Ker pa je temu tako, sodi ornamentika grških mozaikov ali obrobna motivika srednjeveških knjižnih iluminacij v sklop tiste idejne funkcije, ki kompozicijo razbremenuje, ne pa problematizira. Svobodnost omenjene nepredmetne forme omogoča značilno inercijo in to zato, da bi osredotočenost na poglavito dogajanje s trenutno potopitvijo v ugodje neopredeljivega dobila še večjo izrazno silo. Abstraktne oblike so torej popolnoma pasivne, njihov model ni imitacija ali psihološka varianta človeškega oziroma naravnega, ampak predstavljajo soodnosno s celoto nekakšen katalizator, ki se z ničimer ne veže, ampak vse pospešuje. Ti pojavi so neodvisni, niso niti imitacija niti eksplikacija ter zato izključujejo kriterij vrednotenja logične presoje ali kritične obravnave. Lahko bi rekli, da geometrizacije zgodovine odlikuje absolutna lepota, saj je ta pojem tako hermetičen in abstrakten, da ni več realno dosegljiv. Če pa omenjeno razmišljanje prenesemo na konstruktivistično umetnost sedanjosti, bomo videli, da so ti pogledi popolnoma neuporabni glede globlje obravnave. Že samo dejstvo, da je ozadje konstruktivizma znanstvena struktura, torej teoretično načelo o naravnih resnicah, nam vsiljuje ugotovitve, da ta umetnost ni svobodna ter da ne živi hermetičnega življenja, torej drastično povedano ni nekaj iz nič in za nič. Preden so Hacherjeve ali Gerstnerjeve strukture zašle v umetnost, so tvorno živele kot matematična in biokemična dejstva, in zato prinašajo naravno svoje formalne in globalne eksistence tudi v to panogo. Tisto, kar nas zavede v napačna razmišljanja, je ravno formalna opredelitev, ki je glede zunanje oznake načeloma podobna zgodovinskimi vidikom geometrizacije. Toda stroj samega pojava je trdno zasidran v popolnoma funkcionalnih razsežnostih znanstvene teorije, ne pa v kakršnikoli estetsko oblikovni kategoriji. Zato je ta umetnost kot mimesis tehnike tudi v globini zasidrana v teoretično eksplikativnih vidikih, iz česar sledi, da predstavlja le vmesni

člen, ali prehodni element, kar jo postavlja v sfero neobstoje in nesamostojne eksistence. Kot način ustvarjanja je pomanjkljiva na dva načina: 1. vidiki zgodovinskih umetnosti jo presegajo zato, ker je formalno gledano popolnoma abstraktno dejanje, vendar zaradi intervencije tehnike nesvobodna kreacija za razliko od zgodovinskih geometrizacij; glede na antropomorfne sisteme evropske figuralike ali simbole pa je omejena tudi z vidika avtohtonosti in sistematizacije. Če to povem s konkretnim primerom, je položaj kaj hitro jasen. Strukturiranje renesančne kompozicije nas uvede v samostojen svet svobodne organizacije brez tehnološko znanstvene podlage v današnjem pomenu besede, pa vendar je ta sistematizacija enako funkcionalno urejena in smiselna, čeprav je rojena iz sveta umetnosti in zanj tudi živi. Najbolj poglobitveno pa je to, da ta struktura ni drugotna, da torej ne izrablja že dovršenega dejanja znanstvene formulacije, ampak je sama v sebi zaključena celota, česar pa o značaju konstruktivistične umetnosti ni mogoče trditi. 2. Če sem ugotovil pomanjkljivost te usmeritve glede na klasično umetnost, je potrebno izreči tudi sodbo o razmerju med omenjeno panogo in znanostjo ter njeno funkcionalno realizacijo — tehniko. V tem obzorju je konstruktivizem mogoče še bolj problematičen, saj nima značilne teoretične predpostavke znanosti, osnovane na realnem temelju spoznanja objektivnega znanja o naravnih reznih, ampak temelji na intuitivno preoblikovanem posnetku omenjene strukture. Intuicije nisem omenil naključno, saj ustvarjalec ne more znanstveno obravnavati svojega predmeta, ker ta način oblikovanja v tem primeru izključuje samo panogo kot način umetniškega delovanja. Načelo znanosti pa je, kot vemo, izrazito teoretičnega značaja, kar seveda to umetnost v sferi nepopolne in privzete strukture vodi izven razsežnosti praktičnega dogajanja. Če povzamem izrečene trditve, potem je jasno, da konstruktivistični artikel ni nikdar nosilec znanstvene vsebine, toda ker nosi nekatere optične in oblikovne značilnosti tehnoloških izsledkov, je ravno po tej panogi, ki je v samem izvoru povsem teoretične narave, tudi sam teoretičen. To dokazuje tudi dejstvo, da se umetnost poslužuje tega načina oblikovanja vedno s stališča popolnoma določene trditve, ki jo hoče uveljaviti, in to izven območja konkretnega dejanja, opredeljenega na primer kot Malevičevi kvadrati ali Modrianovi barvni sistem. Tako vidimo, da tudi sam ustvarjalni proces teh pojavov ne uveljavlja kot praktično umetniško delo, ampak so to le teoretični izsledki, navadno opremljeni s pisмено eksplikacijo, ter namenjeni dokazovanju ali opravičevanju nečesa, kar se sicer dogaja izven samega artikla.

In morala te zgodbe? Ugotovil sem da je v mediju slikarstva in kiparstva konstruktivizem močno problematična tvorba. Pa poglejmo, kako je s to rečjo v arhitekturi. Stavbarstvo je za razliko od ostalih likovnih umetnosti dvoplasten pojem, saj združuje realno funkcijo in umetnost v istem predmetu. Če primitivna ljudstva so vedela, da mora streha najprej vzdržati naval božje jeze v obliki neviht in potresov, šele potem

so izpostavila svoje drevesne vile kritičnemu očesu predzgodovinskih estotov. Ali če povzamem v kratkem — arhitektura je načeloma zmožna sprejemati in smiselno izrabljati tako tehnološke izsledke kot dejanja čiste umetnosti. Ta panoga ni v ničemer pomanjkljiva glede na tehnične norme, saj jih nujno potrebuje ter neposredno asimilira, in to popolnoma neokrnjeno. Pasivno preoblikovanje je tu nesmisel, saj je funkcija prvotna, kar omogoča aktiven odnos do tehnike. Slikarstvo ali kiparstvo tega seveda ne more izvajati, ker ima ena ali druga panoga popolnoma drugačna dejavna izhodišča, kar pomeni, da svet tehnike v tem primeru ni smiselno izrabljen. (Bojim se, da se bo moja misel zdela kot nesprejemljivost klasičnih panog za moderno tehniko; to drži le v primeru, ko se tehnika ugnezdí v umetnosti na neprimernem mestu, ko ne more razviti svojih zakonitosti zaradi nedoslednosti samega umetniškega predmeta, kot je to primer v konstruktivizmu). Navedena izvajanja bom skušal v nadaljevanju uresničiti na konkretnem primeru artiklov

Venceslava Richterja, ki jih je predstavila ljubljanska Mala galerija. V uvodu k razstavi razvija avtor misel svojega nazora, ki se glasi: »Izrekel bom tezo o ambientski strukturi mest bližnje prihodnosti. Ta hipoteza razpravlja o potrebah in možnostih oblikovanja arhitekturnih volumnov, ki nastajajo, kadar arhitekturni objekt doseže takšno velikost, da je prvina konstruktivne in prostorske strukture ob njem samo še infinitezimalni delček. Te načeloma nove velikosti arhitekturnih volumnov imajo torej razmeroma dovolj majhne in dovolj številne prvine — delce.« Avtor seveda to tezo razvije na svoj način, toda menim, da je uvodni podatek dovolj značilen za celotno misel, kar daje možnost, da pregledamo omenjeno tematiko z različnih vidikov. Bistvena značilnost Richterjevega oblikovanja je torej delček kot izrazita mikrostruktura. Ta, lahko bi rekli, praelement prostora je tista življenjska celica, ki omogoča smiselno dogajanje monumenta. Njena osnova je izrazito racionalne ozioroma tehnične narave, saj je pravokotne oblike, kar glede na avtorjevo pre-



Venceslav Richter: NIHAJ, 1968

pričanje, osnovano v praktični izkušnji, omogoča optimalno funkcijo in povezovalno v monumentalne prostorske enote. Iz tega sledi, da sporadična ponovitev monoelementa ni estetska kategorija, ki vzbuja značilno interakcijo, da bi dramaturško potrdila, ali razbremenila določeno kompozicijo, kot sem ob Platonovi misli ugotavljal na začetku, ampak je življenjsko bistvo arhitekturnega dejanja, zasnovano v tehničnem podatku. Glede na konstruktivistično umetnost kot intuitivno preoblikovani model znanstvene strukture je Richterjev princip že v osnovi samostojnejši, saj posamezen artikel ni imitativen, ampak aplikativen. S kiparskega vidika kot konstruktivistična plastika je resda teorija, toda to stališče je tu nesmiselno, saj posamezno delo ni dovršeno in zaključeno dejanje v obliki umetniške skulpture, ampak je skica za praktično uresničevanje v prostoru. Sami na sebi so torej ti objekti glede na klasične načine ustvarjanja enako pomanjkljivi kot celovita podoba konstruktivizma; toda ker tu ne gre za formalno modeliranje po tehničnem posnetku, ampak za samostojno funkcionalno dejanje, lahko priznamo Richterju, da pravilno vrednoti svoja dela, ko jih uvršča med arhitekturo, saj so le tu smiselna. Ob vsem tem pa bi nas opisana misel lahko privedla do zaključka, da arhitektura kot uresničenje uporabnega sploh nima umetniških razsežnosti. Zato je potreben ob Richterju ugotoviti, kdaj prestopi njegovo delo mejo funkcionalnega ter postane ustvarjalna kategorija z vsemi značilnostmi klasične likovne tvorbe. Že na prvi pogled je jasno, da svobodno oblikovanje nastopi šele, ko se njegove Sinusoide, Vertike, itd., realizirajo kot del urbanistične zamisli modernega mesta ali kake druge ustrezne arhitektonske strukture. Ko vstopijo ta dejanja v prostorsko razsežnost, začnejo učinkovati v okviru zakonitosti, ki obvladujejo vse likovne umetnosti. Funkcija postane opazovalcu povsem abstraktna, saj je umaknjena v nevidni mikroelement, oblika začne delovati kot organska tvorba brez konkretnega sporočila, organizacijo za odlikuje značilna svoboda umetniškega dela. Lapidarni ustroj tehnike omogoča popolno racionalnost najmanjšega delca, ki ga arhitekt lahko neovirano premika in sestavlja, saj ta mikroelement v vsakem primeru ohranja bistvo svojega značaja. Tako vidimo, da ravno tehnika omogoča umetnosti svobodo oblikovanja, ki bi bila brez njenega posega močno okrnjena, saj bi zamisel ostala na nivoju abstraktne hipoteze. Naj omenim preprost primer, ki nekako potrjuje omenjena izvajanja. Ime Nauma Gaboa je dovolj znano, da ni potrebno posebej spregovoriti o njegovem pionirskem delu na področju konstruktivizma. Predstavljajmo si Konstrukcijo iz Rotterdama, pomanjšano na format male plastike. Funkcionalno tehnični princip, ki je tu sicer kompleksen pojem glede na celotno urbano ureditev okolja, v trenutku izgubi svojo prvinsko dejavnost, ki postane izključno dekorativna ali teoretična zamisel, vsebinska razmerja, zasidrana v mejah konkretnega prostora, so le abstraktna tvorba brez ideje in povezave. Mikroelement, ki je v primeru Richterjeve sistematike natanko opredeljena funkcionalna struktura, je

tu soodnosni pojem, kar seveda v ničemer ne omejuje tega dela, če ga seveda upoštevamo v naravnih razsežnostih. Najmanjši delček je tu tista vitalna in uporabna tehnična oblika, ki ustrezno preoblikovana privede, celotno okolje do tega, da učinkuje Gabova plastika kot funkcionalni odgovor na splošno ureditev. Mar bi bilo to mogoče, če avtor ne bi poznal tehničnega ježika? Menim, da ne, čeprav so taki nesmisli vse prepogosto del naše vsakdanjosti. Iz navedenega je menda jasno, da umetnik konstruktivist lahko tvorno deluje le, če mu je tehnični način govora enako blizu kot umetniški izraz, saj je od simultanosti teh dveh pojmov odvisen končni rezultat. Pripominjam, da slikarstvu ali kiparstvu ta element načeloma ni potreben, saj obe panogi učinkujeta tudi brez ustrezne povezave s konkretno funkcijo, kar pomeni, da sta neposredno enotni in zaključeni tvorbi. In primer? Slike in plastike nastajajo še danes, čeprav nimajo sintetične povezave z arhitekturo, medtem ko konstruktivistični artikel, kot smo videli, sam na sebi ne pomeni nič, saj črpa svobodo umetniškega oblikovanja ter učinkovanja iz tehničnih zakonitosti, ki pa so skrite, če povzamemo po Richterjevemu sistemu, v neki infinitezimalni strukturi. Ob tem pa je zanimivo ugotoviti, zakaj ravno prostor uveljavlja konstruktivistično plastiko v smislu dejavne arhitektonske oblike. Richterjev artikel je sam na sebi nosilec vseh impliciranih pomanjkljivosti, ki opredeljujejo ta tip umetnosti. Šele v monumentalnem uresničenju postane učinkovit ter izpolni svojo nalogo. Če za trenutek pozabimo uporabne razsežnosti mikroelementa in pogledamo voluminozno tvorbo s stališča umetnosti, bomo videli, da ni le tehnika tista, ki v imenu funkcije zahteva realizacijo velikih prostorskih razsežnosti, ampak so tu zastopane neke splošne likovne zakonitosti monumentalne organizacije. Poenostavljanje oblike, izpostavlitev karakterističnih vsebinskih elementov, vključitev precizno obdelanega detajla v celoto, tako da spričo velikosti izgine kot pomenski člen, trdna povezava s prostorskimi dejavniki, to so v nekaj potezah temeljne zakonitosti likovnega monumenta slikarstva ali kiparstva, katerih merilo je seveda človek. Če prenesemo omenjene značilnosti na konstruktivistični artikel, je popolnoma jasno, da je tudi to delo v uresničenju tehnično umetniški simultanosti podvrženo istim kategorijam. Zamislimo si Richterjevo Sinusoido II kot realiziran nebotičnik in opazili bomo sledeče: forma je skrajno poenostavljena, značilni vsebinski motiv je močno izpostavljen, detajl je tehnično precizno obdelan in v razmerju s celoto izgine. Ker pa je to sedaj stavba, je nujno prisoten tudi človek, kar pomeni, da šele on vnese merilo monumentalnega v stavbo ali v urbanistični projekt. Šele skozi človeka začne neka oblika delovati po omenjenih zakonitostih, saj monument ni le formalni, ampak izrazito idejni problem. V arhitekturi pa je za razliko od kiparstva in slikarstva nujno potreben artikel ideje tehnika, kar umetnosti nikakor ne omejuje, ampak ji omogoča izjemno svobodo. Ob zaključku naj povem, da je torej konstruktivizem kot dejanje brez tehnične intervencije v ob-

močju klasičnega oblikovanja nesmisel ali pa teorija o nečem, kar se nahaja zunaj samega artikla. Dovoljujem si zapisati, da bi bila navedena misel še posebej učinkovita glede slovenske umetnosti te usmeritve, saj bi odkrili presenetljive nesmisle.

Knorr



KOKOŠJA JUHA
ALI
GOVEJA JUHA
ZA KUHANJE
BREZ
KUHANJA,
KI BI VAS
PREVEČ
ZAPOSLELO.



KOLINSKA
LJUBLJANA

Knorr

Računalniško sprenevedanje

Nova likovna kritika, ki raste v okrilju (že kar institucionalizirane) skupine OHO, ima kljub nestrpnosti precej zaslug, da počasi odkrivamo bedo ljubiteljskega pisanja v slovenski likovni publicistiki. Ugotavljamo namreč, da pri nas drugače pišemo o umetnosti preteklih dob («ki jo je že potrdil čas») kot o sodobnih vprašanjih. V prvem primeru gre (ne glede na teoretična izhodišča) za visoko strokovnost in eksaktnost — v drugem pa večinoma za leporečne interpretacije, ki bi jim lahko pripisali zgolj literarne ambicije. Zato je eksaktnost, kakršno vpeljujeta Rotar in Brejc, več kot dobrodošla.

Kljub temu pa gre v njunem pisanju za določen nesporazum. Težnja po kar se da »znanstvenem« pisanju, ki naj bi bilo vsaj toliko eksaktno kot je razpravljanje v tehniških disciplinah, je to kritično smer pripeljala v neiskren scientizem. Metoda strukturne analize, ki skuša znanstveno dokazati tudi doslej zelo meglen pojem umetniške kvalitete, so mlajši umetnostni zgodovinarji spoznali in vsrkali že v času študija (prof. Šumi). V nekoliko vulgarni in poenostavljeni obliki pa je prav ta metoda postala neke vrste instrument za zanižanje kvalitete. Zanižanje tradicionalnih »vrednot« je v tej kritiki sicer prisotno, vendar temelji bolj na čustveni zagnanosti in manj na eksaktni analizi. Univerzalna uporabnost določene metode je ob pisanju OHO-jevcev izgubila svoj pomen. Iz raziskovalne, recimo znanstvene platforme, se je preselila na nivo manifesta, ki mu lahko verjamemo ali pa tudi ne.

Nezadostnost tako modificirane kritične metode se sedaj skriva za zagnanim bojem, ki tako kot vsa tradicionalna kritika doslej vidi le en možni model likovnega izražanja (če seveda smem uporabiti ta zastareli terminus). S to tehniko avtorji ne poizkušajo na novo ovrednotiti tradicionalne umetnosti in pojavov, marveč jo preprosto zanikajo. Lahko rečemo, da so ustvarili Prokrustovo posteljo, ki bi navdušila samega projektanta te zamisli (Prokrusta).

O upravičenosti teh misli govori tudi status grupe OHO, ki jo od tradicionalnih skupin, kakršne poznamo v slovenski umetnosti (Vesna, Neodvisni itd.), ločuje izhodišče. Pri tradicionalnih skupinah gre za združevanje ustvarjalcev s podobnimi nazori, ki »izdelujejo« umetnostne proizvode — skratka ljudi, ki predvsem delajo. Skupina OHO pa si je najprej ustvarila kritiko in racionalen model; tako, da je likovna proizvodnja pravzaprav sekundarnega značaja — ali preprosto rečeno: v začetku



IVAN SEDEJ

je bila kritika, sama proizvodnja skupine OHO pa je zgolj ilustracija tez; formulirani objekti žive žal polneje v tekstu kot na »razstavi«.

Netradicionalna kritika pa v določenih ozirih nehoti pristaja prav na tradicijo. Ugotavljamo lahko, da terminologija in način analize nista nova, marveč gre zgolj za prevzete oblike iz drugih strok in znanstvenih disciplin (urbanizem, tehnologija); mnogokrat pa tudi za sprenevedanje in pozerstvo (primerjaj pogovor Sreča Dragana v predzadnji številki revije Problemi). Nedoslednost je tudi v uporabi terminov — če si pod pojmom »proizvod« predstavljamo industrijski izdelek, potem bi za opisovanje dela bolj ustrezal izraz »izdelek«, ki nekako definira obrtno izdelan predmet, saj so vsi vizualni izdelki izdelovalcev skupine OHO nastali na tak način, in ne tako kot si žele — serijsko, industrijsko. Skratka, tudi proizvodnja v bistvu ne sledi teoriji; marveč se spreneveda, prodaja nam nekaj, kar ni, kar je zgolj ročni posnetek. Še bolj nebolgljeno je tekmovanje ali bolje: identifikacija z računskim strojem. Operacije, ki bi jih moral izvesti kompjuter, morajo (recimo: projektanti PU) izpeljati živi ljudje. Prav zato je tak poizkus tudi povsem nesmiseln — v bistvu gre za simuliranje, saj projektant smisla svojega ne-smisla ni zadel, ker ni rezultata.

Prav v teh »napakah« pa se skriva tradicionalno pojmovanje likovnosti. Tako kot je recimo Manet slikal konkretne pripore v določenem časovnem prerezu, slikajo(?) OHO-jevci tisto, kar naj bi izdelal računski stroj. Torej gre v skrajni konsekvenci za naturalistično posnemanje, sicer res ne narave, marveč nečesa, kar je v skrajni posledici le »naravno«. Tega pa kritika iz lastnih vrst ni doumela. Prav tako kot se izogiba analizi možnih iracionalnih komponent v umetnosti (spet ta zoporni zastareli termin), v poudarjanju enopomen-skosti novih proizvodov pretirava, in noče videti, da se za vsem hote ali ne-hote včasih le skrije še kak pomen. Brez zlobe rečeno, pa je uporabljanje strukturne analize sila zabavno in lahko, če imamo opravka z eno samo strukturo! Zato za vsem tem ne gre iskati zgolj vplivov iz tujega in domačega prostora, marveč tudi zavestne težnje po radikalni poenostavitvi vseh likovnih problemov iz sedanjosti — ker je preteklost seveda mrtva.

II

TELOPIS, HIŠOPIS ITD.

Stvarnost je simbolična, njena »podlaga«, njena »razporeditev« in »red« povzročajo, da se o celotni situaciji človekovega življenja na zemlji razpravlja kot o neskončno razširjeni in razviti obliki lepe izurjenosti, umetnosti, razširjene tudi na raven, ki jo imamo navadno za profano, nekreativno in estet-



SODOBNI TELOPIS: kostumirano občinstvo kot sredstvo »pisave«

sko popolnoma »neurejeno«. Vendar obstaja tudi v najbolj trivialnih pojavih nekaj kakor »mreža«, predgovor oziroma načrt, odkrit iz različnih smeri, ki pušča dovolj prostora za to, da je mogoče »življenjske« premike in neposredne manifestacije obravnavati kot zbir artificialnih ali upravnih artističnih eksplozij, katerih učinek je mogoče »ocenevati« tako kakor vsako drugo pesniško obliko. Ta panestetična podlaga je podprta s splošno »ustvarjalno« ekspanzijo simboličnih potez politične, praktično-družbene in ideološke narave, ki dobiva v »vročem času« velikih zgodovinskih prelomov odločilne in stalne pobude. Spomnimo se, kakšne »arabeske« in šale izvajajo na vsakem telovadnem zletu ali na mladinski parad, pri čemer se besede različnih parol ali povsem »apolitični« okras v obliki mamutskih cvetov in pretirano velikih vinjet zapisujejo s telesi vojakov, aktivistov, mladink. Ti »telopisi« so razviti v socialističnem svetu vseh nians, »najatraktivnejši« so glede na razsežnosti seveda na Kitajskem, toda tudi mi drugi nimamo preveč razloga za sramežljivost. Tako je bila pri neki športni manifestaciji v Vzhodni Nemčiji zabeležena slika publike, ki je prišla



BORA ČOSIĆ

v srajcah določene barve in je tudi sama, poleg »slikarskih« dogodkov na terenu, izvedla svojo točko: črke besede »mir«, napisane v ruščini in nemščini, so oblikovali s premišljenim razporedom vstopnic. Seveda se pri tej totalno estetični hipertenziji izgublja tisto, kar imamo ponavadi za publiko, ali pa se, kar je tudi verjetno, doseže obojestranski artistični vtis, kakor da gre istočasno za dva teama predstavljalcev oziroma za dve gledalski in opazovalski skupini. To je kolikor toliko blizu pričakovanja, če gre za športni teren-gledališče, ki je vendarle »konstantno artistična« institucija. Vseestetiki socialne vrste pa ne zanemarjajo niti ostalih prostorov pri svojem »umetniškem« delu, četudi se to kaže na prvi pogled šokantno, »neadekvatno« in neprimereno. Tako imenovano poslopje »družbenih institucij« v Novem Beogradu, tisti stolp, simetrično opremljen z okni, v katerem so zbrani razni centralni komiteji in glavni odbori, se kaže na primer zelo primerno za to, da z dobro premišljenim prižiganjem luči v določenih sobah zapisujejo za nočnega opazovalca iz starega dela mesta potrebne, aktualne parole oziroma napise. V času velikih kongresov ali drugih prireditev postane fasada socialnega stolpa kar na lepem tablica, na kateri so z »okenskimi« sredstvi zapisani vzkliki »Živel Osmi kongres«, »Tito« in tudi zelo

zapleteni ideogrami kot »SKJ«, »SFRJ«, »SSRNJ«. V tem duhu »zapisovanje« s pomočjo vsega, ki stoji z rami ob rami z ideogramatiko sodobnega mladega slikarstva in celotne nove figuracije, pod to temperaturo estetskega upravljanja z vsemi elementi stvarnosti se pojavljajo predlogi za simbolične zgradbe-predmete in poslopja-skulpture (melanž-objekte z nenehnim postavljanjem vprašanja: »Ali sem lepa stvar in potrebščina?«). Če že Palača sovjetov v Moskvi v obliki Leninovega kipa po načrtu ruskih graditeljev-vizionarjev ni bila nikoli realizirana, pa ni rečeno, da tega ne bo doživela naša kragujevska varianta tega istega povečevanja predmetov do dimenzij zgradbe. V slavo oktobra 1941 ustrelenih dijakov in profesorjev junaške kragujevske gimnazije, je namreč neki projektant izdelal svojo maketo, lastni prispevek k temu dizajnu velikega formata, v okviru katerega bi naj bila nova spominska šola postavljena v obliki realistične, samo povečane dijaške čepice.

GEOMETRIZEM ŠPORTA

To, kar nas v popularni nogometni igri »vznemirja«, se v nasprotju s prepričanjem ne skriva v »freudistični« poanti metanja žoge v mrežo, dogodku, ki je tako zanimiv in privlačen za vsakega fotoreporterja. Številni primeri »plasiranih« zadetkov kakor tudi tisto, kar se običajno imenuje »lepa igra«, v polni meri zadovoljuje gledalca, popolnoma sanirajo njegovo emocijo, skratka regulirajo njegov tekmovalski »estetizem«. Skrivnost je vsekakor v nezavedni nagnjenosti h geometrijskim manipulacijam, ki se tukaj kažejo v obvladovanju linij. Nesporno je, da je v človeku nekakšen »geometrijski motor«, ki se, podobno kakor občutljivi centri za druge estetske izvore, prižiga v trenutkih, ko postane odnos linij (na terenu) in pot žoge, krogle itd. posebno dramatičen. Hrupna reagiranja na »dobro plasirano žogo« potrjujejo, da je tisto najvažnejše že opravljeno, ne glede na to, kako se bo napihnjeni projek-



»KONKRETNA« IDEOGRAMATIKA: kolektivni posnetek novoporočenih z britanskega otoka Jersey



ABSOLUTNA IZLOŽBA: oglas v Elle

til premikal do konca. Čas je že, da ugotovimo, kako si največ iger z mrežo nabira popularnost na račun geometrijskih dogodkov, ki se reflektirajo v človeški zavesti in psihi. Pri tem je treba upoštevati predvsem odbojko in tenis, nikakor pa ne tudi košarke, ki je edina med velikimi sodobnimi športnimi izmisleki vsa usmerjena k cilju (ali ni nemara tudi zato zreduciran skoraj na točko?). Če že moramo dodati »linijskim igram« z mrežo tudi one brez mreže, kot je baseball, tedaj jim moramo dodati tudi discipline brez žog: tek na sto metrov je mogoče celo najbolj klasičen med vsemi primeri »linijske estetike« in vsak fotofiniš lahko rabi kot dokaz človekovega nagnjenja do »geometričnosti«. Vse to so sedanjí rezultati razmeroma dolgega razvoja, ki si že od Leonarda ali še od prej postopoma nabira točke, zato da bi se že v devetnajstem stoletju pojavila vrsta duhovitih poizkusov in dejanskih po-

ant. Posebno pomembni so eksperimenti G. Fechnerja, ki je s svojimi psihofizičnimi poizkusi iskal »estetsko« najuspešnejšo, za človeško oko »najustreznejšo« obliko pravokotnika. Skušal je tudi izmeriti jakost intimnega in osebnega zadovoljstva s pomočjo metodično usmerjenih poizkusov na predmetih, ki nam to zadovoljstvo nudijo in katerih estetske lastnosti so materialno dostopne meritvam. Zakaj se nam zdijo na primer dimenzije nekega pravokotnega okna prijetnejše od dimenzij katerega drugega okna? Najprej poenostavimo poizkus. Kajti mi sodimo o tem oknu glede na druga okna, glede na fasado in glede na delitev okenskih površin, in ta celota, ki je na prvi pogled enostavna, je že preveč zamotana. Opazovali bomo samo ločene pravokotnike, metodično izbrane kot »teste« poizkusa, in zahtevali od vsakega posameznega vprašanca, naj razmislija samo o odnosih njegovih dimenzij, ne pa

tudi o njihovi uporabnosti (na primer za posetnice ali okvire za slike); anestetška asociacija idej, ki bi preveč komplicirale ocenjevanje vrednosti, podvrženih poizkusu. Na prvi pogled se vsiljuje misel, da so odnosi med dimenzijami teh pravokotnikov povsem nepomembni. Vendar ni tako: statistike se pogosto ujemajo glede tega, da izražajo vprašanci zadržane pohvale za kvadrat, poudarjen odpor do nekoliko podaljšanega kvadrata in določen prezir do preveč dolgih pravokotnikov ter da se večina odloča za odnos, ki se imenuje »zlati rez« ali »zlato število« (Leonardovo). To je racionalni prelom $1/1,618...$ itd., ki zagotavlja največjo mero enotnosti, ki se ujema z največjo mero različnosti. Med preziranimi oblikami kaže kvadrat največ enotnosti in nobene različnosti, odtod enoličnost in okornost; deformirani kvadrat ali predolgi pravokotnik dajeta več raznovrstnosti, malo enotnosti v odnosih med stranicami. Analize devetnajstega stoletja, ki se naslanjajo na »zlati rez«, ta veliko manj »stari nesmisel«, kakor to misli Amy Goldin, uvajajo navsezadnje »z metodo od zgoraj« na trda tla stvarnosti platonski ideal geometrijske oblike kot oznake božanstva, utemeljujejo s poizkusom, z eksperimentom in prakso človekovo notranjo »pripadnost liniji«, ki že od Uccella in Piera della Francesca do Marchalla McLuhana odkriva vedno nove pobude za svojo akcijo. V tej smeri pa nogomet in druge športne spretnosti »s pomočjo linije« ne potrjujejo samo prastarih in klasičnih postulatov, ampak so jih z masovno uporabo, s popularnostjo in s praktičnim konzumiranjem v veliki meri razvile in utrdile in pri tem navsezadnje tudi sankcionirale nadoblast horizontale v celotnem duhovnem razvoju človeka, ki ga McLuhan imenuje »Gutenbergova galaksija«.

OKOLJE

V nekem starem filmu bežita Laurel in Hardy iz zapora, preoblečena kot pleskarja — motovilita se po ulicah nekega mesta, s sabo vlečeta polne sodove bele barve in takoj izzoveta sum službujočega policista. In zdaj, da bi dokazala lojalnost svoje pleskarske spretnosti, da bi svojo preobleko raztegnila na vse okolje, v katerem sta se znašla, odpreta velikansko nadrealistič-



REKLAMNO OKOLJE: ideološka oblika

no sceno in belita vse okrog sebe. Dokler vlečeta običajne črte na prehodu za pešce, še kolikor toliko gre, potem pa, ko ju nadzira vztrajni varuh reda, se pomaloma lotevata tudi vsega drugega: parkirani avtomobili, stebri, zidovi hiš, nešteti eksponati odprte izložbe neke špecerije in končno tudi »žive osebnosti« z ulice, pešci, vsi so zajeti v ta nori barvarski balet, ki s svojimi filozofskimi determinantami nesluteno, nezavestno, toda plastično, raztreseno, toda precizno humorno anticipira slikarsko opredelitev, po kateri tudi kos »stvarnosti« ne more biti imun, izoliran »svet« pred roko in namenom umetnika. Ta laurel-hardyjevski igra, prepolna pretiravanja, groteskno mazanje vsega živega z istim tonom in z enako sanjavo melanholično potezo čopiča, to slikanje po živi stvarnosti kakor po šolskem zvezku, razgaljena metafora, ki z dobesednostjo slike kaže, kako dva lažna pleskarja »barvata« nekega poličista, iz česar izhaja kot rezultat stiliziran, »popacan« ambient; ves ta cirkus, prepola nedostojnih predzgodovinj, je strip predteksta sodobne slikarske ideje, po kateri se »slika« ne končuje na robovih okvira, ampak vse življenje, vsa stvarnost lahko postane platno nove umetnosti.

Ko je pričel Kosta Bradić leta 1965 uredniševati lastno, dosti zgodnejšo idejo o odtisovanju jaškov, ko je za kličej svojih grafik izbral jeklene pokrove kanalizacijskih in električnih naprav, ni niti slutil, kako je s to senzacionalno potezo, s to atraktivno učno prireditvijo sprožil enega temeljnih vprašanj slikarskega osvajanja sveta: umetniški vdor v navadno življenje, estetiziranje profanega človeškega prostora, čemur smo priče vedno bolj in v vse večji meri. Zares povsem nezavedno, v težnji, da bi na vulgaren način izvedel neko vizualno novost, je tako Bradić slikovito in metaforično, a povsem instinktivno dokazal, kako lahko vse stvari tega sveta, vsi ornamentalni elementi njegove strukture, predvsem pa njegove »lupine«, postanejo »klišeji«, naravni negativ, elementarna predlika neke totalne umetnosti. S tem gromovitim dejanjem, med drugim predvsem s to idejo (v Bradićevih beležkah je dosti več projektov kakor izvedenih, odtisnjenih »jaškov«), z idejo integralnega odraza je izvedeno na področju »celotne stvarnosti« javno grafično dejanje,

s čimer je pridobila ulica kot metafora življenja v njegovem najbolj oguljenem pomenu vlogo umetniške delavnice.

Olja Ivanjicki pri slikanju enega svojih »leonardovskih« platen, ene svojih nenavadnih kompozicij, na katerih so našli svoje mesto elementi florentinske civilizacije petnajstega stoletja in detajli aktualne stvarnosti, renesančna arhitektura in kostumografija kozmonavtov, načela »klasične fizike« in primeri praktično izvedenih breztežnostnih stanj, simbolični predmeti in naturalistični odpadki novega sveta, a povrh vsega, v središču vsega tisti pogosto ponovljeni, na pol določeni mulatski lik, ki je hkrati Giocondin in njen lastni — v malem prostoru svojega ateljeja istočasno spremlja pogovor, poslušala Aznavourja in streže gostom in potem, v istem toku, končuje istovetno, permanentno dejanje, praska odvečne sloje barve z žličko, s katero je malo prej mešala čaj, z glavnikom, s katerim se je malo prej česala, s prsti, ki celovito vzdržujejo njeno tonsko lestvico. Ta »primer z žličko« ne bi bil pomemben, ko ne bi sintetično pokazal na neko integralno umetniško stanje, na umetniško dejanje brez preostanka, v katerem se s istimi cilji združijo ne samo po obrabljenih naziranjih različne »misli«, asociacije, vizualni in drugi podatki »iz življenja«, ampak tudi predmeti pragmatične narave, pohištvo, »bešteki«, instrumentarij trivialne vsakdanjosti, z eno samo, lahko bi rekli, raztreseno potezo preveden v umetniško orodje, v umetniški pribor.

Tako se kanon »slikarskega pribora« razširi na sleherni dosegljivi predmet in to stanovanje-atelje postane celovita scena, ring, poligon slikarske produkcije. Ta vesela prireditve je primer ene najvznemirljivejših metamorfoz, ki jih današnja umetnost opravlja vsak dan, medtem ko vse spreminja v akt, dejanje in estetski dogodek. V tem mešanem, hibridnem, bastardnem, miksiiranem okolju ni več stvari »po sebi« in stvari za sebe, kajti vsak posamezen del »navadne« stvarnosti, vsak, tudi najmanjši detajl te znane razporeditve predmetov, je že drugače ne lahko pretvorjen, preveden v neko drugo šaržo, nov smisel, metaforo. Na ta način lebdi po prostoru, v katerem Olja slika, »pakira« svoje kovčke, konstruira svoje skulpture, v neki nejasni zmešnjavi kosi z najrazličnejšimi nameni in porekli; stari ključi, krojaške lutke, glave-skulpture, ki jih uporabljajo klobočarji, manično zbrane stekleničke kozmetičnih preparatov, fotografije, izrezki iz Paris Matcha in Elle kakor tudi neka nena- vladna rastlina, prinesena z morja, ki še deluje naprej že leta, četudi iztrgana iz svoje florne preteklosti, in poganja v tišino neke nepojmljive zvezdaste cvetove, potem kozarci, skodelice, glavniki, likalniki, stari in novi čevlji, prastari kovčki, neuporabne pumpe za kolesa, preluknjane posode, odlikovanja, porabljene tube kalodonta, nakit, stara posoda, knjige, modne revije, plošče, tkanine, srebrne kune, vse to in še marsikaj drugega, a vse skupaj z lastnim seštevkom, z neko shrpljivo vsoto ne tvori nič drugega kot ravno to obliko, ki ji posveča Olja toliko pozornosti, rekel bi, neke vrste prostorski kolaž.

Ti različno organizirani primeri razbijajo iluzijo, krnijo shemo, struk-

turo tiste obrabljene delitve na »svet življenja« in »svet umetnosti«, slikovito in ponekod tudi karikaturno kažejo ne samo naivno realistično predstavo o tem, da »življenje piše romane«, da se lahko iz žive človeške dramaturgije stke umetniško tkivo, pač pa tudi to, da je mogoče po tej isti vsakdanji, trivialni scenografiji risati, slikati in umetniško delovati. Konkretno prizorišče, mesto neposrednega, privatnega človeškega dogajanja v določenem oziru izgublja svojo integriteto, pri tem ko popušča pred splošnim navalom panarističnega, enotnega »umetniškega«, umetnega koncepta sveta.

Stanovanje, bivališče, »življenjski prostor«, prava scena vseh resničnih dram, bistveno človeškega dogajanja, ta elementarni poligon totalnega gledališča, v katerem se odvija »vse do kraja«, se pod roko modnega fotografa recimo spremeni v abstraktno, simbolično področje, sintezo, kategorični pomen »stanovanjstva« v definitivnem in idealnem pogledu. Uporabni predmeti, profane stvari za življenje, hišne potrebe in neogibni, pragmatični detajli so zdaj v tej nadpoprečni, prenosni in domala simbolični garnituri, v tej prototipski izdaji privedeni do maksimalnih pomenov: elementi minulih civilizacij in »stilov«, najdragocenejše stvari nekega izginulega sveta, ki so po brodolomu časa izplavale kot v prvi vrsti umetniške, likovna argumentacija preteklega obdobja, ti kozarci, bakrene posode, vaze, žlice, likalniki, slaniki, svetilke, ure, mehanizmi preteklosti, ki so vselej z delom, ki prehaja njihovo pragmatično uporabnost, skulpture nekega časa, vstopajo zdaj v svečano garnituro, v neke vrste simfonijo vsakdanjega prebivanja in tu delujejo predvsem na artificialen, estetski način. Tako je organiziran ta metaprostor, mixed-media, neka mozaična razvrstitev, kolaž geometrijskih, prostorskih dejstev, ki (za razliko od vsakega drugega »navadnega stanovanja, prenapolnjenega s košmar-skimi, s pogosto čisto dadaistično koncipiranimi detajli, ki so v resnici neka-ako vedno »razstava« eksponatov) s svojo razvrstitvijo vzbujajo vtis »skladnosti«, »oblike«, skratka umeten vtis.

Da se da v takšnem prostoru, v tem artificialnem okolju tudi živeti na »navaden« način, še ni povsem gotovo, je pa popolnoma razumljivo, kako kaže takšno okolje na široko »raztečenost« in »celovitost« svojega »stanovalca«, ki je kot takšen tudi sam stilizacija, neka kvintesenca-osebnost, ne kateri koli človek, pač pa prototip, z rdečo vrstico omejen muzejski model, ki dopolnjuje sceno-simbol, v katero se pretvarja vsa ta dekoraterska slovesnost.

Potem ko je že prebita lupina, pragmatični oklep njegovega vsakdanjega prostora, potem ko je iz svojega prostora »za življenje« napravil v najelementarnejšem pomenu umetniško »delo«, sliko, ima človek možnost, da še naprej artifizira svojo stvarnost s spreminjanjem cele vrste navadnih shematskih, refleksivnih potez v simbol, metaforo, kreacijo.



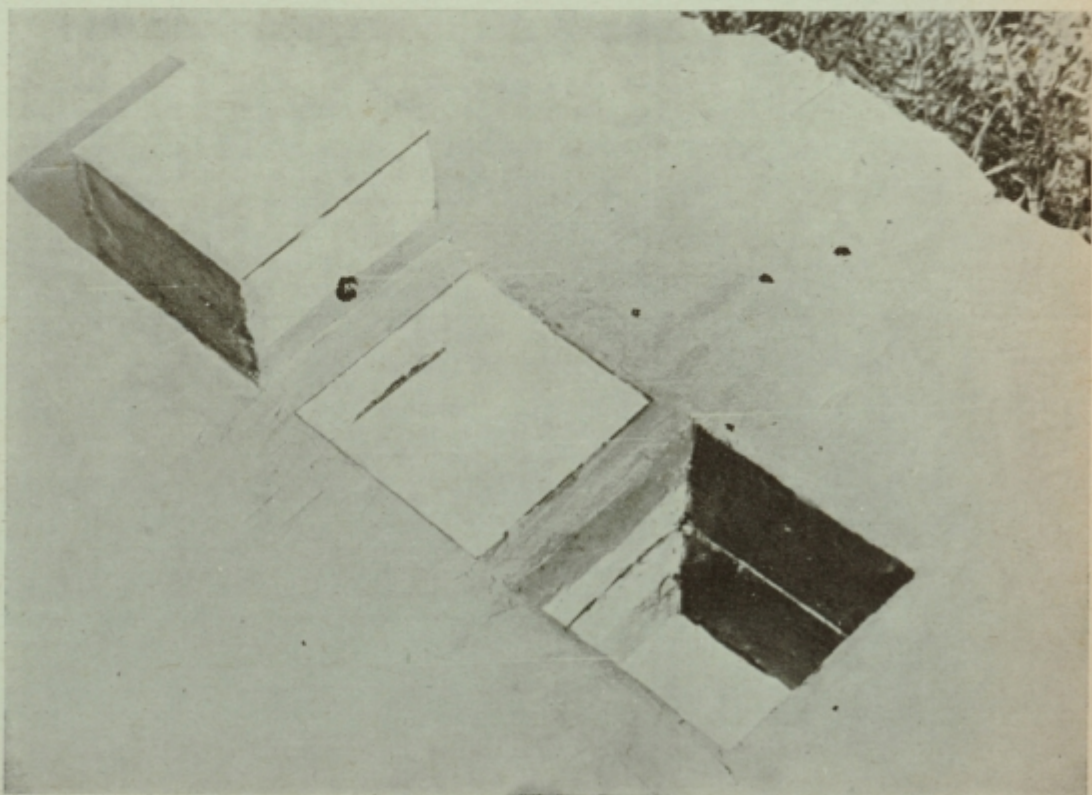
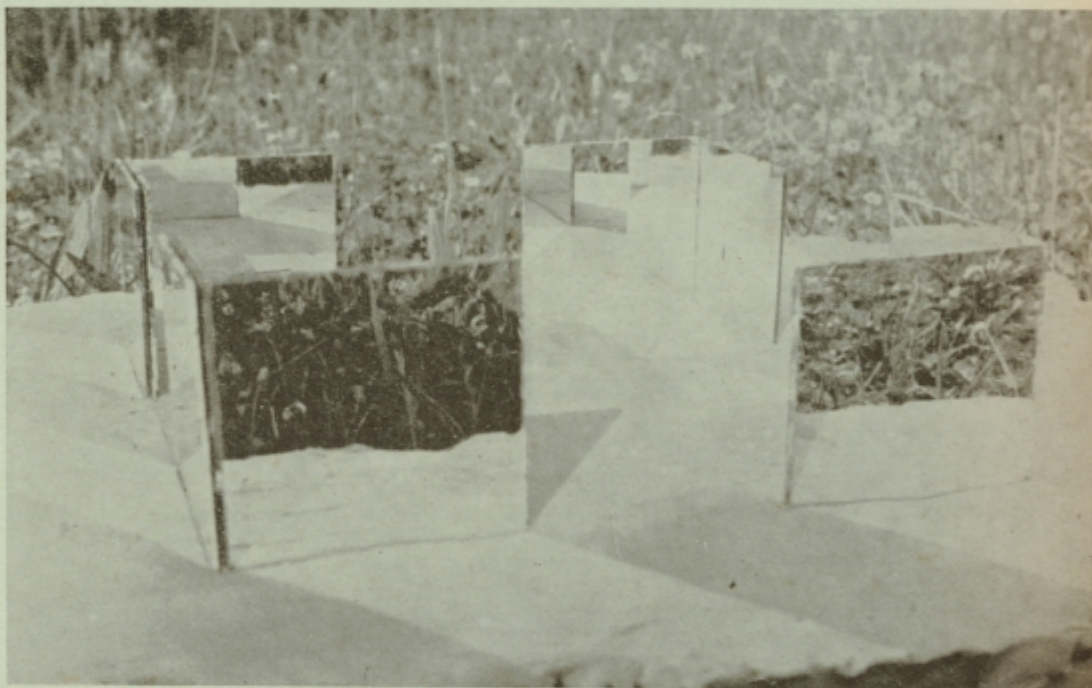
REKLAMNO OKOLJE: ekonomska oblika

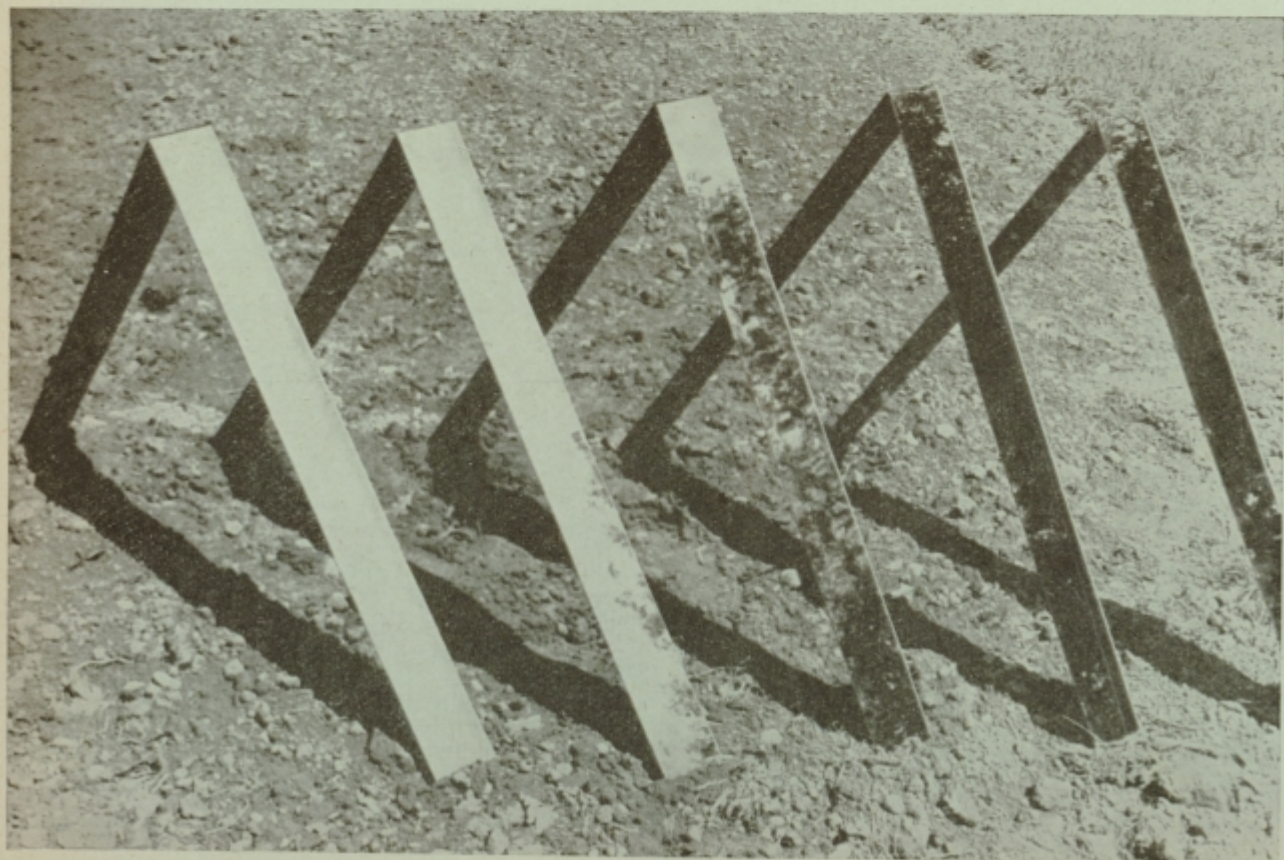
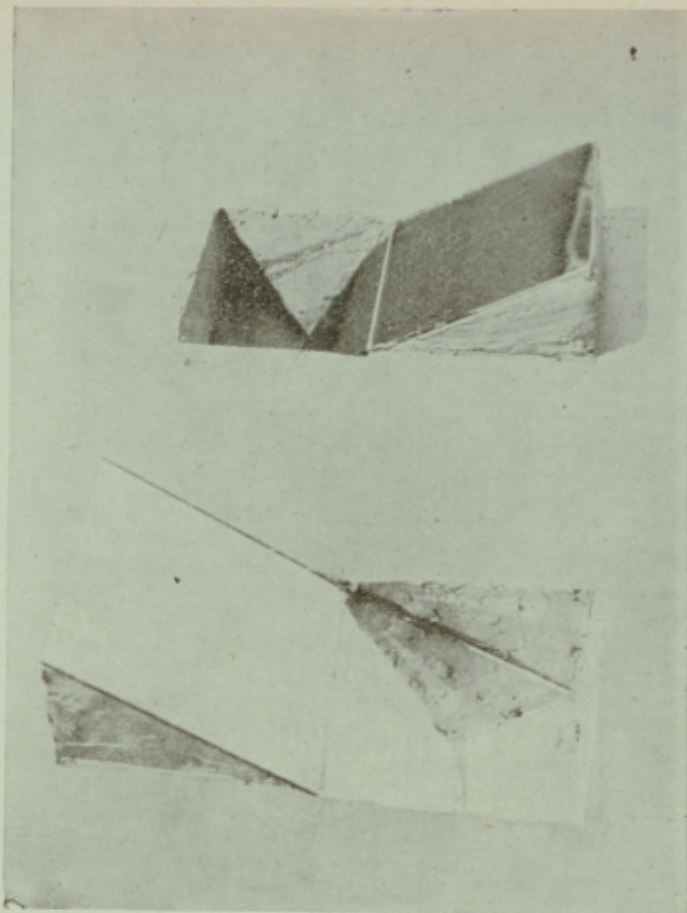
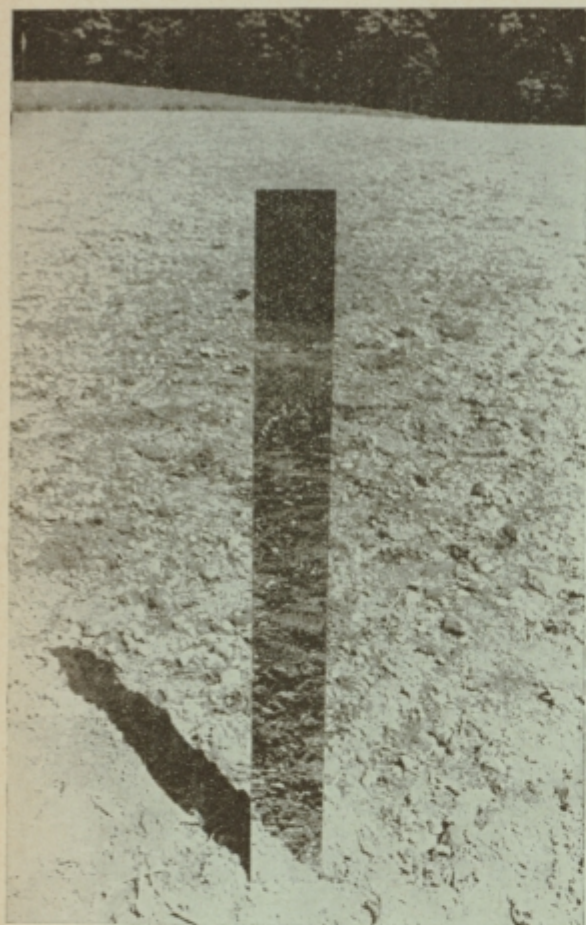
Ogledala

POLETNI PROJEKTI

skupine OHO : David Nez, Marko Pogačnik, Milenko Matanović, Andraž Šalamun;
izvedeni v ambientih: Bratranca pri Podvinu, Srakane pri Malem Lošinju, Koper,
Medno, Jeprca, Kranj (Kokra, Drulovka, Meja, cesta Kranj-Ljubljana), Ljubljana
(Ljubljana, Sava, Barje, Ježica, L. grad, park Rimski zid, park Zvezda);
v času od junija do septembra 1969.

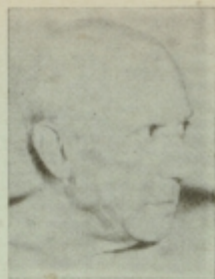
DAVID NEZ





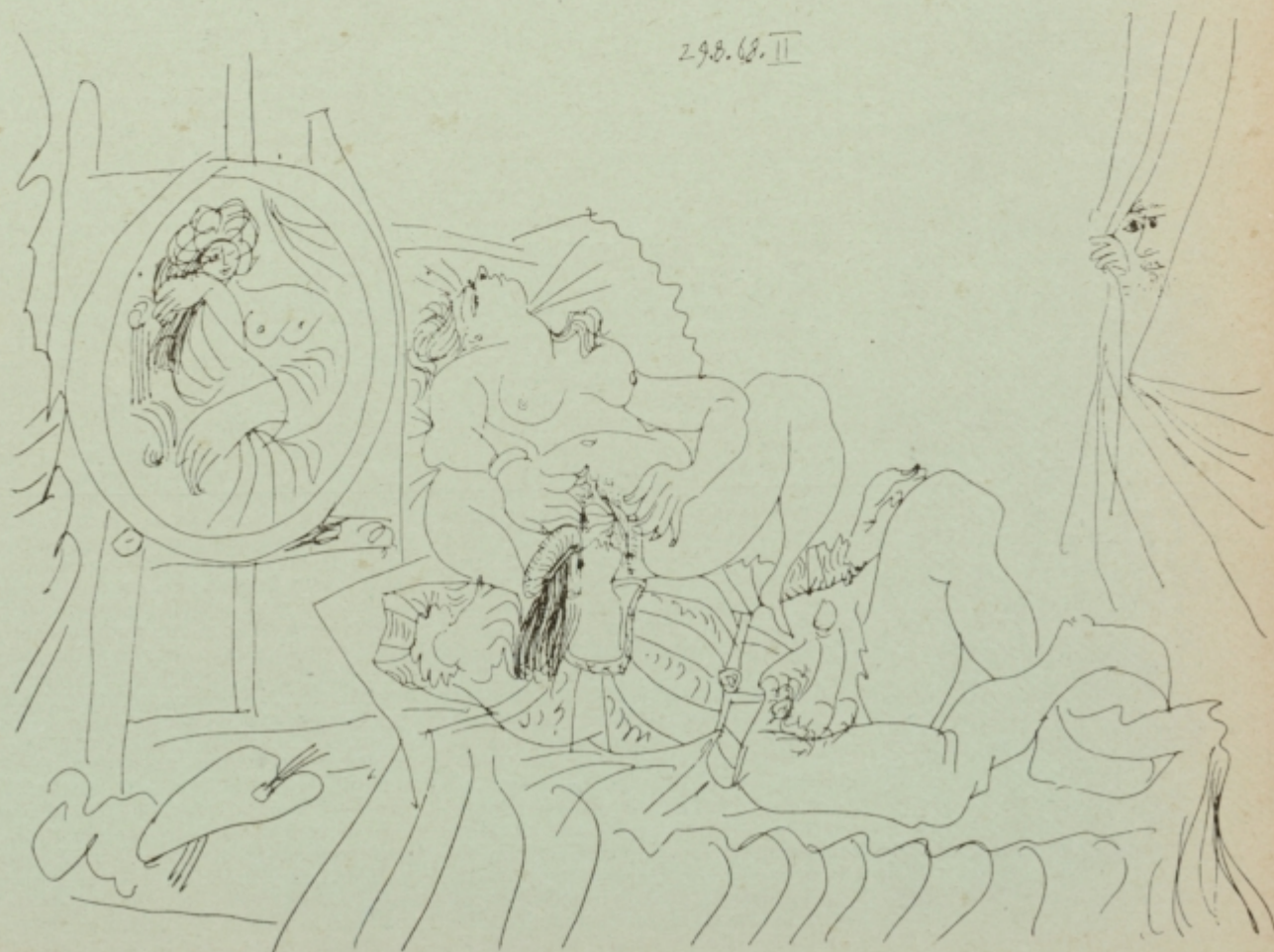


Picassove erotične risbe



PABLO PICASSO







SAMO SIMČIČ

Problemi metode dela pri igri v gledališču

Dejstvo, da eksistira igralec, posebno še v zelo različnih civilizacijah, kakor sta evropska civilizacija in civilizacija Daljnega vzhoda, pomeni, da je igra nekaj temeljno človeškega. Sprijemanje z ljudmi ali bolje z njihovimi osebnostmi, maskami, liki in podobami, s projekcijami temeljnih problemov in sil, ki na človeka odločilno delujejo in ga konstituira, sprijemanje, ki se poraja v stanju razvezanosti od obstoječega reda, po katerem si zagotavljamo svojo eksistenco in po katerem se identificiramo s silami, ki zavirajo našo svobodo in samovoljo, našo moč in naše zmognosti, je v naravi človeka, preplavlja njegovo celotno bitje in je v moči iracionalnega. Igra je v človeku, da je lahko tudi v definiciji; igra je v racionalnih formah in konstantah, zato ker jo je naša zavest odkrila v nas in jo koncipirala. Tisto, kar človeka žene, da je igralec, ne samo igralec na odru, marveč tudi vsak dan v vseh situacijah, je iracionalna sila ter je določljiva le začasno in posamezno; njene definicije so relativne, formalne, četudi so na znanstveni ravni, in človeku ne pomagajo, če igre dejansko ne odkriva v samem sebi. Če človek ne razkrije v sebi igralške narave, potem se ga definicije igre ne dotikajo, njegovo igrilstvo pa eksistira v njem nezavedno, nedostopno in neobvladljivo. Človek ni igralec po poti razuma ali po vnaprej določeni racionalni opredelitvi, po redu, ki ga kroji razum, ampak po konkretnem življenju oziroma po konkretnem načinu življenja, ki v človeku samo po sebi izzove igro. Igra je zato obvladljiva šele v sklopu z zavedanjem in odkrivanjem človekove lastne eksistence, človekovih determinant, ki ga upodabljajo, to je vsega, kar se ga kakorkoli tiče.

Če se igra dogaja v stanju razvezanosti in če je igra sprijemanje s projekcijami, potem se kažejo obstoječi red, zagotavljanje eksistence, problemi in sile, ki človeka upodabljajo itd., kot ne tako nujni, kot neobvezni, nedeterminirajoči, lahkotnejši, obvladljivi, in se jih je mogoče osvoboditi. Podoba ali lik človeka, karakter, osebnost, projekcije temeljnih človekovih problemov in sil, ki na človeka odločilno delujejo, se oprostiti svojih determinant in prenehajo biti podrejeni redu, po katerih nastajajo, niso več nujni in jih je lahko zamenjati. Za človeka niso več bistvene in fiksne konstante, mogoče si jih je tudi izmišljati ter so posledica človekove lastne volje in človekovih zmognosti, ne pa nemoči pred ovirajočimi silami. V stanju razvezanosti postanejo te konstituante same svoje in se gibljejo po

lastnih možnostih ter zato predstavljajo samostojen svet tokov človekove energije. Sprejeti je mogoče druge determinante in jih spet zavreči, ali vsaka naša dejavnost je identifikacija z objektom dejavnosti, torej izkušnje in odkrivanje sebe in svojih podob. Vsaka situacija, če jo obvladujemo ali ne, konstituira naše podobe. Če vztrajamo v enem samem redu, v eni sami situaciji ali v eni sami odločujoči aktivnosti, se podreamo ali pripadamo eni sami svoji podobi. Red, ki hoče biti fiksni in edini, teži, da je igra, ki je zavedanje človekove lastne moči, svobode in samovolje, kar najbolje in v celoti njegov odsev, in zato v igri nenehno reproducira le svoje lastne oblike, tako da se igra nikoli povsem ne razveže od obstoječega reda.

Igra je paralelna z življenjsko bistvenimi aktivnostmi, ki se dotikajo težko premostljivih ali nepremostljivih ovir, te pa so ravno zato, ker se z njimi šele identificiramo in jih še ne obvladujemo, relativno določljive. Ker so ovire, ki jih prebijamo, po nas, ker smo to mi, ki se postavimo pred njih in ki si hočemo zagotoviti življenje, ker je red, ki se mu hočemo iztrgati, da bi bili svobodni in svojevoljni, postavljen po nas, po človeku, ravno zato, da bi bili v njem svobodni in svojevoljni, delujemo vase, je naša dejavnost usmerjena v nas, so ovire, ki jih hočemo premostiti, v nas in smo torej mi sami to, kar hočemo premostiti; se torej nenehno identificiramo, svoje volje ne objektiviramo nazven, ampak vase, se preobračamo in menjamo, relativiramo, odkrivamo, različno modificiramo in upodabljamo. Mi sami smo sile, ki nam oblikujejo podobe, karakterje, osebnosti, mi sami smo to, kar nas določa, ne glede na to, ali se sebe zavedamo ali ne.

Temeljna določila igre v gledališču so vodila teatarske umetnosti, to so vodila, ki jih gledališče kot poseben medij obsega v sebi, vendar je treba upoštevati dejstvo, da tudi ta vodila niso za vselej določena in da so ravno tako možnost igre, da ravno tako morejo biti predmet človekove svobode, samovolje in moči. Ovire, skozi katere se prebija igra (ali igralec) v gledališču in ki jih skuša premostiti, so dramska literatura, konkreten prostor (oder, avditorij, odrska tehnika, odrski objekti itd.), gledališka tradicija, literatura, ki koncipira gledališče in igro v njem, civilizacija, struktura mišljenja, družba, ki gledališče ustanovi in potrebuje, gledalci, obstojča in še neobstoječa, a možna socialna izkušnja, gledališki ansambel in ne nazadnje človek sam, ki vse te deter-

minante igre v gledališču postavlja in jih rekonstruira. V gledališču se igra identificira sama s seboj, konfrontira se s svojimi lastnimi determinizmi, se obvladuje in se jih razvezuje. Igra kot nekaj temeljno človeškega in iracionalnega je tu srečanje človeka s človekom: igralca s samim seboj, režiserja in igralca, gledalca in igralca, režiserja z režiserjem, gledalca z gledalcem... družbena struktura z družbeno strukturo, red z redom, nered z neredom itd. Sprostijo se shizofrenije, ki so vrasle v človeka in v njegovo življenje, ter se nato znova utrdijo in razvežejo, da preplavijo in hkrati razvežejo človeka ali pa ostanejo nedotaknjene, kakršen je pač medij kontaktov, določen po prostoru in človeku, kakršna je pač individualna zavzetost oziroma prizadetost neke posamezne prisotnosti v kontaktu človeka s človekom.

Igra je v gledališču nekaj tako obsežnega in splošno človeškega, tako nemejeno prostranega, da je ni mogoče prevesti v racionalne konstante, da je ni mogoče potisniti v neko najbolj razsežno formo, po kateri bi mogli igro vsi obvladati in ki bi podredila naše igrilstvo ter ga uokvirila v obvezno koncepcijo.

Ce upoštevamo, da je civiliziran oziroma tako ali drugače kultiviran svet projekcija človekove narave, to je človeka, kakršen pač je, da sta red in nered konstituenti človeka in da je svet v moči človeka, potem je območje igre v gledališču človek. Najbolj stalna je v gledališču prisotnost igralca — človeka, ki (se) igra. Celo tam, kjer človek ni viden, je za zaveso, na primer kot animator lutk ali kot konstruktor igre. Kadar se recimo zgodi, da je oder prazen in v tišini in se tak razkrije gledalcem, vemo po razumu ali čutenju, da je v tem nemem in negibnem prizoru nekaj globalno človeškega, za človeka tipičnega. Igralec je človek, ki se razvezuje ovirajočih sil in se v stanju sproščenosti ter samosvojesti sprijema s svojimi podobami, s svojimi tipičnostmi, s tem, kar je sam po sebi, je človek, ki stalno odkriva svojo-človeško naravo, to je sebe v nenehno novih in od samega sebe (od človeka) postavljenih situacijah, v nenehnem usklajanju sebe s samim seboj. Sprijemanje s podobo nekega določenega človeka ni samo sprejemanje njegove maske, njegovega zunanjega videza; biti ta človek pomeni izzvati v sebi silo, po kateri privzameš podobo, ki je zanj tipična, in to tako, da je podoba posledica notranje sile, ne pa razumske volje. Ali: igrati drugega človeka je odkriti v sebi ravno tisto silo, po kateri se nujno in sama po sebi oblikuje njegova podoba.

Odkrivanje splošno-človeškosti, ne glede na to, ali se odkriva njena celota ali njen fragment, se že v samem hipu realizacije zgodi v mnogih modifikacijah. Način odkrivanja narekuje že sama socialna izkušnja, ki variira od ene do druge socialne grupacije ali od enih do drugih kolektivnih in posameznih ovir, nanj pa vplivajo tudi zorni koti igralčevih in gledalčevih asociacij ter asociacij drugih konstruktorjev igre. To, kar vsi, ki so v igri prisotni, skupaj prebivajo, je najbolj splošen okvir modifikacije odkritja. Odločilna je lahko intenzivnost kontaktov z odkritjem oziroma udeležbo v samem sebi, pri čemer

ne delamo razlik med gledalcem in igralcem in drugimi soudeleženci (kreatorji) igre. To pa je stvar individualne zavzetosti in prisebnosti. Igralčevo razkrivanje samega sebe je komunikativno glede na posamezno udeležbo v njem, glede na način udeleževanja partiture, po kateri igralec prodira vase in izziva nas, da storimo isto, da se svojemu fizičnemu in psihičnemu položaju primerno aktiviramo v sebe. Kvantiteta gledalčeve prisotnosti in prisebnosti predstavlja gledalcu kvaliteto igre, ker ne gre le za igro igralca, marveč za splošno človeško igrilstvo.

Dobro pa vemo, da smo v svetu, v katerem živimo, vključeni v celo vrsto ukrepov, pravil in sistemov, ki določajo naše ravnanje in ga urejajo, ki pa se jih ne moremo kar tako razvezati. Ta po človeku izmišljena sistemizacija človeka deluje na nas kot vklepajoča sila, ki ji podrejamo svoje zmognosti in svojo svobodo ter tako mehanično in ne svojevoljno za vselej koncipiramo obseg svoje moči in samovolje. Človekova osebnost, človekova podoba se ustali v tem striktnem redu, ki človeka zatire ali ki spodbuja samozatiranje lastne organske in spontanosti. Človek ne more biti kar tako in kjerkoli razvezan in spontan, ampak je to mogoče storiti le v posebej določenih medijih ali v medijih, ki se sproti določajo. Na primer v gledališču ali v Hyde Parku. Poleg medija pa je potrebna tudi razvezanost od samega sebe, od svoje podobe, ki jo je utrdila obstoječa sistemizacija človekove narave. Potrebna je osvoboditev telesa in duha izpod restrikcije in samozatiranja. Celo v medijih, kjer je dovoljeno biti razvezan, se večina boji storiti, čutiti in misliti karkoli ali se sramuje oziroma ne zmore skladnega delovanja hotenja in akcije, dejanja in koncepcije dejanja, svoje spontanosti.

Profesionalni igralec, ki je po obstoječem redu določen, da v posebnih medijih razkriva stanje razvezanosti, ki je redu tudi potrebno, ker spodbuja človekovo lastno voljo, lahko eksistira kot organski človek ali kot kvaliteten igralec le tako, da se stalno uvaja v stanje razvezanosti — to je proč od tega, kar ga mehanično konstituira, v nepregledne širjave svobode in samovolje, kjer si mora kar naprej sam določevati svoje podobe, kjer svojih podob ne more več ustvarjati v odnosu in spoštovanju do obstoječih definicij, ki mu podoba že vnaprej po sebi določajo, ampak se mora upodabljati le v nenehnem srečevanju s samim seboj. Vprašanja »Kaj je človek? Kakšen je človek? Kakšna je podoba človeka?« ostanejo zanj brez definitivnih odgovorov. Odkritje sebe ali človeka je neposredno tudi enkratna forma, ki ji človeka ni potrebno prilagajati ali ga po njej upodabljati. Igralec stoji na robu obstoječih norm in preko mer vsakdanjega življenja (seveda to ne velja za katerega koli profesionalnega igralca, posebej še zato ne, ker večina svoje igrilstvo za vselej koncipira in kaže vedno eno samo podobo v vseh svojih vlogah) in pravzaprav tava v širjavah svojih zmognosti, po katerih se mu podobe človeka same spontano porajajo, ne da bi bile že vnaprej določene ali sploh že dostopne racionalnemu določevanju. Igra je samoodkrivanje kvantitete človekovih moči in zmognosti, je **stanje spontanosti**, ki mu

šele naša zavest po razumu ali po čutenju pripisuje koncepcije, forme, karakterje, osebnosti, definicije.

To pa nas tudi opozarja, da je literatura, ki igralca razločuje in koncipira, stalno pod vprašajem in da jo moramo pri delu z igralcem ali pri delu igralca smatrati za skrajno relativno. Enako problematične so metode dela in vse konstante gledališča, ki si igro podrejajo in jo rekonstituirajo. Metode, ki jih uporabljamo pri šolanju ali treniranju igralcev, moramo šteti za neveljavne in neznatne — to je metode, ki so nasploh v rabi. Večina gledaliških šol sestavlja pouk po vnaprej določenem sistemu in po izkušnji učiteljev in ga v tem okviru fiksira. Mlademu igralcu je tako zaprta pot v njegovo lastno naravo, v njegovo spontanost, onemogočeno mu je samoodkrivanje, njegove zmognosti, njegova moč in samovolja ostanejo zatrite in neizrabljene sile — neodvisno od tega, ali se svoje zatrtosti zaveda ali ne. Kaj je potrebno storiti igralcu, tega ni mogoče predpisati, pa tudi orientacije za delo so nenehno odprte ali zaprte in relativne možnosti. Metode dela so lahko le individualne inčasne ter nastajajo sproti v odprtem kolektivnem naporu, kjer je omogočen tudi posameznikov svoboden razvoj. Nobena sistemizacija igre ni tako sveta in veljavna, da bi po njej prilagodili metode dela v gledališču ali gledaliških šolah. **Se najbolj odločujoča je stalna aktivna uvedenost v samega sebe v nenehni totalni prisebnosti.** Kako to razumeti, pa je stvar izkušnje.

Grafični material

so vse lise, ki jih je moč razmnoževati v tiskarni PTT, vse lise, ki jih v tiskarni PTT ni moč razmnoževati, vse lise, ki jih ni moč razmnoževati in vse nelise

Problematika razprave uredništva Problemov ob izidu PU (Problemi-85).

Ivo Urbančič: da je PU tehnično dovršen prikaz produkcije, ki je zgolj vizualna. To pomeni, da skozi ta vizualni material ne pride nobeno sporočilo. To pa je čista fizikalnost. Onkraj-fizični (metafizični) nivo je popolnoma odsoten. Tak pojav imenuje čisti esteticizem in misli pri tem esteticizem kot izpraznjeno formo. Smatra, da tak esteticizem v evropski umetnosti ni nov niti zanimiv pojav.

Marko Pogačnik: da se strinja z Urbančičevo ugotovitvijo, da iz PU-materiala ne pride nobeno sporočilo, da je ta material čista fizikalnost in da v njem ni sledu o metafizičnem. Če so bogastvo sporočila, neekskluzivna fizikalnost in metafizični kriterij polnosti ali praznosti umetniškega dela, potem je logična tudi Urbančičeva ocena, da je PU-material skrajni esteticizem ali prazna forma.

Misli, da ti kriteriji res obstajajo, da pa veljajo le znotraj samostojne tvorbe, ki jo imenuje tradicionalno umetnost. Pri tem misli na tradicijo, kot jo formulira T. S. Eliot v eseju Tradicija in individualni talent: ne pretekla, ampak prisotna tradicija kot omrežje posameznih umetniških izdelkov, v katero avtomatično vstopa vsak nov umetniški izdelek in s svojim vstopom celotno konstelacijo tradicije tudi ustrezno premakne.

Obenem misli, da se zadnje desetletje v različnih svetovnih centrih oblikuje novo-tvorba, to je sistem popolnoma drugačnih selektivnih kriterijev, kot jih pozna tradicionalna tvorba. Ne misli, da je ta novotvorba dekadencija ali avantgarda tradicionalne tvorbe, niti da ji je konkurenčna forma, niti da je njena naslednica, niti da to pomeni bližnji konec tradicionalne tvorbe. Edina sistematična zveza med njima je, da se srečujeta v istih medijih, preko katerih se obe socializirata (kot so v našem primeru Problemi). Obstajajo pa mediji, ki specializacijo prenašajo še na ta nivo. (Na področju SFRJ so že tri revije specializirane za novi tip formulacij: BIT international, Zagreb; ROK, Beograd in KATALOG, Ljubljana).

Če PU-material v sistemu teh drugih kriterijev funkcionira kot polna forma, je Pogačniku razumljivo, da smatra objavljanje takega materiala za družbeno enako potrebno kot objavljanje materiala, ki z vidika tradicionalnega modela funkcionira kot polna forma. Isto velja za problem financiranja.



MARKO
POGAČNIK

Tehnična pripomba Andreja Inkreta: če program ali projekt že formulira serijo, preden se ta sploh vizualizira, ali je potem sploh potrebno objavljati celotno realizacijo, ali ni dovolj objaviti le program ali projekt in minimalen vzorec realizacije. Dovolj bi bilo na primer objaviti poleg programa le eno risbo stripa (PU, 357,65 g — Pogačnik) ali eno samo besedo Kazalca (PU, 52,29 g — Pogačnik), ali eno samo izvedbo Drame (PU, 12,45 g — Močnik).

Marko Pogačnik: da se strinja s tem, da je vzorčni tip objavljanja programiranega materiala nasploh ustrenejši, da pa sistematično ni možen v PU.

Metoda programiranja namreč ni enotna, ampak je znotraj diferencirana. Program za ureditev PU in večji del programiranega PU-materiala sta realizirana z numeričnim programiranjem. Po Pogačnikovem izkustvu odpira numerično programiranje dve metodični smeri: linearno distribucijo elementov (kjer je npr. Program za ureditev PU), in različne tipe kombinatorike elementov (primer so lahko tri serije iz PU, ki jih je Inkret naštel).

Ta druga smer je informativna (»zanimiva«), ker znotraj s programom določenega obsega blokira vsako selekcijo. Program zgolj našteje vse znotraj določenega obsega možne kombinacije. Pri tem so blokirani vsi avtorski posegi (izkustva, travme, okus ipd.), posegi kulturnega izročila itd.

Za primer navaja Kazalec (PU, 52,29 — Pogačnik). Ta tekst naredi vidne vse znotraj določenega grafičnega območja možne besede. V tekstu so garantirano prisotne vse angleške, slovenske, francoske itd. besede, ki leže znotraj tega območja in vse druge besede, ki jih kulturno izročilo permanentno blokira, teh je največ, približno 98%. Po njegovem mnenju dosega ta tekst visoko stopnjo informativnosti v konfrontaciji nacionalnega besedišča s tem (delno) kompletnim besediščem. Ta konfrontacija pa bi bila pri vzorčnem načinu objavljanja nemogoča.

Pripominja, da se je kljub temu, da je vsaka selekcija v tem primeru nesmotna, zgodila ravno pri naštetih treh serijah selekcija, selektor so finančne možnosti revije (objavljeno je le 25% teksta Kazalca, pri stripu je objavljen le del z enoto q za dojenčka ipd.). Ta kriterij selekcije pa je tako drastično nesistematičen, da ga je bilo v omejenem obsegu moč vpeljati.

Dušan Jovanović: da ne vidi razloga, zakaj Pogačnik v diskusiji ne pristaja na izenačitev PU-materiala s čisto vizualnostjo. Navaja primer TV-snemalca,

ki je v enakih časovnih razmakih snemal rast senc katedrale čez mesto. Nastala serija posnetkov po njegovem mnenju nosi s sabo metafizične pomene (npr. katedrala je cerkev, mesto je občestvo, torej senca cerkve se širi čez občestvo ali podobno). Nasprotno pa daje serija posnetkov sence na fasadi (PU, 51,78 g — Križnar) zgolj serijo vizualnih informacij.

Marko Pogačnik: da se strinja z diferenciacijo nasproti tradicionalnemu modelu, ne zadovolji pa se z razlago Križnarjeve serije. Da posamezne enote serije res dajo izključno vizualno informacijo, da pa je informacija, ki jo da kompletna serija v originalnem zaporedju, dvoplastna. Sestavljenost serije dà namreč informacijo o funkcionalnem razmerju med časom in lego. Prva, vizualna informacija, je nedvomno fizična. Druga je ne-vizualna, a je tudi fizična. Čas in lega sta namreč nevidna, sta pa fizikalna pojava: čas je čas tridesetih minut, lega je kot med robom sence in simetralo fasade.

Skupina OHO, ki poklicno dela na tem področju, je bila v letih 1966—68 res zainteresirana za izključno vizualno oziroma čutno oziroma materialno produkcijo. Po letu 1968 pa se je interes obrnil stran od materialnega (vizualnega) kot cilja formulacij. Interes se je obrnil od KAJ h KAKO, torej od materiala k tehniki (k sestavljenosti, kombinaciji materialov ipd.). Ta smer, ki je internacionalnega značaja, je kasneje dobila ime konceptualna umetnost.

Repertoar te smeri se ne omejuje na vizualizacijo relacij, kakršno vsebuje primer Križnarjeve serije. Sam PU je, z vidika celote, distribucija serialnega grafičnega materiala v štiristeznem knjižnem prostoru, torej supertekst glede na to, da posamezne serije grafičnega materiala funkcionirajo kot teksti. Ta supertekst je čitljiv na osnovi različne grafične — vizualne strukture posameznih tekstov — serij.

Peto nadstropje trinadstropne hiše

3.

Miškin je sedel v kuhinji, bral Delo in grizljal zobotrebec. Ni in ni se mogel skoncentrirati na uvodnik, v katerem neki slovenski novinar poudarja zasluge, ki jih je imela Jugoslavija pri izstrelitvi osme vesoljske ladje na Luno, pač pa je skušal spremeniti tradicionalno razlago besede zobotrebec iz »priprave za trebljenje zob — zobotrebec, v pripravo, ki je potrebna — trebna — zobem — zobo-trebna priprava torej«. Potem mu je spomin preskočil na čase, ko se je trikrat na teden, takole grizljajoč zobotrebec, vozil v dom onemoglih obiskovat svojo staro mamo. O njej je imel Miškinov oče posebno mnenje, in sicer, da je bila včasih še kar uporabna stara mama, dokler se ni čisto pootročila in začela delati družini škandale, ki so na vse skupaj metali čudno luč. Stara mama je namreč razlagala svojim prijateljicam in tudi drugim ljudem, da jo imajo doma privezano z jermeni na posteljo in da najamejo dvakrat na teden postrežnico, ki jo biča z usnjenim korobačem. Potem so jo večkrat videli, kako je stala sredi proge v Tivoliju in čakala vlak, rekoč, da bo »enkrat za vselej končala to tragedijo«, vendar je tik pred prihodom vlaka vedno skočila proč. Našli so se ljudje, ki so stali ob zapornicah in stavili nanjo ali proti njej, in to se je razraslo v redno tedensko zabavo, ki so se je poleg slučajnih mimoidočih udeleževali stalni člani. Na koncu so imeli že izkaznice, ki so jih dali natisniti pri Zvezi gluhonemih, in so ustanovili klub in pobirali članarino. Klub je seveda razpadel, ko so vtaknili staro mamo v dom onemoglih. Pozneje je nekaj bivših članov tega kluba ustanovilo nov klub z imenom »Klub čakajočih na padeč z Nebotičnika«.

Obrnil je stran in prešel na male oglase. V enem od njih so mu ponujali čarovniško izobrazbo. Če pošlješ na naslov določeno vsoto denarja in znamko, ti oni pošljejo natančna navodila, kako govoriti iz trebuha. Miškin je ravno premišljeval, kako bi se slišalo, če bi rekel Vasiljki: »Muziza, greš z mano na en gonjag?«, ko je pri vratih pozvonilo. Dvignil se je in se po prstih odplazil proti vratom; premikal se je, kadar je zvonilo, in obstal, kadar ni; tako je neslišno prišel do linice v vratih in odprl pokrovček. Zunaj je stala Polona in se živčno prestopala. Miškin je brž zaprl pokrovček in zadrževal dih. Še nekajkrat je pozvonilo, potem je slišal odhajajoče korake, tik preden bi se skoraj zadušil. Potipal se je po hlačenem žepu, kjer je imel Polonin denar, toda denarja ni bilo tam. Pretipal je vse žepe, a nikjer ni bilo denarja. Tekel je v sobo in pretipal svojo posteljo, toda tam je našel samo en novi dinar in pet par. Potem je pretipal vse žepe obeh hlač in enega suknjiča, pogledal je v kopalne hlačke in v čevlje, v copate, predale, mišje luknje, džezvico za turško kavo, v sladkornico in solnico in v umivalnik, toda ni bilo dvesto petdeset tisoč, kolikor mu jih je ostalo od Polonine plače. »Zaboga, kam sem dal denar? Kdo mi je ukradel denar?« je rekel Miškin in mrzle mravlje so se mu zapodile po hrbtu. Takoj je sedel k mizi in napisal pismo: »Spoštovana tovarišica Polona, pišem Vam v imenu svojega moža Miškina. Naročil mi je, naj Vam nujno sporočim, da je odpotoval za dalj časa in da Vam denar vrne, brž ko pride nazaj. Naročil je lepe pozdrave in oproščenje. S spoštovanjem Miš... gospa Miškinova.« Pregaril je pismo in ga vtaknil v žep od hlač. Hotel je vstati izza mize in se odplaziti do pošte, prav tedaj pa je pri oknu nekaj počilo in zažvenketalo; cvenketel! Čutil je, da mu je nekaj švistnilo mimo glave in, vaje takih



DIMITRIJ RUPEL MATE DOLENC

situacij iz starih kavbojskih časov, se je brž vrgel na vse štiri pod mizo. Splazil se je do stikala, se vzpel ob steni in ugasnil luč, ki je gorela, čeprav je bil še dan, toda stanovanje je bilo obrnjeno na senčno stran ulice, zato je bilo v njem temneje in je bila tudi najemnina nižja. Cvenk, je naredilo še enkrat in koščki stekla so se zakotalili po parketu. Zašvistelo je in pristalo v umivalniku. Izpljunil je zobotrebec, da se ne bi z njim zadavil, če bi prišlo še do česa hujšega, in pomislil, kako škoda je, da je prodal lovsko puško svojega starega deda. Zato je premišljeval, kako bi odgovoril sovražniku brez uporabe strelnega orožja in ali se ne bi sploh vdal, če so mogoče miličniki, da ga ne ubijejo. Previdno je pomolil glavo čez okenski rob in pogledal, od kod so prišli sovražni strelji. Miličnikov ni bilo, zato je rekel skoraj na glas: »Kdo si torej upa obstreljevati slovensko literarno zgodovino?« Tedaj je opazil, da slonita na enem od oken sosednje hiše dva mulca s precej dolgimi lasmi in kadita. Miškin se je že hotel razburiti in začeti s kričanjem in živčnim napadom ter z grožnjami, da bo poklical policijo in gasilce, ko se je spomnil navodila svojega avtorja Mateta Dolenca, ki vstaja poprečno opoldne, da se namreč nikoli zares ne spleča razburjati in da razburjanje samo krajša življenje. Zato je skušal analizirati svoj položaj znanstveno in urediti zadevo hladnokrvno. Kdo bi torej mogel biti strellec oziroma strelci; Lee Oswald ne pride v poštev, ker je mrtev in je sploh dvomljivo, če je strellec; Janez Zrnc je na jamarjski ekskurziji; Filip Robar nima puške; spodnji sosed gospod Herman je v Kongu, zgornji, gospod Brne, pa je tako debel, da sploh ne hodi iz stanovanja. Če bi namreč on hotel streljati, bi moral iti iz stanovanja in v sosednjo hišo. Lahko bi bil kak vietnamski študent, ki so ga napačno informirali, da je za tem oknom tajna postaja CIA, ali pa Ksaver Dolenc, ki se mu je po nesreči sprožila frača. Bilo je torej dosti možnosti, vendar se je Miškin odločil, da bo prešel s teorije na prakso. Ravno tiste dneve je bilo porušeno in kaj še bo, če že ob pol dvanajstih streljajo nanj? Še bolj pozorno je opazoval okno, s katerega sta visela dva mulca. Čez kakih pet minut ju je zamenjala čudovito krasna ženska in spet skoraj porušila Miškinovo na novo zgrajeno trdnost, ko mu je prijazno pomahala z roko. Miškin je pogledal levo in desno in ker ni videl na sosednjih oknih nikogar, je vprašujoče pokazal s prstom nase: »Kaj, jaz?« Ženska je kimala. »Ah! Saj to je Vasiljka!« je nenadoma zatulil Miškin. Bila je v samem modrčku, kaj je nosila spodaj, se pa ni videlo. Spomnil se je, da sta se prejšnji dan domenila za sestanek, pa ni prišla. In zakaj je v samem modrčku? In kdo sta tista dva dolgolasa fakina?

»Takoj pridem tja čez,« je zavpil, »in naj se ve, da imam s seboj brzostrelko.« V odgovor je iz sosednje hiše zagrmelo kot na protestnem zborovanju v Študentskem naselju. Potem je šel od okna, sezul copate, obul čevlje, se spomnil, da je v trenirki, sezul čevlje, obul copate, sezul copate, slekel trenirko, oblekel srajco in hlače, obul čevlje in stekel na cesto. Sovražna hiša je imela šest vhodov in zaradi tega je bil precej v zadregi. Potem je izbral tistega pod sumljivim oknom in stekel gor. V pritličju je pogledal na vizitko in videl napisano: »P. polk. v pok. Jovan Jovanovič«. Miškina je zanimalo, kaj pomeni »P. polk. v pok.« Zaradi priimka je sklepal, da gre za vojaško zadevo. »P« je pod, »polk.« je polkovnik, »v pok.« je pa v pokoju. Miškin se je začel hahljati, a nenadoma se mu je grlo zadržnilo ob pogledu na popolnoma brezzebega starčka, ki je sunkovito odprl vrata in zatulil: »Zafto fe

fimijete?« Miškin se je prestrašil: »Kdo? Jaz?« je rekel. »Ko fte fi? Fta radite ofte?« P. polk. je postal zelo razburjen in obrvi so mu trzale, ko je zavpil v stanovanje: »Ženo, nofi mi pitto!« Miškin se je pognal v tek do naslednjega nadstropja in premišljeval, ali ni starec mogoče mislil, da so se začele nove balkanske vojne in je bil on tisti, ki je streljal v njegovo okno.

Pred njim so se odprla neka vrata in skozenja je prihrumelo precej ropota in smradu. Pomislil je, da je bil ta dan že dvakrat v smrtni nevarnosti in ali ni mogoče zdaj že tretjič. Toda mračno misel mu je pregnala Vasiljka, ki se je pojavila med vrati. Bila je oblečena v rdeč modrček iz skaja in rjave hlače iz teksona, ki so pokale na šivih. Miškin si ni mogel kaj, da je ne bi pritisnil nase in jo poljubil na lepoto piko. Lepotna pika pa je bila umetna in je nenadoma izginila z Vasiljkinega obraza; nista je mogla najti in Miškina je začel nekoliko boleti želodec. Vasiljka pa je z zaprtimi očmi zastokala; »Blazno težko sem te čakala!« Odrinil jo je: »Kaj je to?« je vprašal z ljubosumnim žarenjem v očeh in pokazal na modrček, ki je kipel kot dobro zamesena polenta. »Ah, to,« je rekla Vasiljka in nekoliko zardela, »to je vročinski ukrep,« je pojasnila z nasmehom, ki bi otajal Grönlandijo. »Veš, kako te ljubim, ker si taka slika!« Je še dodala in odvzela Miškino moč razumnega govorjenja. V takšnih trenutkih se mu je zameglilo in ni natančno vedel, ali je padel v sredino sanj nekoga drugega ali pa gre za poslednji orgazem pred potopom. Zadeva z modrčkom pa mu je ponovno postala sumljiva, ko je zagledal žensko bluzo v rokah nekega mulca z zelo dolgimi lasmi in z dvema cigaretama v ustih. »In kaj je to?« je rekel in zgroženo gledal huligansko pošast. »Jaz sem Abarth, kar je lahko jasno vsakemu tepcu, saj imam v ustih dve cigareti. Bluzo pa mi je posodila Vasiljka, da jo lahko voham.« Zakrohotal se je s pubertetniškim glasom.

»To je moj brat Abarth,« je rekla Vasiljka. Miškino je postalo neprijetno ob misli, da brat ovohava bluzo svoje sestre, in je zamomljal nekaj o kompleksih. »Seveda,« je rekla Vasiljka, »Abarth ima grozne komplekse, ker je zaljubljen v Michelle Mercier, Raquel Welch, Catherine Spaak, Evo Sršen, Natašo Dolenc in Bojči Klemenčič, pa kar doma sedi in nič ne naredi.« »Moj oče je bil v partizanih,« je rekel Abarth, kar je zvenelo kot nekakšno opravičilo. »Mama pa dela, ali ne?« je rekel Miškin. »Kako si vedel,« je vprašal Abarth. »Zdelo se mi je. Eden pač mora delati v družini, ne?« »Naša mama dela osciloskope,« je rekla Vasiljka. »Stetoskope,« je rekel Abarth, nato pa dodal: »... ali pa mikroskope, kaj jaz vem.« »Midva nimava istega očeta,« se je spet oglasila Vasiljka, »in iz tega sledi, da je Abarth le moj polbrat.« »Torej je njegov greh, ker voha tvojo bluzo, pol manjši?« je rekel Miškin. »Najina očeta sta pa bila oba v partizanih,« je rekla Vasiljka, »pravzaprav je bilo vseh šest — ne, pet očetov v partizanih. Naša mama se je poročila z vrsto takih očetov.« »S šestimi,« se je oglasil neki drug dolgočasec, ki je bil tako suh, da ga Miškin ni opazil, čeprav ga je ves čas gledal. »To je brat Albert. Polbrat, jasno,« je rekla Vasiljka. »Ttudi jazzsssem pppp-ol brat,« je zajecjalo nekaj beraškega v kotu. »To je Zizi,« je pojasnila Vasiljka, »najstarejši brat, a najbolj zaostal. Star je šestindvajset let in bo mogoče končal osemletko čez kako leto ali dve.« »Jaz nisem Zzzizi,« je reklo penasto iz kota, »jaz sem Aaadolff. F!« »Ti si butelj,« je rekla Vasiljka, »Veš,« je še rekla in se obesila Miškino okoli vratu, »bil je oportunistično spočet v Hitlerjevih časih. To je bil materin kiks. Njegov oče je iz partizanov pobegnil v Wermacht in ima tovarno v Düsseldorfu.«

»Evidentno, da je bil lapsus,« je nenadoma rekel neki fant orientalskega videza z lepo črno brado, »sicer pa se imenujem Ahmed.« Globoko se je priklonil, »moj oče je predsednik občinske skupščine in Skender Vakufu. Študiram visoko šolo za politične vede in orientalske mistereije, ker nameravam postati politični funkcionar v Bosni. Cogito, ergo sum, nullum crimen sine poena, vale amice, non sum femina, alea iacta est! Salam aleikum.«

»A jest sm pa luft?« je rekel blazno dolg fant, še daljši od Vojina Kovača Chubbyja, in se skobacal izpod šivalnega stroja, kjer je do tedaj spal. »Ta je Abraham,« je predstavila Vasiljka, »naš najnovejši brat, sin najnovejšega očeta.« »In zakaj so vsi fantje na A?« je vprašal Miškin. »Zakaj naj bi pa bili na B?« je začudeno vprašala Vasiljka.

»DDddanes pppraznujemmmo,« se je oglasil Adolf. »Očkov god,« je rekla Vasiljka. »Čigav god?« je vprašal Miškin, ki se mu je nekoliko vrtelo v glavi, »šesteri god,« je rekla Vasiljka, »vsem šestim je namreč ime Josip. Pravzaprav vsem petim, ker je Ahmedovemu očetu ime Jusuf. Mama je bila glede imen zelo natančna. Je pač imela svoje nazore, kaj moremo?« Bleda in utrujena se je zavalila v naslanjač in rekla, da ima dosti formalnega dela zabave, in če je kaj ostalo, bo povedala drugič. »Toda kje so mama in očetje,« je še hotel vedeti Miškin. »Mamica in očka — mislim, naš zadnji očka po vrsti,« je naveličano rekla Vasiljka, »sta na Havajih. Očka Josip Sesti je tam veleposlanik. Zdaj pa dosti govorjenja. Fantje, pojdite ven iz te sobe,« je ukazala z glasom, ostrim kot Super Silver Gillette. Bratje so se zgrbili in se pobrali razočarani in potrti. »Ali lahko gledamo skozi ključavnico?« je vprašal Albert. V odgovor je skozi pol zaprta vrata priletela vaza z napisom: »Našemu Josipu — hvaležni kolektiv.« Na nesrečo je na poti naletela na Adolfovo glavo in se pri tem razbila na nekaj kosov; na primer »šema Josip« in »lažni kolek«.

Medtem ko se je to dogajalo nasproti stavbe slovenske literature, je Nadežda Čačinovič otožno zrla skozi okno svoje podrožniške rezidence. In samo ona je vedela, zakaj.

4.

Vasiljka in Miškin sta ostala sama v sobi, medtem ko je v neslutnem številu sosednjih prostorov razgrajalo pet njenih bratov. Še preden je Vasiljka zlezla pod šivalni stroj, je nenadoma odprla vrata in v sobo sta padla Abarth in Zizi ali Adolf. Bilo ju je močno sram in sta se Miškino opravičila z besedami: »Oprostite, gospod.« »Nič ne de,« je odgovoril Miškin, »ravno prav, da mi neseta neko pismo na pošto.« Bila sta navdušena. Miškin jima je dal pismo za Polono in sto pet starih dinarjev. Ko sta izginila, je zaprl vrata za njima. Vasiljka je sedela na pedal šivalnega stroja. »Kaj boš vendar delala tam?« je rekel Miškin. »Igrala bom klavir,« je odgovorila in nadaljevala; »mimogrede, spodaj pod nami stanuje naš ded. Hočem reči, Ahmedov ded, oče tistega očeta, ki je predsednik v Sken-der Vakufu. Neveren človek je, ker se je bojeval v vseh balkanskih vojnah, vstevši v zadnji. Ni se sprijaznil s tem, da se je vojna že končala, in je zelo nezaupljiv do tujcev. Nad njegovo posteljo visi brzostrelka, s katero včasih strelja v lončke za cvetlice. Večkrat pride pogledat semle gor, kaj delajo njegovi vnuki.«

Miškin se je ozrl proti oknu in ugotovil, da je v primeru prihoda starega P. polk. v pok., ujet.

»Potem pa mi daj vsaj kaj pijače,« je skrušeno rekel in sedel na harmoniko. »Lahko pošljem kakega brata po njo, če imaš kaj denarja.« »Nimam denarja, ker sem ga izgubil,« je žalostno rekel Miškin in se hipoma odločil, da bo igral na vse ali nič. Vstal je s harmonike, ki se je razlezla s pošastnim piskom in zakorakal proti šivalnemu stroju. Še preden pa je prišel do Vasiljke, so se s treskom odprla vrata in v sobo so planili bratje: »Ali gospod igra harmoniko?« so se zadržli. Abarthu je eden od obeh čikov padel iz ust, toda potem, ko so ga trije bratje pohodili, ga je pobral in dal nazaj v usta ter ga pojedel.

Vasiljka je vstala in skočila na brate: »Ven, ven,« je zatulila, »sicer takoj pokličem čika Jovico!« Tedaj so ne pričakovano vsi bratje padli na kolena pred Vasiljko in jokaje prosili odpuščenja. Abarth ji je celo poljubil roko in rekel: »Ne, sestra draga, samo tega ne! Nekega dne nas bo pobil.« Rekla je, da je že prav, pobožala Abartha po glavi, potem so se odplazili in potihno zaprli vrata za seboj. Toda Miškin je stal blizu njih in je slišal, ko je na drugi strani eden od bratov rekel: »Naša sestra je koza!« potem pa cvileč pubertetniški smeh in topotanje številnih nog, ki so nekam bežale.

»Ta hiša se mi zdi razburljivo,« je rekel Miškin, »kdo bi si mislil!! Že precej ur stanujem tam nasproti, pa nisem še ničesar opazil.« »Razburljivo je postalo šele, ko si nas opazil,« je rekla Vasiljka. To pot je legla na posteljo in se raztegnila kot žepni nož. Miškin se ji je približal, tedaj pa je vzkliknila: »Ah, ne!«, stekla k oknu in pokazala s prstom na mladeniča, ki je stal na drugi strani ceste pred trgovino z jajci in strmel v Vasiljkino okno. Ko je zagledal Vasiljko, se je naredil, kot da ga zanimajo samo

ajca in mlečni izdelki v izložbi, ali pa kičasta slika kure, ki je bila tudi tam. Miškina mladi človek ni videl.

»To je Boris, ki me ljubi. Vsak dan gleda v moje okno ure in ure. Po poklicu je študent kemije, tretji letnik. Silno skromen in sramežljiv fant. Včasih ga na cesti pozdravim, tudi govorila sva že. Pozna neko mojo teto, zato sva se nekoč seznanila. Kako naj torej jaz, medtem ko ta človek hrepeneče gleda v moje okno, delim nežnosti s teboj?«

»Saj ne bi bilo treba tako nežno,« je rekel Miškin, ki je izza zavese opazoval v tesne hlače povita stegna, »saj lahko tudi bolj grobo.«

Medtem je Boris odšel v svojo podstrešno sobico in se zabubil v knjige. Zraven je pil vodo in grizljal suh kruh. Mislil si je: »Kako sem srečen, da lahko študiram! Le kako bi lahko živel brez študija?« In z radostjo v srcu je pomislil na diplomu, na službo, na bodočo ženo in dva ljubka otročka. Bil je tako skromen, da ni pomislil niti na avto niti na vikend hišo; samo službico, ženičico, družinico! In v podobi pridne žene v predpasničku si je zamišljal Vasiljko. Da, takoj po diplomi stopi k Vasiljki in jo prosi za roko. Prej se bo seveda posvetoval s svojo mamo in vprašal za dovoljenje Vasiljkino mamo in šest očetov. Kajti mnenja staršev je treba spoštovati! Mnenje staršev je sveta stvar!

»Kako nekateri ljudje trpijo,« je rekla Vasiljka in potiskala proč Miškina, ki je žalostno cvilil. »Že prav,« je rekel Miškin, »ali misliš, da jaz zdajle ne trpim?«

V tem trenutku je pri vratih grozovito počilo in med podboji se je pojavil čika Jovica, nevarni ded.

»Čika Jovice, kaj delaš tu?« je vzkliknila Vasiljka.

»Res, tudi jaz trpim,« je rekel Miškin.

»Ko je ofaj mangup?« je švisnil čika Jovica.

»To je vendar Miškin, moj bratranec!« je rekla Vasiljka.

»Ja ne fnam noben bratranec,« je kot stara ragla hreščal ded.

»To je brat od drugega vnuka očeta od naše tete,« je rekla Vasiljka.

»Ja fam najbolje fnam, ko je vaf bratranec ali nije. Ženo, nofi piftolj, pufafu!« Neka stara, zgubana ženska roka se je stegnila skozi vrata in podala čiki Jovici starinsko pištolo iz prve svetovne vojne. Tedaj pa je bil Miškin že pri oknu in je v hipu ocenil položaj; prvo nadstropje na srečo ni bilo previsoko in ob oknu je bila odtočna cev. Pognal se je na odtočno cev, ta se je odtrgala in ponesla Miškina na sredo ceste, kjer je pristal v volkswagnu s platneno streho in nemško registracijo. Volkswagen je podrl nekega psa, ki ga je imela na vrvi stara gospa iz Miškinove domače hiše, gospa se je prevrnila in avto se je zaletel v trgovino s fotoaparati. Prav tedaj je prikorakal mimo Miškinov oče, ki je hotel domov, in ko je videl, kaj se dogaja, se je obrnil, odšel, se napil in preživel noč v zaporu.

»Ko je bio ofaj mangup?« je vztrajal čika Jovica. »Jof jedan put in pufafu nemilofrdno fa ofaj moj ftari piftolj.« Prišli so bratje in so ga trepljali po hrbtu in mu prigovarjali: »Dragi čika Jovice,« je rekel Ahmed, ki je bil njegov najbolj pravi vnuk, »balkanske vojne so minile in Srbi smo zmagali. Tudi tista zadnja balkanska vojna pred petindvajsetimi leti je minila in ta človek ni bil ne Bolgar ne Madžar ne Šiptar ne četnik in ne Romun. To je bil naš prijatelj Miškin.« »Za danaf neka mu bude, al ja fu pufat drugi put,« se je vdal nevarni ded, Abarth in Ahmed pa sta ga spremila v njegovo stanovanje v pritličju. Tam sta s poželjivim pubertetniškim pogledom opazovala dedovo brzostrelko, ki je visela na steni nad zakonsko posteljo. Potem sta odšla, še prej pa jima je dal čika Jovica vsakemu en bonbon in eno pasjo bombico, »da bi ohranila nafu borbenu tradiciju,« kakor je rekel ded.

Še isti večer sta se srečala v menzi Študentskega naselja Boris in Filip Robar-Fič. Oba sta tam ponavadi večerjala. Bilo pa je takole: Boris je stal v vrsti, potrpežljiv in priden, kot je bil. Medtem je Fič prežal okrog vrste, da bi videl, kje bi se mu najbolj splačalo vriniti. Potem ko je izključil nekaj južnjakov, ki so bili močnejši od njega, se je seveda postavil pred Borisa. Boris, čeprav po telesu krepak, seveda ni nič rekel. Fič si je nabral na pladenj vse, kar se je dalo nabrati in je blagajničarki molče pokazal nazaj proti Borisu. Potem je zginil na drugi konec menze. Boris je sicer pripomnil, da tistega pred njim ne pozna, seveda pa je vseeno plačal obe večerji. Potem je sedel čisto na sredi menze, tik pod najmočnejšo

lučjo, in nekam grenko pojedel svojo večerjo. Pravzaprav je pol pustil.

Medtem je Miškin sedel ob razbitem oknu svoje sobe in zagrenjeno gledal proti Vasiljkinemu oknu. Bilo je zastrto z zavesami, vendar je skozi pronicala svetloba. Miškina je zelo mikalo iti tja, toda ni si še opomogel od prestanega strahu, sploh pa je zelo trpel, ker ga je bolela noga, s katero je volkswagnu predrl streho. Mučilo ga je vprašanje, kaj se zdaj zanimivega dogaja za tistimi zavesami. Ali je prišel kak oče na obisk? Ali imajo orgijo? Ali je kdo pri Vasiljki? Ali ima še na sebi hlače iz teksona?

Tedaj je pri vratih pozvonilo in ko je odprl, so stali tam Fič, Slavc Lesar in Andrej Bartelj. Bartelj je rekel, da so prišli na obisk k buržujem; Slavc je rekel, da so vsi ljudje svinje; Fič pa je rekel, da je večerja v študentskem gnoj in da je prišel požret vse, kar bo našel v hladilniku. Miškin se jih je sicer nekoliko bal, ker so bili videti rahlo nabasani, vendar jih je vseeno spustil noter. Pravzaprav mu lahko pridejo prav, če ga napadejo Vasiljkin bratje. Opozoril jih je pa, naj bodo tihi, ker stanujejo v sosednjem stanovanju Ruplovi in bi jih lahko prišla njihova mama ozmerjat.

Potem je še naprej zamišljeno zrl skozi okno v sosednjo hišo, oni trije pa so praznilli shrambo in nabirali po stanovanju stvari, ki so jih nameravali vzeti s seboj.

— Premagani Miškin! Neuspešni Miškin! O ti problematični junak tradicionalnega romana! O ti žalostni Don Kihot, propadli Julien Sorel in bedasti Lucien de Rubempré! O ti norec, blesavi popotnik, kruljavi božjastnež! O ti usmrjena močvirska reva! je samokritično razmišljal Miškin in sklenil, da bo odslej vse drugače. Zaklenil se je v sobo in zlezel v posteljo. Zvenketanje srebrnega pribora in kristala, ki so ga povzročali razigrani obiskovalci, ga ni več motilo. Poleg njega je legla mehurčkasta, oblačka-sta, soparičasta Vasiljkina sanjska podoba in ga nežno poljubila na tilnik. Medtem je Sigmund Freud pustošil po hiši literature.

(Prihodnjič: Miškin v pasti za leve in hrepeneje po devištvu)

I. Profesor Kostas Axelos (roj. 1924 v Atenah) je bil član odporniškega gibanja, sodeloval je v državljanski vojni, bil je izključen iz KP, obsojen od desničarske vlade na smrt; emigriral je iz Grčije in šel v Pariz l. 1945, kjer je na Sorboni nadaljeval študij, ki ga je pretrgala vojna. Od 1950—1957 je delal v Centre National de la Recherche Scientifique (na oddelku za filozofijo). Od 1957 do 1962 je bil glavni urednik zelo pomembne revije *Arguments* (28 števil), v kateri so kot uredniki in pisci sodelovali Edgar Morin, Roland Barthes, Jean Duvignaud, François Fejtő, Pierre Fougeyrollas (nekaj časa Serge Mallet), priloge pa so pisali npr. Joseph Gabel, Henri Lefebvre, François Chatalet, Pierre Broué, Maximilien Rubel, Bertrand de Jouvenel, Jean Fourastié, Alain Touraine, Pierre Naville, Pierre Francastel, Louis Berthe, Georges Lapassade, George Friedmann in mnogo drugih. Od tujcev najdemo v posameznih številkah revije dela Leszeka Kolakovskega, Herberta Marcuseja, Andree Stawara, Wernerja Heisenberga, Martina Heideggra, Walterja Schulza, Normana Mailerja, Th. W. Adorna, Romana Jakobsona, Daniela Bella idr.

Kostas Axelos je ustanovitelj in direktor zbirke *Arguments* (pri založbi »Editions de Minuit«), ki nadaljuje tradicije revije, vendar je bolj strogo profilirana v duhu Axelove lastne orientacije. Sicer pa je v zadnji številki časopisa Edgar Morin, ki je od začetka urednikoval skupaj z Duvignaudom in pozneje z Axelom, pokazal naravo dela pri reviji. »Ni argumentalizma« (za razliko od personalizma v reviji »Esprit« in eksistencializma ter sartro-marxizma v reviji »Les Temps Modernes«). Nas je v ekipi vezalo bolj prijateljstvo, vendar smo se vse bolj oddaljevali eden od drugega...«, namreč oddaljevali tako po svojih stališčih kakor tudi po svojih delih.

Zbirka, ki jo izdaja Axelos, prinaša francoskemu bralcu tisto, kar je — če išče — najbolj živega po svetu in v Franciji, kar se tiče centralnih vprašanih filozofije in metafizofoske misli, problemov zgodovine, ekonomije, politike, psihologije in psihiatrije, književnosti in umetnosti. Njena naloga je — po Axelovih besedah — »integrirati in preiskati dosežke znanosti o človeku, kakor tudi marxizma, psihoanalize, fenomenologije, filozofije, eksistence in strukturalizma, da bi v tej tako zelo problematični luči planetarnega veka pripravila novo in mnogodimenzionalno misel, plodno misel, ki vprašuje in samo sebe postavlja pod vprašaj, misel, ki si drzne soočiti se z resnico kot blodnja«.

Izkustvo nerazrešljive pomešanosti največjih ekstremov tega veka, ki mu vlada poglavitna moč: tehnika, ponovno izreka staro in obenem prihodnje temeljno vprašanje: **Kaj je bit, ki postaja svet?** Tega vprašanja, po Axelu, ne moremo vprašati, izhajajoč iz ideje ali iz realnosti temelja, temveč samo tako, da se odpremo izkustvu časa kot igre.

S tem programom je Axelos objavil knjige Batailla, Blanchota, Chateleta, Lefebvra, Morina, Lapassada, Fougeyrollasa, Brouéja, Deleuza idr., vendar tudi Finka, Hjelmsleva, Jakobsona, Wittfogla, Marcuseja idr. Od klasikov so navzoči Hegel in Novalis, kar gotovo ni naključno. Sam Axelos je za svojo zbir-

ko skupaj z Jacqueline Bois prevedel Lukacsevo »Zgodovino in razredno zavest« ter ji pripisal predgovor, predstavil pa je tudi Korschevo delo »Marxizem in filozofija«. Za knjigo Wilfrieda Desana »Planetarni človek« piše spremno besedo. V zbirki je objavil tudi svoja dela: trilogijo »Le déploiement de l'errance« (Razvoj blodnje): **Heraklit in filozofija** (1932), **Marx — mislec tehnike** (1951; ponatis 1963), **Planetarni misli nasproti** (1954). Verjetno se bo ta trilogija spremenila v tetralogijo: od leta 1964 naprej napoveduje namreč Axelos knjigo, ki naj bi zbrala njegovo miselno izkustvo: »Le jeu du monde. Fragments de la totalité«.

V francoščino je s sodelovanjem Jeana Beaufreta prevedel Heideggrov spis »Kaj je to — filozofija?« (1957). Prikazal in prevedel je Heraklitove fragmente (1958).

Axelos predava na Sorboni filozofsko propedeutiko.

II. Naslovi knjig njegove trilogije kažejo izvore in orientacijo njegove misli. Od Heraklita do Marxa, v razponu od predfilozofskega do postfilozofskega mišljenja in v njem do planetarnega mišljenja se giblje Axelova svojska misel, ki radikalizira in poenostavlja Heideggrovo mišljenje biti, za katerega spada »blodnja« (die Irre) v izvorno bistvo resnice; od tod tudi naslov trilogije. Za to misel seveda »blodnja« ni le zmota niti napaka v sklepanju pri sodbah kot mestu resnice v smislu tradicionalne koncepcije; kot **homiosis, adaequatio** mišljenja (sodb) in stvari. »Blodnja« je vprašanje in iskanje odgovora, izvor **človeških** resnic, ki so delne, razbite, kakor tudi izvor resnic **sveta**, na katere se one nanašajo in s katerimi se združujejo, ki pa so same spet — po svoji pripadnosti biti **kot** času — fragmenti celote, »razbitega (brisé) kroga biti«. »Blodnje resnic sveta in resnična blodenja človeka se srečujejo in tvorijo igro« (Vers la pensée planétaire, p. 328). Tudi »krog časa ostaja nedovršen: misel biti je postajanje, v katerem postaja svet misel in misel svet — t. j. čas, ki kaže ono »postajanje« (devenir), ni nikoli dovršen: kot dogajanje (v katerem se enotijo bit, svet, misel, dejanje in čas sam) skriva svoj izvor (son origine) v odkrivajočem razvijanju (l. c., p. 30). V odnosu med človekom in svetom, v misli biti sveta in v misli biti človeka, ki se vzajemno implicirata, je na delu neka igra-dialog — čas. Ta je blodeči ritem, ki nosi in odnaša vse, kar je (l. c., p. 34—35). Bit sama — višje od zamisli, da je v času — je čas, čas je bit. Biti pomeni časovati. Vsečasnosti časa se ne postavlja nasproti nikakršna večnost. »Čas ni ne to premočrtno in progresivno ne krožeče in ponavljajoče se ne sukcesija trenutkov ne čisto trajanje, ki teče. Njegov začetek je nedojemljiv, njegov konec nepredvidljiv. Čas se razodeva vedno v odnosu do ljudi — kot gibanje, kot produktivna negativiteta, kot postajanje, kot zgodovina. Čas je tridimenzionalen; preteklost, sedanjost in prihodnost se brez kraja preigravajo in izigravajo ena drugo. Njegov konec nam uhaja: zakaj enotnost njegovih »treh« dimenzij predpostavlja razvoj in konec v začetku, ki se razodeva samo v razvoju in »koncu«; tako se obrača to-

talna spirala časa. Časa ni mogoče preseči, ker je sam preseganje, ki varuje in presega. Mogoče ga je izrezati; živeti, interpretirati in meriti na mnogo načinov. Čas je prebivališče vsega, kar prehaja in se godi. Deformirajoče in poliskopično spominjanje, bleščavo in motno dojetje tistega, kar je prisotno in/ali odsotno, anticipacija, ki prezentira in aktualizira svoje načine biti, načine biti same biti, ki postaja svet» (Vers la pensée planétaire, p. 35). — Ta daljši citat smo navedli zato, ker se dobro krije z Axelovim pojmovanjem časa kot igre sveta, fragmentarne in totalne, ker kaže njegovo enačenje biti in časa, sveta kot nastajanja in izginjanja; obenem začetka, razvoja, konca totalnega dogajanja časa. Vsi momenti (bit, človek s svojo mislijo in akcijo, čas, svet in njegova nedovršena igra) obstajajo, se zbirajo v »igri«. Toda ta ni zadnja beseda, nova in udobna, sama spet metafizično geslo, pač pa ostaja igra v **svojem poslednjem** nemišljena, ni je moči nuditi ne izrekati in zato ni podvržena prakticiranju. »Bilo bi celo mogoče, da bi bila ta igra (sveta) samo neka igra časa, ali da bi bil sam čas neka partija igre« (l. c., p. 328). Tako kot čas, ostaja igra povsod odprta. V tem je tudi ključ naše epohe, ki jo enoznačno določa tehnika, vendar ni definitivna.

Da bi to razumeli, je treba skupaj z Axelom in na podlagi tega, kar je povedal o igri in času, premisliti potek in hod svetovne zgodovine.

Ustroj Axelovega dela (njegova trilogija ali »trip-tih«, kot rad reče, ali morda — vključujoč napovedano knjigo *Le jeu du monde* — tetralogija) se ravna po njegovem pojmovanju temporalnosti igre:

1. Heraclite et la philosophie; la première saisie de l'être en devenir de la totalité (1962) obravnava zgodovinsko **preteklost**, predfilozofsko misel, ki razodeva vso sedanjost in prihodnost sveta (totalitete) v nastanku;

2. Marx penseur de la technique; de l'alienation de l'homme à la conquête du monde (1961), govori o sedanjosti, ki presega preteklost in filozofijo, tako da jo spopolnjuje, dovršuje in prenaša dalje. Kriza človeka — socialna in človeška — odpira svet tehničnega dogajanja — blodnje;

3. Vers la pensée planétaire; le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée (1964), osvetljuje pojmovanje preteklosti in sedanjosti, kaže delovanje preteklosti v sedanjosti, sedanjost kot dovršitev preteklosti in pripravljane prihodnosti ter pripravlja prihodnjo, planetarnemu veku primerno metafizofsko in obenem poetično misel, ki bi oni lahko prišla na pomoč, ker je odprta, ker se kaže na mnogotere načine, ker predvsem vprašuje, ne da bi iskala hitrih odgovorov, ker pripada svetu in je svetovna. Tej misli se pridružuje prihajajoča akcija novega stila, ki je planetarna, t. j. blodeča, načrtna in nenačrtna, utemeljena in brez temelja.

Zgodovina, ki dopolnjuje začetek in konec kot dovršitev, preteklost, sedanjost in prihodnost v temporalni igri biti v postajanju, v katerem postaja bit totaliteta in svet misel in misel svet, postavlja tako pred Axela nalogo mišljenja **same igre sveta kot take**.

Da bi vstopili **vanjo**, ne kot v svet igre ali igro v svetu, ki v njima že vedno sodelujemo, je — kot pravi Axelos 1967. I. (Brève introduction du jeu du mon-

de, v: Courrier du centre international d'études poétiques, 60, p. 3.) — potreben **uvod**, ki je bil za našega avtorja obširen: trilogija »Le déploiement de l'errance« (o njej smo govorili) kaže razsežnost tega uvoda. Ta uvod pomeni za Axela **razsežnost** vprašanja o **igri sveta sami**, vprašanja onstran vsake teologije in metafizike, filozofije in etike (l. c., p. 31), ki jim je bila igra samo človeška šala in igračkanje brez vsake resnosti. Zunaj teh okvirov so za pomen igre, ki jo je Heraklit pred dva tisoč petsto leti pokazal v svoji obenem »poetični in spekulativni«, vendar pred-filozofski misli, nekako vedeli: Hegel, ki je na nekem mestu [Axelos citira Lassonovo izdajo Heglovih »Erste Druckschriften«, Leipzig 1928, str. 128] označil igro kot tisto, kar je v svoji indiferenci in »v svoji največji lahkomišelnosti obenem najbolj vzvišena in edino resnična dejanskost« [sporno je, ali ta tekst pripada Heglu ali Schellingu, verjetno drugemu — V. S.]; Schiller, ki pravi, da »se človek igra samo tam, kjer je v polnem pomenu besede človek, in ni popolnoma človek, razen kadar se igra«; Novalis, ki je pisal: »resnica je popolna zablada« in »pesnik, retor in filozof se gramatikalno igrajo in komponirajo«. Toda šele v eri metafizofije začenjajo igro zares raziskovati in šele tu se razodeva vsa plodnost Heraklitove misli za sedanjost in prihodnost. Heraklitovi pred-filozofski izvorni misli vse-eneja [hen panta, eno (je) vse; — prip. prev.], ki je omogočila poznejšo sistematično konstitucijo filozofije po disciplinah in s svojo izvirno dialektičnostjo vse poznejše platonične, teološko-krščanske, heglovske in marksistične dialektike, ustreza metafizofski in postfilozofski misel in epoha (era) v celoti, planetarna era. Na njenem začetku srečamo Marxa. Preden se je Axelos lotil premisleka igre prihodnosti, v kateri se razodeva sama igra sveta, je moral — po lastnih besedah — vstopiti v »živi in anticipirajoči dialog z ustanoviteljem marksizma« (l. c., p. 5). Preverjanje »središča« Marxove misli, »odkrivanje Ariadne niti« celotnega njegovega dela (od zgodnjih do zadnjih del) kaže, po Axelu, moč, s katero sta misel in delo mogla oznaniti in izoblikovati realnost sedanjosti in prihodnosti, ostajajoč v horizontu tistega, kar sta kritizirala in revolucionirala, ter obenem — antitetično — naznanjajoč drugo stran tega horizonta. Marx da je v Kapitalu prikazal tako rekoč obe strani, ko je pisal, da delo onemogoča delavcu »uživanje v igri lastnih telesnih in duhovnih sil« (modificiran citat; glej v Marx-Engels, Werke 23, Dietz, Berlin 1962, str. 193). Marksizem kakor tudi spoznani nihilizem je mogoče situirati na prvo stran tega horizonta, na kateri se danes odvija dvoboj svetov, ki poganja v boj odtujenega človeka (vprašanje je le: od česa pravzaprav odtujenega?) in sedanji svet (ki ga je treba, kar je vprašanje, osvojiti ali preseči?). Nietzsche, sklicujoč se na Heraklita, odkriva in odpira pot igri sveta. Bog in »pravi«, nadčutni svet, kakor tudi njun enostavni čutni preobrat sta mrtva. Nihilizem vlada in se širi. Morda bo problematični lik nadčloveka, ki se dviga in pada, mogel sprejeti voljo do moči in večno vračanje enakega, nedolžnost bivanja onstran dobrega in zlega, resničnega in lažnega — igro sveta. Smisel sveta je — za Nietzscheja — enak bivanju sveta, sam svet ga nima, vendar tudi ni absurden, je igra. — Dalo pa bi se Axelu ugovarjati, da je za Nietzscheja igra tista, ki izhaja iz nenehne preseganja volje

do moči, ki hoče sebe in se ohranja nenehno v bivanju kot večno vračanje enakega (t. j. enega in istega), ni pa igra tista, ki se igra z voljo do moči in večnim vračanjem. Bistvo igre ni onstran smisla in nesmisla, temveč je zaprto-odprti svet volje do moči kot večnega vračanja enakega, je brez-smisel, skrajna oddaljenost od smisla. Vendar je Axelovo razumevanje Nietzscheja značilno za njegovo, po našem mnenju še vedno metafizično razumevanje »igre«; pa tudi Heraklitovo razlaganje igre časa, pri katerem Axelos vztraja, ne prestopa meje metafizike, temveč jo vnaprej, predfilozofsko orisuje in omogoča. To kaže, da Axelos kljub sijajnemu članku »Zakaj študiramo predsokratike?« (Vers la pensée planétaire, pp. 67 in nasl.), ni razumel niti tega, zakaj se Heidegger obrača k »začetnemu mišljenju«, namreč zaradi popolnoma »drugačnega« začetka. Za Axela pa je pravi (t. j. heraklitski) začetek že možnost »izpostavljanja (promotion) neke nove misli«, zakaj ta začetek »lahko oplodi prihodnjo misel« (prim. Brève introduction au jeu du monde, l. c., p. 4 in 5). Zaradi tega napoveduje Axelos »pripravljanje boljšega pojmovanja svetovne tehnike« od tistega, ki sta ga dala Marx in Heidegger (prim. l. c., p. 5) in mnogi drugi, namesto da bi — opuščajoč konkurenco — dal drugačne in izvirne misli. [Zaradi popolnosti navajamo célo citirano mesto: »Onstran Marxa in marksizma, Heidegggra in eksistencializma težimo za pripravljanjem boljšega pojmovanja svetovne tehnike, za izpostavitve neke nove misli: odprte in mnogodimenzionalne, vprašujoče in planetarne« (ibid.). Zaradi tega se Axelos moti, ko pravi, da se Heidegger »navazuje na Heraklita in Nietzscheja« (l. c., p. 5); pa tudi v svoji interpretaciji Marxove misli — širši in globlji od mnogih, ki se danes ponujajo — le-tej ni premeril vseh možnosti. Kaj razume Marx z »igro«, ko npr. govori proti Fourierjevemu pojmovanju dela kot igre (Grundrisse... Dietz, Berlin 1953, str. 505 in 599), čeprav mu sicer priznava veliko zaslugo, ker za poslednji cilj ni imel odpravo distribucije, temveč spremembo samega načina produkcije v višjo obliko? Takole pravi Marx: »A. Smith jemlje delo kot prekletstvo. 'Mirovanje' se kaže kot adekvatno stanje, identično s 'svobodo' in 'srečo'« (505). Smithu je »popolnoma tuje«, da ima individuum »tudi potrebo po normalni porciji dela in odpravi mirovanja« (ibid.). Smith po Marxovih besedah prav tako ne slutí, da je to premagovanje ovir potrjevanje svobode«, in da »vnanji smotri izgubijo videz gole prirodne nujnosti«, ko »so postavljeni kot smotri, ki jih postavlja šele sam individuum« (ibid.). Delo je »vnanje prisilno delo« nasproti »nedelu kot svobodi in sreči«, dokler »si še ni ustvarilo subjektivnih in objektivnih pogojev (ali jih je glede na pastirsko stanje ipd. izgubilo)«, da bi bilo »travail attractif« [v francoščini pri Marxu; — V. S.], »samoudejanjanje individua«, »kar nikakor ne pomeni, da je delo zgolj šala, goli amusement, kot to prav grizetsko naivno pojmuje Fourier« (ibid.). — Tu se torej Marx omejuje od pojmovanja dela kot neresne igre in tako pojmovanje igre je — kot smo videli — tuje tudi Axelu. Da pa bi bližina Marxovih in Axelovih misli bila še večja, pravi Marx na istem mestu dalje: »Zares svobodno delanje, npr. komponiranje, je obenem prekleto resno, najbolj intenziven napor« (ibid.). Kot smo videli prej, govori Axelova priča Novalis o komponiranju, ki je lastno pesnikom, retor-

jem in filozofom, kot o igranju. Marx govori dalje — podobna mesta pa bi lahko še nizali — o »odpravljanju neposrednega dela« delavca, ki »stopa ob stran proizvodnemu procesu, namesto da bi bil njegov poglaviti agent« (l. c., str. 593), namreč ko se vsled avtomatizacije, ki jo Marx predvideva (str. 592), kaže človek kot »čuvvar in regulator proizvodnega procesa« (ibid.). S tem ostaja prostor za »svobodni razvoj individualnosti«, ustvarja se možnost za reduciranje »nujnega dela družbe na minimum, ki mu [temu reduciranemu delu — V. S.] ustreza umetniška, znanstvena itd. izobrazba individuov s pomočjo časa, ki je za vse njih postal svoboden, in s pomočjo ustvarjenih sredstev« (str. 593). Seveda je treba preiskati vsebino in obliko tako imenovane »višje dejavnosti« v tem prostem času (l. c., str. 599), dejavnosti kot »razvoja človeških moči, ki velja sama sebi za samosmoter« (Kapital III, Werke 25, Dietz, Berlin 1964, str. 828), zakaj z gornjimi citati iz Marxa še ni odločeno, ali spada in kako spada ta višja dejavnost v metafizični horizont in ali ostaja v sedanji eri zgodovine. Misel »igre sveta« onstran smisla in absurda vsekakor še ni absolvirala Marxove misli; nasprotno, zdi se, da ta bolj ustreza igri sodobnega sveta, sodobni igri sveta kot Axelove globoke, vendar preveč globalne refleksije, ki se same niso zavarovale pred metafiziko. »Prehod« k drugačnemu svetu, k tej »igri sveta« ni nikoli nič drugega kot **obrat v bistvu** tradicije, tega pa radikalna in konsekvantna Marxova misel prireja »bolje« od Axelove.

Napačno je dalje Axelovo razumevanje Heideggrove misli igre, ker le-ta ne misli biti same kot igre (Axelos, Brève introduction..., p. 5), marveč pravi nasprotno: »Ali se da bistvo igre določiti stvari primerno od biti kot temelja, ali moramo biti in temelj, bit kot brez-dno (Ab-Grund) misliti iz bistva igre...« (Der Satz vom Grund, Neske, Pfull 1957, str. 186). Če sta za Heidegggra bit in temelj (Grund) isto kot taka brez temelja (l. c. 188), tedaj vsak »ker« utone v igri, ki nima »zakaj«. Bit — kot brez-dno — »igrá« tisto igro, ki nam pri-igra kot poslano usodo bit in temelj (ibid.). To pomeni, da za Heidegggra bistvo igre ne govori o tem, kaj sta bit in temelj, temveč o nečem drugem, kar pa z igro daje bit in temelj (in čas in svet). Tega bistva igre Heidegger ne premišlja v citirani knjigi, ki jo navaja Axelos (l. c., p. c., p. 6), ne da bi razumel niti igro niti bit pri Heidegggu. O tem bistvu govori Heidegger npr. v »Identität und Differenz« (Neske, Pfull 1957, str. 28—29), ko imenuje **tisto, kar daje**, da sta si medsebojno dana in izročena človek in bit v epohalni konstelaciji po-stavja (Gestell), ki je bistvo tehnike. Ta konstelacija človeka in biti je, po Heidegggu, predigra (Vorspiel) tistega, kar jo daje, omogoča, in kar Heidegger imenuje **Ereignis** [iz razlogov, v katere se tu ne moremo spuščati, bi se to lahko prevedlo kot »Prigoda«, V. S.; — v slovenščini morda kot »Dogodba«, prip. prev.]. Ta »Ereignis« ne vztraja nujno »v svoji predigri«, zakaj v njem »govori možnost, da zaobrne [in »preboli«] golo vladanje po-stavja v začetniško dogodbo [dogajanje in dajanje, V. S.] Takšno zaobračanje po-stavja iz Ereignis-a v le-tega bi prineslo pri-govor, torej nikoli od človeka samega izvedljivo jemanje tehničnega sveta iz njegovega gospostva nazaj v služenje znotraj tistega obsega (Bereich), s katerim človek najbolj

svojsko dosega v Er-eignis [Dogodbo, ki raz-lašča (raz-oblašča), iz sebe po-oblašča]* (l. c., str. 29).

Bistvo igre torej ni »v svet postajajoča bit«, ni bit — igra, tudi ne čas, kakor meni Axelos, da — interpretirajoč Heideggra — lahko reče in sam misli. Heideggrova misel seveda ni lahka, saj je celo njen doslej najboljši interpret Otto Pöggeler ni razumel, ker je menil, da je pomen, t. j. resnica biti = Ereignis: »Bit kot Ereignis« (prim. O. P., Sein als Ereignis — Martin Heidegger zum 70. Geburtstag, v Zeitschrift für phil. Forschung, XIII, H. 4, 1959, str. 59j—532, posebno 622). Razumevajoč resnico biti kot čas in obenem razumevajoč čas v izvirnejšem pomenu, kot je navadni čas s predominacijo »sedanjosti«, je Pöggeler menil, da je v Ereignis somišljen tudi čas, v »luči katerega so vedno že razumeli razodeti način biti« (ibid.), vsled česar ni razumel — čeprav so mu bila dostopna Heideggrova neobjavljena dela [tako npr. navaja, da je bil Ereignis premišljen že 1936, kar najbrž ne bo držalo, V. S.] — da i čas i bit bitstvijeta samo po Ereignis. Toda to mu ni jasno niti v sicer odlični knjigi »Der Denkweg Martin Heideggers« (Neske, Pfull. 1963), čeprav bi bil lahko — ko je pripravil knjigo v najožjem stiku s Heideggrom — videl iz predavanja »Zeit u. Sein« (31. I. 1962), da sta bit in čas dana od Ereignis. Sicer pa v omenjeni knjigi celo izenačuje Ereignis in »svet« (254).

S tem ekskurzom o — po našem mnenju — najboljšem dosedanjem interpretu Heideggrove misli ne bi želeli opravičevati Axela zaradi njegovega nerazumevanja Heideggra. Želeli smo le na primeru filozofsko doslednega pristopa k Heideggru pokazati, kako Heideggrova »destrukcija tradicionalne ontologije« (Sein u. Zeit, 1927) in »zaobračanje« (Verwindung) metafizike še vedno lahko izzove metafizične interpretacije, pri čemer Heideggrovo **nenehno preseganje lastne misli** Začnši od »Kehre«, obrata iz »Bit in čas« v »Čas in bit« s predavanjem o bistvu resnice (1930) [prim. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Francke V. Bern 1947, str. 72, — V. S.] do zgoraj omenjenega predavanja »Zeit und Sein« [sedaj dostopno v L'endurance de la pensée, Plon, Paris 1968, — V. S.] in teksta, ki nam je znan samo v francoski verziji »La fin de la philosophie et la tâche de la pensée« [1954?, v Kierkegaard vivant, Gallimard, Paris 1936, — V. S.] in približevanje edini »zvezdi« svojega mišljenja [Aus der Erfahrung des Denkens, Neske Pfull. 1954, str. 7, — V. S.], namreč: vprašanje o smislu biti, priča o nenehnem ruvanju z metafizičnim mišljenjem. Navsezadnje še ni odločeno, ali »bistveno mišljenje« uspeva ali pa ostaja »odprtost« Ereignisa prazna za misleca, ki — vendarle — upa, da je »vodilna beseda v službi mišljenja, beseda Ereignis, po rangi ista kot grška Logos in kitajska Tao (Identität und Differenz, l. c., str. 29).

Axelos navaja poimensko še en vir svoje misli: Finkovo knjigo »Das Spiel als Weltsymbol« [1930, francoski prevod v Axelovi zbirki »Arguments« 1966, — V. S.], ki navezuje na Heraklita, Nietzscheja in Heideggra. Po Finku je svet igra brez igralcev, človek pa je igralec in igračka. Igra je obenem realna in irealna, vtem ko veže človeka in svet; vendar je ta

odnos pred odnosnim [tistim, kar stoji v odnosu — prip. prev.] v tem odnosu, namreč: človekom in svetom. Igra sveta, »odnos noči sveta nasproti dnevu sveta«, »dopuščanja-obetanja in izmikanja« (E. F. Spiel als Weltsymbol, Kohlhammer, Stuttgart 1930, str. 101 in nasl.), v katerem je človek »postavljen v igro«, je v bistvu »nič« (Nichts): »Pojav [igre kot sveta] je maska, za katero ni »nikogar«, ničesar razen samega nič« (l. c., str. 241—42). Primerjaj Axela: »Za maskami se ne skriva nihče in ničesar, če to ni igra sveta« (Vers la pensée planétaire, p. 20). Zakaj »nekdo, osebe, ljudje in bogovi« so sploh šele v svetu (Fink, ibid.). Vsako bitje v svetu je igračka in igralci sami so igrani. Postavlja se vprašanje ontološkega statusa sveta: čeprav človek v svoji eksistenci »transcendira« samega sebe v igri in je v tem »svetu odprt«, je svet sam kot igra samo **simbol**, zato se o njem lahko govori le »v odločilno zmoteni in s tem razbiti primeri« (ibid.); svet se javlja »prelomljen skozi dvojnost dejanskosti (Wirklichkeit) in ne-dejanskosti (Unwirklichkeit) ...« (l. c., str. 239). V igranju sem-in-tja igre sveta se razodeva njegov »nič« kot »moč univerzalne individuacije« vsega (npr. l. c., str. 26 in nasl., passim). Metodično pojma igre ne moremo dobiti iz zgolj znotrajsvetnega fenomena iger, temveč samo iz celotnega odnosa, ki sam zahteva »premislek« igralne strukture same človeške igre (prim. l. c., str. 60 in nasl.).

Finkova metafizična analiza igre sveta kot nečesa, kar je in ni dejanskost bivajočega, medtem ko njegov »pojav« (Erscheinung) skriva vse individualizirajoči nič, ta analiza igre sveta kot svojevrstna neokozmologija niti ne postavlja vprašanja zgodovinskega mišljenja, za katerega pa Axelu vendarle gre, vsled česar lahko Axelos upravičeno takole oceni Finkovo misel: »Vendar dela Fink iz človeške igre moment eksistence, iz igre sveta pa simbol« (Brève introduction ... p. 6), s čimer jo označi kot misel, ki spada v filozofsko, tj. metafizično tradicijo.

To so izviri Axelove misli poleg drugih, restringiranih, modernih pojmovanj in raziskovanj, ki se nanašajo na igre: to so raziskave logične in lingvistične, antropološke in psihološke, sociološke in politične, umetniške in estetske, književne in poetske, matematične in kibernetične narave, ki tudi same pomenijo svojevrstne igre.

Znotraj celote sveta, ki je vedno fragmentarna in fragmentirana, se za Axela pojavljajo stalne »velike moči« (Vers la pensée ..., p. 16), ki odkrivajo in transformirajo svet ter ga uravnavajo, v svoje mreže pa zajemajo mislece in misli, oblike in vsebine vseh vrst. To so miti in religije, pesništvo in umetnost, politika, misel, znanost in tehnika. »Velike moči tvorijo eno celoto«, povezane so med seboj in delujejo ena na drugo, umirajo in se obnavljajo, spreminjajo se in zamenjujejo svoj videz, prodirajo ena v drugo in vsaka teži po gospostvu. Zdi se, da ena od njih uravnava posamezno epoho, ko postane sama način biti in privilegirano pojmovanje. Nihče ne more pokazati njihovega enotnega in skupnega središča, omejiti in določiti njihovih odnosov in še manj igro epohalne nadvlade. Tako spočenjajo zgodovinsko dogajanje, ki se izmika vsem poskusom dolgoročnega predvidevanja.

Tehnika skuša odslej prevzeti za naprej skrb o vsem. Tehnika ni le nekaj vnanjega, temveč tudi naša

* V originalu stoji: [Prigod koji iz-vlaščuje, iz sebe o-vlaščuje — V. S.] — Prev.

notranjost sama: tehnika je način biti (mode d'être), ki zajema celoto biti. S svojimi zobci grabi mite in religijo, pesništvo in literaturo, umetnost in politiko, znanost in misel; njeno vrtenje povezuje proizvodnjo in potrošnjo. Tehnika povezuje v celoto naravo in zgodovino, je konstelacija, ki kuje in zaobsega vse, v nji se odigrava človekova usoda. V boju z njo je humanizem brez moči. »Humanizem in tehnika se vzajemno proizvajata. Tehnika rezultira v humanizmu in je utrjeni, pa vendar nenehno tekoči humanizem« (l. c., str. 17). Zato je humanistična perspektiva na človeka in tehniko prekratka. Toda s premagovanjem humanizma ne izgine problem človeka: postavlja oziroma začenja se šele tedaj, »ko se človek ne interpretira več kot sonce, temveč kot planet« (l. c., str. 18).

V tehniki kulminira splet velikih moči, ona jih mobilizira, označuje, oblikuje.

Velike moči same, ki vstopajo in igrajo konstelacijo epohe, so v službi (au service) »fundamentalnih sil« (forces), ki gibljejo človeka in svet. To so: govor, delo, ljubezen (in smrt), boj (in moč, pouvoir), igra. Vsaka od njih zajema spet vse ostale in prodira vanje. Te sile v celoti gibljejo »velike moči«, navdušujejo in pretresajo prebivališča in institucije: cerkve in univerze, umetniška dela, družine, države in politična gibanja, akcije in človeške strasti.

Še izvirneje se tako »velike moči« kakor »fundamentalne sile« in tudi institucionalizirana prebivališča postavljajo v dialog **rekanja in delanja**, v katerem spet prehajajo druga v drugo, se združujejo, istovetijo in razhajajo ter med seboj razlikujejo.

Toda igra ni le neka »fundamentalna sila« med drugimi, neka »konfiguracija« med drugimi; igra jih vse zaobsega, v vse prodira. »Velike moči« in »velike sile«, ki se razodevajo v rekanju in delanju, **se razvijajo**, tj. **so** kot igre. V igri se ustrojuje in razstrojuje vse: bit in nebit, narava, bog in človek. Njena pravila so odprta; če jih sploh ima, jih vsekakor nima zunaj sebe. Nobena misel in nobena akcija nas nikoli ne moreta pripeljati pred svet in njegovo igro, pred igro in njen svet; položeni smo v fragmente igre in raz-položeni v njih; sama igra je ona **sama**.

Odnos misli in sveta ostaja problem. Ali pripada misel svetu, ali je ona misel »v« svetu, ali je logos sveta, ali zgolj človekova svojina? **Ne eno ne drugo, i eno i drugo**. Svet postavlja misel, misel svet. Ta odnos vsebuje troedino shemo — že od začetka, posebno od židovsko-krščanske zgodovine naprej — ki zaobsega, zaokroža logos, naravo in človeka v vzajemnem odnosu.

Ta shema je prisotna v celotni filozofiji, začenši od platonske razdelitve na logiko, fiziko in etiko. Shema se obrača kot krog (l. c., p. 26), toda njeno kroženje in krožnost nista bila nikoli problem, najbrž zato, ker ni bil ugledan v polnem pomenu, vsled česar je shema, po kateri misel misli svet, ostala »skrivnost« in »uganka«. Te »skrivnosti« ne rešuje niti misel sveta kot igre, igre sveta, vendar jo varuje in — vedno fragmentarno — razume, ker jo situira v dogajanje časa, ki je »blodeči ritem« prinašanja in odnašanja vsega, kar je. Čas zbira začetek in konec: »tako se obrača totalna spirala časa« (l. c., p. 35). Mar ni tudi zgodovina le ponavljanje — v spirali? Tisto začetno, ki ne preneha, uravnava sedanost in prihodnost, toda nikoli identično, vedno v méni. Vse

je že bilo, vse bo, vse je na različne načine, v konstelacijah, konfiguracijah. Za razliko od arhajskega, orientalskega, azijskega in afriškega ljudstva, ki se vrti okrog neke prisotnosti in predstave narave in bogov, ima zahodni človek tri »osi«, tri »kroge« (l. c., p. 39): naravo, boga, človeka (in človeško družbo), ki koeksistirajo, čeprav ima vsak zase prvorazredni pomen v svojih epohah. Mar ni tudi njihov izvor v začetku, razvoju in koncu igre časa, ki ne neha; toda po redu in zaporedju »smrti« narave v bogu in boga v človeku tudi človek sam ne bo ušel usodi »prehajanja«, obnavljajoč in podirajoč prej tudi sebe, zakaj **čas** se ne ustavlja, čas »blodi«, razkrajajoč vse in vračajoč vse drugače. Konec civilizacije izdaja horizont igre časa. Potek in hod svetovne zgodovine in zgodovine sveta je **itineranten** (iterare in errare pomeni isto, l. c., p. 41), potujoč, njegova »resnica« je zato »blodenje« (errance). Ko so igre odigrane, se sama igra nadaljuje. Človek ni poslednji člen v verigi bivanja, ki povezuje vse, kar je, v krogu časa; zgodovinski čas se zdi zaprt, toda čas sam povzema preteklost in sedanost v smeri prihodnosti. Ko izpolni igra svoj krog, zahteva premaganje vsega v niem — narave, boga in človeka — da bi začela z drugačnim postavljanjem in pojmovanjem: igra zahteva v svojem nadaljevanju samo sebe, človeka in vse kot **ново** možnost. Medtem pa je prekratka vsaka preroškost, vsaka utopija, vsaka sanjarija; le-te izginjajo pred negativno silo igre. Vse se menja in v menianju prihaja na dan **sama ména**, čeprav fragmentarno, kar pa ne pomeni relativno (nasproti absolutnemu), ker oboje nakazuje svojo možnost: igranje same igre. V igri sveta se vse negira, prevladuje, nič ne ostaja, kar je in kar je bilo, pa vendar »blodenje« sprejema vase, povzema preteklost in sedanost ter ju nosi v prihodnost.

Sama cirkularnost, krožnost kroga časa kot igre sveta zahteva izravnanje vsega in z vsem, prehajanje enega v drugo in v vse, pripravlanje vsega in njegovo odpravljanje v igro samo. V globokem, od stvari neločljivem pomenu besede (l. c., p. 46) je naša epoha in epoha igre **planetarna** era, ki obsega celoten planet Zemljo in njene odnose do drugih nebesnih teles, ki pa ne ostaja le v ekstenzivnosti, temveč potuje, blodi v nenehnem krožečem gibanju. Planetarna je tudi zato, ker je vse subjekt in objekt planifikacije, volje do organizacije in predvidevanja, ki anticipira krog igre sveta. Je planetarna, ker je carstvo **plati-tude**, plitkosti. Naša era je planetarna tudi v smislu neke vrste tehničnega mehanizma (kot le planétaire), zobatih koles (prim. l. c., p. 56). Takšni eri ne moremo odpomoči s še tako modificirano mislijo po vzoru znanosti, pesništva, vere, filozofije, politike in institucij preteklosti ali sodobnosti. Univerzalizacija, mondializacija ter premagovanje preteklosti in sedanosti zahtevajo odpiranje problematike nove miselne poti, nove misli, ki ustreza planetarni eri. K tej misli je na poti Axelovo mišljenje »igre sveta«, ki ga je izzvala planetarna tehnika v svoji vse prežemaioči, vse problematizirajoči celoti. Medtem, v medigri / prim. L'Interlude (l. c., p. 321—328) »Mi smo... v medigri. Kar smo in kar nismo, je medigra; ne le med dvema igrama, temveč tudi v igri« (l. c., p. 322) /, ko sta se zlila misel, ki postaja svet, in svet, ki postaja misel, ostaja kot naloga mišljenja igra sveta, **svet sam kot igra**. V vsesplošnem prevladovanju sta

mišljenju igre sveta nedorasli »resnica« in »realnost«, kakor sta se razvili doslej: 1. resnica kot vrsta razkrivanja, način aдекватnosti misli in stvari, skladnost misli s samo seboj in z realnostjo, konformnost tistega, kar se reče, s tistim, kar se dela in kar je; resnica »postaja vprašanje, problem, preiskovanje v igri blodnje« (l. c., p. 47); 2. realnost kot način biti in pojmovanja bivajočega, kot prisotnost, reprezentacija in predmetnost, stvar za raziskovanje in transformiranje po človeški subjektivnosti; realnost »postaja samo vprašanje, problem, preiskovanje same igre« (l. c., p. 48). Ali lahko resnica in resnično, realnost in realno ustrezajo »blodnji« v času in v časih? »Resnico in realnost je zgrabila igra biti-niča . . . vsega-niča tako, kakor se le-to razkriva in prikriva ljudem, ki ga ne morejo razbrati ali mu fiksirati resnice, smisla, temelja, lahko pa se začno odpirati blodenju« (ibid.).

Stara enotna trojica resničnega, lepega in dobrega ostaja nemisliva, neuresničljiva, čeprav še vedno muči našo govorico, našo afektivnost, naše akcije. Ta trojica je razbita, ker je več ne ohranjajo zavarovane logike, estetike in etike. Zunaj teh meja se morda javlja nova misel, ki **kaj?** in **kako?** misli združuje s **kaj?** delati. Kaj torej delati? »Igrati igro« (ibid.). Pustiti, naj nas nosi igra časa, igra, ki je — hkrati? — gibanje in mirovanje, osredotočenje in razprševanje, zbranost in razpočenost. Kot fragmenti totalitete lahko delamo samo isto, ga ohranimo in revolucioniramo, delamo, kar se dela, kar se ustvarja in raz-tvarja, delamo, kar nas dela, ustvarja, raz-tvarja. In sicer s kar najbolj intenzivno, največjo možno intenzivnostjo, obenem pa mnogo bolj sproščeno, zavezani zahtevam najbližjega in pozorni za zahteve distance pri približevanju in oddaljevanju, orientirani k odprtosti celote blodeče igre, pobijajoč meje in omejitve. Sama igra pa sprejema vse, kar nam daje, da bi mislili, delali, živeli in umirali (l. c., p. 48—49).

Kako misliti igro sveta? **Kaj** misliti kot njo samo? In to tako, da upoštevamo pri tem, da so se v planetarni eri razkrojile meje mišljenja in sveta, mišljenja in dejanja.

Kako? Planetarno dogajanje in planetarna misel združujeta vsako fiksiranje realnosti in misli v teku celote, ki ostaja fragmentarna, fragmentirana: hkrati, istočasno totaliteta in del »Velike sile« in »fundamentalne moči«, staro in novo, kriza, ki zakriva svojo permanentno naravo in ki jo spremljajo restavracije, tudi kritika — naj bo še tako radikalna, s tabuji in brez njih — enotnost in razlike, smiselno in nesmiselno, resno in groteskno, bojazen in up, vse to je nerazrešljivo pomešano in pod gospodvom poglavitne moči: tehnike. Ta naredi vse znotrjavesne igre za tehnične igre: od materialne proizvodnje mimo umetnosti in pesništva pa vse do kibernetizacije misli. Tako se tehnika dela za **samo** igro sveta. Vendar ni mogoče niti misli niti ustvarjalnosti niti delanja brez ostanka zvesti na tehniko — čeprav je vse to zgubilo svoje meje — saj se ji na eni strani nenehno upira in ta upor tehnika nenehno premaguje, na drugi strani in po nji sami pa tehniko premaguje v razliki in oddaljevanju od fragmentarnosti tehničnega projekta, opirajoč se na neizčrpnost igre sveta, ki igra naprej.

Ta situacija kaže na naravo misli, ki misli igro sveta planetarne ere in njene prihodnosti. Ta misel je že zabrisala distinkcije med sistematičnim govo-

rom-mišljenjem (bolj ali manj odprtim) — kakor se je le-ta izrazil v Heglovi Enciklopediji filozofskih znanosti — in **fragmentarnim** govorom-mišljenjem (bolj ali manj koherentnim in aforističnim) — kakor se je klasično izrazil v Novalisovi Pesniški enciklopediji. Oba ustrezata, po Axelovem mnenju, drug drugemu (brève introduction . . . , p. 7). Naslednji korak je njuno poenotenje v miselno-pesniškem govoru. Onstran vseh mnogoterih sistemov, ki so prevladani, tj. odpravljeni in ohranjeni, se odpira mnogodimenzionalna ravnina mišljenja igre sveta. Treba je izdelati artikulirano in odprto govorico in misel, ki bosta spravili vse v gibanje in vse problematizirali, vse vprašali, izprašali, preiskali. Samo takšno mišljenje v govoru, govorjenje misli, govor-misel zmora dojeti in transformirati pesniške, književne in umetniške, politične, znanstvene in tehnične, življene in sanjave dejavnosti ter jih ubrati »v stil in način obnašanja in izražanja planetarne epohe, tj. potujoče, ker je v blodečem hodu« (Langage systematique et fragmentaire, v Courier du centre international d'études poétiques, 55, Bruxelles 1965, p. 3). Mišljenje igre sveta v planetarni eri je tako »polivalentna kombinatorika teoretičnih in praktičnih iger, ki — daleč od tega, da bi zajela igro sveta — ostaja zaobsežena in razdrobljena od igre« (Brève introduction . . . , p. 7).

Kaj misliti kot igro samo? Iz narave novega mišljenja, stila in obnašanja izhaja, da same igre »**ni mogoče imenovati**« (Brève introduction . . . , p. 7). Vse besede, izrečene in neizrečene, stopajo v okvir, v »mreže nesporezuma« (Langage . . . , p. 4), ki dopolnjuje in zgreši samo igro sveta. Če nameravamo samo igro sveta spraviti do besede, skriva to nevarnost, da bi igro dojeli kot »zadnjo besedo«, kot »geslo«, »parolo« (Vers la pensée . . . , p. 328). Zato: tak poskus [spraviti samo igro do besede, — V. S.] ki je enoten in nakazujoč celoto, se lahko odvija le fragmentarno in z luknjami« (Einführung in ein künftiges Denken, Niemeyer, Tübingen 1966, str. 100).

Danes gre za to, da bi premagali metafiziko, gre torej za »odpravo temelja in smisla, obenem pa tudi nihilizma, ki niči bit, temelj in smisel samega sebe« (l. c., p. 102). »Gre za premaganje subjektivnosti in objektivnosti«. »Gre za konec zgodovine in dosedanjega človeka« (ibid.). Toda tudi ta radikalna vprašanja, naj še tako pripomorejo k odprtosti igre, lahko izzovejo nova zapiranja. Igra sama igra skozi zgodovino sveta. Zadnje vprašanje je: »Ali ,je' igra samo uganka sveta ali ,je' svet samo lik igre?« (l. c., 103).

Mišljenje igre sveta, svetovne igre, je nasproti sedanjemu (metafizičnemu) prihodnje mišljenje, vendar ne ostaja takšno za zmeraj. »Bilo je že tu, že je tu, komaj prihaja« (l. c., str. VIII). To mišljenje je prihajajoče, hodeče, potujoče, igrajoče se, blodeče mišljenje. Takšno mišljenje je skupaj z igro časa in v nji; časa, ki vse zbira in zničuje, vtem ko počiva v svoji celoti. »Tako se igra blodenje, v igri katerega počiva vsako gibanje v počitku« (l. c., str. IX).

III. Axelos torej skuša premagati metafiziko. Kjer je prikazovanje njegove misli in njenih izvirov to zahtevalo, smo imeli že priložnost pokazati, koliko je Axelos še na poti metafizike. Govorjenje o odpravi itd. »biti«, »temelja«, »smisla« itd., o premagovanju dosedanjega človeka, miselnih shem, kakršne so tiste o resničnem, dobrem in lepem, o Logosu, naravi in

človeku, govorjenje o preseganju nasprotij človeka in sveta, misli in sveta, govora, poezije itd., itd., tudi sveta, resnice in realnosti, institucij in akcij v planetarni svetovni zgodovini — vse to še ne pomeni zares razčistiti z metafizično mislijo. To pomeni, nasprotno, **legitimirati** konec metafizike in zgodovine nekega sveta, čigar misel je vse vzdržujoča, vse prežemajoča, vse vzpostavljajoča metafizika sama. Konec kot dovrševanje, kulminacija in dopolnjevanje moti tradicionalni red, vendar je ravno ta motnja njegova »realizacija«. Vrnitev v bistvo tega zmotenega reda, reda in stanovitnosti v motnji, ne more biti igra sveta metafizike, metafizičnega sveta, temveč postavljanje same te igre z njeno svetovno-metafizično individuacijo pod vprašaj. Axelovo spravljajanje vsega z vsem v zvezo ravno ovira mišljenje bistva igre. Naj se od tega še tako ograjuje, igra kot tisto poslednje je metafizična igra, igra metafizike; z njegovimi besedami povedano: vrtenje in obračanje »planetarne ere« v sami sebi. Kajti Axelos ni skušal misliti od »planetarnega« k **izviru** njegove epikalnosti; nasprotno, njegova dvočlenska dialektika vsesplošnega postavljanja vsega nasproti vsemu in protislovja vsega v vsem vzdržuje tek in zatrpava izvir. V bistvu ni ta dialektika nič drugega kot staro nasprotje in protislovje oblike in vsebine, »sveta« in »velikih moči«, »fundamentalnih sil«, bistva in pojava (»igre« in »iger«), dela in celote, vnanjega in notranjega, temelja in utemeljenega, vzroka in posledice, moči in manifestacije, onostranskega in tostranskega, refleksije v sebi in refleksije v drugem, potence in akta, esence in eksistence, biti in bivanja, biti in mišljenja, biti in najstva, biti in videza itd., itd. Samo v takem protipostavljanju in medsebojnem izigravanju ostaja igra igra, t. j. ona sama, vprašanje **bistva** igre pa se ne postavlja. V tem mišljenju-akciji, mišljenju-govoru, mišljenju-pesništvu, v katerem eno postaja drugo, drugo prvo, kjer se oboje zničuje in spet vzpostavlja, se prevrača metafizika in se zato prav v tem prevračanju uveljavlja. Axelovo mišljenje zares ustreza epohi nenehnega prestavljanja, spremembe, premagovanja, preseganja, odpravljanja in vzpostavljajanja, totaliziranja in fragmentiranja. Čeprav ni na isti stopnji, je to mišljenje blizu Nietzschejevemu mišljenju, ga pa formalizira, se izmika konsekvencam, se ponavlja do monotonosti z igranjem ene same note: **vesplošne motnje**, in se zato odpoveduje tudi le provizoričnemu smislu, zaustavitvi v nesmislu. Skozi Nietzscheja, vendar brez njegove globine, razume Axelos Heraklita, čeprav ju ločuje prepad kljub vsemu Nietzschejevemu nagnjenju, da bi videl v Heraklitu sorodnega misleca, kar je sicer metafizično upravičeno, ker se konec nekako vrača k začetku, s tem ko se od njega oddaljuje. Skozi Finka, vendar brez njegove natančnosti v opreznih, fenomenološko šolanih formulacijah, razume (ali ne razume) Heideggrova kakor tudi njegov odnos do Nietzscheja in Heraklita. Axelos je postmetafizik in kot tak pripada metafizičnemu mišljenju, ker ni obvladal metafizičnega mišljenja, s tem ko ga je »premagal« le dozdevno, navidezno in površno. Da bi zares mislili in z mislijo sprejeli »planetarno ero«, epoho tehnike v njenem bistvu, bi bilo treba bolje, to se pravi primerneje razumeti Nietzscheja, predvsem pa Hegla in Marxa, ki — s tem da sta premagala abstraktnost razumske refleksije, h kateri spada Axelova dvočlenska dialektika, in dosegla

spekulativno (tričlensko) artikulirano dialektiko, **mišljena** celoto tega sveta vsak po svoje; eden kot filozof dela v obliki konkretnega, t. j. absolutnega pojma, drugi kot realizator filozofije v praksi dela, ki ji ustreza mišljenje-dogajanje totalne (znanstvené) tehnologije. Namesto mišljenja epohe ponuja Axelos monotono revijo »planetarnega gibanja« — to je njegovo metafizično dejanje in stopnjo [v originalu stoji **čin** — prip. prev.]. Iz njegovega dela je vendarle vidno eno: razmerja dogajanja epohe. Dvomimo, da bo Axelos v svoji napovedani knjigi »Igra sveta — Fragmenti celote«¹ **načelno** kaj več povedal, kot je v »Planetarnemu mišljenju naproti« in v »Uvodu v prihajajoče mišljenje«. Z zastavitvijo svojega vprašanja lahko samo razširi in poglobi **deskripcijo** planetarnega mišljenja, ga tako rekoč »tehnično« izpopolni, vendar po poti (z metodo), na katero je stopil, ne bo mogel vprašati po **bistvu** igre.

Na odločilnih mislih »časa« in »igre sveta« si določneje oglejmo nepreseženo pripadnost Axelovega »planetarnega mišljenja« k metafiziki, ki naj bi jo premagalo.

1. Treba se je vrniti k Axelovi interpretaciji Heraklita, da bi videli, koliko govori v njegovi misli še Heglova dialektika, čeprav v verziji odprtosti, kar pomeni: dvočlenskosti, brez »sinteze«. Tisto tretje, kar destruiira vsako sintezo, tudi če bi se hotela predstaviti kot »igra« sama v smislu svoje definitivnosti, je **čas**, ki »gradi in podira«. »Čas je otrok, ki se igra, prestavljajoče kamenčke: otrokovo kraljestvo« (Heraklit, fr. 58), »ritem univerzalnega gibanja« (Axelos, Heraclite etc., p. 54). Toda takšen čas je vendar samo čas večnega vračanja enakega — to je zadnja metafizična formula časa (Nietzsche) — tisti čas, ki ni zbran v logiki vsega, kar je (Hegel), v logiki, ki prestopa navadno verzijo temporalnosti kot minljivosti, temveč je v minljivosti sami do identitete z večnim zbrani čas, heglovski rečeno: slaba neskončnost enega in istega. S tem pa se — in to je bistvo metafizike — čas v svoji časovnosti ustavlja v **trajanju**, kakor se pri Heglu, kjer je prepuščen sebi zgolj kot minljivosti, nebitvenosti, čas ustavlja v večni logični strukturi absolutnega pojma.

Da s to pripombo nismo nepravilni do Axela, pričča tale njegov tekst: »Začenjanja, dovršitve in ponovna začenjanja se združujejo v nerazklenljivem krogu (cycle) časa, da bi moglo vznikniti novo, če ga že ni bilo?« (Vers la pensée planétaire, p. 328).

Axelos je svoje pojmovanje časa priredil [v originalu stoji ispreparirao — prev.], tako da je radikaliziral Heideggrovo časovnost kot »horizont vsakega razumevanja biti sploh« (Sein und Zeit, str. 1) v smislu Heraklitovega **Aion** (»Totaliteta je v gibanju in to gibanje je čas«, Axelos, Heraclite etc., p. 54). Aion pa — tako kot misel, ki dojemata to iero — vidi Axelos spet v Heglovi projekciji neke »dialektike«, »dojete« s prebujajočo se mislijo« (ibid.), vendar tako, da ostaja čas temelj dialektike (»čas utemeljuje dialektiko«, ibid.). Pri tem pa misel in čas nista ločena: »misel je misel časa in ... čas je ... življen in mišljen« (l. c., p. 55), čeprav težišče sedaj ni na misli, temveč na času (»zakaj čas je prisoten od prvega trenutka«

¹ Ko je bil pričujoči članek izročen v tisk, je ta knjiga ravno izšla pri Editions de Minuit, kakor tudi eseji »Arguments d'une recherche« (prim. Le Monde z dne 13. septembra 1969, III).

misli, ibid.). Ta Axelov čas ni premagal metafizike v njenem bistvu, temveč je postmetafizična koncepcija neke odprte (»fragmentarne in fragmentirane«) dialektike.

2. Vsako govorjenje o »igri sveta« — tudi če, sledeč Heidegru (Satz vom Grund, Pfull. 1957, str. 186), poskuša misliti bit in temelj iz bistva igre, pa naredi to tako kot Axelos, da bistvo igre ostane v nji, čeprav sama igra tudi ne bi bila definitivna, t. j. vsa znova dogajajoča se in zato časna — ni drugega kot **metafizika**, t. j. razumevanje bivajočega iz bivajočega kot takega in v celoti oziroma iz biti bivajočega, zaradi česar se sama »igra« spreminja v **nekaj** (aliquid, ens) — naj se sicer še tako previdno ograjujemo od iger v svetu kot merila »igre« — ker ne izprašujemo in ne preiščljamo dimenzije samega **bistva** igre. Čas — za Axela, ko v navezovanju na znani Heraklitov 52. fragment reče o njem: »totaliteta biti je v gibanju in to gibanje je čas« (Héraclite et la philosophie, Paris 1962, p. 54), pa **ni isto, kar bit**, kakor se to pravzaprav pokaže pri Axelu, ki mu je bit (L'être) uravnana na svet in se godi kot svet ter je — kot dogajanje — čas, ki je spet igra (le jeu), ker nima temelja ne zunaj sebe ne v sebi. Nasprotno, tako bit kakor tudi temelj in čas sam **spada (in spadajo) v bistvo** igre, vendar ni (in niso) sama igra. **Razlika »igre sveta« in bistva** igre sveta odloča o metafizični naravi Axelovega mišljenja.

Za Axela je igra sveta sama temeljno vprašanje: v igri je vse splet okoliščin in konstelacija brez cilja in smotra, razen če njena sklenjenost vase ni nekakšen cilj in smoter. Za razliko od Hegla je igra sveta za Axela, ko jo premislimo **kot igro**, samo fragmentarna, nikoli definitivna: če jo dojamemo kot definitivno in eno, postane nadomestek zgodovinsko znanih temeljev: Logos-fizis-a, boga, človeka. Le-ti s svojo resnostjo in dejanskostjo prikrivajo igro, ki se v svoji čistosti pokaže šele z brez-temeljnimi dogajanjem v »planetarni eri«. Po svoji fragmentarnosti kaže igra prek sebe kot določne igre na tisto, kar jo vzdržuje kot igro, kar pa v njeni vsakokratni določenosti ostaja ne-mišljeno, ne-izrečeno, ne-storjeno. »Igra sveta« je potemtakem vsakokrat znova vprašano vprašanje o biti, ki postaja svet itd.: »igra sveta je vprašanje« (Vers la pensée planétaire, Paris 1964, p. 328), vprašanje: Qu'est-ce que l'être en devenir du monde? z odgovorom v kroženju kroga igre. Tako Axelu ni mogoče, da bi se vprašal o **bistvu** igre.

Bit in čas, čas in bit, oboje skupaj, čeprav različno, a med seboj pripadajoče, je Heidegger v zadnjih premislekih² svojega edinega vprašanja o smislu biti spravil v zvezo po skupnem izvoru s premislekom onega tako imenovanega brezosebnega (v slovničnem pomenu) »es gibt«. [Ker naslednjega odlomka ni mo-

goče ustrezno prevesti, ostaja v originalu. — Prip. prev.] »Es gibt Sein, es gibt Zeit«. — **ima** bitak, **ima** vrijeme, ali u vidu pitanja za onim, tko ili što? ima i tako svoje imanje i vlasništvo (Eigentum) daje i na god (= veliki praznik, usp. Vuk, 1852, str. 91) prigoduje (t. j. događa), što pak Heidegger naziva Ereignis = Prigod koji godi, t. j. odlučuje (goditi = decerno, usp. Vuk, str. 92) godinovanje (Vuk, ibid.) u kojem čovjek godinuje (Vuk, ibid.), kako bismo od naših riječi naovamo mogli misliti Heideggerovu »formulu«, a za nj je nemoguće reći: jest ili ima ga, kao što se izvor ne može izvesti iz bujice (Zeit u. Sein, l. c., str. 66). »Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen, Sein und Zeit ereignet im Ereignis. Und dieses selbst?« (l. c., ibid.). (»Bitak, odpuštanje i dopuštanje prisustvovanja pridešeno u prigodovanju, vrijeme pruženo, na god dano, u prigodovanju, bitak i vrijeme prigodeni u prigodu — A ovaj sam?«) »Kaj še ostane, kar bi bilo treba reči? Samo tole: Ereignis ereignet [prigod prigoduje (prigodi)] — kot prevaja to V. S.; prip. prev.]. S tem rečemo od istega k istemu isto. Kot je videti, to nič ne pove. Tudi res ne pove, dokler slišimo rečeno kot goli stavek [izjavo — prev.] in ga izročamo logiki v zasliševanje. Kaj pa, če rečeno neopustno prevzamemo za oporo preiščljanju in pri tem pomislimo, da to isto niti ni kaj novega, temveč najstarejše od starega v zahodnem mišljenju: prastaro, ki se skriva v imenu **A-letheia**. Iz tega, kar je vnaprej rečeno s to začetno vseh vodilnih besed³ mišljenja, govori neka zavezanost, ki zavezuje vsako mišljenje, ob predpostavki, da se podaja po-klicu mislivega [des zu Denkenden]. (l. c., str. 66).

V članku iz »Kierkegaard vivant« pa Heidegger priznava, da ni bilo prav **Aletheii** kot ne-skritosti pripisati značaj resnice, čeprav resnice biti — zakaj ta je vedno resnica izjave (stavka) v smislu skladnosti in točnosti (že od Homerja naprej), medtem ko je **Aletheia** odprtost, ki se skriva, zato ni dovolj misliti bit kot prisotnost (Anwesenheit) iz horizonta časa, temveč navsezadnje prav iz tega odprtega, ki je čistina (= Lichtung, kakor npr. pravimo: kaj razčistiti, spraviti na čisto). Zato bi moralo tisto, kar je že bilo intendirano v Sein und Zeit I. 1927, stati sedaj pod vodilnim naslovom Sein (t. j. Anwesenheit) und Lichtung (prim. l. c., str. 173 in 204).

Na podlagi zadnjih Heideggrovih premislekov — od katerih bi bil moral Axelos premisliti vsaj zgoraj citirano mesto iz Identität und Differenz (Pfull. 1957, str. 29) — je viden odločilni premik Heideggrove osrednje misli s transcendentalne ravni t. i. »ontološke difference« k diferenci zgodovinske dogodbe (prigoda, Ereignis) in zgodovinskih usod (epoh) smisla biti in časa. Šele s tem premikom, radikalnejšim od obrata (Kehre) iz vprašujoče teme »Bit in čas« k »Čas in bit«, je našel Heidegger miselno oporo, svojevrstno zgodovinsko misel, s katero mu je mogoče jasno ugledati »naloge mišljenja« po Heglu in »realizaciji« oziroma »utelešenju in oživitvi« metafizike. Ko tu ostajamo v tematiki njegovih premislekov, podčrtujemo — glede na Axelovo osrednjo misel — tiste konsekvence, ki nas prepričujejo, da Axelov poskus

² Nekaj tega je najti že na ravni štirih predavanj pod naslovom *Einblick in das, was ist* iz leta 1949/50 (za zdaj so objavljena tri: dva v *Vorträge und Aufsätze*, Pfull., 1954, in sicer *Die Frage nach der Technik*, str. 13—44 — pod izvirnim naslovom *Das Gestell* — in *Das Ding*, str. 163—185; eno predavanje je objavljeno v *Die Technik und die Kehre*, Pfull. 1962; četrto, še neobjavljeno, nosi naslov *Die Gefahr*. Poseben dokument zadnjega Heideggrovega miselnega obrata je *Zeit und Sein* (predavanje 31. 1. 1962, zdaj objavljeno v *L'endurance de la pensée*, Plon, Pariz 1968, str. 12—69) in samo v francoskem prevodu znani *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (kolokvij UNESCO, Pariz 1964, objavljeno v *Kierkegaard vivant*, Pariz 1966, str. 167—204).

³ V stenogramu predavanja stoji Leitworte, v zdaj objavljenem, tudi sicer dopolnjenem tekstu pa Leitmotive. Prevedli smo po stenogramu.

premaganja, preseganja, prebolenja metafizike vendar ostaja v okviru možnosti metafizičnega mišljenja.

Imanentna, po Heideggrovi sledi dana pripomba Axelu je: igra je treba raz-ložiti (situirati), »uigrati«, t. j. z mislijo, ki je »inständig«, iskreno in prisrčno znotraj-stoječa v..., **shraniti** — skupaj s »časom« in »bitjo« — **v samo zgodovinsko odprtost**, »čistino«, t. j. igra samo je **treba premisliti zgodovinsko**; to pomeni: tako zunaj spekulativne eternizacije kakor zunaj historicistične redukcije. Zgodovinska odprtost — praizvorna svoboda — ni temelj (Grund, ratio) časa, biti, igre. Igra je brez temelja (Sein ist ohne Grund, v tem »stavku« dobiva oni »ist« smisel samo iz Ereignis) in kot igra vse utemeljuje. Ona zgodovinska odprtost — praizvorna svoboda — je zaobjemajoč-omejujoče **igrišče** igranja igre, **igrišče** in iz-igravališče, s katerega igra iz-igra (saltans descendet) k igralcu, da bi ta — igrajoč igre — pro-iz-igral⁴ sebe, igre in igrano samo. Pri igri je vse v njenem **uigravanju v igrišče** (metafizični izraz: »možnost«), ne pa v igri **sami** prepuščenemu igranju na igrišču kot na svojih

⁴ U smislu: započeo sam igru (saltare, ludere coepi) i igrao neko vrijeme i pomalo (paullum et paullatim salto, ludo), poigravam, za malo (paulisper) je proigravam (amitto per ludum), ali svada ne zahičem, zabacujem (perdo), i tako, proigravajući uz igralište, odigram svoje. Sve ja to pak mogu samo ako proigravajući već iz-igram igralište igranja igre, u smislu: igram ga tj. sa svoje strane uspostavljam igrajući igre, kao i: igrajući mimo njega izigram (de-lude et c-lude) sebe i njega, puštajući igrano (otvoreno) u vlastitom mu neigranom koje čekajući nalazi svog igrača, dolazi k njemu. (Za »jezičnu« stranu usp. Vuk, str. 606).

Poskus prevoda v slovenščino bi bil naslednji:

Pro-iz-igral v smislu: začel sem igro (saltare, ludere coepi) in igral nekaj časa in po malem (paullum et paulla-

tleh in **samo**-temelju igre. Samo igrišče (igrano in ne-igrano) kot zgodovinska odprtost in kratenje sebe odloča navsezadnje, kaj se bo igralo ali kaj se ne bo, kako se bo igralo in ali se sploh bo. Zato vse igre — in Axelova »igra sveta« sama je tudi le igra med igrami — sprejemajo svojo zgodovinsko mero z igrišča (iz-igravališča). Ko računa igra že vedno s tem ali onim (z »velikimi močmi« in »temeljnimi silami«), se »igra sveta« razume tudi metafizično, vsled česar ne more izgubiti značaja zgolj igre med igrami, naj se Axelos še tako ograjuje od tega. Tako razumljena igra je samo analogon — če je? — Nietzschejevi »volji do moči« kot »večnemu vračanju enakega«, ali pa Marxovi praksi dela kot znanstveni zgodovini, ali celo dialektičnemu medsebojnemu izigravanju delov in celote brez spekulativnega prevladanja obojega (Hegel), torej: »slaba neskončnost«: Der Progress ins Unendliche... kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen und ist dann die gedankenlose Abwechslung mit den beiden Seiten desselben (Hegel: Enzyklopädie..., Hamburg 1959, § 136).

tim salto, ludo); poigral je skoraj (paulisper) zaigral (amitto per ludum), vendar ne vedno zgubil, zapravil (perdo); in ko tako zaigram, z igriščem odigram svoje. Vse to pa morem samo, če vtem, ko zaigram, že iz-igram igrišče igranja igre, zaigram v smislu: igram ga, t. j. s svoje strani ga vzpostavljam, igrajoč igre, kakor tudi zaigram v sm.slu: igrajoč mimo njega izigram (de-ludo et c-ludo) sebe in njega, puščajoč ono igrano (odprto) v lastnem mu neigranem, ki čakajoč najde svojega igralca, pride k njemu.

[Pro- v sestavljenki pro-iz-igral je treba tu misliti od latinskega predloga pro — po naše za. V sestavljenki kaže na neki »prehod iz enega stanja v drugo« podobno kot v sestavljenki pro-iz-vedel. — Prev.]

HISTORIA ABSCONDITA. — Es ist gar nicht abzusehen, was alles einmal noch Geschichte sein wird. Die Vergangenheit ist vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt!

F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, št. 34.

Das »Sein« = wir haben keine andere Vorstellung davon als »leben«. — Wie kann also etwas Totes »sein«?

F. Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, št. 582.

UVOD

To delo je nastalo iz moje želje in namere, da si s pomočjo Diltheyeve filozofije in skozi njo odprem razumevanje današnje situacije v filozofskem mišljenju. Pri tem se namenoma nisem omejil na določeno »specialno vprašanje« v Diltheyevem filozofskem opusu, na primer na vprašanje časa, spoznavne teorije, svetovnega nazora itd. Tako sem namreč izhajal iz prepričanja, da v filozofiji ni specialnih vprašanj.¹ Zatorej je podnaslov dela namerno nedoločen: »Osnovni problemi in motivi Diltheyeve filozofije«. Samo na prvi pogled se torej zdi, da sem iz Diltheyeve filozofije vzel neki poseben problem, namreč »problem« zgodovine. Da temu ni tako, pove besedna sintagma: »Svet kot zgodovina«. Pri tem beseda »svet« ni uporabljena v svojem vsakdanjem pomenu, temveč v emfatičnem smislu, v kakršnem jo uporablja tudi Dilthey sam v svojem delu *O nemškem pesništvu in glasbi* (Von deutscher Dichtung und Musik), ko govori o »Frau Welt«.² Vsi problemi v filozofiji so pač samo variacije ene temeljne teme filozofije.

Prav tako to delo o Diltheyu noče biti — sicer pa to tudi ne sme biti — »samo« historični prikaz Diltheyeve filozofije. V tem primeru namreč ne bi bili pravični samemu Diltheyu, ki so mu očitali **Nicht-trennung** (neločevanje) zgodovine filozofije in filozofske sistematike. Glede tega je Dilthey pisal svojemu prijatelju grofu Yorcku takole: »Tisto, s čimer dejansko revolucioniram svoje študente, je moja splošna zgodovina filozofije...«.³ Še bolj enosmiseln je glede tega Yorck sam: »Ločitev med sistematično filozofijo in zgodovinskim prikazom je po svojem bistvu napačna.«⁴ Prepričan sem, da ta Diltheyeva in Yorckova spoznanja smejo — in celo morajo — postati del naše vsakdanje filozofske zavesti. To prepričanje pa s svoje strani temelji na odkritju bistvene človekove zgodovinskosti, ki ga že Dilthey pripisuje nemški klasični filozofiji. Z njo je postala naša filozofija »celotna misleča preteklost (die ganze denkende Vergangenheit)«.⁵ To pa seveda še zdaleč ne pomeni, da smo s tem v položaju epigonstva: »Mi ravno sploh nismo, kakor bi nas radi prepričali, epigoni onega vélikega časa, saj je naše oko brez sorodstva z epigonstvom usmerjeno v prihodnost.«⁶

Osnovna, pa tudi najbolj poznana je Diltheyeva tema »utemeljitve duhovnih znanosti«.⁷ S svojo pojmovnostjo, ki jo je razvil pri obravnavanju te tematike, je Dilthey vplival vsaj na prvo fazo v razvoju marksističnih ali vsaj marksistično orientiranih avtor-

jev: Lukács, Mannheim, Horkheimer, Marcuse, če seveda niti ne omenjamo cele vrste meščanskih filozofov. Na nekaterih mestih se bom na to še povrnil, uvodoma pa naj zdaj opozorim samo na to, da se poznana marksistična teza o stvarni nemški bedi in duhovni revolucionarnosti nemške klasične filozofije in pesništva nahaja že v Diltheyevi biografiji o Schleiermacherju: »Zadosti dolgo smo reformirali sebe same, namesto da bi reformirali svet«.⁸

Vse to skoraj zadošča, da sprejmemo trditev Ortege y Gasset, da je Dilthey »največji mislec v drugi polovici 19. stoletja«. Zategadelj nam Diltheyovo delo lahko nudi tudi vodilno nit za proučevanje današnjega filozofskega mišljenja.

Dilthey je bil tudi začetnik diskusije o »problemu historizma« (E. Troeltsch) in o »zgodovinskem relativizmu« (Windelband, Rickert).⁹ Že uvodoma pa lahko poudarimo, da je Dilthey sam tudi rešil »problem historizma«, in sicer na edini možni način: namreč z odkritjem človekove zgodovinskosti. V refleksivni in s tem popularni obliki je dejstvo človeške zgodovinskosti oziroma življenja sploh izrazil britanski mislec, ki je zelo blizu nemški filozofiji, R. G. Collingwood: »V določenem smislu smo današnji ljudje vsi zgodovinarji.«¹⁰ V sklopu Diltheyeve filozofije imata zgodovina in zgodovinopisje lahko pomen »za življenje« (Nietzsche) prav zaradi tega, ker je življenje samo zgodovinsko. Na področje takšnega pomena pa lahko pride zgodovinopisje prav zato, ker se v njem dogaja samoosmiselitev življenja.

Dilthey je najprej postal poznan kot zgodovinar, se pravi kot posrednik raznovrstnega zgodovinskega izročila. To posredniško funkcijo med različnimi načini filozofskega mišljenja lahko opravlja Dilthey tudi danes. Znani britanski interpret Diltheya H. A. Hodges vidi v njem možnost, da bi premostili »prepad med britanskim tradicionalizmom in nemškim radikalizmom«.¹¹

I. UVOD V DUHOVNE ZNANOSTI

Ko se lotevamo obravnave same Diltheyeve filozofije, se zdi najprej smotno, da njegovo obsežno raziskovalno delo nekoliko shematično razdelimo na tri področja: 1. študije o teoriji duhovnih znanosti in razmejitev teh znanosti nasproti naravoslovnim znanostim; 2. raziskave o zgodovini znanosti o človeku, družbi in državi; 3. napor okrog psihologije, ki naj prikaže »celotnega človeka« (»die ganze Tatsache Mensch«). Znanstveno-teoretske, znanstveno-zgodovinske in hermenevtično-psihološke raziskave se nenehno prežemajo in križajo. Kjer prevladuje ena usmeritev, sta tudi ostali dve že motiv in sredstvo. Kar se kaže kot dvosmiselnost in negotovo »poskušanje«, je elementarni ustvarjalni nemir na poti k enemu cilju, ki je Diltheyeva »velika ideja«: »Življenje je treba razložiti iz njega samega, **das Leben soll aus ihm selber gedeutet werden**« (V, 370).¹²

Glede na to in ker ni naš namen ta, da bi historično podali razvojno pot Diltheyevega mišljenja,¹³ se zdi najbolj smotno, če začnemo z obravnavanjem njegovega glavnega dela »Einleitung in die Geisteswissenschaften« s podnaslovom »Versuch einer

* Ta razprava, ki je nadaljevanje in poglobitev razprave »Diltheyovo zgodovinsko mišljenje« (Probl. št. 65-66), je skrajšana in mestoma poenostavljena magistrska naloga.

Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte«. Kakor priča posvetilo grofu Paulu Yorcku von Wartenburgu, si je Dilthey v razgovorih z njim še drznil imenovati to delo »kritika zgodovinskega uma« (Kritik der historischen Vernunft) (I, s. IX). Je pa nadvse ilustrativno opozoriti, da najdemo tudi idejo take kritike že pri mladem Diltheyu: »Ob svoji omejeni moči mi ni mogoče, da bi dostojno obravnaval ta ogromni predmet (sc. zgodovinsko-psihološko genezo filozofskih sistemov, religije in umetnosti — V. K.) — postal bi nova Kritika čistega uma na temelju našega historično-filozofskega svetovnega nazora. Vendar hočem ta cilj zadržati v mislih vsaj slutenjsko«. ¹⁴

Preden nadaljujemo, dodajmo še kratko zgodovino termina duhovne znanosti (Geisteswissenschaften), ¹⁵ saj so vsi filozofski pojmi duhovne bitnosti često zelo pregnantne in kompleksne narave. S tem izrazom kakor tudi z alternativnima izrazoma: kulturne in zgodovinske znanosti, se na nemškem jezikovnem območju imenujejo od sredine 19. stoletja vse znanosti, ki se posvečajo raziskavi stvaritev človeškega duha, kulturnih področij in kulturnih tvorb, kakor so znanost, umetnost, država, gospodarstvo, pravo i. dr. K duhovnim znanostim torej spadajo zgodovina, filologija, sociologija, teologija, etika, estetika, medtem ko ima psihologija srednji položaj med naravoslovnimi in duhovnimi znanostmi (vprašanje odnosa med telesom in dušo). Diltheyu označuje izraz duhovne znanosti vse znanosti o zgodovinsko-družbeni stvarnosti, ki so samostojna celota poleg naravoslovnih znanosti. Sam izraz se mu zdi neustrezen, »ker dejstva duhovnega življenja niso ločena od psihofizične življenjske enote človeške narave« (I, 6).

Sámo delitev znanosti na naravoslovne in duhovne pripravljata Descartesov dualizem substanc in angleški empirizem s svojim razlikovanjem med notranjim in zunanjim izkustvom. Ta dvojnost pa za Diltheya ni sprejemljiva brez nadaljnega. Čeprav ostaja dejstvo, da je izraz Geisteswissenschaften postal klasičen prav z Diltheyevimi deli, pa je po svojem poreklu starejši. Medtem ko so Heglovi učenci uporabljali izraz »Wissenschaft des Geistes« (Fr. Th. Vischer: Ästhetik, § 2), je sopotnik nemške klasične filozofije Chr. Fr. Krause (1781—1832) že uporabil izraz »Geisteswissenschaft« namesto dotlej običajnega »Geistlehre«. V problemskem sklopu, ki je za nas neposredno relevanten, je ta izraz uporabil prevajalec Millove Logike J. Schiel l. 1849. Šesto knjigo Millove Logike, ki ima naslov »On the logic of the moral sciences« je prevedel »Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften«. ¹⁶

Problem utemeljitve duhovnih znanosti je pri Diltheyu vezan na njegovo filozofsko poslanstvo: »Slehnerni resnični filozof je to po svoji metodi«. ¹⁷ Dilthey je namreč dovolj ostro razlikoval vprašanje nastanka duhovnih znanosti od vprašanja teh znanosti kot znanosti; ali kot pravi sam: od vprašanja njih »utemeljitve« ali »samoosmislitve« (Selbstbesinnung). S tem je privedel vprašanje utemeljitve duhovnih znanosti odločilno preko novokantovskega nastavka, saj se mu je to vprašanje slednjič moralo spremeniti v vprašanje: »Kako je zgodovina možna?« (VII, 216)

Vozlišče v razvoju Diltheyevega mišljenja je razprava »Über das Studium der Geschichte der Wissen-

schaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat« (1875), ki z ene strani nadaljuje habilitacijsko delo »Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins« (1864). To delo, ki je izrazito programskega značaja, zaključuje z znamenitim Popeovim stavkom: **The proper study of mankind is man** (VI, 55), medtem ko mu je vsebina »moralne zavesti« že kar »življenje samo« (VI, 28). Z druge strani pa vodi razprava iz l. 1875 neposredno k Uvodu v duhovne znanosti.

Glede utemeljitve duhovnih znanosti razlikuje Dilthey dva različna lika: samoosmislitev in metafiziko (I, 124—125). Zato je njegov Einleitung... tempiran z ene strani kot »fenomenologija metafizike« (I, 395); ¹⁸ v njem ugotavlja »gospodstvo in propad« metafizike. ¹⁹ Z druge strani pa svojo utemeljitev duhovnih znanosti razume kot »spoznavnoteoretsko« in »psihološko« ter se v določenem smislu srečava z novokantovsko zastavitvijo problema. Ker pa Kantovo Kritiko čistega uma razume samo kot utemeljitev naravoslovja, mora svoj lastni napor razumeti kot »kritiko historičnega uma«. Tako vidi svoje delo vključeno v nemško transcendentalno filozofijo: »Nadaljevati moramo delo te transcendentalne filozofije« (VIII, 14). Če je Kant vpraševal po pogojih za možnost naravoslovja kot znanosti, pa Dilthey vprašuje, kako je možno predmetno in objektivno veljavno spoznanje in vedenje o tistem, kar proučujejo duhovne znanosti. Kasnejši metaforični govor o »zgradbi« (Aufbau) zgodovinskega sveta v duhovni znanosti označuje idealni sklop, »v katerem ima na podlagi doživljanja in razumevanja svoje bivanje objektivno vedenje o zgodovinskem svetu, ki se razširja v stopničastem sosledju storitev« (VII, 88).

Za razliko tako od transcendentalne filozofije kot tudi od angleške empirične filozofije pa Dilthey odklanja poskus, da bi z »abstraktnimi« kategorijami vzpostavili osnovo duhovnih znanosti: »V žilah spoznavajočega subjekta, ki so ga konstruirali Locke, Hume in Kant, ne teče resnična kri, temveč razredčeni sok uma kot gole miselne dejavnosti« (I, s. XVIII). Niti empirizem niti spekulativna filozofija transcendentalnega idealizma nista položili v osnovo tistega »celotnega, polnega, neokrnjenega izkustva« (I, 123), ²⁰ tistega osnovnega dejstva, ki je predmet vseh duhovnih znanosti, t. j. »človeštvo ali človeško-družbeno-zgodovinska dejanskost« (VII, 81) ali življenje.

Diltheyeva filozofija je kot transcendentalna vse-kakor filozofija subjektivitete, ali hegllovsko rečeno: naloga filozofije je, da substanc dojamemo kot subjekt. Ker pa Dilthey substanc kot subjekt razume kot »živo totalnost zavesti« (V, 174), kot življenje, dobi njegova filozofija obliko »filozofije življenja«. ²¹

Cilj duhovnih znanosti je trojen: opis zgodovinskih dejstev (1), odkrivanje zakonov (2) in formulacija vrednostnih sodb (3) (I, 26). Nasproti pozitivizmu poudarja, da je osnova intelektualnega globusa duhovnih znanosti v »imperativih« (I, 5). V današnjem človeku išče »naš lastni utrip« (I, 351). Konkretna zgodovinska enota družbeno-zgodovinske stvarnosti je individuum, posameznik, katerega celotni pomen je treba spoznati, kljub stavku: **Individuum est ineffabile** (I, 29). ²² Teorija o tej psihofizični življenjski enoti je antropologija in psihologija (I, 29). Psihologija pa ne sme obravnavati človeka ločenega od

družbe, saj človek ni nikakršen »zavestni atom« (I, 47): takšen nezgodovinski človek bi bil po Yorckovih besedah le »homunculus«. ²³ Psihologija kot prva in najbolj elementarna znanost duha mora zato postati »opisna« (I, 33). Pripomoček razvoja opisne ali »realne« psihologije je biografija (I, 34), ki razkriva notranje življenje posameznika in tako postane resnična osnova zgodovinopisja. Individuum je namreč tip ali reprezentant celotne socialne skupine.

Vprašanje po enoti človeškega rodu obravnava etnologija (I, 40—42). Realno razumevanje narodovega življenja pa je treba iskati v gramatiki, retoriki, logiki, estetiki, etiki, pravu (I, 39), kajti vse te duhovne znanosti so nastale iz praktičnih potreb narodovega življenja.

Individui pa niso samozadostni. So elementi družbe in presečišče (Kreuzungspunkt) (I, 37, 51) različnih sistemov kulture (Kultursystem). Le-ti so bili doslej »fantomi« (I, 42). V slehernem kulturnem sistemu so dosežki utelešeni v trajnih produktih. Sleherni kulturni sistem počiva na elementih človeške narave, kakor tudi po drugi strani sleherni individuum deluje v različnih kulturnih sistemih hkrati, oziroma ima ista dejavnost več strani (I, 49—51).

Vsaka socialna skupina lahko formira institucije, ki so »vnanja organizacija družbe« (I, 64 sq.). Vendar so kulturni sistemi tesno povezani z vnanjo organizacijo družbe, o čemer pričata zlasti pravo in država. Socialne organizacije počivajo na »zavesti o skupnosti« (I, 66).

Glede na to so tudi duhovne znanosti dvojne: znanosti o kulturnih sistemih in znanosti o vnanjih oblikah organizacije: skupinah, državi, cerkvi etc. Toda kulturne in družbene znanosti so deli iste celote.

Ko obravnava Dilthey vrste in strukturo duhovnih znanosti, seveda ne more mimo takratnih pionirskih prizadevanj v sociologiji. Ker mu gre pri obravnavanju duhovnih znanosti za »celoto družbeno-zgodovinskega sveta«, ki je »enak morju« (dem Meere gleich) (I, 115), se nam ni treba čuditi, če obravnava vprašanje sociologije najprej v zvezi s filozofijo zgodovine. Tako sociologija kakor filozofija zgodovine sta poskus, da bi razumeli realnost življenja kot sklop celote (Zusammenhang des Ganzen) (I, 93). Filozofija zgodovine, ki išče pomen in smisel zgodovine, ima zmerom krščanski navdih (I, 104): ²⁴ Dilthey jo duhovito zavrača, češ da se nam kaže v urah trezne kritike kot preveč, za naše zrenje pa premalo. Filozofiji zgodovine očita predvsem to, da ne more upoštevati »globine vesti« in doživljanja posameznega človeka (I, 100). Kar pa pravi o sociologiji, je kritika nekaterih sociologov oziroma takratne stopnje razvoja sociologije, za katero so bili značilni Comte, Spencer, Schäffle, Lilienfeld (I, 420). Po Comtu, Millu in Spencerju je moči vse dogodke socialne zgodovine razložiti kot dele enotnega procesa. Po Diltheyu pa ni možna ena sama znanost o študiju celotnega socialnega življenja, temveč le o posameznih njegovih odsekih (I, 109—112). V Comtovi sociologiji vidi »surovo naturalistično metafiziko« (I, 107). Predmet sociologije, ki ni znanost o celoti, temveč le »določena smer dožemanja« (I, 423), je »družbena forma kot takšna« (I, 421). Ločitev takšnega znanstvenega področja Dilthey seveda prizna, uteleša pa mu ga Simmlova sociologija (I, 420—421). — Takšno je bilo nje-

govo stališče l. 1904, ko je pripravljajal novo izdajo »Uvoda«. ²⁵

Prava človekova pot, da pride do spoznavne samega sebe ter do spoznavne družbe in zgodovine, ki ju je sam ustvaril, je lahko samo »kritika historičnega uma« (I, 116). ²⁶ Vedenje o celoti zgodovinsko-družbene dejanskosti se *successive* uresniči v spoznavno-teoretski samoosmislitvi (Selbstbesinnung) (I, 95). »Totalnost občutja« (*die Totalität des Gemüts*) (I, 120), ki je osnova duhovnih znanosti, moremo pojasniti samo prek samoosmislitve in v njej. *Grundlegung* mora na ta način odkriti odnos med mišljenjem in celoto občutja. Problem utemeljitve duhovnih znanosti se tako spremeni v psihologijo in teorijo razumevanja ali hermenevtiko.

II. UTEMELJITEV DUHOVNIH ZNANOSTI KOT PSIHOLOGIJA IN HERMENEVTIKA

Utemeljitev duhovnih znanosti ima za nalogo, da pojasni »totalnost življenja« (V, 145), iz katere izvirajo vse znanosti. Ni pa zadosti, če zdaj rečemo, da je Diltheyeva filozofija postala »filozofija življenja«. Nasproti takšnim prenapljenim sklepom je bil Dilthey vedno nezaupljiv. Tisto znanost, ki naj pojasni to celoto življenja, imenuje **psihologija** (V, 255). ²⁷ Vendar tej psihologiji ne gre za metodično vedenje o psihičnih procesih, temveč za njih razumevanje. V tem smislu je torej prava osnova duhovnih znanosti **hermenevtika** (VII, s. VII). Osnovne hermenevtične pojme pa je spet mogoče prikazati šele v duhovnih znanostih samih. Predpostavljajo namreč celoten duhovni svet; njih izhodišče je ravno »totalnost življenja«. Na koncu koncev ne gre zatorej niti za podgraditev od spodaj niti za utemeljitev, ki bi izhajala od določenega stvarnega stanja, ki ga je treba razčleniti in opisati, temveč je to postopek, ki je orientiran ob celoti duhovnih znanosti. Ločevanje med »filozofijo življenja«, psihologijo in hermenevtiko je torej lahko zgolj abstraktivno.

Problem take psihologije, ki bi bila osnova duhovnih znanosti, je star motiv Diltheyeve filozofije; s katerim se je ukvarjal od svoje razprave o Novalisu (1865) pa vse tja do pozne dobe, ko se je v spisu *Das Problem der Religion* (1911) vprašal o možnosti višjih psiholoških temeljnih pojmov (VI, 302—305). V svojem spisu o Novalisu zahteva »realno ali vsebinsko psihologijo, **Real- oder Inhaltspsychologie**«. »Na drugi strani odkrije Novalis, da realna psihologija ali antropologija zmore proučevati neskončno vsebino človeške narave le ob njenem razvoju v zgodovini. S tem anticipira stališče, ki nam je blizu«. ²⁸ Glavna Diltheyeva psihološka spisa pa sta »Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie« (Ideje o opisni in razčlenjevalni psihologiji) (1894) ter »Beiträge zum Studium der Individualität, Über vergleichende Psychologie« (1895/96) (Prispevki k študiju individualnosti, O primerjalni psihologiji). Kratek povzetek teh dveh spisov nas bo pripeljal k osrednjim pojmom Diltheyeve filozofije.

Beschreibende Psychologie očita dotedanji psihologiji, da se preveč opira na naravoslovje. Ta »pojasnjevalna, **erklärende**« psihologija (Taine, Spencer) se izgublja v »meglo hipotez« (V, 142). Hipoteze so sicer osnova naravoslovja, duševno življenje pa terja drugačen pristop: »Naravo pojasnjujemo, duševno življe-

nje razumevamo, *die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*» (V, 144). Prva danost duševnega življenja je »doživeti sklop«, *der erlebte Zusammenhang* (ibid)²⁹. Psihologiji je ta sklop prvobitno in nenehno dan v doživljanju. Ker je življenje zmerom dano kot takšen sklop, je uporaba hipotez nesmiselna, oziroma dobijo hipoteze popolnoma nov pomen. Opisna psihologija je tako opis in analiza sklopa, ki je prvotno in nenehno dan kot življenje samo (V, 152). S tem postane psihologija tako rekoč matematika duhovnih znanosti (V, 193). Vsebina te psihologije je najprej »struktura duševnega življenja« (V, 200—213). Središče naše duševne strukture je »sveženj nagonov in občutij« (V, 206), nagoni in občutja pa so svoj lastni agens, ki žene naprej: tako dobimo razvoj duševnega življenja (V, 213—220).

Duševno življenje je določeno kot »zaobsegajoča enota« (*übergreifende Einheit*) (V, 211) in smotrni sklop. Z določitvijo duševnega življenja kot smotrne celote pa se Dilthey — v sicer nezadostni obliki — vendarle izogne biologizmu.

Nadaljnja tema opisne psihologije je študij enakomernosti in komplementarnih študij individualnosti (V, 226 sq.). Individualnost nastane, ko se razlike povežejo v »smotrno celoto« (V, 237). Šele ko se opisna psihologija usmeri k individualnim smotrnim celotam, šele takrat najde vmesni člen med človeško naravo in duhovnimi znanostmi.

Ideen... so sprožile vrsto razprav, ki so trajale vse do konca Diltheyevega življenja. Odločilno za izostritev njegovih lastnih stališč pa je bilo razračunavanje z novokantovstvom.³⁰

Po novokantovskem pojmovanju obravnava psihologija le psihična dejstva, ne pa duhovnih, le splošne zakone, ne pa tipov, medtem ko duševno življenje ne predstavlja — nasproti Diltheyu — nikakršne »enote«. Psihologija je skratka naravoslovna znanost. Da bi onemogočil psihologistične nesporazume, je Dilthey kasneje razlikoval med »vsebinsko«, »konkretno« psihologijo ali antropologijo ter psihologijo kot posebno znanostjo (VII, 239). Prvi njegov odgovor Wundtu, Windelbandu in drugim³¹ pa je delo O primerjalni psihologiji.

V tem spisu, ki ga bomo na kratko povzeli, gre za vprašanje primerjalne metode in tipologije. Delo se začne s staro temo razmejitve naravoslovnih in duhovnih znanosti. V obeh vrstah znanosti nastopa »molčeče mišljenje«, *schweigendes Denken* (V, 182). obe vrsti znanosti uporabljata iste logične postopke razsojanja in sklepanja, povsod uporabljamo eksperimentalno in komparativno metodo. Glavna razlika med naravoslovjem in duhovnimi znanostmi pa je v tem, da npr. ne poznamo »notranje narave« fizičnih stvari in da sistematizacija v naravoslovju poteka v smeri vse večje abstrakcije. v duhovnih znanostih pa od posebnega k polnosti konteksta: »Dort also Abstraktion, hier umgekehrt Zurückübersetzen in die volle ganze Lebendigkeit durch eine Art von Transposition« (V, 265). Psihologija ne more biti naravoslovna znanost, saj je njen predmet človeška individualnost (V, 256).

Individualnost oziroma individuacija je prava »skrivnost sveta«: »Moj teorem o polni pozitivnosti sveta... Skrivnost sveta je, pozitivno izraženo, individualnost. Ta sega tudi v zgodovino.«³² Samo indi-

viduacijo obvladujejo enakomernosti (*Gleichförmigkeiten*) in tipi (V, 270 sq).

Pripomoček pri razumevanju individualnosti pa je tudi umetnost, ki jo Dilthey imenuje kar »organ razumevanja življenja, *das Organ des Lebensverständnisses*« (V, 274). Pesništvo pripomore k temu s pomočjo širokega vpogleda in izostri naše »tipično gledanje«, *typisches Sehen*. Pesnik namreč ustvarja tipično, »idealično« (VI, 101). Tip je kot reprezentata mnogoličnega v podobi »napotilo za gledanje, *eine Anleitung zu sehen*« (V, 279). Tip je pravilo, norma. Tipičnost je značilna za umetniško prikazovanje, je pa tudi del običajnega življenjskega izkustva.

S tem lahko preidemo k zadnji obliki Diltheyeve utemeljitve duhovnih znanosti, kakršno je moč razbrati iz spisov, ki so objavljeni v 6., zlasti pa v 7. zvezku Zbranih spisov pod naslovom »Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften«. Zgodovinski svet, ki je vedno tu in v katerega smo vpleteni, moremo motriti, ker smo zgodovinska bitja: »Individuum razume zgodovino, ker je sam zgodovinsko bitje« (VII, 151).³³ Konsekventno nadaljnje vprašanje je, kako je zgodovina možna (VII, 261). Že prejšnji razpravi s področja psihologije sta pokazali, da je zgodovinsko življenje del življenja sploh. Življenje je torej *sub-jekt* (v izvirnem smislu) in s tem tudi objekt Diltheyeve samosmislitve filozofije: »Življenje, ki ga človek živi — le-to neka-ko razumeti, to hoče današnji človek« (VIII, 121). To »življeno življenje« (*gelebtes Leben*) mu je ireduktibilno dejstvo, ali metafizično povedano: temelj: »Za nas ni ničesar za njim, *Nichts ist für uns dahinter*« (VI, 310).

Življenje ali zgodovina nam ni nikoli dana kot celota, temveč jo doživimo; doživljanje (*das Erleben*) pa je različno karakteriziran način, »v katerem je realnost za mene tu« (VI, 313). Osnovna enota te celote je doživljaj (*das Erlebnis*), ki ga Dilthey imenuje tudi »praelico zgodovinskega sveta« (VII, 616). Prve danosti duhovnih znanosti so torej doživljaji, doživetja: »Das Nächstgegebene sind die Erlebnisse« (VII, 80).³⁴ Pri tem se razlikuje med doživetjem (*Erlebnis*) in doživljanjem (*Erleben*). Doživljanje pomeni samo to, da se nečesa zavedamo (VII, 318). To zavestnost doživetja imenuje Dilthey tudi »opažanje« (*das Innwerden*) (VII, 318) ali »das Innesein« (VII, 27).

Ne da bi hoteli tukaj nadrobneje analizirati Diltheyev pojem doživljaja, naj aforistično zaključimo, kako je Diltheyu doživljaj isto kakor zavest, zavestna bit (*Bewusst-Sein*) (VII, 26). Na drugem mestu pa Dilthey spet pravi: »Für uns da-sein, uns-gegeben-sein oder Tatsache-des-Bewusstseins-sein: to so samo različni izrazi za isto dejansko stanje, po katerem se dojemanju ne postavlja nasproti predmet, temveč sta dojemanje in v njem dano dejstvo eno« (VII, 27). Refleksivna gotovost doživljaja torej ne potrebuje nobene nadaljnje utemeljitve več.

Elemente znotraj posameznega doživetja in odnose med posameznimi doživljaji imenuje Dilthey *psychischer Strukturzusammenhang*. Vsak doživljaj sam predstavlja »ločljivo imanentno teleološko celoto« (VI, 314). Glavna strukturalna relacija je koekstistenca in medsebojna zveza razuma, občutja in volje (VII, 23), druga strukturalna relacija pa je medse-

bojno podpiranje različnih vrst aktov znotraj slehernega izmed treh tipov (VII, 36). Beseda struktura, ki ji je ravno on dal privlačni zvok, pomeni notranjo (ne: vzročno) povezanost neke celote, življenja ali doživljaja: »S strukturo poimenujem artikulacijo ali razčlenjenost neke celote« (V, s. XCVI). Strukturni sistem pa nima v sebi »določenega cilja«, ni torej strogo »teleološki«, temveč je le smotrno usmerjen: »er enthält nur Zielstrebigkeit« (VII, 329-30). Kadar določeno doživetje povzroči (erwirkt) drugo, mi to doživimo (VII, 328). Ta odnos daje občutek živosti (Lebendigkeit) in skupne pripadnosti (Zusammengehörigkeit) v duševnem sistemu (VII, 14). Te notranje odnose v doživljanju lahko le izkusimo, ne moremo pa jih definirati (VII, 16).

Strukturna enota doživetja je v tesni zvezi s časom. V doživljanju izkusimo čas kot »napredovanje sedanosti« (Vorrücken der Gegenwart) (VII, 193): »Ta izpolnitev z realnostjo stalno obstaja, medtem ko se tisto, kar sestavlja vsebino doživetja, nenehno spreminja« (VII, 193). Sedanost je tista časovna doba, ki jo dojamemo kot enoto (VII, 230). Tako sedanost vedno vključuje spomin (VII, 194): pretekli dogodki so vključeni v naše (sedanje) doživljanje. To priključitev (das Einbezogenwerden) preteklega v našem doživljanju imenuje Dilthey **Präsenz** (VII, 93). Celo preteklo izkustvo obstaja tako le kot danost (Gegebensein) v presentnem doživetem izkustvu (VII, 230). Celoten potek življenja in doživljanja pa imenuje Dilthey časnost, **Zeitlichkeit**, ki mu je »prva kategorialna določitev življenja, temeljna za vse druge« (VII, 192).³⁶

Doživljaja pa Dilthey ne opisuje zgolj iz psiholoških interesov, temveč mu je analiza fizičnih in duhovnih dejstev pogoj za teorijo vedenja (VII, 11). Doživljanje namreč ni brezoblična masa, »heterogeni kontinuum«, temveč vključuje v sebi »elementarne miselne aktivnosti« (elementare Denkleistungen), kakor so: enota in mnoštvo, podobnost in razlika, celota in deli. Nasproti novokantovskemu idealističnemu nauku o umu Dilthey ne sestopa do apriorija teoretskega ali praktičnega uma, temveč do tistih strukturnih odnosov v psihičnem sklopu, **die aufzeigbar sind** (VII, 13 op.). Z analizo doživljaja hoče pokazati, kako je tvorba pojmov (Begriffsbildung) utemeljena v doživljanju (VII, 27).

Toda življenje še ne pride »do samozavesti« v doživljanju, temveč v razumevanju: »Postopek razumevanja je tisti, prek katerega je življenje skozi samega sebe pojasnjeno v svojih globinah« (VII, 87). Razumevanje življenja mora temeljiti v življenju, v doživljajih. To pa je mogoče, ker je vsako doživetje znotraj sebe strukturirano, vsako pa je tudi v razmerju s celotnim sklopom življenja: »Doživljaji se nanašajo tako, kot se v stavku andante kake simfonije pojavljajo motivi, se razvijajo (eksplikacija) in se razvito povzame skupaj (implikacija)« (VI, 316).³⁷ Eksplikati ekspliciranega doživljaja se razvijajo po nekakšni privlačnosti (Fortgezogenwerden) (VII, 140), po tendenci, da »se izčrpa doživetje, ki ga ni mogoče utemeljiti« (VII, 29).

Osrednje mesto v Diltheyevi končni hermenevtični sintezi pa zavzema razmerje med doživljanjem, izrazom in razumevanjem (Erleben, Ausdruck, Verstehen) (VII, 191 sq.). Duhovne znanosti nastanejo, ko smo prisiljeni v človeške organizme postaviti du-

ševno dogajanje: **Das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich und Du** (VII, 191). To razumevanje je transpozicija, prenos celotnega osebstva, naša predstavitev v druge, **Hineinversetzen** (VII, 214).

Zadnjih petnajst let je Dilthey čedalje bolj opozarjal na odvisnost razumevanja duhovnega življenja od nečesa vnanjega, **von einem Äusserlichen**. Čutno dani objekti postanejo nekaj »vnanjega«, v čemer se izraža »notranje«. Sama beseda »izraz« pa kaže na svoj korelativni pojem — razumevanje: »Od čutno danega v človeški zgodovini gre tu razumevanje nazaj v tisto, kar nikoli ne pride v čutila, pa vendar se v tem vnanjem izraža in v njem učinkuje« (VII, 83). »Strukturna psihologija« (VI, 317 sq.) išče takšno danost doživljajev, da je možno tvoriti o njih splošne pojme; ali z drugimi besedami: išče tisto mesto, od koder naj se izkaže ločevanje doživljanja in razumevanja kot zgolj **abstraktivno**. Njena temeljna ugotovitev je, da se razumevanje doživljajev dopolnjuje z izrazi (Ausdrücke) in z manifestacijami življenja, **Lebensäußerungen** (VI, 318).

Strukturna psihologija naj bi torej postala znanost o intencionalnosti zavesti. V izrazih so namreč intencionalne strukture doživljanja posebno jasno razvidne: »... izraz izvira iz duše neposredno, brez refleksije, in potem s svojo trdnostjo pomaga razumevanju; zato vsebuje izraz več doživljanja, kot ga more najti introspekcija« (VII, 328-29).

Izrazi so treh vrst: 1) pojmi in sodbe so lingvistični simboli, ki širijo misli iz enega duha v drugega (VII, 205); 2) človeška dejanja izražajo namene (VII, 320); 3) izrazi doživetja (Erlebnisausdrücke) (VII, 321). Toda izrazi lahko varajo: »Nekaj strašnega je v tem, da more v boju praktičnih interesov sleherni izraz varati, in da se tolmačenje spreminja tudi z menjavo naše naravnosti« (VII, 207). Resnični izraz duševnega življenja so le dela velikega pesnika, »religioz-nega genija ali pristnega filozofa« (V, 320).

Glede razumevanja Dilthey najprej razlikuje med »elementarnimi« in »višjimi« oblikami razumevanja (VII, 207, 210). Elementarno razumevanje odkriva odnos med izrazom in tistim, kar je v njem izraženo. Nasprotno pa pri višjih oblikah razumevanja ne gre le za en sam izraz, temveč za skupino izrazov, tako da so potrebne še druge observacije. Vsa duhovna dejstva, ki jih neposredno razumemo, jemljemo kot učinek, **das Erwirkte**, nato pa induktivno dokazujemo kak koherenten duhovni sistem kot njihov vzrok, **das Wirkende** (VII, 210-12). Ker pa vse oblike razumevanja ne počivajo na tem odnosu, je potrebna posebna znanost ali teorija razumevanja — **hermenevtika: Das kunstmässige Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung, Interpretation** (V, 332 = VII, 309). Hermenevtika uvaja univerzalno veljavnost interpretacije nasproti romantični samovolji (VII, 317). Medtem ko je imela hermenevtika po Diltheyevih lastnih besedah predvsem filološko-kritični pomen, smo jo mi tukaj — sledeč Diltheyu — uvedli na tistem mestu, ki ga ima pri njem. Hermenevtika mu je namreč osnovna zveza med filozofijo in duhovnimi znanostmi ter tako postane **ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften** (V, 331). To je njeno sistematično mesto.

Ker je hermenevtika z Diltheyem postala filozofska disciplina par excellence, je lahko ilustrativno, če

podamo njeno kratko zgodovino. Pri tem se bomo opirali predvsem na njegov nagradjeni spis »Der hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik«, za katerega je l. 1860 dobil dvojno nagrado Schleiermacherjeve ustanove³⁸ ter na njegov krajši spis »Die Entstehung der Hermeneutik« (V, 317 sq.).³⁹

Začetki hermenevtike so v grški retoriki. Le-ta je razvila osnovna pravila literarne kompozicije. Aristotel je v svoji Poetiki že deduciral vnanjo formo pesniških zvrsti iz njih notranje forme (V, 321). Aleksandrijska filološka šola je razvila virtuosno tekstualno kritiko. Iz stoiške šole je prinesel Krates v pergamsko filologijo princip alegorije. Z njo so razlagali, kar se zdi manj primerno bogovom (deorum gravitatem minus decere videbatur). V zgodnjem krščanstvu je alegorija dobila zelo važno vlogo pri razlagi novega testamenta. Začetnik te krščanske alegorije je bil Filon. V okviru starokrščanske razlage sv. pisma sta si nasprotovali aleksandrijska in antiohijska šola. Alegorija je bila kristjanom orožje boja proti Judom, ker je pri njih preveč stvari vodilo k gnosticizmu, potrebovali pa so jo tudi za to, da so vnašali teologijo Logosa v stari testament (V, 323).

Hermenevtika je bila pred romantiko predvsem filološka (humanisti) in teološka (protestantizem). Glavno luteransko geslo je bilo: **sola scriptura**. Luthru je sveto pismo **sui ipsius interpretes**. Vse je moči razbrati glede na **contextus** in glede na **scopus** — smisel, ki meri na celoto. Katoliški avtorji so po tridentinskem koncilu nastopali proti protestantskem principu **sola scriptura**, češ da je testament hermenevtično nezadosten ter da je potrebna dopolnilna avtoriteta tradicije (Canisius) (XIV/2, 598). Proti katoliški protireformaciji, ki je govorila o »temačnosti« sv. pisma, je nastopil l. 1567 **Flacius**⁴⁰ z delom **Clavis**, ki so ga protestanti imenovali »zlati ključ« za eksegezo sv. pisma (XIV/2, 599). Flacius je hotel iz reformatorske misli o enovitosti povezanosti spisa dokazati normativno enotnost spisa z novim organonom eksegeze. Tako je bil po Diltheyu Flacius tisti, ki je pripravljaval filološko zgodovinsko védenje (II, 123). V predgovoru k svojemu delu pravi: Vera enim sententia in Sacris litteris, sicut etiam in omnibus aliis scriptis non minima ex parte ex contextu, scopo ac quasi proportionem et congruentiam inter se partium, ac ceu membrorum, plerumque accipitur: sicut etiam alias singulae partes totius alicuius optime ex consideratione harmoniaeque integri ac reliquarum partium intelliguntur (XIV/2, 600 op.).

V svojem nadaljnjem razvoju je postavljala hermenevtika posamezna nova pravila razlage in natančneje določala posamezne hermenevtične pojme. Na primer: kaj je kontekst? »Haec omnia et singula nominare, mihi placet contextus, antecedentia et consequentia, praeposita et postposita, textum cum glossa, rubricam cum textu, parallelas locos, circumstantias, harmonias« (Franz: De interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima, 1619) (XIV/2, 609 op.).

V 17. in 18. stoletju začenja prodirati v hermenevtiko tudi historična interpretacija. Že Spinoza je zahteval, da je treba iz zgodovinskih dejstev sklepati na **mens auctoris**. To zahtevo pa je omejil le na **res imperceptibiles**, ne velja pa mu za moralne stvari

(circa documenta moralia). Za historično interpretacijo je pomemben tudi Wettstein (Libelli ad orisum atque interpretationem N. T., 1766), saj ji je dal podobno pravila: Loca, quae aut inter se aut veritati nobis repugnare videntur, commode plerumque conciliari possunt, si dicamus scriptorem sacrum non suam sententiam ubique expressisse et dixisse, quid sit, sed aliquando ex sententia aliorum aut ex vulgi opinione vel incerta vel falsa fuisse locutum; ... (XIV/2, 617 op.). Dalje se je pri branju potrebno v predstavi povsem prestaviti v nravi, mnenja, način govora in mišljenja tistega časa, v katerem je delo nastalo. Prva oblika historične interpretacije je tako teorija **akomodacije** (XIV/2, 618).⁴¹

Za razvoj umetnosti interpretacije je bil pomemben tudi pietizem. Ker pietisti iz sv. pisma niso hoteli dobiti dogem, temveč duševna stanja, se je moral interpret predati predvsem duševnim stanjem v pismu. Tako se je pojavila potreba po teoriji afektov v hermenevtiki, po »patologiji« (v izvirnem smislu) sv. pisma. Tako so nastali začetki psihološke interpretacije. Tak nauk o afektih je razvil A. H. Francke v delu Praelectiones Hermeneuticae, 1723, kjer pravi: Pathologia sacra quatenus medium est hermeneuticum ... (XIV/2, 619). Vse afekte pa je treba spraviti v odnos do ljubezni. Afekt v posamezni besedi je **emfaza**. Ker pa so številno emfaz povečevali, niso bili zmožni najti razmerja med različnimi pomeni.

S pietističnim tolmačenjem se je v Nemčiji družila Wolffova metoda. Wolff je obravnaval gramatiko in hermenevtiko na čisto logičen način. »Tortura« analitične metode (XIV/2, 621) je zdaj razumevanje, ki ne daje nikakršnega drugačnega razumevanja miselnih sklopov kakor tistega s pomočjo logične forme. Logično in psihološko metodo pa je prvi povezoval J. M. Chladenius (Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften, 1742). Ta je uvedel hermenevtične izraze: vidik (izraz so sprejeli iz fizike), »sled« itd. (XIV/2, 621).

Pobude za historično hermenevtiko so v Nemčijo prihajale iz Anglije: R. Lowth, Praelectiones De sacra poesi Hebraeorum, 1753 (XIV/2, 627). Komplicirano staro metodo interpretacije kot organona dogmatike je prvi premagal J. S. Semler ter si prizadeval za historično razlago (XIV/2, 630).

Druga smer razlage — poleg historične — je bila gramatična. Ernesti (Interpres, 1761) je utemeljil hermenevtiko na jezikovni rabi ter pripravil tla za razmah filologije v Nemčiji. Osnova za interpretacijo mu je jezikovna raba avtorja. Vendar pa pri njem prevladuje leksikalična stran besedne rabe: Eius porro observatio propria est Grammaticorum, quorum artis maxima et praecipua pars in eo versatur, ut, quid verbum quodque, tempore quoque, apud scriptorem quemque, sonuerit, diligenter exquirant ... (XIV/2, 642). Formalni princip te hermenevtike je čisto empirično stališče gramatike in leksikografije. Poleg tega je dajala ta hermenevtika še druga pravila: sklop, paralelna mesta, seznanjenost s predstavami določenega avtorja, ki ga pojasnjujemo. Dilthey upravičeno pripominja, da je v naravi takšne metode, da se sprevrže v popoln formalizem: »V kakršnem razmerju je logika Wolffove šole do narave mišljenja, v takšnem je ta hermenevtika do procesa reprodukcije« (XIV/2, 647). Ernestijev učenec Keil (Lehrbuch der Hermeneutik, 1810) presega svojega

učitelja s pomembno zahtevo, naj iskanje logične povezave **izhaja** iz gramatike. Sicer pa tudi za ta postopek velja, da tendence k celoti, o kateri je govoril že Flacius, z računom ni moči dojeti (XIV/2, 647).

Dokončno pa se je hermenevtika formirala v nemški romantiki. Schellingov učenec Friedrich Ast (Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik, Landshut 1808) utemeljuje možnost razumevanja sploh in s tem tudi hermenevtike na »izvirni enotnosti vseh stvari v duhu« (XIV/2, 657). Ta enotnost ali identiteta duha se kaže tudi v zgodovinskem poteku. Iz Schellingove filozofije izvira tudi estetska ideja celote. Kakor je v Schellingovi filozofiji svet sam umotvor, tako je treba dojeti tudi sleherno stvaritev človeškega duha. Proces ustvarjanja se ponovi v »ponovni konstrukciji« (Nachkonstruktion) (XIV/2, 659). Začetek te **Nachkonstruktion** pa je slutnja celote, **die Ahnung des Ganzen**.

Schleiermacherjeva hermenevtika pa ima dva vira: Fichtejevo filozofijo jaza in estetski miselni svet F. Schlegla. Iz osnovnih predpostavk Fichtejeve filozofije namreč sledi, da je vse duhovno treba razumeti iz ustvarjalnosti jaza. Medtem ko **pragmatična** razlaga motri vsakršno misel kot trdno stvar in kaotično išče kavzalnosti, pa **genetična** metoda vsebuje hermenevtični zakon, »da je treba sleherno misel kakega sistema, kakega avtorja kot produkt (asimilativna reprodukcija) postaviti v razmerje z enotnostjo dejavnega subjekta« (XIV/2, 661)⁴². F. Schlegel, voditelj romantike, označuje prehod — kakor Wilhelm von Humboldt — iz estetske produkcije k reprodukciji. Schlegel prevzame Schellingov estetski pojem celote in vidi »prvi pogoj vsakršnega razumevanja, torej tudi razumevanja umetnine« v nazoru celote. Na tej podlagi torej razumevanje pomeni: **das Denken eines Anderen bis in die feinere Eigentümlichkeit seines Ganzen nachkonstruieren**... (F. Schlegel, WW X, s. 131; XIV/2, 672)⁴³. Prvi vzorec hermenevtične interpretacije umotvora vidi Dilthey prav pri Schleglu: v njegovi interpretaciji Goethejevega Wilhelma Meistra (XIV/2, 675).

Iz Fichtejevega jaza dobimo pri Schleiermacherju individualnost, ki je odsev neskončnega in totalnega v subjektu: notranja povezanost individualnosti s celoto se odpre v nazirajočem razumevanju. Schleiermacherju gre torej za **subtilitas intelligendi** in ne le za **subtilitas explicandi**: njegova hermenevtika je psihološko zasnovana, saj je najtesneje povezana z njegovo centralno mislijo o individualnosti.

Schleiermacherjeva hermenevtika temelji na dveh osnovnih mislih: 1. filozofska osvetlitev jezika kot objektivnega sklopa, ki vsebuje razmerje med jezikom in mišljenjem, mišljenjem in bitjo; 2. misel o ustvarjalni aktivnosti avtorja. Vso dejavnost uma imenuje Schleiermacher organiziranje in simboliziranje. Razumevanje pa mora dojeti to »dejavnost« (**»Gehandelthaben«**) (XIV/2, 284) uma, se pravi njegov simbol. Vsako razumevanje se začne s slutnjo kakor ustvarjanje s kaljo (XIV/2, 781). Da bi razumeli individualni način mišljenja avtorja, se je treba prestaviti v njegovo individualnost. Za to je Schleiermacher skoval pojem »divinatoričnega« (XIV/2, 718), ki pomeni, da tolmač razume avtorja »prek istega ustvarjalnega akta, le kot receptivnost mišljenja, s katerim je neko delo nastalo« (XIV/2, 718)⁴⁴. Stavek

hermenevtično-retorične tradicije, da razumemo del iz celote, je Schleiermacher razširil v tem smislu, da moramo individualnost razumeti kot del univerzuma. Tako je njegova hermenevtika slednjč teološko-kristološko zasnovana, oziroma postane del njegove religiozne etike. Schleiermacherjeva hermenevtika je slednjč »razumevanje v Bogu«. To se kaže že v njegovem pojmovanju divinatoričnega kot preroškega (XIV/2, 719). V Schleiermacherjevi etiki namreč ni mesta za zgodovinski razvoj (XIV/2, 778), čeprav je njegova poglobitev individualnosti kot **die innerste Werkstätte alles geschichtlichen Lebens**« (XIV/2, 721) pripravljala historizem⁴⁵.

Osrednja težava hermenevtike je »krog v pojmu postopka« (XIV/2, 708), ki ga imenujemo tudi hermenevtični krog. Ta krog je treba razlikovati od logične napake **circulus vitiosus** ali **circulus in probando** ali »kroga v mišljenju« (Zirkel des Denkens) (I, 419). Čeprav Dilthey sam govori o »aporijah« (V, 334) razumevanja, nam to še ne dopušča govoriti o »aporijah hermenevtičnega kroga«⁴⁶. Nujnost kroga namreč Dilthey utemeljuje s samim sklopom življenja oziroma zgodovine (VII, 262). Kakor je vsak doživljaj notranje strukturiran, tako ima vsak doživljaj v sebi kompleksno intencionalnost in kaže na celoten življenjski sklop. Pomen pa, ki naj ga razumevanje oziroma hermenevtika razbereta iz doživljanja, ni nič drugega kot njegova »pripadnost neki celoti« (VII, 230). Pomen je namreč kategorija življenja (VII, 232 sq.) in označuje »odnos delov življenja do celote, ki je temeljen v bistvu življenja« (VII, 233). Kakor pa je življenje nazadnje nekaj iracionalnega, tako je tudi razumevanje samo nekaj iracionalnega (VII, 218). Sledeč Schleiermacherju, govori Dilthey o »divinaciji« in »ustvarjalni genialnosti« v razumevanju (V, 335-6).

Zadnji cilj hermenevtike pa je: razumeti avtorja bolje, kakor se je sam razumel (V, 331). Ta formula o »boljšem razumevanju, **das Besserverstehen** (XIV/2, 717), je posledica romantičnega nauka o nezavednem ustvarjanju. Pojem nezavednega se v tipični obliki nahaja pri Fichteju: nezavedno mu pomeni intuicijo občutja, ki gre kot praakt mišljenja pred mišljenjem in hotenjem. To občutje pa se nikoli ne vara: ne gre torej za moderni pojem nezvestnega⁴⁷. Interpret namreč izlušči »nezavedni sklop«, ki učinkuje v organizaciji dela (Werk). Ker pa je duševno življenje nekaj »neutemeljivega«, **ein Unergründliches** (VII, 331), in ker je življenje oblikovanje, **Gestaltung** (VII, 232), in razvoj, zaradi tega tudi pomen življenja ostaja nedoločen. To temelji ravno v bistvu pomena, ki je v odnosu dela do celote: »To je odnos, ki ni nikoli do cela dovršen. Morali bi počakati na konec življenjskega toka in šele ob smrtni uri bi mogli pregledati celoto, iz katere bi bil ugotovljiv odnos njenih delov. Najprej bi morali počakati na konec zgodovine, da bi zbrali popoln material za določitev njenega pomena« (VII, 233). Zato postane hermenevtika življenja »neskončna naloga« (V, 335) Diltheyeve filozofije.

Pomen torej dobi svojo težo le v zvezi s časnostjo življenja. Vezan je na spomin: »V spominu (ko se spominjamo) se najprej odpre kategorija pomena« (VII, 236). Pomen je določen le »prek spomina in možnosti prihodnosti« (VII, 234). Medtem ko pozitivno ali negativno **vrednost** sedanjosti izkusimo v občutju, smo nasproti prihodnosti usmerjeni pod kate-

gorijo smotra (VII, 201). Preteklost pa se nam odpre pod kategorijo pomena, ki je tako **die eigenste Kategorie geschichtlichen Denkens** (VII, 202): **zgodovina je spomin**. Posamezen moment ima svoj pomen po svoji povezanosti s celoto, po odnosu preteklosti in prihodnosti, posameznega bivanja in človeštva (VII, 233).

Tako dobi preteklost v razumevanju življenja odličen položaj pred sedanostjo in prihodnostjo. Neki dogodek, doživetje ima svoj pomen, kolikor določa kasnejše življenje: v nasprotnem primeru bi morali na tem nivoju določati pomen z nekim transcendentnim slojem. Življenje razumemo samo tedaj, če razumemo, kako ga pogaja intersubjektivna preteklost, »objektivacije« človeškega življenja. Pomen nas torej ne vodi v novokantovski prostor racionalnega pomenskega kompleksa, temveč v **dinamičen sistem zgodovinskega življenja**: »Die Bedeutsamkeit ist kein intellektuelles Verhältnis, kein Hineinlegen von Vernunft, von Gedanken in den Teil des Geschehnisses. Die Bedeutsamkeit ist aus dem Leben selbst herausgeholt« (VII, 240).

Vendar pa dobijo poleg doživetja odločilen pomen za razumevanje zgodovinskega življenja objektivacije⁴⁸ ali manifestacije tega življenja VII, 146–152) in sicer zaradi tega, ker pri Diltheyu pomen ni logični pojem, temveč izraz življenja, ki ima hermenevtično strukturo v sebi⁴⁹. Manifestacije življenja vsebujejo in razpirajo duhovno aktivnost, iz katere so izšle: »Vsaka manifestacija življenja (Lebensäußerung) ima pomen, kolikor kot znak nekaj izraža, kot izraz na nekaj kaže, kar pripada življenju. Samo življenje ne pomeni kaj drugega« (VII, 234). Proučevanje manifestacij življenja je glavna tema duhovnih znanosti.

Duhovne znanosti pa te manifestacije lahko dojamemo ravno zaradi tega, ker se je v njih objektiviralo življenje, **duh**: »Duh razume le tisto, kar je ustvaril« (VII, 148). Ta ustvarjalec pa je nazadnje človek sam kot zgodovinsko bitje, tako da je spet prav zaradi tega zgodovinska znanost možna: tisti, ki zgodovino raziskuje, je isti kot oni, ki zgodovino dela (VII, 278).

Ta trditev močno spominja na Vicovo tezo, da je največja gotovost v tisti znanosti, kjer tisti, ki stvari ustvarja, le-te tudi pripoveduje. Čeprav Dilthey večkrat omenja Vica, je smisel gornje Diltheyeve trditve globlji. Življenje samo je namreč treba izraziti v pojmi. Dojeti je treba učinkujoči sklop, **Wirkungszusammenhang**, v katerem je določena objektivacija nastala VII, 157).

Tisti pojem, ki najustrezneje izraža zgodovinsko realnost, je pojem **Wirkungszusammenhang**, sklop učinkov (VII, 138) To je kompleks učinkov (Wirkungen): različni procesi povzročajo druge procese v strukturalnem sistemu. **Wirkung** pa je lahko tudi rezultat takega procesa. Ta pojem tako izraža osnovno dejstvo ustvarjalnosti zgodovinskega življenja: Zgodovinsko življenje ustvarja, **das geschichtliche Leben schafft** (VII, 153). Poedinke, ki so prva oblika kakega **Wirkungszusammenhang**, so »presečišče sistemov odnosov, katerih sleherni je nosilec učinkovanj (Wirken)« (VII, 154). Tako je življenje pojmovano kot sila, **Kraft** (VII, 202), prav zaradi tega, ker Dilthey motri življenje kot dejavnost, oblikovanje in razvoj⁵⁰. Pojem sile sicer izvira iz naravoslovja (I, 399 sq.), a označuje v duhovnih znanostih tisto, kar se da doživeti, **ein Erlebbares** (VII, 202): sila je »intencija k

realizaciji nečesa, česar še ni bilo v nobeni dejanskosti« (ibid.).

Za razumevanja takega življenja, ki je »kakor melodija« (VII, 234), je pojem strukturalnega sistema preozek. Potrebno je ustvariti pojme, »ki izražajo svobodo (»eksplikacijo« — V. K.) življenja in zgodovine« (VII, 203). Ti pojmi so kategorije življenja. Večino izmed njih smo že imenovali: življenje, doživljaj, pomen, vrednote, celota in njeni deli, razvoj, bistvo.

Najbolj instruktivna forma razumevanja življenja je **avtobiografija** (VII, 199 sq.) kot razviti spomin in refleksija (Besinnung) o lastnem življenju. Od avtobiografije k zgodovini je le kratek korak, saj analiza samega sebe omogoča razumevanje drugih. Na sredi med avtobiografijo in zgodovino je **biografija** (VII, 246 sq.). Le-ta je prispevek k vedenju in umetniško delo. Biografija mora dojeti **Wirkungszusammenhang**, v katerem posameznik živi. Ker pa je posameznik »presečišče kulturnih sistemov in organizacij, v katere je njegovo življenje vpleteno« (VII, 251, 135), nastane vprašanje, kako je mogoče razumeti le-te.

Kulturni sistemi in organizacije so **Subjekte ideeller Art** (VII, 135). Ker jih ni ustvaril en sam duh, jih Dilthey imenuje »logične subjekte« (VII, 282) za razliko od psiholoških. Ti subjekti tvorijo **Wirkungszusammenhang**. Kategorije za opis tega sklopa ostanejo iste, ker sta življenje in zgodovina isto, le da jih zdaj Dilthey imenuje »historične« ali »zgodovinske« (VII, 255, 262), ker nastopajo v novem kontekstu: »zgodovina je samo življenje, dojeto pod vidikom celote človeštva« (VII, 256). Ne smemo vpraševati o izvori kulturnih sistemov in vnanje organizacije družbe, vse to je treba le opisati (VII, 265). Pripomočki za to so seveda tipi (VII, 188). Kulturni sistemi in socialne organizacije tvorijo presek zgodovine. Zgodovinska selekcija pa vodi do »epoh, obdobj, period« (VII, 177 sq.), ki imajo svojo »imanentno teleologijo« (VII, 257). Tudi obdobja so strukturalne enote. Treba jih je proučevati in jim odkriti njih lastno vrednost (Eigenwesen) (VII, 286)⁵¹. »Centriranju« zgodovine v epohe ustreza pojem »horizonta« (VII, 186): vsak čas ima krog, v katerega so vključeni ljudje tega obdobja. Šele to omogoči izgradnjo lika, **Gestalt**, ki določa neko obdobje.

Kulturni sistemi, organizacije, obdobja in revolucije se prežemajo: prava celota je **Weltgeschichte** ali **Universalgeschichte**. V tej zgodovini pa ni enotnega pomena (proti Comtu in Heglu). Sleherni **Wirkungszusammenhang** ima svoj pomen. Celoto lahko določimo samo kot življenje in zgodovinskost (VII, 172, 186). Kakor je zgodovina sama »produktivna sila« (VII, 290), tako je vsak njen presek **Wirkungszusammenhang**, ne pa stanje. Pomen v sedanosti ima tisto, kar je plodno za prihodnost.

Takšno pojmovanje zgodovine imenuje Dilthey zgodovinska zavest, **das historische Bewusstsein** (VII, 290), ki presega metafizično in teleološko pojmovanje življenja in zgodovine: »Pred tem so poskušali dojeti življenje tako, da so izhajali od sveta. Obstaja pa samo pot od tolmačenja življenja k svetu. Življenje pa je prisotno samo v doživljanju, razumevanju in zgodovinskem dojemanju. Nikakršnega smisla ne vnašamo v življenje iz sveta. Odprti smo možnosti, da nastajata smisel in pomen šele v človeku in njegovi zgodovini (podčrt. V. K.); toda ne v posameznem člo-

veku, temveč v zgodovinskem človeku. Kajti človek je zgodovinsko bitje« (VII, 291).

III. DILTHEYEV FILOZOFSKI SISTEM: POETIKA, ETIKA, PEDAGOGIKA IN POLITIKA

Čeprav Diltheyovo filozofsko mišljenje ni sistematično v racionalističnem smislu, bi mogli naslov tega poglavja utemeljiti vsaj z dvema razlogoma. Diltheyovo filozofsko delo je sistematično v formalnem smislu tematske obsežnosti ter v vsebinskem smislu: osnova njegove filozofije je »celotno, polno in neokrnjeno izkustvo«. V nadaljnjem izvajanju moramo seveda predpostavljati osnovni oris njegove utemeljitve duhovnih znanosti v predhodnem poglavju.

Prikaz njegovega filozofskega sistema ne začnemo slučajno z njegovo **poetiko** oziroma **estetiko**. V okviru Diltheyeve filozofske hermenevtike življenja ima poetika izjemno mesto. Četrto poglavje njegove Primerjalne psihologije ima naslov: *Die Kunst als erste Darstellung der menschlich-geschichtlichen Welt in ihrer Individuation* (V, 273 sq.). Umetnost je tu določena kot organ razumevanja življenja, **das Organ des Lebensverständnisses** (V, 274). Glavna njegova estetska spisa sta: »Die Einbildungskraft des Dichters — Bausteine für eine Poetik« (1887) ter »Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe« (1892). Merilo za vrednost pesništva je razumevanje življenja in s tem resnica. Zato nikakor ne preseneča, če je za svoje delo iz zgodovine estetike Dilthey vzel tale Schillerjev motto: **Möchte doch endlich die Forderung der Schönheit aufgeben und ganz und gar durch die Forderung der Wahrheit ersetzt werden** (VI, 242). Poetiki je Dilthey dosodil »psihološko« (v metafizičnem smislu) funkcijo.

Osnova in izhodišče poetike je analiza pesniške fantazije, ki je Diltheyu »kakor čudež«⁵². Estetska zmožnost je ustvarjalna sila za kreacijo takšne vsebine, ki prestopa, **überschreitet**, dejanskost in ni dana v nobenem abstraktnem mišljenju (VI, 116)⁵³. Vendar domišljija — ter z njo umetnost — nikoli ne doseže popolnosti dejanskega, čeprav je veliko pesništvo v svojem jedru prav tako »iracionalno, inkomenzurabilno, kakor življenje samo« (VI, 217).

Umetnost samo motri Dilthey v skladu z osnovnimi principi novoveške metafizike s stališča umetniškega ustvarjanja: »Jedro estetike mora ostati študij umetniške ustvarjalnosti« (XIV/1, 433). Izvor pesništva je tako rekoč nagon, **Drang**, da bi izrazili svoja doživetja (VI, 194). Zato sta glavna problema Diltheyeve poetike opis pesnikove duševno-duhovne organizacije in s tem »psihološka pojasnitev pesniškega ustvarjanja« (VI, 127 sq., 139 sq.) na eni strani ter opis »poetične tehnike« (VI, 188 sq.) na drugi strani.

Kakor ima umetnost izjemno mesto v razumevanju življenja, tako je človek umetnik pravi lik človeka, ki ga imenuje Dilthey tudi s Schillerjevim izrazom idealični človek, **idealischer Mensch** (VI, 120). Takšen splošno veljavni ideal humanosti, ideal človeka, ki s pomočjo lepega v sebi vzpostavlja najvišjo svobodo, je »najgloblja vsebina našega nemškega pesništva«. Takega človeka imenuje Dilthey tudi »genij«. Bistvo genija je »premišljenost«, **Besonnenheit**, kakor pravi Dilthey po Jeanu Paulu. Takega človeka, »genija«, Dilthey neutrudno postavlja nasproti »filistru«, »po-

prečnemu človeku«, »navadnemu človeku«, »poprečniku« (Dutzendmensch) ipd.

Če je genij tako rekoč ideal Diltheyevega človeka, je razumljivo, da je Dilthey moral polemično nastopiti proti Schopenhauerjevi tezi o »geniju in blaznosti«. V svojem predavanju o »pesniški domišljiji in blaznosti« (*Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*) (1886) (VI, 90 sq.) je nastopil proti Schopenhauerjevemu nauku o patološki strukturi genija, kateremu so pritrjevali vsi, »ki so menili, da trpijo zaradi svoje lastne genialnosti«, katerega pa so potem opremili s »sijajem psihiatrične teorije« (VI, 91).

Osnovna funkcija umetnosti in umetnika je, da ustvarja tipe (VI, 91, 188; V, 278 sq.). Tip ali tipično (*das Typische*) je reprezentacija mnogoterega v podobi, bistvenega v singularnem. Ravno v tipiziranju tiči razkrivajoča moč pesništva, saj so tipi stopnjevanje (*Steigerung*) izkustva (VI, 186). Kolikor pa je pesniško delo s svoje strani tipično za določeno dobo, služi s tem razumevanju preteklosti (VI, 230-31).

Ker je bistvo umetnosti prikazovanje celote življenja, je aktualna naloga poetike v tem, da poda teorijo tiste umetnosti oziroma umetnostnih zvrsti, ki ustrezajo današnjemu času. V svojih esejih o Dickensovih in Scottovih romanih poudarja, tako rekoč z Marxovimi besedami, naj moderna umetnost prikazuje »novo nasprotje med kapitalom in delom«⁵⁴. Ta doba je rodila sociologijo in — socialni roman!⁵⁵ Moderni roman naj bo »epopeja modernega človeka«⁵⁶, teorijo romana pa razglša Dilthey za najpomembnejšo posamezno nalogo poetike (VI, 241).⁵⁷

Najbolj plodno nadaljevanje Diltheyeve poetike pa je bilo tisto, ki je izšlo iz njegove osnovne ontološke določitve pesništva kot »organa razumevanja življenja«. Tako je Rudolf Unger zasnoval svojo literarno zgodovino kot »zgodovino problemov«⁵⁸. Opiraje se na Diltheya, vidi Unger v kraljestvu pesništva »primerna tla, da bi iz njega izdelali resnično fenomenologijo življenjskih problemov. Sam Heidegger pa nahaja v Diltheyevi »problemski literarni zgodovini« že osnovno shemo eksistencialno-ontološke strukture smrti, saj je po Diltheyu razmerje življenja do smrti tisto, ki najgloblje in najbolj splošno določa občutje našega bivanja, »kajti omejitev naše eksistence s smrtjo je vedno odločilna za naše razumevanje in našo cenitev življenja«⁵⁹.

Tudi Diltheyeva **etika** nujno izvira iz njegove zgodovinske filozofije življenja. Gonilna sila človeškega življenja ni »čisti um«, temveč so to različni nagoni (*Triebe*), npr.: lakota, ljubezen, vojna, katerih se ne moremo znebiti (X, 57), saj je središče naše duševne strukture ravno »sveženj nagonov in občutij, **ein Bündel von Trieben und Gefühlen**« (V, 206).⁶⁰ To smo hoteli najprej navesti v podkrepitev Diltheyeve trditve, da »nравstvenost ni apartna provinca v človeškem duševnem življenju« (XIV/1, 245).

Svojo znanstveno in miselno pot je začel Dilthey prav z etičnimi deli, predvsem ob spodbudi Schleiermacherja, ki ga imenuje »nравstveni genij te velike nemške epohe« (sc. nemške klasike in romantike — V. K.) (XIV/1, 242). L. 1864 je izšla Diltheyeva disertacija »De principiis ethices Schleiermacheri« (XIV/1, 339 sq.), v istem letu pa je napisal tudi habilitacijski spis »Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseines« (VI, 1—55). Dilthey namreč deli

Schleiermacherjev očitek Schellingu, da njegovi principi ne morejo utemeljiti etike (IV, 368). Tudi v razpravi *Über das Studium...* (1875) poskuša razviti predvsem »povezavo morale z drugimi družbenimi znanostmi in s tem njeno zdravo razvijanje (Fortbildung)« (V, 66).

Moralna filozofija je po Diltheyu tako rekoč v stanju »izumiranja« (V, 33). Zato zahteva uvedbo zgodovinskih dejstev in primerjalne metode v študij »moralne zavesti« (V, 34), saj je samo tako mogoče premagati nevarnosti Kantove morale, ki je zašla v »navzkrižje s samim živim svetom« (VI, 17). Osnovo etike najde Dilthey — ob povratku h Kantu pred kritičnim obdobjem — v moralnem občutku (Empfindung), ki ni nekaj »heterogenega« umu, temveč deluje v njem kot »oblikovalni smoter« (gestaltender Zweck) (VI, 20). Moralna zavest postane tako notranja teleologija moralnega življenja. Strukturo moralne volje tvorijo trije principi: pravičnost (Rechtschaffenheit), naklonjenost (Wohll wollen) ter ideal kot »pomen in popolnost našega bivanja« (VI, 25—27).

Toda noben moralni sistem nima splošne veljavnosti (VI, 57), kar je razvidno iz zgodovine morale. Principi moralnega življenja so vedno abstrahirani iz »živih pobud in nagonov« (VI, 57). Človek kot »sveženj nagonov«⁶¹ tako tvori izhodišče Diltheyevih predavanj o etiki (G. S. X).

V človeku kot »sveženj nagonov« pa Diltheya, ki hoče nadaljevati »resnični idealizem« (XI, 235), zanima predvsem »nastanek življenjskega ideala kot moči« (X, 10). S tem idealom lahko etika nagone zanika, omeji ali pa **oblikuje**. V slednjem vidi Dilthey — sledeč Schleiermacherja — pravi namen etike (X, 58—59). Ker je etika tako vključena v življenje, je razumljivo, da izvaja Dilthey tudi vrednote iz doživetja, ki je celo njihov edini vir (VII, 296—97). Tudi tisto, kar je dano v občutju in volji, lahko postane del stabilnih vrednostnih določil (VII, 49). Obstajajo torej splošno veljavne vrednote, ki omogočajo »uravnavanje (Regelung) na vsaki točki zgodovinskega sveta« (VII, 262).⁶²

Osnova te etike je tako »uravnavanje« in »oblikovanje« človeškega življenja. Etika mora biti pedagogika v platonskem smislu kot παιδαγωγική τῆς γογικα v platonskem smislu kot παιδαγωγία τῆς ψυχῆς, t. j. vodenje celotnega življenja k višjemu: **Pädagogie zum höheren Leben** (X, 118—119). Njeno kraljestvo in več heglovsko »kraljestvo uma«, temveč novo kraljestvo človeštva, **das Reich der Menschheit** (X, 124).

S tem pa je že nakazana vloga **pedagogike** v običajnem in v metafizičnem smislu v okviru Diltheyeve filozofije. Tudi njegov interes za pedagogiko je star motiv njegove filozofije. Že v zgodovinski vedi sami vidi, sledeč Ciceronov stavek: *Historia est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis*, »učiteljico človeštva«! V svojem članku o Fr. Chr. Schlosserju (1862) (XI, 104 sq.) sprejema Schlosserjevo zahtevo, naj bo zgodovina takšno sredstvo »globlje vzgoje«, kakor sta bili poprej »antika in filozofija in poezija« (XI, 107). Tako je pomenljivo, da so Diltheyeve »Studien zur Geschichte des deutschen Geistes« nastale v okviru njegovih predavanj iz zgodovine pedagogike. Like nem-

škega pesništva je treba v vseh šolah »vsaditi v mlade duše«.⁶³

Pedagogika je del Diltheyeve praktične filozofije — ta izraz je vzet v terminološkem in ne v sistematskem smislu, ker je vsa njegova filozofija na koncu koncev »praktična«. Vpliv filozofije na življenje tvorijo »filozofija religije, pedagogika in etika« (VI, 2), pravi Dilthey že v svojem habilitacijskem spisu.

Čeprav torej pedagogika ni nikakršen dodatek Diltheyevi filozofiji, je na zaostreno in strogo zastavitev vprašanja o pedagogiki pri njem vplival tudi Yorck, ki je nastopal proti »napačni določenosti znanosti kot svojega lastnega smotra«. V tem je namreč videl **Bodenlosigkeit** mišljenja, pravi smisel celotne filozofije pa je našel ravno v pedagogiki: **»Das Praktisch-werden-können ist... der eigentliche Rechtsgrund aller Wissenschaft.** Toda matematična praksa ni edina. Praktična usmerjenost (Abzweckung) najinega stališča je pedagoška, v najširšem in najglobljem smislu besede. Taka usmeritev je duša vsakršne resnične filozofije in resnica Platona in Aristotela»⁶⁴ Tako je tudi Diltheyu »razcvet in cilj«, »zadnja beseda« (IX, 203) vsakršne resnične filozofije **paidagogia**, pedagogika: nauk o oblikovanju človeka (IX, 7).⁶⁵

Pogoj za možnost pedagogike je »notranja smotnost«, popolnost in teleologija duševnega oziroma duhovnega življenja (IX, 185, 182). Seveda pa je smoter tega življenja »vsekakor zgodovinsko določen« (VI, 68). Glede na njegovo pojmovanje zgodovine pa cilj vzgoje spet ne more biti drugačen kakor vzgoja (Erziehung) k popolnosti, medtem ko je vzgojenost (Bildung) dosežena popolnost, **erreichte Vollkommenheit** človeka kot smotra samemu sebi (Kant) (VI, 71).

Slednjič pa pedagogika služi zadnjemu cilju samoosmislitve, t. j. pojasnitvi, **Aufklärung** življenja in zgodovine. Saj Dilthey sam pravi, da se mu je zgodovina pedagogike spremenila v »namero, da nemškemu ljudstvu da zavest o samem sebi prek njegove zgodovine« (22, s. IV.).

Tako je tudi do **politike** kot posebnega področja praktične filozofije prišlo pri Diltheyu iz nujnosti samega njegovega zgodovinsko-hermenevtičnega mišljenja.⁶⁶ Politika mu je, kakor pred njim že Treitschkeju, uporabna (angewandte) zgodovina (XIV/1, 378). Zlasti spisi, ki so zbrani v XI. in XII. zvezku *Gesammelte Schriften*, pričajo o zgodnjem Diltheyevem političnem interesu. XI. zvezek vsebuje predvsem spise o nemških zgodovinarjih.

Značilno je, da vključuje Dilthey svoje lastno delo v nacionalno-pedagoško in politično značilnost nemškega zgodovinopisja. Zgodovina mora postati nacionalno vzgojno sredstvo, **ein nationales Bildungsmittel** (XI, 164). Tudi v njegovih dnevnikih srečujemo zapiske, ki kažejo Diltheyev praktično politični interes, kakršnega je pri njem vzbujal Schleiermacher: »Najvišji položaj etosa (tega je treba raziskovati) je reformatorični položaj (Stellung)«. In dalje se pri mladem Diltheyu glasi: »Določen sistem mora hoteti učinkovati na znanosti, na državnike, na izobražence, ne pa vzpostaviti logičen regiment«.⁶⁷

Dilthey je bil torej — skupaj s sodobniki — prepričan v možnost politične in zgodovinske vzgoje. Tudi tendenca časopisov, v katerih je sodeloval, se je ujemala z njegovimi namerami, z njegovo zahtevo

po učinkovitem (wirkungskräftig) védenju (XII, s. V): »Kajti kdor je resnično življenjski, hoče učinkovati preko znanosti« (XI, 247). To njegovo geslo je torej izvor cele vrste perifernih spisov, v katerih je prisotno njegovo stalno »prizadevanje za konkretno popularnost« (XI, s. XII):⁶⁸ Vse to smo navedli nekoliko podrobneje, da bi oporekli legendi o estetsko čutečem Diltheyu.

S problemi politike se je Dilthey nedvomno začel ukvarjati, izhajajoč od Schleiermacherja. Kakor Schleiermacherju in Humboldtju, tako je tudi njemu etika osnova nauka o državi (XIV/1, 361).

V skladu s svojo idejo o ustvarjalni in svobodni človeški naravi vidi osnovo politike v »udeležbi naroda pri upravljanju javnih zadev (počrt. Dilthey)« (Hardenberg) (XII, 47), s tem pa vidi v samoupravljanju, **Selbstverwaltung**, osnovo političnega oblikovanja narodov (XII, 47). Odobrava Humboldtov spis »Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen« (1792), ki zahteva, naj vlado (Regierung) nadomesti samovladanje (Selbstregierung). Odobrava pa tudi osnovno namero tega spisa — ki smo jo zlasti od nacionalnega socializma dalje spoznali na lastni koži — to je nastop »proti blaznosti vladanja kot najbolj pogubni bolezni novjših vlad« (XII, 74). Prava politika lahko temelji le v pravi zgodovinski samoosmislitvi, **courage d'esprit**, ali, izrekom pruskega stratega Gneisenaua, ki ga Dilthey odobrava: **Mit Poesie ist die Sicherheit der Throne gegründet** (XII, 98). Samo taka politika bo lahko služila »poti modernega duha k svobodi« (XII, 171).

IV. TIPOLOGIJA SVETOVNIH NAZOROV

Z obravnavanjem Diltheyeve praktične filozofije v specialnem smislu smo se oddaljili od tistega mesta, ki smo ga bili dosegli ob koncu 3. poglavja. Zdaj se hočemo vrniti na tisto edino brezpogojno stališče »zgodovinske zavesti«.

Najpomembnejši predmet zgodovinskih duhovnih znanosti so kulturni sistemi (VII, 166 sq.), zlasti filozofija. Pravo zgodovinopisje je razumevanje življenja in sveta: »Ne bi se splačalo biti zgodovinar, če tudi to ne bi bil način, da dojamemo svet!« pravi še mladi Dilthey. Osnova duhovnih znanosti je celotni človek kot »hoteče čuteče predstavljajoče bitje, **wollend fühlend vorstellendes Wesen**« (I, s. XVII). Nagonom in potrebam, občutjem in predstavljanju ustrezajo različne znanosti: etika in politika, estetika in pedagogika, spoznavna teorija in logika. Pomen in smisel celote človeka, sveta in življenja pa izrekajo samo pesništvo, religija in filozofija ali metafizika (VIII, 82). Za odgovor na vprašanje po smislu celote življenja ni več ustrezno ločevati naravoslovje od duhovnih znanosti v sistematičnem smislu (VII, 276). Vse tri človekove osnovne psihične zmožnosti, razum, občutje in voljo, je treba dojeti v njihovi enotnosti in celovitosti. **Selbstbesinnung** ni končana, dokler ni pretehtano to poenotenje. To dojetje enote ali »pomena« v stvarih imenuje Dilthey »metafizična zavest«: zadnji posel zgodovinske analize je namreč ponovno opravičitev »metafizične zavesti« (II, 498).⁶⁹ Ta metafizična zavest se izraža v svetovnem nazoru, **Weltanschauung**, ki razkriva celoto sveta. Za razliko od novokantovstva, ki je opredelilo formiranje sve-

tovnega nazora kot funkcijo religije, pa po Diltheyu, ki sledi Heglovi tradiciji, pri svetovnem nazoru vplivajo umetnost, religija in filozofija. Najvišja »funkcija«⁷⁰ vseh treh oblik »absolutnega duha«, je sodelovanje pri oblikovanju svetovnega nazora.

Preden pa preidemo k Diltheyevemu nazoru o svetovnih nazorih (Weltanschauungslehre), ki sodi med najbolj poznane dele njegove filozofije in je razložen zlasti v njegovih spisih »Bistvo filozofije« (Das Wesen der Philosophie) (1907) (V, 339 sq.) ter »Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen« (1911) (VIII, 73—118), hočemo pojasniti sam izraz svetovni nazor, ki se zdi na prvi pogled tako rekoč najbolj jasn izmed vseh filozofskih pojmov.

Beseda sama se je pojavila okrog l. 1800 v krogu nemških romantikov. Po Maxu Schelerju (Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Bern und München 1963, s. 7) je izraz prvi uporabil Wilhelm Humboldt. Beseda izvira tako iz sfere estetskega kot tudi iz sfere religioznega. Sprva se je nanašala na **mundus sensibilis** in je tako nemški klasični idealizem lahko popolnoma dosledno in dobesedno označil umetnost kot **Weltanschauung**. Na religiozni izvor besede kaže njena raba, kakor se je uveljavila prek Schleiermacherja v »Reden über Religion«, kjer govori o religioznem »zrenju (Anschauung) univerzuma«. Pri tem pomeni **Anschauung** Schleiermacherju dojetje višjega kot končnega (13, s. 326). V svojih »Vorlesungen über Pädagogik« (1813) pravi: »Svetovni nazor vsakogar je tisto, v čemer je mišljena do najvišje točke stopnjevana totalnost vseh vtisov v nekakšno popolno celoto, ob vključitvi totalnosti človeških razmer, brez katerih svetovnega nazora ne bi bilo... Svetovni nazor je rezultat spekulativnega naravoslovja in znanstvenega pogleda na zgodovino, predpostavlja najvišjo samodejavnost človeškega duha. Vendar pa je na razvojni poti od prve začetne točke, na kateri nam čutila nudijo posamezno, tja do tiste točke, kjer se je izoblikoval svetovni nazor, nepretrgana celota, osnova te celote pa so zmerom novi vtisi. Svetovni nazor je šele tedaj na najvišji točki, kadar so ideje o svetu **realizirane** ob samem svetovnem nazoru in z njim.⁷¹ Za Schleiermacherja je dalje značilno, da sta mu **Weltanschauung** in **Selbstanschauung** ekvipolentna pojma.⁷²

Dilthey v glavnem sprejema Schleiermacherjevo pojmovanje svetovnega nazora, čeprav v svoji biografiji o njem besedo **Weltanschauung** uporablja še sintaktično, brez posebne tematizacije. Preden pa preidemo k sami Diltheyevi tipologiji, moramo deducirati, kako je Dilthey prišel do pojma filozofije kot svetovnega nazora.

Iz poskusa utemeljitve duhovnih znanosti vemo, da sodi filozofija h kulturnim sistemom (VII, 164). Ker je utemeljitev duhovnih znanosti sama Diltheyeva filozofija, zato postane proučevanje filozofije konsekventno — »filozofija filozofije« (VIII, 206 sq.): »Filozofija si mora kot človeško-zgodovinsko dejstvo (sc. dejstvo duhovnih znanosti = kulturni sistem — V. K.) sama postati predmetna« (VIII, 13). Kulturni sistem filozofije, imenovan tudi **Lebensanschauung** ali **Weltanschauung**, nastane iz prvega zakona našega psiho-loškega (v izvornem smislu) bitja, da se miselno ustanovimo (einrichten) v svetu in »naše življenje dvignemo do zavesti« (VIII, 17). Na ta način pa je

Lebensanschauung ali **Weltanschauung** vedno v razmerju do tistega, »kar človek doživlja, izkusi, uzre«. Kajti »svet je vedno le korelat našega osebstva. Odnos med osebštvom in svetom, med življenjem in osveščanjem življenja (Bewusstmachen) (VIII, 17) kot svetom je izhodišče za Diltheyevo pojmovanje filozofije kot svetovnega ali življenjskega nazora.

Izvedel pa je Dilthey ta **prehod** od filozofije k **Weltanschauungslehre** v svojem delu »Bistvo filozofije«. Pri tem najprej opozarja na krog pri določanju bistva filozofije: »Tako se zdi, da moramo že vedeti, kaj filozofija je, če začnemo z oblikovanjem tega poima iz dejstev« (V, 343). Temu krogu se hoče izogniti z že znano zgodovinsko in primerjalno metodo.⁷³ Po tej poti pride do ondod, do koder s svojo zgodovinsko-hermenevitično metodo more priti: do uvrstitve filozofije »v sklop duševnega življenja, družbe in zgodovine«. Opisna psihologija ali antropologija« (VI, 305) od znotraj dojema funkcijo filozofije v »gospodarstvu« (Haushalt) duhovnega življenja: »Tako se dopolni pojem filozofije« (V, 372). Kadar motrimo filozofijo kot »antropološko vëdenje« (VII, 276), po nienem »svetovnem pojmu«, kakor pravi Dilthey s Kantom (V, 358), kadar pojmujeemo filozofijo kot »akcijo, ki dvigne življenje, se pravi subjekt v njegovih relacijah kot živost (Lebendigkeit) do zavesti in ga do konca misli« (16, s. 247), tedaj postane filozofija predmet tega osebstva (VIII, 17), torej njegov **korelat**, filozofija postane življenjski ali svetovni nazor, samoosmisliiv filozofije pa filozofija filozofije kot **Weltanschauungslehre**. To korelacijo je odlično izvedel Heidegger v svojem delu o Nietzscheju: »Antropologija (sc. Diltheyevo antropološko vedenie — V. K.) kot metafizika je prehod metafizike v njen zadnji lik: »svetovni nazor«.⁷⁴

Svetovni nazor je odgovor celotnega našega duha na naše celotno izkustvo. Osnovne sestavine slehernega svetovnega nazora kot »interpretacije dejanskosti« (V, 379) so podoba sveta (Weltbild), življenjsko izkustvo (Lebenserfahrung) in življenjski ideal (V, 373—74): »V strukturi svetovnega nazora ie zmerom vsebovan notranji odnos življenjskega izkustva do podobe sveta, takšen odnos, iz katerega je vselej moč izvesti življenjski ideal... Potemtakem je struktura svetovnega nazora sklop, v katerem so združeni sestavni deli različnega porekla in različnega značaja. Temeljna razlika teh sestavin sega nazaj v diferenciranje duševnega življenja, kar smo označili kot strukturo duševnega življenja« (V, 380). Kakor se zgodovinsko življenje spreminja, tako se spreminjajo v zgodovini tudi svetovni nazori.

Pri oblikovanju svetovnega nazora sodelujejo religija, umetnost in filozofija. Dilthey zopet ponovi, kako je **umetnost** »organ razumevanja življenja« (V, 394). Umetnost črpa iz življenjskega izkustva (V, 395), a hkrati to izkustvo tudi razširi. Prek umetnine je moč dojeti pomen (Bedeutsamkeit) (V, 394) življenja.

Tudi **religija** ima osnovo v doživetju (VI, 293), je torej oblika »antropološkega vëdenja« in tako, sodelujoč pri svetovnem nazoru — saj je po svojem bistvu svetovni nazor! — pripada istemu razredu kakor filozofija (V, 381).

Slednjič pa skuša **filozofija** izluščiti iz izkustva sistem pojmov in splošno veljavnih resnic. Tendencia k svetovnemu nazoru je skupna umetnosti, religiji

in filozofiji, saj so vse po svojem bistvu antropološko vëdenje. Filozofski svetovni nazor je za razliko od religioznega univerzalen in splošno veljaven, za razliko od pesniškega pa je moč, ki »hoče reformatorično učinkovati na življenje« (V, 400). Filozofski svetovni nazor je utemeljen na empirični zavesti; s posplošitvijo pojmov ter generalizacijo stavkov pa se oblikuje metafizika: »kadar je svetovni nazor pojmovno dojet, utemeljen in tako dvignjen do splošne veljavnosti, tedaj ga imenujemo metafizika« (V, 401).

Vprašanje o vlogi, funkciji in nujnosti filozofije je vprašanje o nujnosti mišljenja v življenju: »Življenje ukazovalno terja vodstvo prek misli« (VI, 189). S tem pa je dana gotovost za delovanje: »Človek mora iskati trdno točko, ki naj uravnava njegovo delovanje« (I, 182). Druga naloga filozofije pa je stopnjevanje življenja prek osveščanja (Bewusstwerden) (VII, 7): »Najvišji dosežek filozofije je..., da dvigne kulturo določenega obdobja do zavesti o sami sebi in do sistematične jasnosti ter da tako stopnjuje moč te kulture« (III, 25).

Osnovno razumevanje sveta in življenja, na katerem temelji vsakršen svetovni nazor, je obnašanje občutja (Gefühlsverhalten) (VII, 55). Slehermo občutje izraža tisto »globino subjekta« (VII, 48), v kateri izgine razlika med subjektom in objektom. To strukturo občutja, kakor jo kaže obnašanje in ki je pridobljena ob sestopu od predmetov k obnašanju (Verhalten), imenuje Dilthey tudi ubranost, **Stimmung**.⁷⁵ V obnašanju in ubranosti je premagano nasprotje med človekom in svetom: »Zdi se, da se v ubranosti odpira globina, ki je vëdenju nedostopna« (VII, 52). V tej ubranosti pa je dan zasutek svetovnega nazora: »Celo najbolj splošen filozofski sistem kot stvaritev določene osebe nosi ena takšna osnovna ubranost (Eine Grundstimmung)« (VIII, 33). Toda ubranost je nekaj bežnega in spremenljivega: »Ničesar ni bolj bežnega, nežnega, spremenljivega kot ubranost človeka nasproti sklopu stvari« (V, 379). Samo umetniški, religiozni in filozofski »geniji« se od te ubranosti dvignejo do interpretacije dejanskosti: do svetovnega nazora.

Če smo zdaj pojasnili bistvo svetovnih nazorov, je potem treba svetovne nazore tudi razumeti. Toda »vegetacija« (V, 379) svetovnih nazorov v zgodovini in danes kaže »alogijo«, »anarhijo« (VIII, 161, 224), spor (Streit) (VIII, 227) različnih svetovnih nazorov: »Brez meja, kaotično se nahaja mnogoterost filozofskih sistemov za nami in se razširja okrog nas. V vsakem času, odkar so, so drug drugega izključevali in se napadali. In nikakršno upanje se ne kaže, da bi mogli priveriti kako odločitev med njimi« (VIII, 75). Zgodovinska zavest pa ve, da ta raznolikost izvira iz neutemeljivosti življenja. Vsak sistem, vsak svetovni nazor namreč dvigne »eno stran iz večstranosti dejanskega« (VIII, 155). Človeškemu duhu pač ni mogoče, »da bi povzel skupaj različne strani v eno formulo« (IV, 221): tako govori Dilthey tudi o »nezadostnosti v razmerju do večstranosti življenja« (VIII, 54).

Ta raznolikost svetovnih nazorov je glavna tema Diltheyeve »filozofije **filozofije**« ali »nauka o svetovnih nazorih«. Metoda filozofije filozofije je tipiziranje ali tipologija. Prav njegova tipologija svetovnih nazorov je tako rekoč najbolj znan in vpliven del njegove filozofije.⁷⁶ Osnovna pobuda za to tipologijo je

bila Diltheyeva potreba, da razreši »strašno protislovje« (VIII, 121) med pretenzijo po splošnosti filozofskih sistemov in njih zgodovinsko anarhijo. Različne tipe svetovnih nazorov ugotavlja Dilthey s pomočjo »historične indukcije« (V, 402), ki mu daje tri tipe svetovnih nazorov (VIII, 94 sq. = V, 462 sq.).

Sicer pa je Diltheyeva tipologija sorodna Trendelenburgovi, ki je v spisu »Über den letzten Unterschied der philosophischen Systeme« (1853) videl — nasproti Heglovi identiteti mišljenja in biti — osnovno alternativo filozofskega mišljenja prav odnosu med mišljenjem in bitjo (das Sein). Trendelenburg je definiriral tri možne odnose do sveta: idealizem svobode, v katerem vtisne duh svoje forme v naše razumevanje narave (1), pozitivistični naturalizem, kjer je duh zrcalo naravnega sveta (2), in panteizem, etični realizem ali objektivni idealizem, kjer duh in okolje učinkujeta drug na drugega (3).⁷⁸

Svojo tipologijo je skušal Dilthey utemeljiti z razlago strukture duševnega življenja, ki sestoji iz »odnosa stvarnosti, vrednosti in volje« (V, 380). Tu gre za znano psihološko trojno delitev duševnih zmožnosti v mišljenje, čutenje in hotenje. Tem trem duhovnim močem ustrezajo trije sestavni deli vsakega svetovnega nazora: podoba sveta, življenjsko izkustvo in življenjski ideal (V, 380). Glede na to, kateri izmed teh momentov prevladuje, razlikujemo med idealizmom svobode, v katerem prevladuje volja, objektivnim idealizmom, kjer prevladuje občutje, in naturalizmom, v katerem imata prednost razum in predmetno dožemanje.

Celotna Diltheyeva tipologija svetovnih nazorov ma izrazito nedogmatičen značaj. Vsi svetovni nazori izvirajo »iz opredmetenja tistega, kar živi človek izkusi o svetu: zaznavajoč in predstavljajoč, v občutju in nagonu, preizkuša svoje voljo ob stvarih« (VIII, 235). Sleherni pristni svetovni nazor je »intuicija, ki nastane iz bivanja v notranjosti (Darinensein) samega življenja« (VIII, 99). Različni svetovni nazori so le različni načini obnašanja duha do sveta in življenja: so *Verhaltensweisen des Geistes* (VII, 296).

Ne da bi na tem mestu hoteli dokončno soditi o vrednosti Diltheyeve tipologije svetovnih nazorov, moramo pripomniti, da so kategorije naturalizem, idealizem, panteizem etc. le »formalne projekcije intelektualnega obnašanja« ter bi se jim bilo treba izogibati.⁷⁹ Toda ta tipologija ima le prehodni značaj, čeprav je v svoji dokončni obliki močno vplivala na sociologijo védenja⁸⁰: »To razlikovanje tipov mora vendarle služiti le temu, da vidimo globlje v zgodovino, in sicer iz življenja ven« (VIII, 100). Tako Diltheyeva tipologija še ne izčrpa njegovega poskusa, da bi dojel smisel in pomen filozofskega mišljenja.

Čisto sistematično gledano je zgodovina filozofije oziroma filozofija filozofije nujni zaključek Diltheyeve filozofske samoosmislitve oz. njegove filozofije življenja. Svoje filozofsko zgodovinopisje, ki mu je prineslo neoporečno slavo, pojmuje Dilthey kot dolg nemški kulturi. V baselskem nastopnem predavanju (1867) pravi, kljub pozitivistični ugotovitvi, da so »sistemi metafizike padli« (V, 11): »Ta narod ne bi spoštoval samega sebe, če bi imel svoj miselni svet za povsem brez vsebine« (V, 13). Metafizično potrebo, ki pa ostaja nezadovoljena ob spoznanju relativnosti in enostranosti posameznih svetovnih nazorov,

izpolnjuje zgodovinska zavest, ki »zlomi zadnje verige, ki jih filozofija in raziskovanje narave nista mogla raztrgati. Človek je zdaj tu povsem svoboden« (VIII, 225). Ali: »Zadnja beseda duha ni relativnost svetovnih nazorov, ki jih je vse prešel (durchlaufen), temveč suverenost duha« (V, 406).

Tako pri Diltheyu rešuje probleme filozofske sistematične »suverena« zgodovinska zavest oziroma zgodovina filozofije kot ena — v določenem smislu prva — izmed zgodovinskih duhovnih znanosti, kajti zgodovinska zavest se nahaja »nad sistematičnim stremljenjem« (VIII, 161). Ker dobi v okviru Diltheyeve filozofije življenja tako tudi zgodovina filozofije svoje sistematično mesto, se hočemo v kratkem dotakniti — ne da bi ga širše razlagali — njegovega pojma zgodovine filozofije, kakor je razložen predvsem v spisih »Die Versuche, die Gliederung der Geschichte der Philosophie aufzufinden« (VIII, 121—130), uvod »Splošno zgodovinski prikazi« v njegovo delo »Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie«, »Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie« (IV, 555—575) in fragment iz njegovega nadaljevanja biografije o Schleiermacherju, kjer označuje Schleiermacherjevo mesto v razvoju zgodovinopisja zgodovine filozofije: »Die Geschichte der Philosophie als Vorbereitung seines Systems« (XIV/1, 37—59).⁸¹

Za Diltheyev pojem zgodovine filozofije velja Schleiermacherjev stavek: *Wer die Philosophie besitzen will, muss sie historisch verstehen* (XIV/1, 37). Prava začetnika dejanskega razumevanja zgodovine filozofije sta mu Hegel in Schleiermacher (XIV/1, 45 sq., VIII, 126 sq.). Zgodovino filozofije motri s »psihološkega izhodišča« (IV, 559). Zgodovina filozofije je »univerzalna zgodovina«. Ta poočituje (sichtbar machen) »položaje zavesti do dejanskosti, realne odnose teh položajev drugega do drugega in tako nastali razvoj«. Taka zgodovina filozofije ne raziskuje različnih filozofskih sistemov kot »infinita falsae philosophiae exempla«, kakor je to storil J. J. Brucker (1696—1770) v svoji »Historia philosophica doctrinae de ideis« (1723) (VIII, 124), temveč ji vsak filozofem kaže na »singularno« strukturo življenja, iz katerega je izšel: zgodovina filozofije ni nič drugega kot »filozofija življenja«. Metoda zgodovine filozofije — kot sploh vsakršnega zgodovinopisja — pa je hermenevtika. Toda ta hermenevtika mora spet uporabljati tipologijo svetovnih nazorov. Razprava »Die Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte der 19. Jahrhunderts« (1898) (IV, 528—554) kaže primer pisanja zgodovine filozofije kot spora med tremi glavnimi tipi svetovnih nazorov. V toku stoletij se različni nazori izmenjavajo (VIII, 222); sleherni izmed njih izraža »v naših miselnih mejah eno stran univerzuma« (VIII, s. XI). »Sleherni svetovni nazor je v tem resničen. Sleherni pa je enostranski. Ni nam dano, da bi te strani zrli skupaj« (VIII, 229). Iz tega osnovnega »stališča tragike« (VIII, 71) vodi ena pot k relativiranju svetovnih nazorov v smislu njihovega nanašanja na življenje, ki je njihov »zadnji koren« (VIII, 78). Na tej odločilni točki pa je Diltheyeva pozicija neizogibno dvosmiselna. To relativiranje svetovnih nazorov vodi do tipologije in relativizma ter s tem do »resigniranega« spoznanja: »Čisto luč resnice nam je moč uzreti le v različno lomljenem žarku« (VIII, 229). Na drugi strani pa je nujno, da kljub

tej zavesti o relativnosti svetovnih nazorov uveljavljamo določen nazor, kakor je to Dilthey videl pri Yorcku, v njegovem izvorno krščanskem svetovnem nazoru, ki ukinja *Standpunkt der Weltvorstellung* (VIII, 229) in s tem pojem filozofije kot svetovnega nazora: »Kako velika je vendarle moč velike osebnosti, da napravi določen svetovni nazor prepričljiv!« (VIII, 233). To »transcendenco« nasproti metafiziki imenuje Dilthey tudi *das Heldenhafte und Religiöse in der Menschennatur* (16, s. 146).

Vendar pa Dilthey ni mogel ukiniti »stališča predstave o svetu«, četudi prav razumljeni Dilthey daje nastavke tudi za to. Samoosmislitev svetovnih nazorov sicer vodi k »zmagoviti spontani živosti (16, s. 156—7), ki jo moramo razumeti spet hermenevitično-tipološko. Vsa zgodovina postane razumljiva. Vse je tekst: »Kot črke v besedi, tako imata tudi življenje in zgodovina določen smisel.« Filozofija tako spet ni nič drugega kot svetovni nazor, filozofska samoosmislitev pa »filozofija filozofije«, ki izhaja iz Diltheyeve teze o »zlomu« nemške klasične filozofije absolutnega idealizma in o zlomu ter nemožnosti metafizike sploh. S tem se Dilthey nagiba k nevarnosti, ki jo je jasneje videl Yorck; ta nevarnost pa je *Bodenlosigkeit des Denkens und des Glaubens*.⁸²

V. SKLEPNA RAZMIŠLJANJA

Te zaključne opombe nameravajo pokazati pomen Diltheyeve filozofije. Njihova zamisel je dvo- rezna. Če naj bi v njih podali — na kritičen način — nezadostnost Diltheyevega filozofskega nastavka, pa hočemo na drugi strani opozoriti na nekatera karakteristična nadaljevanja njegove filozofije oziroma na nekatere novejšje filozofske nastavke, ki so se izoblikovali tako, da so izhajali prav od Diltheya. Ti plodni Diltheyevi vplivi pa so bili tudi izredno obsežni. Slavo je sicer Dilthey dosegel z literarnimi esejmi »Das Erlebnis und die Dichtung« (1877). Imel pa je sprva več občudovalcev kakor učencev. Toda njegov vpliv je bil difuzen, s tem pa tudi težko določljiv, ker je mnogo njegovih del *zeitbedingt* in ker je mnogo njegovih idej postalo integralni del nemškega historizma, filozofske antropologije in sociologije vedenja.⁸³ Iz teh razlogov se moramo izogniti najprej proučevanju odnosa med Diltheyovo filozofijo in njegovimi neposrednimi učenci. Ob strani bomo pustili tudi njegov odnos do ostalih predstavnikov filozofije življenja, zlasti do Bergsona in Nietzscheja, kot tudi odnos med Diltheyem in nekaterimi vidnejšimi predstavniki novoheglovske filozofije zgodovine: Croceja, Gentileja, Collingwooda.⁸⁴ Če omenimo še Diltheyev vpliv na formiranje »frankfurtske šole« v marksizmu,⁸⁵ s tem nikakor nočemo biti izčrpni.

Osnovno Diltheyovo stališče, h kateremu ga je vodila utemeljitev duhovnih znanosti, je zgodovinska zavest. Njen položaj pa je dvosmiseln, ker je ostalo življenje ontološko nedoločeno⁸⁶: življenje je namreč zanj hkrati dinamična celota in nekaj singularnega, je hkrati idealnost in iracionalnost, faktičnost: »Ta dejanskost je miselna (gedankenmässig), našemu mišljenju dostopna, v svoji živosti pomenska (bedeutsam) in vendarle neutemeljiva... Življenje je hkrati miselno in nedoumljivo (unerforschlich). Razodeva se pesniku, preroku, religioznemu človeku, zgodovinarju... Mi vsi skušamo izraziti življenje, sleherni na svoj način. Toda neskončnega ni mogoče izreči.

Osnova zgodovine in življenja kot »iracionalna faktičnost« (VII, 288) je nekaj individualnega in na koncu koncev nedojemljivega: *individuum est ineffabile*. Ta individualnost je dostopna le v vživljanju, *Einfühlung* (VII, 52), sočutenju, *Mitgefühl* (VII, 114), ki dopolnjuje ostale metode razlage in razumevanja življenja. Hermenevtika kot pojasnjevanje življenja je pot od »faktičnosti k idealnosti«. Ker pa se pomen-skost ali idealnost (*Bedeutsamkeit* oder *Idealität*) (VI, 309) nahaja v življenju samem — Dilthey govori celo o *gedankenbildende Arbeit des Lebens* (VII, 136) — je hermenevtika prava njegova ontologija, *Kategorienlehre*, temelječa na »recipročnosti ideje in dejstva« (C. I. Nitzsch) (XI, 51).⁸⁷ Hermenevtika kot zgodovinska filozofija življenja je zanj tako »resnični idealizem« (XI, 235).

Hermenevitična zavest ima nalogo, da dešifrira zgodovinsko dogajanje, »idealnost življenja«: »Ta idealnost življenja pa je vezana na pravično ovrednotenje (*Würdigung*) duhovnih dejstev« (XI, 238). Ta duhovna dejstva pripadajo življenju, ki pa mu vedno že pripada vedenje: »Vedenje je tukaj, brez premišljanja je povezano z doživljanjem« (VII, 18). Pomen življenja izkusimo, kadar opustimo »lov za cilji«, kadar volja ni več vprežena v omejene smotre (V, 337). Kakor Husserlu tako je tudi Diltheyu zadnji gradbeni kamen resnice pomen kot idealnost.⁸⁸ Diltheyeva osnovna namera pri utemeljitvi duhovnih znanosti je kartezijanska: »spoznavnoteoretski problem je vsepovsod isti: splošno veljavno vedenje iz izkustev« (V, 334). Kartezijanska skepsa se je ponovila in razrešila na področju zgodovine: »...tudi tukaj mora duh iz samega sebe proizvesti veljavno vedenje« (VII, 6).

Če je tedaj Hans Georg Gadamer označil Diltheyovo zgodovinsko mišljenje kot zadnjo obliko razsvetljenstva, mu moramo pritrditi. Diltheyeva filozofija je namreč dosledno nadaljevanje in s tem zaključek razsvetljenstva. Ob Heglovi interpretaciji krščanstva pravi Dilthey: »Razsvetljenje je tudi na tej točki premagano, zmagala je zgodovinska zavest« (IV, 110). Razsvetljenje postane pri Diltheyu v dobesednem smislu osvetljevanje, pojasnjevanje, *Aufklärung* življenja in zgodovine (VII, 240).

Kategorijo pomena kot temeljno kategorijo življenja določa Dilthey kot »odnos delov življenja do celote, ki je utemeljena v bistvu življenja« (VII, 233). Ta celota, ki jo imenuje Dilthey tudi totalnost, neskončno, je temeljni pojem njegove filozofije. Pri Diltheyu je pomen življenja razodet v manifestacijah življenja kot sile. Dan pa je ta pomen v doživljanju kot pridelici zgodovinskega sveta, ki ga Dilthey določa — pristno heglovsko — kot »odnos notranjega in znanjega« (VI, 226). Pri tem ni pomanjkljivost v nedialektični uporabi pojmov celote in dela⁸⁹, temveč v tem, da pojem celote, iz katerega razumevanje izhaja, ni dovolj določen, kakor tudi pojem življenja ne. Celota je dana šele na »koncu zgodovine« (VII, 237). Dilthey torej ni upošteval končnosti kot miselne možnosti, s tem pa ni dojel življenja kot časnega v radikalnem smislu — kot je to kasneje storil Heidegger — čeprav stalno govori o njegovi časnosti. Znanost o razumevanju je tista, ki premaga »koruptibilnost dogodkov v času« (VII, 346).

Tisti nazor, ki pojmuje svet kot »razčlenjeno oblikovano celoto« (XIV/1, 103), se imenuje estetski sve-

tovni nazor (Schleiermacher, Hegel). Čeprav je bil takšen nazor Dilttheyu blizu, njegovo zgodovinopisje ni »estetsko«. Estetsko je grofu Yorcku tisto zgodovinopisje, ki ne doseže zgodovinskega mišljenja (die Nicht-Vergeschichtlichung des Philosophierens) ter je toliko metafizično. Zgodovino motri kot lik, **Gestalt** (Windelband), in ne kot oblikovanje, **Gestaltung**. Njegova metoda je primerjava in ne tipiziranje. »Primerjava je vedno estetska, zmerom se veže na lik ... Vaš (sc. Dilttheyev — V. K.) pojem tipa je vseskozi bolj notranji. Tukaj gre za značaje, ne za like (16, s. 69, 193). Proti estetskemu nazoru nastopa tudi Diltthey sam. Že v svojem delu »O študiju«... protestira proti temu, da bi bil zgodovinar le nepristranski opazovalec, **unparteiischer Zuschauer** (V, 69). Primer takega — mogoče bi danes rekli »angažiranega« — neestetskega zgodovinopisja najde Diltthey v literarnem zgodovinarju Julianu Schmidtu, ki ni bil nikakršen estetski človek: »Estetski človek skuša uresničiti v sebi in v drugih ravnovesje in harmonijo občutij; iz te potrebe oblikuje svoje občutje življenja in svoje nazore o svetu; in njegovo ocenjevanje dejanskosti, je odvisno od tega, koliko daje ta dejanskost pogoje za takšno bivanje« (XI, 232). Preko esteticizma je Dilttheya vodila prav utemeljitev duhovnih znanosti kot samoosmislitev življenja. V tem smislu je Heidegger lahko rekel, da je njegova lastna razlaga zgodovine »zrasla iz prisvojitve Dilttheyevega dela«.

Vendar pa se Diltthey ni docela izognil estetskemu zgodovinopisju, kar mu je deloma očital že Yorck. To je razvidno zlasti ob njegovem antropološkem pojmovanju filozofije kot svetovnega nazora. Še danes pogostno delimo Dilttheyev predsek, da je filozofija spor svetovnih nazorov. Ta »spor« rešuje Diltthey s tipologijo svetovnih nazorov, ki je njih redukcija na zgodovinsko življenje. Ker pa slednjič pušča življenje v »ontološki indiferenci« (Heidegger), je njegova tipologija **bodenlos**, ali kakor točno ugotavlja Heidegger: »Njegova ‚filozofija filozofije‘ je odlična oblika antropološke odstranitve, ne premaganja filozofije.«⁹⁰ Kljub njegovi osnovni težnji po zgodovinski osmislitvi je odnos do filozofije na koncu koncev vnani in nevtralen: filozofija je »vegetacija«, ki jo je treba razčleniti (V, 379). Tako se Diltthey imenuje kar **Zergliederer der Philosophie** (V, 380). Kar velja za tipološko razčlenjevanje filozofije, velja sveda tudi za ostala kulturna področja.

Tako je že Heidegger lahko vzporejal zgodovinsko raziskovanje kot začrtovanje in predmetenje preteklega v smislu razločljivega in preglednega »sklopa učinkov« z metodo eksperimenta v naravoslovnih znanostih.⁹¹ O duhovnoznanstvenem razumevanju pravi sam Diltthey: »Kakor je v industriji surovina podvržena različnim vrstam predelave, tako tudi ostanke preteklosti z različnimi procedurami dvigamo do polne zgodovinske razumljivosti« (VII, 161).

Če smo s tem opozorili na nedoločenoost in dvo-smiselnost — v določenem smislu — Dilttheyeve filozofije, hočemo zdaj navesti nekaj glavnih nadaljevanj Dilttheyevih filozofskih nastavkov, ki so še danes aktualna. To pot zaključka smo si izbrali, ker v svojih sklepnih razmišljanjih nočemo podajati dokončnih ocen — take ocene smo v določenem smislu dajali že sproti — temveč hočemo pokazati nekaj miselnih poti, katerih geneza kaže nazaj k Dilttheyu.

1. Nadaljevanje hermenevtičnega nastavka — Tu se nam zdita pomembni predvsem dve nadaljevanji: Gadamerjevo in Aplovo.⁹² Gadamer skuša s principom zgodovine učinkov (Wirkungsgeschichte) premostiti razmik med historizmom in Heideggrovo teorijo razumevanja. Historizem v tradicionalnem smislu mu je »robinzonada historičnega razsvetljenstva«, kar jemlje izročilo (tradicijo) kot **samoumevno** resnico, ki za razumevanje potrebuje le to, da se vanj prestavimo. S tem pa historizem zgubi svoj pristni odnos s sedanostjo. Prava hermenevtična zavest pa vedno živi v napetosti: tekst — sedanost. Da bi se izognil subjektivizmu razumevanja, Gadamer za razliko od Dilttheya dvigne hermenevtični pomen alegorije nasproti doživetju. **Karl Otto Apel** primerja — kakor že Diltthey — naravoslovno metodologijo z duhovnoznanstveno. Tako je postavljanje naravoslovnih znanosti nasproti duhovnim razlikovanje v okviru istega. Obe vrsti sodita skupaj — nasproti novokantovskemu pojmovanju in tudi nasproti Dilttheyu samemu! Diltthey namreč meni, da je **interpretatio naturae** (Galilei) metaforičen izraz (V, 318). Zvajanje različnih duhovnih dejstev in kulturnih sistemov na njih izvor, ki je zgodovinsko življenje, primerja K. O. Apel z **Entdogmatisierung** v modernem naravoslovju. Kakor uporablja naravoslovje določene miselne modele, hipoteze, pri razlaganju narave, tako reducira historizem »objektivacije življenja« na »stališča«, »tipe«, »svetovne nazore«. Takšen »dogmatizem« — v terminološkem pomenu besede — do katerega pridemo pri Dilttheyu s primerjanjem in tipiziranjem, je Dilttheyev učenec Erich Rothacker izrazil s formulo: **Nihil est in intellectu quod non fuerit in opere et in dogmatica**. Dilttheyevsko pa bi isto povedali takole: ničesar ni v razumu, kar ni »objektivacija življenja«. Kolikor pa duhovne znanosti uporabljajo določene metodične postopke pri razlaganju »preostankov preteklosti«, je ta njihov postopek primerljiv naravoslovnemu eksperimentiranju. Zato Apel k Rothackerjevi formuli dostavlja: **Nihil est in intellectu quod non fuerit ... in experimento**. Ker postane tako naše razumevanje v naravoslovju in v duhovnih znanostih odvisno od našega metodičnega postopka, imenuje Apel takšen način razumevanja **tehnognomija**. Zadnja osnova in zadnji apriori slehernega zgodovinskega relativiranja pa je podoba sveta, kakor se formira v jeziku. Materin jezik tvori s svojo notranjo jezikovno formo zadnji dogmatični okvir v smislu spoznavno-antropološkega apriorija. Človeški jezik je prva in zadnja dogmatika človeške predstave o svetu. Zato pravi Schleiermacher povsem upravičeno v svoji »Hermenevtiki«: Jede geistige Revolution ist sprachbildend, denn es entstehen Gedanken und reale Verhältnisse, welche eben als neue durch die Sprache, wie sie war, nicht bezeichnet werden können (XIV/2, 758).⁹³ Ta pojav je jezikoslovec L. Weisgerber imenoval **Wortung der Welt**.⁹⁴ Nasprotni način spoznavanja pa je tisti, ko nekaterih stvari ne dojemamo po naši meri, temveč po njeni lastni, kar imenuje Apel **fiziognomija**. Pri tem se sklicuje na Goetheja: **Jeder Gegenstand, wohl beschaut, schliesst ein neues Organ in uns auf**. Sredino med tehnognomijo in fiziognomijo pa tvori hermenevtika kot resnična umetnost posredovanja in sredine ali medija — hegelovsko rečeno: hermenevtika kot resnični »krog krogov«.

2. **Pedagogika kot preseganje filozofije** — V poglavju o Dilttheyevem filozofskem sistemu smo izvedli, zakaj doseže utemeljitev duhovnih znanosti svoj zadnji cilj v pedagogiki. To se zgodi pri Dilttheyu iz dveh razlogov: ker je njegov historizem nadaljevanje razsvetljenstva in ker je njegova filozofija praktična ter humanistična. V svojem delu »Die Gegenwart der Philosophie, Eine geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Studie über den Stand des philosophischen Fragens« (München 1962) pa vidi Heinrich Rombach v pojavu vzgajanja, **das Erzieherische** (s. 85), tisto, kar vodi preko filozofije. Z vzgojo se človek osvobaja k svobodi. Cilj vzgoje je — svoboda. K svobodi pa vzgojenega ne moremo prisiliti, ga pregovoriti ali »navaditi«, ker svoboda kot cilj ne zahteva le lastne aktivnosti, temveč tudi lastno spontanost, ki je spet ravno svoboda (s. 84). — To se mi zdijo zadnje pomembne refleksije o fenomenu vzgoje.

3. **Duhovna zgodovina in sociologija védenja** — Zelo znano je tudi nadaljevanje Dilttheyevih zgodovinskih duhovnih znanosti v splošni duhovni zgodovini, **Geistesgeschichte**, zlasti literarni znanosti, ki je izšlo iz njegovih neposrednih pobud za tipologijo svetovnih nazorov in stilov ter iz njegove zahteve, da je treba postaviti interpretacijo posameznih umotvorov v celotni sklop duhovnozgodovinskega razvoja. Toda: medtem ko je Dilttheyu pojem duha tako rekoč identičen pojmu življenja in je s tem ontološki pojem par excellence, pa v duhovni zgodovini ta pojem izgubi svoj metafizični smisel ter označuje le tisti temelj, ki umetninam določene dobe vtisne skupni stil. Kadar uporabimo takšno historiografijo za zgodovino filozofije, tedaj onemi vprašanje po filozofski resnici posameznih filozofskih sistemov, od koder je le en korak do marsistične teorije o bazi in nadgradnji in do različnih naukov o ideologiji (Ideologienlehre). Takšnemu nauku se je Diltthey izognil s problematiko nastavka (Ansatz) v filozofiji,⁹⁵ katere bistvena ugotovitev je v tem, da ni mogoče filozofirati **perennis**, temveč da je že zastavitev vprašanja določena z zgodovinsko situacijo.

Ta tri nadaljevanja naj služijo kot primer, kako Dilttheyovo delo ni interesantno le v sebi, temveč je tudi polno sugestivnosti za nas. Čeprav njegovemu filozofskemu mišljenju ne moremo pripisati tiste radikalnosti kakor Marxovemu, Kierkegaardovemu in Nietzschejevemu, ostaja Dilttheyu večna zasluga, da nam je pripravil tisto zgodovinsko in hermenevitično zavest, ki nam omogoča bolje izpolnjevanje tisto »neskončno« nalogo filozofije: **von jedem gegebenen**

Orte aus den Stand der Wahrheit zu finden, iz vsakega danega položaja najti stanje resnice. V tem smislu ni prav, če nasproti Dilttheyu postavljamo Nietzscheja, čeprav je bil temu Diltthey »dolgočasen«. Diltthey namreč vendarle ni bil »katedrski filozof« in njegova filozofija ni nikakršna **metaphysische Kathederphilosophie**, za katero sam pravi, »da preostane od filozofske opojnosti univerzitetnih let le še filozofski maček (Katzenjammer« (VIII, 196). Na drugi strani pa se je Diltthey spet umaknil radikalnosti Nietzschejevega vpraševanja, čeprav mu priznava, da je »vendarle dejansko izrekel strašno besedo časa« (16, s. 238). Očita pa Nietzscheju nezgodovinskost in individualizem: »Ostal je popoln diletant v uporabi historičnih dejstev za razumevanje smotrnihi sovisnosti (VIII, 201) ...« In na drugem mestu: »Zaman je Nietzsche iskal v osamljeni motritvi izvorno naravo, svoje nezgodovinsko bistvo. In kaj je preostalo? Vendar le nekaj zgodovinsko pogojenega: značilnosti človeka moči (Machtmensch) renesanse. Kaj človek je, mu pove samo njegova zgodovina. Zaman zavračajo drugi celotno preteklost, da bi tako rekoč na novo in brez predsodkov začeli z življenjem. Ne morejo se znebiti tistega, kar je bilo, bogovi preteklosti jim postanejo pošasti. Melodijo našega življenja pogajajo spremljevalni glasovi preteklosti« (VIII, 226). Iz motta kakor tudi iz uvodne opombe je sicer razvidno, da ta očitek Nietzscheju ni veljaven. Pač pa ta odstavek na nov način variira osnovno Dilttheyovo stališče: zgodovinsko zavest.

Zgodovinska zavest je tako Dilttheyu tisto, kar omejuje »razkrojevalno filozofijo osebnosti« (Nietzsche) (16, s. 238), s tem pa postane zadnji Dilttheyev metafizični motiv. Metafizično mišljenje je Diltthey samo pustil za seboj, ne pa premagal. Na metafizični značaj njegove zgodovinske zavesti kaže tale stavek: »Iščemo dušo; to je tisto zadnje, do koder smo prišli po dolgem razvoju zgodovinopisja« (VII, 282).

Čeprav je Dilttheyovo obsežno delo postalo del evropske kulturne zakladnice, danes pravzaprav nihče več ne nadaljuje zgodovinopisja v strogem dilttheyevskem stilu. Že Heidegger namreč ne more več, tako kakor Diltthey, verjeti v zgodovinopisje in njegovo vzgojno moč.⁹⁶ Toda Dilttheyeva zahteva po samoosmislitvi ostaja tudi naša. Kakor terjajo radikalna Marxova in Nietzschejeva vprašanja odgovora, tako nam Dilttheyovo neutrudno delo nudi vzor, kakšna naj bo naša pot do rešitve teh vprašanj. V tem smislu lahko s Heideggrom⁹⁷ ponovimo — **mutatis mutandis** — da je naš dolg do Dilttheya v tem: treba je gojiti duha grofa Yorcka, da bi služili delu Dilttheya.

OPOMBE

(Podčrtane številke označujejo bibliografsko enoto v priloženi bibliografiji.)

¹ Cf. Landgrebe, 48, s. 7.

² Zaradi razlike v spolu je izraz neprevedljiv: 22, s. 77.

³ V pismu z dne 25. 12. 1892, cf. 16, s. 156—157.

⁴ V pismu Dilttheyu z dne 11. 2. 1884, cf. 16, s. 251.

⁵ Leben Schleiermachers, 14, s. 297.

⁶ V razpravi o zgodovinarju F. von Raumerju iz l. 1874, XI, 195.

⁷ Ta problem smo obravnavali v osnovnih orisih v razpravi Dilttheyovo zgodovinsko mišljenje, 43.

⁸ Cf. 14, s. XI, VIII.

⁹ Cf. ustrezna dela E. Troeltscha, 74, H. Rickerta, 68, in W. Windelbanda, 77, kot tudi instruktivno razpravo V. Miliča, Sociologija saznanja između istorizma i marksizma, 61.

¹⁰ 29, s. 13. O pomenu zgodovinskega mišljenja instruktivno govori Th. Litt, 51; ima pa to delo eno bistveno pomanjkljivost: zgodovinskosti same ontološko ne tematizira.

¹¹ 36, s. X. Takisto skuša napraviti za sedanje stanje obeh filozofskih smeri, sledeč plodno Dilttheyovo pot, K. O. Opel v razpravah Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie, Philosophische Rundschau 1959, Heft 3/4, s. 161—184, in v uvodu k nemškemu prevodu Peichovih spisov: Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Charles Sanders Peirce, Schriften I, Zur Entstehung des Pragmatismus, Frankfurt a. M. 1967, s. 13—153.

¹² Cf. Heidegger, 34, s. 398.

¹³ Glede tega je tako razvojno-zgodovinsko kot tudi problemsko nepogrešljiv Mischov *Vorbericht*, 65.

¹⁴ V dnevniku iz l. 1860, 18, s. 120.

¹⁵ Cf. o tem deli Rothackerja, 71 in Korača, 47: pri slednjem zlasti 4. poglavje z naslovom: Trazenje nauke o človeku in društvu po ugledu na matematiko i prirodne nauke, s. 75 sq.

¹⁶ Kar zadeva ustrezen slovenski prevod tega izraza, naj poudarimo, da izraz duh, *Geist*, v nemški rabi pomeni enotnost predmeta in subjekta, ki predmet dojema, glede alternativnega izraza za znanost — »veda« — pa ne vidimo posebne nujnosti, da bi ga morali uporabljati, ker sta v slovenščini obe rabi tako rekoč enako pogosti, npr.: politične vede in politične znanosti, družbene vede in družbene znanosti. Angleži prevajajo izraz *Geisteswissenschaften* kot *human studies* (cf. Hodges, 36, s. 157), ker se jim zdi, da Millova beseda *the moral sciences* ne prenaša zadovoljivo drugega dela nemške besede, ker je angleška *science* preozka za *Wissenschaft*. Francoska raba za *Geisteswissenschaften* so *les sciences morales*, čeprav imajo Francozi tudi izraz *les sciences de l'esprit* (cf. Aron, 24, s. 35—36).

¹⁷ Misch, 64, s. XLIX.

¹⁸ Dilthey je obravnaval »fenomenologijo nemške metafizike« v 19. stoletju tudi v rokopisih, ki tvorijo osnovo za 2. zvezek njegove biografije o Schleiermacherju (cf. XIV/1, 102—104).

¹⁹ Nadvse je ilustrativno, da je neka recenzija te Diltheyeve knjige nosila naslov *Das Ende der Metaphysik*, cf. 16.

²⁰ Ta znamenita sintagma se nahaja na več mestih. V kasnejšem fragmentu z naslovom *Grundgedanke meiner Philosophie*, *Zur Einleitung* se glasi: »Temeljna misel moje filozofije je, da doslej še nikoli niso vzeli za osnovo celotnega, polnega, neokrnjenega izkustva, s tem pa še nikoli celotne in polne dejanskosti« (VIII, 171).

²¹ Izraza »življenje« in »filozofija življenja« bomo dali v narekovaje, da opozorimo na re-flektivno vsebino pojma življenja pri Diltheyu, kar se čisto povsem izgubi s pleonastičnim izrazom »življenjska filozofija«. Samo v takem vulgarnem smislu more biti filozofija življenja *Modeströmung* (Rickert).

²² Ta znameniti stavek, na katerega se bomo še povrnili, je Dilthey prevzel od Goetheja in ga postavil za motto svoje biografije o Schleiermacherju, tudi s prevodom: *Individualität ist unaussprechlich*.

²³ 16, s. 63.

²⁴ O krščanskem izvoru filozofije zgodovine in njenem razkroju v 19. stoletju cf. zlasti delo K. Löwitha, 54.

²⁵ Trditev Hodgesa, 36, s. 65, da se pozni Dilthey bolj približuje Heglu kot pa sociologiji, sploh ni relevantna za Diltheyev odnos do sociologije. V svojem eseju »*Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Dilthey's*« Horkheimer prav tako odobrava Diltheyev nastop proti takratni sociologiji, v njegovem lastnem delu pa vidi *ein Stück konkreter Geschichtstheorie*, 39, Bd. I, s. 273 sq.

²⁶ Cf. celotno XIX. poglavje 1. knjige »Uvoda« z naslovom: *Die Notwendigkeit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung für die Einzelwissenschaften des Geistes*, I, 116—120.

²⁷ To tezo postavlja že Taine v delu *Histoire de la littérature anglaise*, Paris 1965, I, s. XL: *L'histoire au fond est un problème de psychologie*; cit. po Diwald, 30, s. 125. Vendar Diwald v svojem delu, ki je tudi sicer polno nasilnih ali vsaj spornih tolmačenj, ne vidi filozofskega mesta Diltheyeve psihologije.

²⁸ Cf. 17, s. 306—7.

²⁹ Gadamer, 33, s. 186, pripominja, da Diltheyev pojem *Zusammenhang*, ki bo v nadaljnjem imel še močno pomembno vlogo, izvira iz hermenevtične zahteve, da je treba del razumeti iz celote.

³⁰ Obširno in v različnih problemskih sklopih, ki pa jih mi na tem mestu ne moremo zasledovati, obravnava odnos med Diltheyem in obema glavnima novokantovskima šolama, badensko in marburško, Hodges, 37, s. 72 sq., 147 sq., 211 sq., kakor tudi v celotnem 8. poglavju, ki je tako rekoč izključno posvečeno sporu z novokantovci, s. 225 sq. Z ozirom na problem utemeljitve sociologije in na splošne težave znanstvenega raziskovanja družbenih pojavov obravnava Windelbanda in Rickerta tudi delo V. Korača, 47, s. 40 sq., 339 sq. Cf. tudi opombo 47.

³¹ Cf. Diltheyevo pismo Yorcku 13. 10. 1895, 16, s. 189.

³² Cit. po Mischu, 65, s. XCVII.

³³ Diltheyeve misli o zgodovinskem človeku ne smemo razumeti v Comtovem smislu: *Pour vous connaître, connaissez l'histoire!* Cit. po Mischu, 64, s. 45.

³⁴ Beseda doživljaj se je razširila šele v sedemdesetih letih 19. stoletja. Pri formiranju tega pojma je sodeloval Rousseaujev vpliv na nemško klasiko in romantiko, na katero je navezovala filozofija življenja. Diltheyev pojem doživlja vsebuje panteističen in pozitivističen moment, cf. Gadamer, 33, s. 56 sq.

³⁵ Cf. Kalan, 43, s. 747, 748.

³⁶ Pojem časa, kakršen se pojavlja v Diltheyevi filozofiji življenja, je Heidegger v svojem habilitacijskem predavanju *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (1916) sicer sprejel, a ga je v svojem delu *Sein und Zeit* uvedel bistveno drugače; cf. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, s. 215.

³⁷ Primerjava življenja z glasbo pri Diltheyu ni tako redka: cf. dostavek *Das musikalische Verstehen* (VII, 220 sq.) in interpretacije glasbenih del, zlasti Beethovna v delu *Von deutscher Dichtung und Musik*, 22.

³⁸ Spis je objavljen v drugem polzvezku 14. zv. G. S., s. 595—787.

³⁹ Izmed ostale literature sem upošteval tudi dela Gadamerja, 33, in Hodgesa, 37. Za problem »hermenevtične logike« cf. Lipps, 50.

⁴⁰ Matija Vlačić ali Matthias Flacius Illyricus (1520—1575), pomemben protestantski teolog hrvatskega porekla.

⁴¹ Kako je Marx zavrnil takšen način tolmačenja, ki mu še danes tako radi in nehoti ter nevede podležemo, je pač poznano iz njegove disertacije.

⁴² Te ideje so postale last tudi samega Diltheya, ki je Fichtejevo delo označil za mejni kamen »naše notranje zgodovine«, 13, s. 449. Na odnos med Diltheyevo filozofijo življenja in Fichtejevo filozofijo ustvarjalnega jaza, se bomo še povrnili.

⁴³ Gadamer, 33, s. 183 op. 4, navaja tale značilni stavek iz Schleglove teorije razumevanja: »Um jemanden zu verstehen, muss man erstlich klüger sein als er, dann ebenso klug, und dann auch ebenso dumm«.

⁴⁴ Raziskovalec antike K. O. Müller (1797—1840) je divinatoričnost imenoval bolj primerno kongenialnost (XIV/2, 718). Izraz divinatoričen je rad uporabljal Vico v svoji *Novi znanosti*. Verjetno je, da ga Dilthey ni uporabljal le pod Schleiermacherjevim vplivom, temveč tudi pod Vicovim, ko govori o njegovi »unvergleichliche Divinationskraft« (V, 308).

⁴⁵ F. Meinecke, 59, 60, je npr. opisal nastanek historizma kot nastanek smisla za individualno ter tako začel svoj prikaz »nastanka historizma« s Shaftesburyjem in Leibnizom!

⁴⁶ Diwald, 30, s. 198. — Za problem hermenevtičnega kroga je instruktivna razprava H. G. Gadamerja *Vom Zirkel des Verstehens*, v: Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Pfullingen 1959, s. 24 sq.

⁴⁷ M. Redeker, *Einleitung*, XIV/1, s. LIII sq., ki prav tako navaja več filozofskih in drugih virov formule o »boljšem razumevanju«.

⁴⁸ Ali je izraz *Objektivationen des Lebens* Dilthey skoval po analogiji s Schopenhauerjevim govorom o »objektivacijah volje«, nismo mogli doksografsko ugotoviti, medtem ko ne more biti dvoma o tem, da imata — metafizično gledano — oba izraza isti smisel.

⁴⁹ Opozoriti moramo, ne da bi to mogli na tem mestu podrobneje opisovati, da »pozni« Dilthey izraz »Leben« vse bolj nadomešča z izrazom *Geist*, ki ga uporablja v takem smislu, da zajema novokantovsko dihotomijo psihe in uma (Hodges, 37, s. 150). Diltheyeva pojma življenja in duha se v tem smislu bližata Heglovima pojmom. Heglovega duha imenuje Dilthey s karakterističnim — in tudi sprejemljivim izrazom — »tekstura« (IV, 142)! Cf. tudi vzporejanje Diltheya s Heglom pri Marcuseju.

⁵⁰ Pojmovanje zgodovine kot učinkujočega sklopa je odlično formuliral Yorck, ko je imenoval zgodovino *Kräfteconnex*, 16, s. 193. Dejanskost zgodovine kot »igre sil« nastopa že pri Rankeju in Droysenu. Dialektiko sile je razložil — tudi v smislu, ki je relevanten za Diltheya — Hegel: *Fenomenologija duha*, Zagreb 1955, s. 77 sq., in *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo 1965, par. 135 sq. — Na ontološki pomen pojma zveze, neksusa, je

opozoril Diltley sam, ko je v svojem članku o Hamannu (1858) govoril o »mističnosti« tega pojma (XI, 13).

⁵¹ Usmerjeno proti Heglovi metafizični tezi, da posamezna zgodovinska obdobja reprezentirajo posamezne stopnje v razvoju uma (VII, 288).

⁵² 17, s. 179.

⁵³ Podobno funkcijo pripisuje umetnosti Sartre v svojem delu *L'imaginaire*, Paris 1966, s. 372. Cf. moj uvod Sartrov eksistencializem v današnjem duhovnem življenju, v: Sartre, Izbrani filozofski spisi, Ljubljana 1968, s. 19.

⁵⁴ Cf. 13, s. 314.

⁵⁵ Ibid., s. 307.

⁵⁶ Ibid., s. 305.

⁵⁷ Lukácsovo delo *Teorija romana*, 56, v določenem smislu izpolnjuje Dilttheyev program. V predgovoru k temu delu (1962) govori Lukács o vtisih, ki jih je v mladosti prejel od Dilttheyevih del (s. 7), govori o »zgodovinski upravičenosti duhovnih znanosti nasproti novokantovstvu in pozitivizmu« ter sklene: »Tako je Teorija romana tipičen primer teh duhovnih znanosti, katerih meja v metodologiji nikakor ne prestopa« (s. 9).

⁵⁸ Cf. 77, s. 26.

⁵⁹ Cf. 17, s. 230.

⁶⁰ V Dilttheyevem govoru o »nagonih« v zgodovini vidi M. Horkheimer vzporednico kasnejšemu Freudovemu pojmovanju zgodovine, kateremu je zgodovina razumljiva izključno preko rekurza na osnovna psihična stremjenja, 39, Bd. II, s. 187.

⁶¹ Cf. obsežno Dilttheyevo pismo Yorcku o problemih etike, jan. 1890, 16, s. 90 sq.

⁶² Cf. Hodges, 37, 3. poglavje, s. 72 sq., kjer je razložena Dilttheyeva teorija vrednot ob foliji novokantovske badenske šole.

⁶³ 22, s. 146 sq.

⁶⁴ 16, s. 79, 39, 42 sq., Kaufmann, 44.

⁶⁵ Značilno je, kako Diltthey srečuje predhodnika v Kantu: »Za vzgojo tiči velika skrivnost popolnosti človeške narave. Očarljivo si je predstavljati, da se bo človeška narava z vzgojo zmerom bolj razvijala in da jo moremo priversti v takšno obliko, ki je primerna človečnosti. To nam odpira razgled k prihodnjemu, srečnejšemu človeškemu rodu« (IX, 7).

⁶⁶ O političnem pomenu zgodovinskega mišljenja glede na nemško tragično situacijo po 2. svetovni vojni instruktivno govori T. Litt, 51.

⁶⁷ Cf. 18, s. 189, 142.

⁶⁸ Prim. popis Dilttheyevih perifernih spisov od začetka njegove pisateljske dejavnosti do l. 1883: XII, 208 sq. Mnogi izmed njih so anonimni, avtorstvo nekaterih izmed njih pa še ni ugotovljeno.

⁶⁹ Dilttheyev govor o »metafizični zavesti« je nedvomno odmev Schopenhauerjevega govora o »metafizični potrebi človeka«.

⁷⁰ Diltthey pogosto uporablja ta izraz, kadar hoče opisati »vlogo« filozofije, umetnosti ali religije, ne da bi se zavedal predpostavk tega pojma, kakor jih je razvil zlasti E. Cassirer v delu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910; cf. Heinemann, 35, s. 94 sq.

⁷¹ Cf. Hoffmeister, 38, artikel: *Weltanschauung*.

⁷² F. Schleglov prevod za »monolog« Cf. 13, s. 248, 314.

⁷³ Ne da bi tukaj hoteli s kritičnimi digresijami prekinjati Dilttheyovo izvajanje, naj opozorimo na znani Heideggrov pomislek proti določanju bistva filozofije »s primerjalno abstrakcijo«, s katero naj izpostavimo tisto, kar je skupno vsem definicijam filozofije: »In potem? Potem bomo prišli do neke prazne formule, primerne vsem filozofijam. In potem? Potem bodo od odgovora na naše vprašanje kar je le mogoče daleč; M. Heidegger, Kaj je to — filozofija, Problemi 1965, št. 29, s. 620.

⁷⁴ M. Heidegger: *Nietzsche II*, Pfullingen 1961, s. 202.

⁷⁵ Ubranost (*Stimmung*) v filozofiji življenja je seveda treba razlikovati od Heideggrove *Stimmung in Gestimmtheit* (34, s. 339 sq.), katerih Heidegger ne motri kot duševni stanji, temveč kot strukturna momenta biti-v-svetu. Tako je npr. Dilttheyev učenec Bollnow zgrešil formalni, fundamentalno-ontološki smisel Heideggrovih eksistencialov. Prim. k tej temi odlično razpravo O. Pöggelerja, *Das Wesen der Stimmungen*, *Kritische Betrachtung zum gleichnamigen Buch O. Fr. Bollnows*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1960, Heft 2, s. 272 sq.

⁷⁶ K temu je prispevala zlasti Nohlova razširitev te tipologije na estetsko področje v delu »Stal und Weltanschauung« (1920) (prim. Mannheim, 58, s. 98), ki je verjetno

vplivalo tudi na Uvod v likovno umetnost (Ljubljana 1959) Izidorja Cankarja.

⁷⁷ Cf. Rothacker, 71, s. 37.

⁷⁸ Povzeto po Klubacku, 45, s. 67—68, ker mi ni bila dostopna študija o odnosu med Dilttheyevo in Trendelenburgovo tipologijo svetovnih nazorov: Joachim Wach: *Die Typen lehre Trendelenburgs und ihr Einfluss ant Diltthey*, 1926.

⁷⁹ Tako je po našem mnenju popolnoma ustrezno zavrnil Dilttheyevo »filozofijo filozofije« grof Yorck, 16, s. 144.

⁸⁰ Tega razvoja od Dilttheyeve tipologije k Mannheimu in Schelerju ne bomo podrobneje zasledovali. Mannheim nadaljuje problem Dilttheyevega nauka o svetovnih nazorih zlasti v razpravah *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation* ter *Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde*; cf. *Wissenssoziologie*, 58, ter razpravo V. Milčiča o tem, 62. Razliko med Dilttheyem in Mannheimom je po našem mnenju dobro zadel R. Aron, ko vidi pri Dilttheyu relativizem, ki ga nenehno premaguje zgodovinska samoosmiselitev, medtem ko mu je Mannheimov relativizem »résigné jusqu'à l'absurde«, 24, s. 103.

⁸¹ Ob tem se nam zdi težko opravičljivo, kako* je mogel B. Bošnjak v svojem delu *Povijest filozofije* kao nauka, Zagreb 1958, skoraj docela prezreti tega starega mojstra zgodovine filozofije, ki je pomemben tako z ožjega metodološkega vidika (hermenevtika, filozofska aplikacija biografske metode etc.), stvarno (dela s področja zgodovine filozofije) in epifenomenalno: pobude za kritično izdajanje Kantovih in Heglovih del, za slavno Dielsovo izdajo predsokratikov itd.

⁸² 16, s. 39. — O *Bodenloswerden* novoveškega mišljenja sploh, o »koncu« metafizike v 19. stol. in o antropološko-zgodovinski določitvi metafizike kot svetovnega nazora prim. zlasti Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 3. poglavje: *Problem absolutnega spoznanja*, Gerd Mohn 1963, kot tudi propedevtični *Einführung in das philosophische Denken* K. H. Volkmann-Schlucka (Frankfurt a. M. 1965), zlasti 5. in 6. poglavje: *Tehnika, volja, svetovni nazor* ter *Filozofija in svetovni nazor*, ki sta prevedeni tudi v slovenščino, Problemi 1968, št. 65—66, s. 866 sq.

⁸³ Aron, 24, s. 101.

⁸⁴ Prim. o tem zlasti v nekaterih vprašanih nepogrešljivo Hodgesovo monografijo o Dilttheyu, 37, s. 120 sq., 315 sq., in *passim*.

⁸⁵ Ta vpliv ni bil slučajen, saj so Dilttheyeva zbrana dela, ki so sploh šele omogočila pravo razumevanje njegove filozofije, izhajala prav v času formiranja te šole. Marsikatera dela so doživela tudi pozornost recenzentov v *Zeitschrift für Sozialforschung*. Dostopna mi je bila le krajša Marcusejeva recenzija Dilttheyeve pedagogike in zbornika *Der junge Diltthey: Zeitschr. f. Sozialforsch.* 1934, H. 3, s. 416-8. Sam Horkheimer, ki v mnogih svojih raziskavah neposredno uporablja Dilttheyeve izsledke, dodaja, da hoče tudi materialistično pojmovanje zgodovine zadeti »tisto v zgodovinskih procesih, kar je nespremenljivo in pravilno (das Regelhafte) (VII, 185)«, 39, Bd. I, s. 281.

⁸⁶ Na to je prvi odločilno opozoril Heidegger, 34, s. 209, ko pravi, da je Diltthey pustil »življenje«, »za« katerega seveda ni mogoče iti (VII, 261), v ontološki indiferenci.

⁸⁷ Podobno vidi F. Meinecke v historizmu »najvišjo doslej doseženo stopnjo poroke med idejo in realnostjo«, Hoffmeister, 38, geslo: *Historismus*.

⁸⁸ Idealnost pomena kot metafizični problem z ozirom na Husserla elegantno obravnava Volkmann-Schluck, 78. Ne da bi povzemali ta izvajanja, naj opozorimo, da ta kritika Husserla velja — *mutatis mutandis* — tudi za Dilttheya.

⁸⁹ Tako meni Horkheimer, 39, Bd. I, s. 158, ker ne upošteva, da je hermenevtika na koncu koncev edina možna zgodovinska zavest, ki se zaveda svojih predpostavk in svoje osnove.

⁹⁰ M. Heidegger: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1963, s. 92. Prim. tudi slovenski prevod *Doba podobe sveta*, *Perspektive* 1960/61, št. 4, s. 434.

⁹¹ M. Heidegger, op. cit., s. 76. Prim. tudi slovenski prevod, op. cit., s. 425. Tako vidi Heidegger v historizmu le obliko nihilizma; Nietzsche II, Pfullingen 1961, s. 385—86.

⁹² Cf. Gadamer, 32, 33, in razpravo Karla Otta Apela: *Technonomie, eine erkenntnisanthropologische Kategorie*, 46, s. 61 sq. Heideggrove radikalizacije hermenevtike kot

tudi njegovega preseganja historizma tukaj ne bomo upoštevali.

⁹³ Tega dejstva se je zavedal tudi Dilthey, ko je v spisu *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) navedel naslednje Fichtejeve besede: »Filozofija je na koncu, ko je konec pojmovnosti« (VII, 110).

⁹⁴ Prim. razpravo Lea Weisgerberja: *Die Gerichtetheit der Sprachzugriffe*, 46, s. 281 sq. O pomenu jezika cf. tudi delo M. Heideggerja: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.

⁹⁵ Hoffmeister, 38, geslo. Ansatzproblematik.

⁹⁶ Cf. K. Löwith: *Dilthey und Heideggers Stellung zur Metaphysik*, 53, s. 264.

⁹⁷ Heidegger, 34, s. 404.

BIBLIOGRAFIJA

Izbor del k nadaljnjemu uvajanju v obravnavane problemske sklope ter najpomembnejši Diltheyevi spisi.

I. Diltheyeva dela

1. W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, (Gesammelte S(chriften), (Band) I, 4. A(uflage), (Stuttgart) 1959.

2. W. Dilthey: *Weltanschauung und Analyse der Menschen seit Renaissance und Reformation*, G. S. II, 6. A., 1960.

3. W. Dilthey: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, G. S. III, 3. A., 1962.

4. W. Dilthey: *Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, G. S. IV, 3. A., 1963.

5. W. Dilthey: *Die geistige Welt — Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, G. S. V, 2. A., 1957.

6. W. Dilthey: *Die geistige Welt, Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, G. S. VI, 3. A., 1958.

7. W. Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, G. S. VII, 2. A., 1958.

8. W. Dilthey: *Weltanschauungslehre — Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, G. S. VIII, 3. A., 1962.

9. W. Dilthey: *Pädagogik, Geschichte und Grundlinien des Systems*, G. S. IX, 3. A., 1960.

10. W. Dilthey: *System der Ethik*, G. S. X, 1958.

11. W. Dilthey: *Vom Anfang des geschichtlichen Bewusstseins, Jugendaufsätze und Erinnerungen*, 2. A., 1960.

12. W. Dilthey: *Zur preussischen Geschichte*, G. S. XII, 2. A., 1960.

13. W. Dilthey: *Leben Schleiermachers, Erster Band*, Berlin 1870.

14. W. Dilthey: *Leben Schleiermachers, Zweiter Band: Schleiermachers System als Philosophie, Erster Halbband: Schleiermachers System als Philosophie*, G. S. XIV/1, 1966.

15. W. Dilthey: *Leben Schleiermachers, 2. Band, 2. Halbband: Schleiermachers System als Theologie*, G. S. XIV/2, 1966.

16. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg (1877—97)*, hrsg. von Sigrid von der Schulenberg, Halle 1923.

17. W. Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*, 3. A., Leipzig 1910.

18. *Der junge Dilthey: Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852—1870*, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey, 2. A., Stuttgart 1960.

19. W. Dilthey: *Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur Vergleichenden Literaturgeschichte*, Göttingen 1954.

20. W. Dilthey: *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, hrsg. u. erg. von H. G. Gadamer, Frankfurt a. M. 1959.

21. W. Dilthey: *Schiller, Kleine Vandenhoeck-Reihe 79*, Göttingen 1959.

22. W. Dilthey: *Von deutscher Dichtung und Musik, Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, Leipzig und Berlin 1933.

23. W. Dilthey: *O mogućnosti pedagogijske nauke od opšte vrednosti*, preveo Milan Šević, Beograd 1908.

II. Literatura o Diltheyu, filozofiji življenja, nauku o svetovnih nazorih, hermenevtiki, duhovnih vedah, sociologiji, zgodovini, historizmu

24. Aron, Raymond: *La philosophie critique de l'histoire, Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, 2. izd., Paris 1950.

25. Aron, Raymond: *La sociologie allemande contemporaine*, Nouvelle encyclopédie philosophique 7, 2. izd., Paris 1950.

26. Bollnow, Otto Friedrich: *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, 2. A., Stuttgart 1955.

27. Bultmann, Rudolf, *Geschichte und Eschatologie*, 2. A., Tübingen 1964.

28. Carr, Edward Hallett: *What is History?* London 1961.

29. Collingwood, R. G.: *Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1955.

30. Diwald, Hellmut: *Wilhelm Dilthey, Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Göttingen 1963.

31. Filipović, Vladimir: *Novija filozofija zapada i odabrani tekstovi*, Filozofska hrestomatija VIII, Zagreb 1968.

32. Gadamer, Hans Georg: *Kleine Schriften: Philosophie — Hermeneutik*, Tübingen 1967.

33. Gadamer, Hans Georg: *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2. A., Tübingen 1965.

34. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 10. A., Tübingen 1963.

35. Heinemann, Fritz: *Neue Wege der Philosophie, Geist — Leben — Existenz*, Leipzig 1929.

36. Hodges, H. A.: *Wilhelm Dilthey, An Introduction*, 2. izd., London 1949.

37. Hodges, H. A.: *The Philosophy of W. Dilthey*, London 1952.

38. Hoffmeister, Johannes: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Philos. Bibl. 225, Hamburg 1955.

39. Horkheimer, Max: *Kritische Theorie, Eine Dokumentation*, Bde I—II, Frankfurt a. M. 1968.

40. Humboldt, Wilhelm von: *Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Werke 1*, Stuttgart 1960.

41. Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft, Quellen der Philosophie 1*, Frankfurt a. M. 1965.

42. Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, 5. A., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1960.

43. Kalan, Valentin: *Diltheyevo zgodovinsko mišljenje*, Problemi 1968, št. 65—66, s. 739 sq.

44. Kaufmann, Fritz: *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol IX, Halle 1928.

45. Kluback, William: *Wilhelm Dilthey's Philosophy of History*, New York 1956.

46. *Konkrete Vernunft, Festschrift für Erich Rothacker*, hrsg. von Gerhard Funke, Bonn 1958.

47. Korać, Veljko: *Marks i savremena sociologija*, Beograd 1962.

48. Landgrebe, Ludwig: *Philosophie der Gegenwart*, Bonn 1952.

49. Landgrebe, Ludwig: *Wilhelm Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol IX, Halle 1928.

50. Lipps, Hans: *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt a. M. 1938.

51. Litt, Theodor: *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, München 1948.

52. Löwith, Karl: *Gesammelte Abhandlungen, Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960.

53. Löwith, Karl: *Vorträge und Abhandlungen, Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart 1965.

54. Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Urban Bücher 2, 5. A., Stuttgart 1967.

55. Lukács, György: *Razkroj uma*, prevedel T. Kermauner, Ljubljana 1960.

56. Lukács, Georges: *La théorie du roman*, Editions Gonthier, Paris 1963.

57. Mannheim, Karl: *Ideologija i utopija*, Sazvežđa 20, Beograd 1968.
58. Mannheim, Karl: *Wissensoziologie, Soziologische Texte*, Bd. 28, Berlin und Newuid 1964.
59. Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus*, Werke, Bd. III, München 1959.
60. Meinecke, Friedrich: *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*, Werke IV, Stuttgart 1965.
61. Milić, Vojin: *Sociologija saznanja između istorizma i marksizma*, v: K. Mannheim, *Ideologija i utopija*, 57, s. VII—LXX.
62. Milić, Vojin: *Sociološki metod*, Beograd 1965.
63. Mill, John Stuart: *System of Logic*, Book VI: *On the Logic of the Moral Sciences*, London 1898.
64. Misch, Georg: *Lebensphilosophie und Phänomenologie, Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. A., Leipzig-Berlin 1931.
65. Misch, Georg: *Vorbericht des Herausgebers*, G. S. V, s. VII—CXVII.
66. Nicolai, Heinz: *Wilhelm Dilthey und das Problem der dichterischen Phantasie*, v: Schwinger-Nicolai: *Innere Form und dichterische Phantasie, Vorstudien zu einer neuern deutschen Poetik*, München 1935.
67. Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Goldmann, München 1964.
68. Pöggeler, Otto: *Metaphysik und Geschichte*, v: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, s. 27—45.

69. Rickert, Heinrich: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 4. u. 5. A., Tübingen 1921.
70. Rothacker, Erich: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920.
71. Rothacker, Erich: *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, München 1927.
72. Rothacker, Erich: *Probleme der Kulturanthropologie*, Bonn 1948.
73. Scheler, Max: *Erkenntnis und Arbeit*, v: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, s. 233 sq.
74. Scheler, Max: *Versuche einer Philosophie des Lebens*, v: *Ges. Werke*, Bd. III, 4. A., Bern 1954, s. 311—340.
75. Spranger, Eduard: *Današnje stanje duhovnih nauka i škola*, prev. M. Ž. Đorđević, Beograd 1933.
76. Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924.
77. Unger, Rudolf: *Literaturgeschichte als Problemgeschichte, Zur Frage geisteshistorischer Synthese mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey*, Berlin 1924.
78. Volkmann-Schluck, Karl Heinz: *Husserls Lehre von der Idealität der Bedeutung als metaphysisches Problem*, v: *Husserl et la Pensée Moderne*, *Phaenomenologica* 2 Haag 1959, s. 230 sq.
79. Windelband, Wilhelm: *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 6. A., Bd. I—II, Tübingen 1919.
80. Wust, Peter: *Die Auferstehung der Metaphysik*, Hamburg 1963.

Razmerje med pojmom tehnike in pojmom socializma ni bilo in ni enotno razumljivo pri socialističnih gibanjih in v svojih socialnogoedovinskih realizacijah vse do danes. Medtem ko je pojem tehnike določen brez ugovora, ostaja drugi pol razmerja — pojem socializma — sporen.

Pod pojmom tehničnega sveta razumejo: osvobajanje človeka od napornega dela, družbo izobilja, ki lahko nagrajuje »po potrebah«, odpravljanje razlike med umskim in fizičnim delom, skrčenje delovnega časa v korist prostega, odpravljanje odvisnosti od narave, odpravljanje razredov po načelu organizacije, uresničevanje racionalnosti, učinkovitosti, funkcionalnosti. Takšna opredelitev pojma tehničnega sveta, menijo, se ujema z Marxovo predstavo o »carstvu svobode«, zato je v pojem tehničnega sveta hkrati vključen tehnični humanizem — tehnika kot sredstvo človečnosti človeka. Do nesporazuma je prišlo samo pri metodah realizacije tehničnega sveta *qua* »carstva svobode«.

Vodja prve socialistične revolucije Lenin je razen znane opredelitve na osmem kongresu sovjetov, ki se glasi: »Komunizem, to je sovjetska oblast plus elektrifikacija«, uveljavil pojmovanje, ki so ga prevzele vse obstoječe socialistične družbene ureditve, da je socializem pot v tehnični svet, in to bolj učinkovita pot kot kapitalistična, ker je osvobodjena vseh parcialnih interesov. Spomniti se moramo, da je Lenin v »Nadaljnjih nalogah sovjetske oblasti« rekel: »V Rusiji je treba organizirati proučevanje Taylorjevega sistema, predavati o njem, ga sistematično proučevati in prilagajati.« Podobno pravi v spisu »O otroških boleznih levičarstva in o malomeščanstvu«: »Socializma si ni mogoče zamisliti brez velike kapitalistične tehnike, zgrajene na zadnji besedi najnovejše znanosti, brez planske državne organizacije, ki podreja desetine milijonov ljudi najstrožjemu upoštevanju enotne norme v proizvodnji in razdelitvi proizvodov.«

Tako se ta pantehnična ideja pojavlja enako pri komunistih in socialdemokrati, s to razliko, da so socialdemokrati, ki so vodili delavski razred v razvitih kapitalističnih državah, menili in menijo, da je že sam kapitalizem tehnični svet in da pot v socializem vodi prek vrste socialnih reform znotraj obstoječe družbe, tj. tehničnega sveta. Miselna razlika v metodi in politična razlika v taktiki pa izhajata že iz samega nivoja tehnike: tehnike kapitalističnih držav, ki že imajo visoko razvite proizvodne sile in s tem pričajo o istovetnosti tehničnega sveta z danim družbenim redom, ter tehnike socialističnih držav, ki jim je v procesu industrializacije socializem samo bolj učinkovita pot v tehnični svet. S tega vidika je metoda političnega boja socialnih demokratov reforma, metoda komunistov pa revolucija, ker prvi enačijo tehnični svet z danim svetom visoko razvitih proizvodnih sil, drugi pa štejejo socializem za bolj primerno pot k doseganju visoke stopnje proizvodnih sil. Takšno pojmovanje identifikacije tehničnega sveta s »carstvom svobode«, takšno gledanje na neločljivo vez med tehniko in humanizmom pa temelji na določenih filozofskih, antropoloških in ekonomsko-političnih predpostavkah, ki izvirajo iz t. im. zahodnoevropskega kroga oziroma zahodnoevropske

metafizike zlasti iz novoveške filozofije. Preden bomo izvedli te filozofske, antropološke in ekonomsko-politične predpostavke, bomo pokazali, kakšen je videti socializem zunaj t. im. zahodnoevropskega kroga, npr. pri Mahatmi Gandhiju.¹ Argumenti tehničnega humanizma za rešitev problema lakote, umrljivosti, rodilnosti, brezposelnosti, argumenti, oboroženi s ciklističnimi, strukturalnimi, frikcijskimi teorijami, so zgubili veljavo pred hinduističnimi vrednotami »stanja brez potreb«. Celo »carstvo nujnosti«, ki potrebuje mašinerijo za rešitev človeških problemov, se je znašlo razvrednoteno pred dostojanstveno Gandhijevo trditvijo: »Z idealnega stališča bi zavrgel vso mašinerijo, kot bi zavrgel celo samo telo, ki ne koristi rešitvi in išče absolutno osvoboditev duha. Tudi samo telo je, kot sem vam že rekel, najčistejši mehanizem, toda če pomeni oviro najvišjim dosežkom duha, ga je treba zavreči.« Tu se kaže razlika med kulturno, religiozno in vrednostno valorizacijo dveh civilizacij; ene, ki je utemeljena na vedno večjih potrebah, in druge, ki ji je idealno stanje »stanje brez potreb«. Ta razlika ni zastopana v pogledih na rešitev problemov »držav v razvoju«, oziroma tam ni upoštevana socialna in kulturna antropologija, marveč je rešitev prenesena iz evropsko-ameriškega vrednostnega sistema in njegovih predpostavk.

Ta evropsko-ameriški sistem se mora znajti brez moči pri tehnični pomoči državam v razvoju, če ne vidi koordinatnega sistema drugega pogleda na svet, drugega od tistega, ki spodbuja Evropejca k napredku. V razpravi s socialistom Saklatwalo je Gandhi dejal: »Kajti za razliko od Saklatwale ne verujem, da se svet z množenjem potreb in mašinerije, izumljene za njihovo zadovoljevanje, približuje svojemu cilju tudi za en sam korak. Tovariš Saklatwala prisega na moderno tekmo. Jaz pa iz dna duše črtim to besno željo po uničenju razdalje in časa, po zvečanju živalskih apetitov, željo, da bi se pospešilo premikanje nasproti ciljem tega sveta, ki si jih prizadeva zadovoljiti. Če moderna civilizacija pomeni vse to, in jaz sem dojel, da pomeni, potem jo imenujem satansko, z njo vred pa tudi današnji sistem oblasti, ki je njen najboljši predstavnik.«

Anticipacijo pojmovanja, da temelji pantehnicizem oziroma izenačevanje humanizma in tehničnega sveta, socializma in tehničnega sveta, »carstva svobode« in tehničnega sveta na filozofskih, antropoloških in ekonomsko-političnih predpostavkah zahodnoevropske metafizike, zlasti še novoveške filozofije, smo dokazali že v tej primerjavi z enim od zunajevropskih religioznih metafizičnih in vrednostnih sistemov. Pokazati pa moramo še, na čem so utemeljene te filozofske, antropološke in ekonomsko-politične predpostavke.

FILOZOFSE PREDPOSTAVKE

Zgodovinski sklop, zgodovinska artikulacija biti je določena z razmerjem človeka, bivajočega in biti. Novoveška filozofija kot samozavest tega razmerja določa znanost kot edini pristop k biti in bivajo-

¹ Njegove misli so prevzete po eseju D. P. Mukerdzija »Pogledi na svet Mahatme Gandhija, na stroje in tehnologijo«. (Prevod: »Naše teme«, Zagreb, 1967/2)

čemu, znanost kot tehnika, tehnika pa kot znanost iz svojih bistvenih predpostavk: iz omejevanja in obračunavanja z aristotelovsko-tomistično filozofijo, v kateri je bil človeški um del logosa in kozmosa, tukaj pa je *ratio* — u m. Kriterij spoznanja **clare et distincte**, ki mu je kriterij spet razum, določa, kaj je in kaj ni, da pa bi to zmoget, je treba znova preskusiti pota, metode pristopa k bivajočemu. Od tod izvira to, da se novoveška filozofija nadvse zanima za metodo (Descartes, Spinoza, Bacon in pozneje Kant in Hegel), kajti v samopostavljanju bivajočega na samo sebe, na sedanjost kot edino časovno strukturo, ni več vprašanje kaj, temveč kako in koliko. Z metodo in metodologijo so se ukvarjali tudi Sokrat, Platon in Aristotel, toda v kontekstu novoveškega načina proizvodnje ima metoda primat v celoti bivajočega, zato pa tudi v filozofiji.

Razmerje med filozofijo in znanostjo-tehniko je torej opredeljeno kot geneza iz določene filozofije. Ta kako in koliko namesto kaj, zavzetost filozofije z metodologijo ne več kot s potjo k bivajočemu, marveč kot z načinom, kako kvantificirati zakonitost in biti s tem resnica, verifikacija, k o r i s t n o s t, določa tudi obzorje sodobnih ved, da je znanost ustrezen pristop k bivajočim, da znanost zna vse, da je na podlagi znanosti mogoče kalkulirati.

Od Descartesovega »Discours de la Méthode«, Spinozove metode **de ordine geometrico**, Leibnizovega načina **rationis sufficientis** do Heglove dialektične metode kot absolutne metode, ker je analiza in sinteza, obstaja kontinuiteta, ki spreminja filozofijo kot ljubezen do modrosti v filozofijo kot strogo znanost, torej vzajemen proces spreminjanja filozofije v znanost in znanosti v racionalistično filozofijo, ki je s tem nujno s u b j e k t i v n i i d e a l i z e m, razbiranje narave iz *ratio*, znanosti iz neke subjektivistične razsežnosti, kjer je očitno, da obstaja narava tudi d r u g a č e in zunaj vsakršnega znanstvenega prijema. »Das Subjekt ist in der transzendentalen Genesis das erste Objekt des ontologischen Vorstellens... Ego cogito ist cogitare: me cogitare.« (M. Heidegger: Überwindung der Metaphysik). Bivajoče, ki je odrešeno vsega in postavljeno samo na sebe, implicira s tem idejo n a p r e d k a, ki se ga znanstveno ne da definirati drugače kot stalni razvoj znanosti-tehnike. Ta subjektivizem umotvora, ki je prototip samoobstojnega človeka, ker je v strojih vse jasno, poznano in predvidljivo, prinaša subjektiviranje »objekta« — narave; ker pa tehnika po drugi strani, s tem ko prežema vsa področja biti, prinaša objektiviranje »subjekta«, imamo torej subjektivno objektivnost in objektivno subjektivnost, spreminjanje vsega, kar je, v svet stvari in razmerij med stvarmi.

Novoveški znanstveni pristop k bivajočemu, zavzet z onim k a k o, je že tehnika, kakor je tehnika znanost, in ta tehnična znanost oziroma znanstvena tehnika ima kriterij v funkcionalnosti, operacionalizmu, učinkovitosti, pragmatizmu, utilitarizmu. Ta metoda kot sredstvo je obenem tudi cilj, kajti tehnika kot maksimum vseh teh načel, kot modaliteta, kot sredstvo, je obenem sredstvo v sebi — cilj, ker nima drugega cilja razen golega napredka. Substanca vse novoveške zgodovine je napredek, napredek pa je sama tehnika. Stroji in uporaba strojev niso sami

po sebi tehnika, temveč bistvu tehnike prilagojen instrument, s katerim jemlje človek celotnost bivajočega kot surovino za proizvodnjo. Ta abstrakcionizem abstrahira tudi vsako lastnost od materije, zato pravi fizik Weizsäcker v »The history of Nature«: »V atomski fiziki je materija določena s svojimi možnimi reakcijami na človekove eksperimente in z matematičnimi, to je z intelektualnimi zakoni, ki se jim podreja. Materijo opredeljujemo kot možni objekt človeške manipulacije.« (podčrtala B. D.). Tehnika kot sredstvo po sebi, kot samosmoter, tehnika kot sam napredek, znanstveno-tehnični oziroma tehnično-znanstveni pristop k bivajočemu in biti kot edini prikladen pristop, utemeljen na racionalizmu, učinkovitosti in utilitarnosti, je zatorej prva novoveško-filozofska predpostavka dojemanja socializma **qua** tehničnega sveta.

ANTROPOLOŠKE PREDPOSTAVKE

Utemeljitev antropologije kot filozofske discipline prav tako predpostavlja novoveško filozofijo, poudarjanje človekove vloge v celotnem razmerju biti in bivajočega. To spremenjeno razmerje v ontologiji, ki tudi kozmologijo in teologijo reducira na antropologijo, nas navaja, da namesto o antropoloških predpostavkah razmišljamo o onto-kozmo-teo-antropoloških predpostavkah, ker pa se to razmerje enkratno ujema z novoveško filozofijo, govorimo na kratko in preprosto o antropoloških predpostavkah. Proizvajanje bivajočega iz biti kot samoustvarjanje človeka in vsega, kar je, artikulira zgodovinski odnos kot delovni odnos, človeka pa kot kreatorja povnanjenja, opredmetenja in postvarelosti, kot tistega, ki je po tem, kar dela. Reduciranje ontologije, kozmologije in teologije na antropologijo vsebuje **implicite** tudi reduciranje človeka na delovnega človeka in njegovega celotnega razmerja do vsega, kar je, na delovno razmerje. Ker je cilj vsega, kar je, opredeljen kot napredek, progres, ta dva pojma pa sta sama znanost in tehnika oziroma samo delo, je delo opredeljeno kot bit človekove **tu-bit**i, njegova »esenca«. Ker pa je tehnika spet sredstvo po sebi, samosmoter, pa tudi »sredstvo«, se glasijo antropološke opredelitve, da je človek žival, ki izdeluje orodje, **homo faber**. Univerzalni odnos med bivajočimi kot delovni odnos določa delo kot smotrno dejavnost, da pa bi bilo smotrno, da bi ustrezalo napredku, mora tudi samo biti tehnično oziroma ustrezati načelom tehničnega uma, funkcionalnosti, operacionalnosti, utilitarnosti. Ta totalni pohod abstraktne volje do moči k vsemu bivajočemu in biti išče v celoti strogo racionalizacijo in organizacijo človeka in celotne družbe, zatorej je to univerzalno udelovanje hkrati totalno tehničiranje, ki zahteva kvantifikacijo vsega, kar je, in znanstveni pristop kot edini pristop, ker je maksimum smotrnosti v proizvodnjanju. Človek kmalu več ne najde v svoji okolici ničesar drugega razen svoje konstrukcije, pa tudi sam ni več nič drugega kot svoja lastna samokonstrukcija, zato omogoča regionalnim antropologijam, da ga opredeljujejo iz temeljev svoje konstrukcije kot **homo oeconomicus**, **homo consumens**, **homo politicus**, kot biološko bitje na vrhu razvojne lestvice, kot družbeno bitje ali kot predmet katere koli druge znanosti. Tako izvaja znanost o človeku, kot vse druge znanosti, popredmete-

nje, ker lahko svoji subjektivni abstraktni zavesti predstavi vse.

EKONOMSKE IN POLITIČNE PREDPOSTAVKE

Že nacionalna ekonomija (Smith, Ricardo) je uvidela, da je delo izvor vsega bogastva. Ona (po Marxovih besedah) kot odtujena znanost, kot odtujena zavest o odtujenem človekovem bitju, a znotraj odtujenja resnica, ni videla, da ustvarja delo tako bogastvo (za kapitalista) kot tudi revščino (za delavca), zakaj četudi je delo smotno za enega in za drugega, prinaša ne-delavcu presežno vrednost, delavcu pa sredstva za vzdrževanje gole fizične eksistence; in zato nacionalna ali politična ekonomija ne ustvarja niti bogastva niti vrednosti, marveč ustvarja eno edino potrebo, potrebo po denarju, simbolu postvarele človeške in družbene moči. Marxovo induktivno-empirično proučevanje torej vodi znanost-tehniko ali preprosto samo delo v ekonomski odnos s kapitalom kot prvim gibalom postvarelosti in odtujitve. Delovno-tehnično-znanstveni odnos kot prvega gibal, ki ne proizvaja uporabnih vrednosti ali preprosto vrednosti, temveč menjalne vrednosti, blaga, in tako oblikuje družbeni red, kapitalistično družbo-svet v svet celotne odtujitve: odtujitve človeka od samega sebe, od narave in od drugega človeka. Predimenzioniranje tega odnosa odtujitve, odnosa znanstveno-tehnično-delovne abstrakcije do kapitala, vodi k prepričanju, da je ta odtujitev vezana na kapitalistični red, da pa sta sama znanost in tehnika dobrodejni in da bosta v drugem družbenem redu, v socialistični družbi, postali sredstvo počlovečenja, kot sta tu sredstvo razčlovečenja. Takšno pojmovanje ima zelo pomembne politične posledice. Ker je politični vidik odtujenega dela razredni boj oziroma boj delavskega razreda zoper takšno razčlovečenje, razumejo pojem odtujitve enkratno kot pojem odtujitve od proizvodjalnih sredstev, zato vidijo v razlastitvi proizvodjalnih sredstev, v političnem vidiku proletarske revolucije, rešitev vseh problemov, nerazredna znanost-tehnika pa je v takšni družbi spet sredstvo smotrnega dela, samo učinkovitejše sredstvo, ker je razrešena antagonističnega razrednega boja, parcialnih interesov privatne lastnine itd. Takšno izenačevanje pojma odtujitve s privatno lastnino, s katerim se smisel filozofske kategorije prenese na politično dejanje, je viden npr. v pojmovanju DR Nemčije in SSSR. V delu »Otuždenie i gumanost« (prevod iz nemščine, Moskva, Progres 1967) imenujejo »klerikalne falsifikatorje Marxa« (ta kritika je namenjena predvsem skupini okrog **Marxismusstudien**) vse, ki razlikujejo med »mladim« in »starim« Marxom, ki vidijo nasprotja med Marxom in Engelson, ki preveč poudarjajo Marxovo zvezo s Heglom in Feuerbachom, kot tudi vse tiste, ki vidijo vzrok odtujitve kje drugje razen v odtujitvi proizvodjalnih sredstev in tako kot »klerikalni falsifikatorji« in »imperialisti« zamegljujejo razredno zavest proletariata in onemogočajo razredni boj. Identificiranje tehničnega sveta s »carstvom svobode« torej stoji in pade s tremi predpostavkami:

1. s filozofsko — z novoveško filozofijo, ki ne vprašuje kaj, marveč kako in koliko in s tem inavgurira idejo napredka;

2. z onto-kozmo-teo-antropološko predpostavko o človeku kot izjemnem bivajočem, ker s smotrnim delom kreira vse, kar je;

3. z ekonomsko-politično predpostavko, da je znanost-tehnika samo v službi kapitala sredstvo odtujene človekove moči, oziroma da se pojem odtujitve identificira z lastništvom nad proizvodjalnimi sredstvi.

Kritika tega poistovetenja torej zahteva ponoven kritični pregled teh predpostavk, zlasti pojmov človeka, dela, tehnike in socializma.

1. FILOZOFSKO-ANTROPOLOŠKE PREDPOSTAVKE

POJEM ČLOVEKA IN POJEM DELA

Marxovo pojmovanje dela izhaja od človeka kot konkretnega, predmetnega, prirodnega bivajočega. Njegova dejavnost je dejanska, čutna, predmetna, prirodna dejavnost. »Nepredmetno bivajoče je ne-bivajoče.« (Kritika Heglove dialektike in sploh filozofije). Kot predmetno bivajoče je človek potreben o bivajoče po predmetih zunaj sebe. Kot predmetno-prirodno bivajoče potrebuje predmetna prirodna bivajoča, kakor je tudi sam njihov predmet. »Brž ko imam kak predmet, ima ta predmet mene za predmet.« (ibid.). Predmetnost predmeta je prirodnost prirodnega bivajočega. Pri bivajočem, ki ne bi imelo predmeta zunaj sebe niti ne bi bilo predmet za drugo bivajoče, je njegova bit nepredmetna, zato je imaginarno bivajoče. Dejansko, prirodno, čutno bivajoče ima svoje potrebne predmete zunaj sebe, je trpno bivajoče. Kot čisto prirodno bivajoče, ki ima zunaj sebe svoje predmete, potrebnost svoje potrebe, je človekovo bistvo zunaj njega, je predmet, ki potrebuje predmet in je od predmeta potrebovan. Toda človek je človeško prirodno bivajoče. Delo mu omogoča, da ne eksistira samo kot prirodno bivajoče, temveč kot človeško prirodno bivajoče, ker mu omogoča eksistenco (pogoj eksistence), hkrati pa jo presega. Delo je človeku »esenca« in hkrati »pogoj eksistence«, tisto, »kar« človek je in »kakor« je, »človeškost« človeka, njegova *essentia metaphysica*, »bistvo«. »Bistveni« človek je človek v delu. »Metafizično bistvo« mora biti *per definitionem* »nespremenljivo«, »nujno« in »večno«. Delo kot »večna izmenjava z naravo« je predpostavka vsake možne marksistične antropologije. Ta pojem dela je pridobljen po eni strani induktivno-zgodovinsko skozi določene načine zgodovinske proizvodnje z abstrakcijo iz empiričnega, po drugi strani pa je orientacijski pojem možnega, zgodovinsko določenega dela. »Ontološko« je pred vsakim »konkretnim« delom, je predpostavka zgodovine.

Človeku kot prirodnemu bivajočemu je mogoče, da dela, ker je tudi priroda delovna; človek kot prirodno bivajoče je prirodni udelek. Da je priroda človeška priroda, človek pa prirodni človek, je človeškost prirodne prirode in prirodnost človeškega človeka možna po tistem, kar omogoča prirodo kot prirodo in človeka kot človeka — po delu.

Delo je psihofizična bit¹, po kateri sta možna tako priroda kot človek in po katerem je možno njuno razmerje. Esencialno je delo Absolutni Delavec,

¹ Pojem »psihofizična« ni uporabljen v empiričnem, temveč v racionalno-metafizičnem pomenu.

Absolutno bivajoče, ki deluje samosmotrno. Priroda je eksistenca dela, prirodno dela in delovno Prirodo kot **natura naturans** — skoz njo se razodeva bit. Priroda dela udelke, bitstvuje na način kreacije, ustvarja »iz ničesar«; s tem da participira na Delu kot biti, je tudi sama bistveno delovna, je ustvarjalka, eksistenca Absolutnega Delavca. Kot **natura naturans** udeluje tudi človeka, prirodno bitje dela. Čisto prirodno bitje dela je enodimenzionalno, ker subsumira svoje delo pod vrsto. Človek kot človeško, prirodno bivajoče poleg tega, da dela, dela zavestno, njegova dejavnost je samozavedajoča. Kot prirodno predmetno bitje si prisvaja predmetnost zunanjega sveta na večdimenzionalen, univerzalen način.

Enostavne prvine delovnega procesa so: smotrna dejavnost ali samo delo, predmet dela in delovna sredstva (Kapital). Kolikor je delo smotrna zavestna dejavnost, toliko dela človek kot priroda, se udeležuje na Delu kot Prirodi, je **natura naturans**. Delo kot takšno je isto kot Priroda, če razumemo pod Prirodo delovno Prirodo kot bit, tisto, kar omogoča celoto prirodnih bivajočih, kar je njihov metafizični prius. Delovni proces pa je razmerje med človekom in prirodo, med človekom kot človeškim prirodnim bivajočim in Prirodo kot prirodo. Delovni proces predpostavlja psihofizično bit kot Delavca in Prirodo kot Delo. Človek ne ustvarja **ex nihilo** kot samo Delo, temveč ima predmet dela in delovna sredstva. Priroda, ki se mu daje kot »danost«, kot predmet dela in delovno sredstvo, je **natura naturans**. Kakor je dvoznačna Priroda: enkrat kot tisto, kar omogoča bivajoče, kot celota bivajočega, drugič pa kot predmet za predmet — tako je tudi Delo enkrat pogoj eksistence človeka in prirode, psihofizična bit, drugič pa kot delovno prirodo in prirodnih bivajočih **natura naturata**, udelana priroda. Razlika — človeškega dela — po eni strani nasproti živalsko-nagonskemu, po drugi strani pa nasproti proizvodnji kot delovnemu procesu in ne kreaciji — izhaja iz dvojnosti človeškega bitja: kot prirodnega bitja in kot človeškega prirodnega bitja.

Delo kot psihofizična bit je že uposameznitev biti kot takšne, biti kot Svobode. Svoboda sama je onkraj psihofizične biti, onkraj dela, onkraj delovnega procesa kot procesa človeka in prirode. Vsa prirodna bivajoča so kot predmetna prirodna bivajoča trpna bivajoča, potrebna bivajoča, ki sodijo v carstvo nujnosti. Carstvo nujnosti je carstvo dela, carstvo nesvobode. Skozi Delo kot psihofizično bit, skozi »živalsko-človeško carstvo« kot predpostavko razodevanja same biti, carstva Svobode, se odvija nujnost kot nujna svoboda ali svobodna nujnost — nujnost, ki ima svobodo za predpostavko. Iz enostavnih prvin delovnega procesa kot smotrne dejavnosti izhaja opredelitev, da je delovni proces kot proizvodni odnos človeka in prirode povnanjen, da se nahaja v svoji drugobiti, ker ima kot sredstvo neki drug smoter, kakor se tudi predmet in sredstvo dela ne nahajata v samem delu. Delo kot samosmotrna dejavnost, kot sama bit, kot tisto, kar omogoča Prirodo in človeka, je svoj lastni smoter, svoj predmet in svoje sredstvo. »Odtujeno delo« je povnanjenje, proces posredovanja med človekom in prirodo, kjer se smotrna dejavnost, delo,

pojavlja kot sredstvo, ki še potrebuje svoje sredstvo in svoj predmet, ali pa je samo golo sredstvo za vzdrževanje fizične eksistence človeka. Nesvobodno delo, »odtujeno delo«, nujno delo je zgodovina človekovega posredovanja s prirodo, ali bolj natančno predzgodovina. Zgodovina se dogaja kot sama Svoboda onkraj sveta dela in nujnosti, kjer sta človek in priroda odpravljena v heglovskem smislu, presežena, vendar ohranjena, da bi se Svoboda dogajala onkraj človeško-prirodnega in prirodno-človeškega posredovanja.

Če bi postavili antropologijo za temeljno panogo, bi bila čista antropologija antropocentrizem, subjektivizem. Opredelitev človeka in prirode po samosmotrnem Delu kot psihofizični biti, po tistem, kar bistveno presega in omogoča prirodo in človeka, je torej onto-kozmo-antropologija. Izločanje posameznih delov razmerja: prirode zunaj človeka ali človeka zunaj prirode, vodi ali k vulgarnemu naturalizmu, materializmu, ali k subjektivističnemu, na ničemer utemeljenemu humanizmu. Opredelitev človeka kot bitja prakse, zavestnega bitja prakse, presega opredelitev človeka kot prirodnega bitja, pa tudi človeka kot zavestnega bitja, vodi k ontologiji dela, absolutni znanosti dela za razliko od pozitivnih znanosti o delu (sociologije dela, industrijske sociologije, ekonomije itd.) in je tako bistveno onto-kozmo-antropologija. Obenem s tem je predpostavka vseh regionalnih antropologij, dasiravno te kot posamezne znanosti ne poznajo metafizične refleksije, marveč jemljejo predmet kot danost. Človek kot predmet teh antropologij je danost, udelek samosmotrnega Dela. Filozofska antropologija, ki izhaja iz tega horizonta in ne sprašuje po bistvu človeka, predpostavlja nadaljnje tematiziranje, ki vodi v ontologijo dela, v absolutno znanost samosmotrnega dela. Ta absolutna znanost samosmotrnega dela vključuje delo kot psihofizično bit, človeka kot bitje prakse, prirodo kot eksistenco samosmotrnega dela in končno Svobodo kot bit samo. Svoboda se kaže skozi psihofizično bit, spiritualno-naturalna dejavnost kot svobodna nujnost ali nujna svoboda, da bi samosmotrno Delo, ki je zgodovinsko (prirodno-nujno) smotrna dejavnost, preobrnila v samosmotrno dejavnost kot samosmotrno Delo samo, onkraj smotrnega dela, onkraj carstva nujnosti. Samosmotrno Delo je tisto, kar presega človeka in prirodo — nujno, kot nad-človeško in nad-prirodno, vključujoč naturalizem-humanizem kot humaniziranje prirode in naturaliziranje človeka. Metafizično mišljenje ne more pojmovati takšne Svobode, ker je njena opredelitev nekaj, kar presega metafiziko; nekaj, kar ne sprašuje po esenci in eksistenci niti po njenem razmerju, marveč po biti sami. Ta transcendentalna filozofija je svoboda kot bistvena Svoboda ali svobodno bistvo, novo, meta-metafizično in meta-filozofsko, ker ni iskanje bitstva zunaj bivanja, pojma zunaj pojavnega, esence za eksistenco, ker je udejanjenje filozofije kot njeno odpravljanje, ker je življenjski smisel in smiselno življenje: »... resnična razrešitev spopada med človekom in prirodo, med človekom in človekom, resnična razrešitev boja med eksistenco in bistvom, med opredmetenjem in samopotrjevanjem, med svobodo in nujnostjo, med posameznikom in vrsto. To je rešitev uganke zgodovine in vé, da je ta rešitev.« (Marx).

Enostavne prvine delovnega procesa, prirodnega razmerja med človekom in naravo: smotrna dejavnost, predmet dela in njegovo sredstvo v okviru kapitalističnega načina proizvodnje realizirajo, udeležajo odtujeno delo. Smotrna dejavnost kot smotru primerna dejavnost se kaže kot proizvodnja kapitala, kapitala po sebi-bogastva; proizvajanje dela *qua* bogastva je enako smotno za delavca, kapitalista in vso družbo. Ideja bogastva je ideologija in gibalna sila celotne proizvodnje, celotne družbe, ker je smotno delo izvor bogastva, kot je to sprevidela že nacionalna ekonomija, samo v omejenem vidiku, v okviru enega naroda. Univerzalno, nadnacionalno bogastvo, ustvarjanje kapitala nasploh je svet politične ekonomije.

Marxova kritika politične ekonomije, kritika Heglove dialektike in sploh filozofije, kritika vsega obstoječega kot filozofska kritika sprašuje o pogoju možnosti bivanja; glede na to sprašuje torej o pogoju možnosti politične ekonomije ali po čem je mogoča politična ekonomija, o pogoju možnosti Heglove dialektike in filozofije ali po čem je sploh mogoča Heglova dialektika in filozofija, o pogoju možnosti vsega obstoječega ali po čem je mogoče vse obstoječe. Kritika vsega obstoječega ali vprašanje o pogoju možnosti, da vse to obstoji, je določila marksizem za kritiko kapitalističnega načina proizvodnje. Marxov kategorialni aparat je kot kategorialni aparat kritika kapitalističnega načina proizvodnje, zakaj »kakor je v delavčevem suženjstvu involvirano celotno človeško suženjstvo nasploh,« tako je za-sebnost samosmotrnega Dela, njegovo zgodovinsko povnanjenje (»družbenoekonomске formacije«) samo fenomenologija dela, delo v še omejeni, nerazviti obliki, da bi se v kapitalizmu prikazalo kot delo (smotrna dejavnost) samo. Vsa vprašanja, ki jih je zastavila že nacionalna ekonomija, omejena znanost o omejenem delu, ali kakor jo imenujeta Marx in Engels, vulgarna ekonomija, vprašanja, kot so: po čem je možno delo, po čem so možni profit, mezda, denar, menjalna vrednost, uporabna vrednost itd. — vsa ta vprašanja iz horizonta filozofije Dela vodijo h kapitalu kot k tistemu, kar je zunaj prirode, torej neprirodno, zunaj človeka, torej nečloveško — Absolut, *causa sui*. Kapital kot bogastvo je *causa sui*, kapital zavoljo kapitala, bogastvo zavoljo bogastva. Takšna iracionalna celota pa vendar zahteva maksimum racionalnosti, zakaj v mediju odtujitve so vsi ti deli deli racionalne celote, Bogastva. Noben proizvodno-znanstveni problem ne more izstopiti iz okvira celote, bogastva, kapitala, in zato je »bogata« kapitalistična družba perfekcioniranje, izpopolnjevanje obstoječega, slaba neskončnost, kjer se nadvladani predmeti spet uresničujejo v zavesti — večno kroženje krogov, večna sedanost.

V opredelitvi kapitala, ki je načelo stagnacije ne glede na dinamiko njegovih delov, kapitala kot Absoluta, kot pogoja možnosti politične ekonomije in vsega obstoječega, se očitno kaže Marxova metafizično-filozofska tradicija nasploh, zlasti po Aristotelu. Fenomenologija dela odkriva kapital kot pogoj možnosti smotne dejavnosti, predmeta dela in delovnih sredstev. Smotrna dejavnost je smotrna po kapitalu, je *causa formalis* kot oblikovanje, *causa finalis* kot finalnost, dovršenost. Delovna sila, reducirana od vseh človeških kvalitete na tisto dejavno, ki proizvaja,

je neposredno *causa efficiens*. *Causa efficiens* je sicer v strogem pomenu priroda kot delo in človek kot priroda. Kapital je tako *causa finalis*, *causa formalis* in *causa efficiens ultima*, kot Absolut je negibljivo gibalo. Kapital kot Absolut, kot forma forme, četudi je i finalni i delovni i oblikovni vzrok, je nepopoln po tem, ker ni *causa materialis*. Zapiranje vsega obstoječega v kavzalni neksus, v kavzalnost, kaže spet na to, da je vzrok kavzalnosti zunaj same kavzalnosti. Vzrok možnosti kavzalnosti je zunaj vzročnosti, *causa materialis* kot pogoj možnosti materialnega je v Prirodi, v delovni Prirodi. Priroda kot *causa materialis* je preseganje vsakršnega subjektivističnega in antropocentrističnega stališča. Dejavnost kapitala kot *causa formalis*, *causa efficiens* in *causa finalis* se kaže kot neprirodna. Obstoj kapitala kot gibala, kot ti-stega, ki vse spravlja v vrenje in gibanje, kaže na to, da ni »nagon po bogastvu« nikdar nekaj prirodnega; ker bogastvo *per se* ni prirodno; je sprevržen odnos do Prirode in samosmotrnega Dela, v katerem se oba prikazujeta kot sredstvo kapitala, ki je kot *causa sui* neprirodno; vendar ne v pomenu nad-priroden, preseganje dela kot psihofizične biti, marveč neprirodno, na predpostavkah psihofizične biti, na predpostavkah odtujenosti, spopada med psihičnim in fizičnim, človeškim in prirodnim, zasidran v psihofizični biti, v samosmotrnem Delu in na njem, a da sam ni *causa materialis*. Perpetuiranje dela kot smotrne dejavnosti, nemožnosti, da bi bilo preseženo v Novem, Bodočem kot samosmotrna dejavnost, je večna Sedanost meščanske družbe. »Bodoče«, »Novo«, »Drugo«, »Boljše« doživljajo v okviru meščanske družbe kot poboljšanje, izpopolnjevanje, preoblikovanje dejavnosti, ki je implicirana v takšnem delu kot teleologija — kot bogastvo. Proizvajanje menjalnih vrednosti, kroženje blaga in denarja, abstrakcionizem proizvodnje in proizvajanje abstrakcij oddaljujejo človeka od njegove domačije, od samosmotrne dejavnosti, od Svobode, in ga vračajo v nesvobodo, nujnost in ideologijo bogastva. Razvito človeško bitje, individuum, bi pomenilo delo, osvobojeno menjalnih vrednosti, kroženja menjalnih vrednosti in blaga kot splošnega ekvivalenta blaga.

POJEM TEHNIKE

Znanost samosmotrnega Dela kaže na delo kot psihofizično bit, po kateri so i človek i priroda i »subjekt« i »objekt«. Zgodovinsko materialistično pojmovanje zgodovine je zgodovinsko in materialistično prav toliko, kolikor je fenomenologija dela. Sama znanost samosmotrnega dela je onto-kozmo-antropologija, delo kot psihofizična bit pa je nekaj onto-kozmo-antropološkega. Nasproti samosmotrnemu delu kot tistemu, kar je in po čemer vse je, je tehnika tisto, k a k o bit je. Eksistencialna ontologija tehnike kaže, da ni moči spraševati, kaj je tehnika, temveč k a k o je. Ta k a k o je s tem metafizični *prius*, nadrejen esenci in eksistenci, tehnika v svoji tehničnosti pa je čista modaliteta. Tehnika je glede na to takšnost dela, formalno načelo samosmotrnega dela, modus dela, modus kot enotnost možnosti, stvarnosti v nujnosti. Kot formalno in formalizirajoče načelo je efficientni vzrok vsega, kar je. Formalnost forme efficientno vrši formaliziranje biti, ki je v svojih bližnjih empiričnih opredelitvah funk-

cionalizem, operacionalizem, instrumentalizem. Čisti prototip formaliziranja biti je tehnika logosa, v kateri je tehne formalni in formalizirajoči princip pravičnega mišljenja. Formalna logika kot tehne logosa je »večna« metoda mišljenja, ki obenem suponira identičnost formalnega mišljenja in formalne biti, formalnost vsega bivajočega.

Kot forma je modus psihofizične biti pogoj za možnost prevajanja iz potencialnega stanja v aktualno, iz ničesar v nekaj. Kot formalni, dejavni, eficientni vzrok proizvaja stvarnost kot kozmo-antropološko načelo, ki je tudi nujnost. Kot modalnost možnega, stvarnega in nujnega časovno zbira bodoče, sedanje in preteklo. Tehnologija kot znanost tega bistvenega, fundamentalnega smisla je tako tudi teleologija. Vsebinsko samosmotrno delo, formalno tehnika, je kreator bivajočega **ex nihilo** — tehnika kot »samoustvarjanje« v tem bistveno ontološkem smislu kot forma psihofizične biti, kot njen **kako**, je hkrati nujnost same biti — Svobode kot nad-prirodnega in nad-človeškega, kot nad-delovnega, je forma forme, Svoboda, Novo in glede na to tudi sama psihofizična bit. Takšno dojetje tehnike je kajpada apriorna metafizična spekulacija, zgodovinski in materialistični **prius**, nevtralen nasproti vsaki omejeni, zgodovinski obliki za-sebnosti dela. Takšno dojemanje je prirodno in človeško nevtravno — apriori pogoj možnosti vsega, kar tehnično je. Kot modus samosmotrnega dela se lahko kaže v svojih omejenih, empiričnih, zgodovinskih, družbenih vidikih kot sredstvo-cilj, »orodje«, kot bistvena oznaka človeka in končno kot znanost. Sama tehnika nima fenomenologije, je brezbistveno bistvo, eksistencialna eksistenca, ker ni kaj, temveč **kako** tistega kaj; v njegovi individualizaciji in za-sebnosti, v njegovih posameznih zgodovinskih, omejenih vidikih se pojavlja kot eksistencial. Kot **causa formalis** je tudi **causa efficiens**, **causa materialis** in **causa finalis**, je tudi instrument, sredstvo biti same kot Svobode, ker se Svoboda **an und für sich** pojavlja kot tehnična svoboda. Kolikor svobode ne pojmuje — bodisi v subjektivnem pomenu samo kot svobodo od objekta (idealno-realnega), bodisi kot vzpostavljanje svobode, nevtralne nasproti subjektivnosti v razponu od poljubnosti od transcendentalizma, marveč kolikor pojmuje svobodo **absolutno**, to je kot samodejavnost svobodnega bitja, potem svoboda znotraj psihofizične biti ni nič drugega kot samopostavljanje te biti (samokonstrukcija), znanost samokonstrukcije ali tehnike pa je tehnologija. Svoboda sama onkraj psihofizične biti je tako tehnologija kot znanost tehnike, formalnega načela psihofizične biti.

Kot modus samosmotrnega dela proizvaja (ne **simplex productio**, temveč **creatio**) množstvo bivajočega iz nič, kot svoboda za svobodo; po njenem ontološkem načelu, po njenem modelu je zamišljen Bog kot demiurg, ki ustvarja svet bivajočega **ex nihilo**. Znanost samosmotrnega Dela ali onto-kozmo-antropologija je pokazala v zgodovinskosti samosmotrnega Dela, v njegovi fenomenologiji, da je ontološko, ne pa kronološko, samosmotrno Delo po kapitalu kot negibnem gibal, da je tukaj samosmotrno Delo v svoji negaciji, v svoji drugobiti kot sredstvenost sredstev za en cilj — bogastvo. V tem sprevrženem odnosu do psihofizične biti, človeka do prirode in obeh do samosmotrnega Dela, v perver-

tiranju opredelitve samosmotrnega v smotrno kot tudi v vseh njegovih predpostavkah se kaže tehnika v obliki odtujitve kot oblika uposameznjevanja samosmotrnega Dela; po eni strani je obravnavana v razmerju sredstvo-cilj, po drugi strani kot tisto **kako** in **koliko** kot novoveška filozofija in metodologija. Kakor samosmotrno Delo kot človekova bit, tako se tudi tehnika pojavlja kot sredstvo, ker namerava kapital instrumentalizirati vse. Tehnika kot najučinkovitejši način za doseganje cilja, tehnika dela kot tudi delovno tehnike omogoča kapital, prav tako kot kapital, ki ne more bivati, ne da bi prinašal profit in širil »spiralo proizvodnje«, ne prebije brez napredovanja tehnike in mašinerije, ki spada v fiksni (stalni) kapital. Smotrno delo in tehnika nasproti kapitalu kot tudi kapital nasproti tehniki in delu zapirajo drug drugega in omogočajo univerzalni svet dela, prostor človekovega delovanja in mišljenja. Po tem se že vidi, da »odpravljanje sveta dela« ni nikakor dokončano s podražavljanjem ali podružbljenjem proizvodnih sredstev (samo z enim specifičnim vidikom odtujitve), temveč da ta dejavni in miselni odnos korenini in se razteza v novoveški filozofiji nasploh.

EKONOMSKO-POLITIČNE PREDPOSTAVKE DELAJSKI RAZRED IN RAZREDNI BOJ

Zahteva po nastanku praktičnega humanizma, komunizma kot človeške družbe, do katerega naj bi prišli z odpravo privatne lastnine, je politična oblika (razrednega boja proletariata, revolucij, diktatur proletariata) odpravljanja politično-pravnega fenomena privatne lastnine. Privatna lastnina je politično-pravni izraz odtujenega, smotrnega dela, družbe reifikacije. Zatorej privatne lastnine ni moči odpraviti z aktom nacionalizacije in razlastitve, marveč s tem aktom sploh postane privatna lastnina. Če sklepamo iz protislovnosti dela in kapitala v korist delu in proti kapitalu, pomeni, da ne vidimo, da je dekapitalizacija ali nacionalizacija privatne lastnine samo dejanje posredovanja, sicer resda nujnega, pri nastajanju praktičnega humanizma, kot je to mislil Proudhon. Subjektivno bistvo privatne lastnine je delo, tj. dokler obstoji delo kot smotrna dejavnost, obstoji tudi privatna lastnina. Privatna lastnina je v čutnem pogledu po eni strani rezultat povnanjega dela, po drugi strani pa sredstvo realizacije povnanjenega dela — **circulus vitiosus**. Nasprotja med lastnino in nelastnino so v mediju fenomenologije dela, v ontičnem, samo nižje oblike nasprotja, ker je še v sužnjelastniškem sistemu in v fevdalizmu to nasprotje indiferentno, »še ni v dejavni relaciji nasproti svojemu notranjemu odnosu, še ni nasprotje, dojeeto kot protislovje, vse dotlej, dokler ga ne dojamejo kot nasprotje dela in kapitala.« (»Rani radovi«, Naprijed, 1967, str. 272). Nasprotje delitve dela v prejšnjih dobah postane šele s kapitalizmom protislovje, ker je kapitalizem svobodnega človeka spremenil v sužnja delitve dela.

POJEM SOCIALIZMA

Socialno-zgodovinski socializem je z revolucijo vzpostavljena splošna privatna lastnina. Je pozitivno odpravljanje privatne lastnine, ki

razume privatno lastnino v njeni splošnosti kot splošno privatno lastnino. Socializem razume pojem privatne lastnine, privatno lastnino kot predpostavko odtujitve in samoodtujitve, njegovo abstraktno nasprotnost kapitalu, ne razume pa subjektivnega bistva privatne lastnine — dela. Socializem, ki je neposredno zrasel iz meščanske družbe, iz sveta smotrnega dela, ki je še vedno tudi svet ne-delavcev (kapitalistov) in v katerem v svoji odtujitvi in razstvarjenosti ne dela bistveno samo delavec, ker ne proizvaja vrednosti, marveč menjalne vrednosti, v tem svetu vzpostavlja socializem enakost, vzpostavlja vsakega posameznika kot delavca. Socializem je dovršitev sveta dela, je preprosto svet dela. Z dovršitvijo mislimo tu izpolnitev transeuntnega smotra, ali s poljudnimi besedami, izpolnitev višjega cilja — to pomeni, da socializem ni izpopolnjevanje smotrnega dela, marveč je preobrat smotrnega dela v ono, v čemer delo res sploh ima smoter, v samosmotrno Delo. Ne razumevajoč bistva privatne lastnine — dela, njegove metafizične določenosti, je socializem znotraj odtujitve, vzpostavljena enakost, enakost ljudi nasproti delu, odtujenemu delu.¹ Polnost in različnost individuov sta merjeni z enakim, abstraktnim merilom — s smotrnim delom. Od tod izvira tudi neenakost med ljudmi, ki izhaja iz enakega merjenja. Nagrajevanje po delu kot socialistično načelo izpopolnitve sveta dela je perfekcija sveta, ki ne priznava osebnosti. Nepriznavanje osebnosti, neenakost izhaja iz opredelitve splošne privatne lastnine, splošna zavist² glede na predstavljeni minimum je skopost privatnega lastnika, vzpostavljena na drugačen način. Razlikovanje med »nagrajevanjem po delu« kot socialističnim načelom in »nagrajevanjem po potrebah« kot komunističnim načelom, pri čemer razumemo »potrebo« kot potrošnjo, rešeno omejitev, je mišljenje v okviru postvarelosti, ki ne pozna človeške narave potrebe. Ta »potreba« izhaja iz tega, da se proizvod ali dejavnost najprej neizogibno uveljavljata v obliki menjalne vrednosti — v denarju, postvareli obliki družbene moči. Individualna proizvodnja ni neposredno družbena, individui se subsumirajo pod družbeno proizvodnjo. Proizvodnja, produkcija ni samosmoter, temveč sredstvo. Bistvena razlika od kapitalističnega načina proizvodnje je v tem, da se to postvarjenje, razstvarjenje in popredmetenje pojavlja v politični ekonomiji kot protislovnost med kapitalom in smotrnim delom, tukaj pa kot protislovje odtujenega dela s samim sabo. Dejanska negacija privatne lastnine, možnost socialističnega gibanja v dejanskosti³ vzpostavlja ta svet dela v čisti protislovnosti s samim sabo, da bi bil prevladan in odpravljen, prirodno-praktično-delovno, da bi abstrakcija dela in abstrakcija kapitala, abstrakcija prirode in abstrakcija družbe doživele preobrat, obrat v prirodno delo, v delovno prirode, prirodnega človeka in človeške

prirode. Človeška emancipacija delavcev, delovna emancipacija ljudi se dogaja praktično-delovno skozi socializem, ki je nujno vključen v to emancipacijo. Priti iz »carstva nujnosti« v »carstvo svobode«, iz razredne v brezrazredno družbo, pomeni odpraviti, nadvladati tisto, po čemer sta i nujnost i razrednost — smotno delo.

Delo kot izvor vrednosti je še odkritje nacionalne ekonomije, zavest sveta politične ekonomije o sebi. Misli prek sveta politične ekonomije, misli o tem, kar omogoča političnoekonomski svet, a kar ga prehaja, to je misel revolucije. Udejanjenje misli revolucije, njena po-sebnost in za-sebnost je prehajanje politične ekonomije, totalnega sveta smotrnega dela — to je čista ekonomija. **Zatorej je naloga socializma vzpostaviti čisto ekonomijo.** Tu kajpada ne gre za vulgarni ekonomizem, marveč za tisto, kar je ekonomija po svoji najvišji opredelitvi — sistem ideje bogastva. Smisel čiste ekonomije je mogoče dognati šele po sledi Marxovih, dasiravno samo antropoloških, formulacij o človeku kot univerzalnem, vse proizvajajočem bogatem bitju. To dojemanje bogastva, ki je naznačeno šele ob človeku, presega pojem bogastva gole ekonomičnosti, ki nahaja svoj cilj v smotrnem delu, v optimalni proizvodnji, in se približuje pojmu bogastva življenja, tj. življenja, ki živi sebe iz sebe za sebe. Spričo tega tudi čista ekonomija ni zgolj avtonomna, zgolj samostojna ekonomistična ekonomija, temveč je ekonomija kot samozavedanje »višje« zakonitosti bogatega življenja — absolutna sfera. V tem pomenu lahko s parafrazo Heideggrovih besed rečemo, da je samosmotrno Delo hiša biti. **Čista ekonomija je v dejanskosti postavljena metafizična izpolnitev samosmotrnega Dela-bit, dogajanje biti same;** resnična proizvodnja, ki ne proizvaja več religije, politike, filozofije, morale, umetnosti, ker je sama religiozna, politična, filozofska, moralna, umetniška itd., ker je izpolnjenje prirodne človeškosti in človeške prirode. Družbena družba ali človeška družba se tako udejanja prek samo-upravljanja, samo-vzpostavljanja, samo-financiranja in se vrača v dogajanje biti same, v samosmotrno Delo.

Socialistična družba kot še ne-ekonomska družba proizvaja ob proizvodnji odtujenega dela še derivate: državo, politiko, ideologijo, religijo, filozofijo itd.; ob materialni proizvodnji (»bazi«) proizvaja tudi zavest o tej proizvodnji (»nadstavbo«). Ker je sama materialna proizvodnja odtujeno delo, je tudi zavest še ideološka, napačna zavest. Deriviranost zavesti vsiljuje tedaj socialistični družbi še koeksistenco, eksistentnost eksistence posameznih delov znotraj celote. Boj med posameznimi sferami je protisloven, antagonističen, zlasti med tremi temeljnimi: med ekonomijo, politiko in filozofijo. Ekonomija kot območje proizvodne biti, vendar še območje dela kot smotrne dejavnosti, politika z državo in njeno abstraktno splošnostjo kot izrazom moči in filozofija kot zavest te dobe, ki še ni v posesti resnice proizvodnje, resnice samosmotrnega Dela in družbe, ki še nima resničnega bogastva, izvaja resnico vsaj v misli, v pojmu — nefilozofska bit se transformira s filozofikacijo. Že nad nacionalnost kapitala kot sekularizirane ideje bogastva, zlasti pa negacija protislovnosti odtujenega dela s samim sabo nakazujeta, da je takšno stanje možno samo kot splošno-svetovno stanje, pre-

¹ »Skupnost je samo skupnost dela in enakost plače, ki jo izplačuje skupni kapitalist, tj. skupnost kot splošni kapitalist. Obe plati odnosa sta dvignjeni v predstavljeno splošnost, delo kot določenost, v katero je vsakdo postavljen, kapital pa kot priznana splošnost in moč skupnosti.« (ibidem, str. 247)

² Glej ibidem.

³ »Odpravljanje samoodtujitve gre po isti poti kot odtujitev.« Ibidem, str. 272.

obrat kot splošno-svetovni preobrat. Možno je govoriti o poteh v socializmu, če razumemo v duhu prejšnje definicije, da je socializem splošna privatna lastnina, vzpostavljena ali z revolucijo, kot se je družbenogodovinsko dogajalo doslej, ali pa brez nje. O poti v komunizmu je mogoče smiselno govoriti samo kot o eni, hkrati, splošno-svetovni poti. Socializem kot družbenogodovinska dejanskost je v bistvenem smislu prehodno obdobje. Kot prehodno obdobje, kot družba, ki še ne dojema subjektivnega bista privatne lastnine — smotrnega dela, se kaže tudi kot protislovje med neposrednimi in ne-neposrednimi proizvajalci, med fizičnim in umskim delom itd., kjer je vsakdo postavljen na mesto abstraktnega delavca in kjer obstaja zavist glede na predstavljeni minimum še vedno kot egoistična posest predmetov — v odtujenosti zavesti se kaže standard kot kazalec krepitve socializma. Ta je spet odvisen od proizvodjalnih sredstev (kot enega elementa delovnega procesa, »delovnega orodja«) v obliki industrializacije in elektrifikacije. Razbiranje ideje socializma skozi industrializacijo in standard pomeni padec na predrevolucionarno oziroma nerevolucionarno raven, ker so pri tem proizvodjalna sredstva ali njihov del — »delovna

orodja« — abstraktno izločena iz delovne abstrakcije kot smotrne dejavnosti, kot resnica znotraj odtujitve.

Nerevolucionarno nepoznavanje absolutne znanosti Dela in tehnike kot modusa samosmotrnega dela jemlje tehniko tudi v socialistični zavesti kot modus fenomenologije samosmotrnega Dela ter jo obravnava eksistentno, bodisi kot sredstvo bodisi kot znanost. Ideologija nedomišljenih temeljnih predpostavk, da so sredstva dobra, če vodijo k drugemu, socialističnemu cilju, povzroča otroške bolezni socializma z orjaškimi investicijami v bazično industrijo, v mrzlično industrializacijo, kjer se meščanski svet perpetuiira v abstraktnem primerjanju »tukaj« in »tam«, ne da bi se zavedel preobrata. Pri tem popolnoma izpade celo gola refleksija o tem, da je ideja napredka ali ideja bogastva v tem, reduciranem vidiku vsebovana **implicito** v ideji kapitala in meščanskega sveta dela.

Nasprotje in protislovje sfer, ki je signum odtujitve, je zelo ostro: ekonomija nasproti morali, filozofija nasproti tehniki, znanost nasproti ekonomiji itd. Socializem kot družba dopolnitve sveta dela lahko obdrži ideološko zavest, ki se v tem kontekstu kaže kot smotrni ali vulgarni tehnični humanizem.

Prevedel Darko Dolinar

1. Ljubezen do vedenja in znanost o »veri« v Boga

Filozofija živi in umrje z usodo vprašanja, ki ga je prvi povsem jasno zastavil Aristotel: **kaj je bivajoče kot bivajoče?**¹ Kaj je to, kar je? Vprašanje predpostavlja, da nekaj je. Predpostavlja bivajoče. Sprašuje le, **kaj to bivajoče je.** Kaj je bivajoče? Kaj je na bivajočem tisto bivajočno, po čemer in v čemer to bivajoče sploh je bivajoče? Kaj »dela« bivajoče za bivajoče, to je torej filozofsko vprašanje, ne pa vprašanje po tem, kaj vse spada med bivajoče. Bivajoče je potok, bivajoče je drevo, bivajoče je hiša, bivajoče je človek, bivajoče je bog; vse to je, vse to biva, kolikor seveda je in kolikor torej biva. Toda filozofije to naštevane vsega, kar je, vsega, kar biva, ne zanima. Zanima jo, **za-kaj** vse to je, **za-kaj** vse to biva, kaj je tisto, kar tako potok kot drevo, tako hiša kot človeka in boga zmeraj že omogoča, da je, da ima bit in da torej biva. Če potemtakem filozofija sprašuje, kaj je to, kar je, kaj je bivajoče kot bivajoče, sprašuje po biti bivajočega. (To, da nekaj ima bit ali da je, pomeni isto: kajti bit je samostalni, ki izhaja iz pomožnega glagola biti, »je« pa je 3. oseba ednine prav tega glagola.) Filozofija sprašuje po biti bivajočega, ker je kot filozofija ljubezen (filein) do vedenja (sophia) o tem, kaj je bit bivajočega. Kot ljubezen do tega vedenja (rado-vednost) je filozofija torej ontologija, »znanost« o biti.²

Filozofiji gre predvsem za bit bivajočega, za bit vsakega in vsega bivajočega, za bivajoče kot bivajoče, ne pa zgolj za neko področje bivajočega. Po tem, kaj je npr. narava kot narava, to posebno področje bivajočega, in kako se razlikuje od drugih področij bivajočega, npr. od družbe, se vpraša šele potem, ko je že odgovorila, kaj je bivajoče sploh in v celoti, kaj je bit bivajočega, po kateri in v kateri bivajoče sploh je bivajoče in ne nič.³ Filozofija hoče razmejiti bivajoče kot tako in v celoti od nič, ne pa zgolj neko bivajoče od drugega bivajočega. Zadnje je naloga posameznih znanosti. Te se ukvarjajo z naravo ali družbo ali zgodovino in to razmejevanje, s tem pa drobitev in specifikacija, gre še naprej do nepreglednosti. (Koliko znanstvenih disciplin je že danes?) Če pa gre filozofiji v prvi vrsti za razmejitve bivajočega kot takega in v celoti od nič, ne pa za medsebojne razlike med tem ali onim bivajočim, tedaj mora najti odgovor na oni za-kaj: za-kaj je bivajoče in ne rajši nič? V čem je osnova in v čem je vzrok, da bivajoče je, ne pa, da ni? Kaj razlikuje bivajoče od nebivajočega? Katere osnove in kateri vzroki so to? In ker je govor o bivajočem kot takem in v celoti, ne gre za osnove in vzroke tega ali onega bivajočega, marveč prav za osnove in vzroke bivajočega kot takega in v celoti: za **prve** osnove in vzroke, od katerih so odvisni vsi ostali vzroki in vse ostale osnove.

Prvi vzroki so vzroki bivajočega kot takega in v celoti. Tisto, po čemer bivajoče je bivajoče, pa ne more biti bivajoče, marveč je prav najbolj bivajoče, najbivajočnejše. Prvi vzroki so torej najbivajočnejši, saj so zmeraj že vzrok biti bivajočega. Zato ne more biti še nekega vzroka, ki bi bil njihov vzrok, vzrok njihove biti. Prvi vzroki so vzroki samega sebe, vzroke »svoje biti imajo v samem sebi in prav zato so lahko

vzrok biti vsega ostalega bivajočega. Kot prvi vzroki so hkrati najvišji vzroki in bivajoče, ki jih združuje, je najvišje bivajoče (bog). Najvišje bivajoče je bivajoče, v katerem je bit najbolj navzoča, in potemtakem je najvišje bivajoče prav zato čista bit sama. Če tedaj želim vedeti, kaj je bit bivajočega, se bom prav gotovo ozrl prav na neko nižje bivajoče, ki je bilo omogočeno prav po tej čisti biti v njeni čistosti in zaradi tega nikakor ne more izkazovati svoje biti v še čistejši luči, temveč kvečjemu v bolj zamegljeni. **Kolikor torej filozofija zares hoče spoznati bit bivajočega, mora biti obenem s tem, ko je ljubezen do vedenja o tem, kaj je bit bivajočega, tudi ljubezen do vedenja o tem, kaj je najvišje bivajoče, t. j., kaj je bog (theos). Biti mora teologija in to prav takrat, ko je ontologija.** Filozofija je onto-teo-logija. Filozofija kot filozofija nujno vključuje teologijo. Zato je moral Marx — ko je v človeku samem odkril njegov koren in njegovo najvišjo bitnost, tisto sonce, okrog katerega se mora vse sukati⁴ — nujno postaviti zahtevo po preraščanju filozofije kot filozofije⁵, to je zahtevo po preraščanju onto-teo-logije.

Najvišje bivajoče, ki je čista bit, kar pomeni, da ne more ne biti, da je imuno pred ničem, označuje stalna navzočnost oziroma večnost. Večnost po bistvu pripada najvišjemu bivajočemu in tako je najvišje bivajoče kot prvi vzrok hkrati tudi poslednji vzrok bivajočega. Saj je neko bivajoče, dokler je bivajoče in ne premine v nič, zmeraj že omogočeno prav po najvišjem bivajočem. Od kod naj bi sicer, dokler je, vztrajalo v svoji biti in se upiralo nič, če pa je to, kar je, ravno po njem (najvišjem bivajočem) in ne po sebi samem? To ali ono bivajoče je podvrženo menjanju in zato minevanju. Videli smo že, da cvetoče drevo ovne in da ga takrat lepota zapusti. Toda ne zapusti ga le lepota, marveč ga prej ali slej zapusti tudi njegova bit: prej ali slej sploh premine kot to drevo in ga ni več. In kar velja za to drevo, velja za vsako drugo posamezno bivajoče; le za najvišje bivajoče ne. Najvišje bivajoče je nespremenljivo in zato neminljivo. Nasproti vsemu onemu v naravi minevajočemu je samo v svoji neminljivosti nekaj nadnaravnega.

In tu se srečata filozofija kot onto-teo-logija in teologija kot znanost o veri v boga. Tu se srečata dokončno. Srečata se sicer, brž ko je filozofija iz lastne nuje primorana, da se vzpostavi tudi teologija. Toda ob onem prvem srečanju se tudi takoj ločita. Tu pa zdržita skupaj. Kaj po bistvu opredeljuje njuno razhajanje in kaj opredeljuje njuno shajanje?

Filozofija je ljubezen do vedenja o tem, kaj je bog. Teologija je znanost o veri v boga. V tem je zapopadana razlika med njima. Če se filozofija kot ljubezen do vedenja zmeraj znova sprašuje, kaj je bivajoče in kaj je bog, za teologijo kot teologijo to vprašanje ne obstaja. Teologija je znanost o veri v boga. Za to vero pa ni nikakršnega vprašanja, kaj je bivajoče in kaj je bog. Za to vero je po razodetju jasno in nedvomno; bivajoče je ustvarjeno in bog je njegov stvarnik, seveda tudi človekov. V verovanju v to razodeto resnico je stanovitnost vere. S tem verovanjem religija stoji in pade; z njo pa tudi teologija kot znanost o veri v boga, kot znanost o religiji. Ali, kakor pravi sodobni protestantski teolog Karl Barth: »Od besede

in dejanja stvarnika, opredeljenosti njegovega ustvarjenega, ki je utemeljeno po njem, od božje svobode k človeški svobodi. Nato je takoj in prav tako možno tudi narobe: usmeritev od ustvarjenega, od svobodnega človeka nazaj k njegovemu stvarniku, k svobodnemu bogu — toda vendarle šele nato, v nasprotnem gibanju od spodaj navzgor, ki je motivirano, možno in dejansko edino zaradi sile izvirnega gibanja od zgoraj navzdol. Teolog stoji in pade s tem sledenjem in sicer z njegovo neobrnjivostjo. Z vsakim poskusom, da bi ga preobrnil, se začneja psevdoteologija.⁶ Sestavek, iz katerega je vzeto citirano besedilo, ima sicer naslov Filozofija in teologija, tako da hoče Barth ono pot od zgoraj navzdol zavarovati pred filozofijo, ki naj ubira nasprotno pot. Toda če si je na jasnem, da lahko teologija ubira le pot od stvarnika k ustvarjenemu, če si ne dovoljuje ob tem »nobene alternative, nobenega premišljanja, nobene diskusije, nobene koncesije«⁷, je toliko bolj prepričan, da je enkrat za vselej dogovorjeno, kaj je bog in kaj je bivajoče, namreč prav stvarnik in prav ustvarjenost.

Ker je zanj to edina in vsa resnica, tudi ne vidi med filozofijo in teologijo nobene druge razlike kot razliko med hojo navzdol ali navzgor, oziroma drugače povedano: nobene druge razlike, kot je razlika med kazalci ure, ki se sučejo v levo, in kazalci, ki se sučejo v desno. V nobenem primeru ne morejo prispeti kam drugam kot do številke 12, ki je bog. V resnici pa te razlike med filozofijo in teologijo sploh ni, kajti filozofija, najsi govori o človeku, najsi o najvišjem bivajočem, vselej že izreka hkrati resnico biti človeka in biti najvišjega bivajočega. Pri tem pa je še bolj res, da filozofija kot onto-teo-logija nahaja odgovor na vprašanje, kaj je bistvo človeka, zmeraj že ob vsakokratnem bitno-zgodovinskem odgovoru na vprašanje, kaj je bivajoče kot tako in v celoti. **Temeljna razlika med filozofijo in teologijo, ob kateri se zares razhajata, je ta, da je za teologijo vprašanje, za-kaj je bivajoče in ne rajši nič, le retorično vprašanje, medtem ko je za filozofijo kot filozofijo to vprašanje vprašanje, ob katerem živi ali umrje.** In to dobesedno. Prav tako dobesedno pa je mišljena izjava o retoričnem značaju teološkega vpraševanja, zakaj je bivajoče in ne rajši nič. Kot znanosti o veri v boga ji je namreč enkrat za vselej razodeto, da je bivajoče zato, ker ga je bog ustvaril iz nič. Te religiozne resnice se mora držati brez alternative, brez premišljanja, brez diskusije in brez koncesije.

To potrjuje tudi Leksikom za teologijo in Cerkev, v katerem zastopa katoliški teolog Karl Rahner pod geslom »teologija« in v podgeslu »teologija in filozofija« skoraj dobesedno ista stališča kot Karl Barth: »Teologija je metodično pojasnjevanje in razvijanje v veri in v njenih imanentnih stavkih danega in v odgovorno oznanjanje izročene razodetja boga... Pojemovno izoblikovana in zmeraj znova izoblikujoča se zavest o tem, da vere ni mogoče preseči s teologijo, in o neskončni premoči v tej veri dane besede boga nasproti vsaki teološki izjavi spada v korenine samorazumevanja teologije...«⁸ Če pa ima teologija »bazo in cilj svojega logosa v veri«,»⁹ tedaj filozofija po Rahnerjevih besedah nasproti teologiji seveda ne more imeti nobene druge funkcije kot zgolj hermenevitično in majevitično. Hermenevitična funkcija izhaja od tod, da se vera dogaja vselej že v določenem du-

hovno in individualno zgodovinskem kontekstu. Prav filozofija pa ta kontekst v vsakem obdobju najostreje osvetljuje, kar omogoča verniku, da se preko nje spregleda kot vernik v določeni zgodovinski situaciji in da tudi v tej situaciji ostane odprt za božje razodetje. Zato je s hermenevitično funkcijo filozofije povezana tudi njena majevitična funkcija. Kajti s svojim neprestanim in neizprosnim, toda nikakor poljubnim vpraševanjem po nepovprašanem, z neprestanim dvomom v navidezne samoumevnosti, s protestiranjem proti anonimni diktaturi faktičnega in s prehajanjem tega faktičnega manifestira filozofija, »četudi ‚negativno‘, ono konkretno, zgodovinsko spreminjajočo se ‚odprtost‘ človeške zavesti (potentio oboedientialis), ki si jo mora vselej na novo predpostavljati k odgovornemu oznanjanju svojega upanja poklicana vera.«¹⁰ Z drugimi besedami: filozofija je teologiji lahko le v pomoč pri njenem naravno-razumskem ter metodičnem pojasnjevanju in razvijanju resnic o nadnaravnem, kajti **funkcija teologije kot znanosti o veri v boga je prav na naravni način razlagati in približati nadnaravno.**

Naslednja ugotovitev teologa M. D. Kosterja je potemtakem povsem pravilna: »Zato se funkcija teologije giblje med funkcijo verovanja in funkcijo uma, je pa luči vere nujno bližja kot umu.«¹¹ Nasproti si stojita vera (religija) in um; religija kot tisto, kar pripada k nadnaravnemu, in um kot tisto, kar pripada k naravnemu. Ker pripada vera v boga k nadnaravnemu, je tudi ni mogoče drugače doseči, imeti in ohraniti kot po nadnaravni, tj. božji milosti. Vera v boga je sama ta božja milost in teologija kot znanost o veri v boga je torej znanost o tej božji milosti. Filozofija pa se je naslanjala vselej in edinole na svoje vodilno vprašanje: kaj je bivajoče kot tako in v celoti. V odgovoru na to vprašanje sicer nahaja najvišje bivajoče, toda nikdar zase, marveč vselej glede na svoje razkritje bivajočega kot takega, tj. biti bivajočega. Iz te biti je zanj razumljivo tudi najvišje bivajoče: če je bit razkrita kot navzočnost, **če to, da nekaj je, pomeni, da je navzoče**, potem je najvišje bivajoče razloženo kot čista navzočnost; če je bit razkrita kot dejanskost, **če to, da nekaj je, pomeni, da je dejansko**, potem je najvišje bivajoče razloženo kot čista dejanskost. Filozofija kot filozofija zmeraj že nahaja najvišje bivajoče (boga) in je zato teo-logija, vendar le, kolikor je hkrati zmeraj že tudi onto-logija. Teologija pa zmeraj že izhaja iz najvišjega bivajočega kot stvarnika, katerega nujni korelat je bivajoče kot ustvarjeno. To je osnovno. Vse drugo sledi šele potem. Kaj pomeni to, da bog je in da bivajoče je, je zmeraj naknadno razloženo. **Teologija razlaga bit vselej naknadno.** Zato pa teologija tudi ni filozofija, tj. onto-teologija, medtem ko je filozofija kot onto-teologija vselej že tudi teologija.

Pomen te razlike se docela razgrne šele tedaj, ko se pokaže, da v tem, kar opredeljuje razliko, korenini zgodovinskost filozofije in nezgodovinskost teologije. Filozofija je zgodovinska. Ne predvsem zato, ker si sledijo filozofski sistemi eden za drugim, in nikdar ne zgolj zato, ker je v njej mogoče opaziti določen razvoj glede na različna historična obdobja. To pripada tudi teologiji. **Zgodovinska je filozofija zato, ker ni zgolj zbir nadvse globokih in pomembnih, toda poljubnih meditacij posameznikov, marveč je ime za bitno-zgodovinsko dogajanje samo, ker izreka bit**

tega zgodovinskega dogajanja. In če se to bitno-zgodovinsko dogajanje v nekem usodnem trenutku obrne v vzpostavljane človeka kot edinega subjekta vsega bivajočega, tedaj filozofija ni le prva, ki poudari ta obrat, ampak ga sama v sebi tudi napravi. Napravi ga ne glede na to, da s tem obratom sama sebe obsodi na smrt, česar teologija nikdar ne zmore. Filozofija pripelje samo sebe do svojega konca. V tem je njena zgodovinskost. Zgodovinskost, ker tudi v tem trenutku ostane zvesta svojemu vprašanju: kaj je bivajoče kot tako in v celoti?

Ko se je namreč v Heglovi filozofiji absolutno védenje kot absolutna subjektiviteta, kot tisto, po čemer in v čemer vsak subjekt je to, kar je, vzpostavilo kot resnica religije, kar pomeni, da je krščanski bog le predstava te subjektivitete (sama ta subjektiviteta glede na predstavljanje in v obliki predstave), da je torej absolutno védenje, tj. absolutno védenje kot brezpogojna subjektiviteta, edina resnica in edino bistvo boga; ko se je v Heglovi filozofiji potemtakem subjektiviteta subjekta absolutno dopolnila in ko je z obratom, ki se je začel z Marxom, prevzel zastopstvo te dopolnjene subjektivitete sam človek, je človek s tem postal tudi tisto, kar je bilo poprej absolutno védenje: resnica religije, resnica boga. Če je za absolutno védenje (absolutno idejo) bog le njegova oblika, predstava, pravzaprav njegova podoba, je v obratu bog seveda le abstraktna podoba človeka (kot edinega subjekta). Če pa bog ni nič drugega kot podoba človeka, tedaj ga kot takega ni več. Ker je človek koren in najvišja bitnost samega sebe in s tem vsega, s čimer je v odnosu, ne more biti nobenega najvišjega bivajočega, ki bi bilo nad njim. Kolikor pa ni najvišjega bivajočega (boga), je brez pomena tudi filozofija kot filozofija, filozofija kot onto-teologija. V vpisanem obratu filozofija samo sebe dokonča. To je konec filozofije kot onto-teologije.

Njeno vprašanje, kaj je bivajoče kot tako in v celoti, je namreč dobilo dokončni odgovor: bivajoče kot tako in v celoti je človek v svojem proizvodnem »svetu«. Ta odgovor je prav tako dokončen, kot je odgovor teologije: vse, kar je, je ustvarjeno po stvarniku. Toda razlika med filozofijo in teologijo je na koncu filozofije očitna. Odgovora filozofije na koncu in teologije sta si prav nasprotna, kajti filozofija na koncu je konec teologije, ker je tudi konec onto-teologije. **Smo na koncu ontoteološkega bitno-zgodovinskega dogajanja. Teologija pa kar nadaljuje po svoje in tega konca noče videti. In v tem je njena temeljna nezgodovinskost.** Razlika med filozofijo kot ljubeznijo do vedenja (rado-vednostjo) in teologijo kot znanostjo o veri v boga je stopila na dan v vsej svoji razsežnosti.

Ta dokončna zaostritev razlike ni prišla nenadoma, temveč se je že dolgo pripravljala. Dejali smo, da se je v Heglovi filozofiji subjektiviteta dopolnila v svoji absolutnosti, tj. brezpogojnosti. V Heglovi filozofiji se je dopolnila, vzpostavila pa se je kot subjektiviteta končnega, tj. pogojenega in zato ne-absolutnega človeka že z Descartesom. Descartes je bil prvi, ki se mu je bivajočnost bivajočega razprla kot subjektiviteta odlikovanega in pravzaprav edinega subjekta med bivajočim, tj. človeka. Brž ko pa je bil človek vzpostavljen kot edini subjekt, je bila bogu že določena zadnja ura; s tem pa tudi zadnja ura filozofije kot onto-teologije. Z Descartesom je

človek kot subjekt vstal zoper boga, ker se je napotil k svojemu lastnemu vstajenju. Kakšna je bila ta človekova pot k dokončni vzpostavitvi samega sebe kot subjekta brezpogojne subjektivitete? To vprašanje sovпада z vprašanjem, kakšna je bila pot do smrti boga, kajti z vzpostavitvijo človeka kot subjekta brezpogojne subjektivitete, je bog mrtev.

2. Pot do smrti boga

Če se razumem kot subjekt, katerega bistvo je jasno in razločno (razvidno) spoznavanje kot predstavljanje, potem mi vera kot vera ni več potrebna. Kolikor si boga lahko jasno in razločno predstavim, tj. kolikor mi je resnica o bogu povsem gotova in kolikor mi tedaj bog v mojem predstavljanju fungira kot moja predstava, postane bog moj predmet. Kot subjekt mi je bog prav tako predmet kakor katerikoli drugo bivajoče. Lahko se sicer razlikuje od vsakega drugega bivajočega kot predmeta, toda zato je še zmeraj predmet in to moj predmet, predmet mene kot subjekta. Predmet je pred-met, nekaj pred mene vrženega, kar si lahko postavim predse in kar si lahko predstavljam. Pred-met kot pred-stavljeno potem tudi lahko analiziram. Še več: če si ga hočem jasno in razločno predstaviti, ga moram analizirati metodično. In ko sem ta predmet metodično analiziral, lahko tudi metodično dokažem vse, kar temu predmetu pripada.

In to Descartes z bogom tudi dela. Najprej z gotovostjo ugotovi, da on sam kot Descartes je to, kar je: namreč predstavljajoča stvar, o kateri ne more biti nobenega dvoma, da je, dokler si predstavlja. Zlasti ne more biti dvoma, da sem, meni Descartes, dokler si **predstavljam**, da si predstavljam (cogito me cogitare), dokler si predstavljam, da sem. Descartes je človek, in kar velja zanj, velja torej za vsakega človeka, za vsako predstavljajočo stvar oziroma subjekt. Predstavljam si, torej sem. Človek si predstavlja, torej je. Ta ugotovitev je za Descartesa izhodišče, iz katerega izhaja vse ostalo. Če pa je izhodišče to, da si predstavljam in da prav v tem predstavljanju sem in torej bivam, če je moje predstavljanje izhodišče vsemu, tedaj sem v svojem predstavljanju brezpogojna osnova (fundamentum absolutum) in brezpogojno izhodišče vsega, kar si predstavljam, vsega, kar analiziram in vsega, kar potem dokazujem.

Zato ni čudno, da začne Descartes tudi **dokazovanje boga iz sebe**: »Sem, torej je bog.«¹² To, da bog je, če sem jaz, si je mogoče jasno in razločno (razvidno) predstaviti, metodično analizirati in dokazati. In sicer takole: Vse, kar nastane, nastane iz nečesa. Iz nič ne more nastati nič. Pri tem je razvidno, da popolnejše ne more nastati iz manj popolnega. Torej nastane manj popolno iz popolnejšega. In če je človeku lastno to, da njegovo spoznavanje zmeraj bolj raste, da je v njem mnogokaj v možnosti, kar še ni dejanskost, da človek zmeraj znova postaja dejanskost na višji ravni, potem je ta postopna rast sama pač najzanesljivejši dokaz človekove nepopolnosti. Torej mora biti bitje, ki je popolnejše in ki popolnoma ustreza predstavi popolnosti, tj. čiste dejanskosti oziroma boga. Bog je, ker je človek zmeraj že končen, tj. nepopoln.¹³ To je popolnoma razvidno in do te razvidnosti smo prišli z metodično analizo. Bivanje boga je z gotovostjo dokazano in do dokaza

sem prišel po naravni poti metodične analize, ne pa s pomočjo božje milosti, s pomočjo nečesa nadnaravnega. Čeprav je bog še zmeraj nekaj nadnaravnega, sem do njega vendarle prišel po naravni poti. Do njega sem prišel s svojim predstavljanjem, ne z vero vanj. In ker mi to predstavljanje popolnoma zadošča, saj ga opredeljuje popolna gotovost, vere kot vere ne potrebujem več; s tem pa tudi teologije kot take ne, ne božjega razodetja, nič takega.

Descartes je filozof, to je onto-teolog. Zato se sprašuje, kaj je bivajoče kot tako in v celoti. Po čem in v čem je bivajoče bivajočega? Kaj je bivajočost bivajočega? (končnica -ost v bivajočost izraža, da gre za bisto, za tisto, po čemer nekaj je to, kar je, kot npr. pri zvezah možnost močatega, pohujšljivost pohujšljivega, izrednost izrednega itd.)? Tisto, po čemer in v čemer izredno je izredno, je njegova izrednost itd. Tisto, po čemer in v čemer bivajoče je bivajoče, po čemer in v čemer bivajoče je predmet za subjekt, je subjektivno predstavljanje. Le kolikor je bivajoče predstavljeno, tj. le kolikor si ga je subjekt postavil predse kot predmet, to bivajoče je. Seveda za subjekt, kajti vse, kar je, se zdaj giblje znotraj odnosa subjekta do objekta (predmeta). Zato je pri Descartesu vprašanje: kaj je bivajoče kot tako in v celoti, obenem vprašuje tudi po tem, **kako** je bivajoče kot tako in v celoti. Bivajoče torej je, ima bit, kolikor je predstavljeno. Biti je za Descartesa toliko kot biti pred-stavljajoč ali biti pred-stavljen. Ker pa sem tudi sam le, kolikor me obvladuje pred-stavljivost, kolikor si samega sebe pred-stavljam v svojem pred-stavljanju, sem sam sebi bivajoče tudi le tedaj, če sem na način predstavljenosti. Ta sovisnost med pred-stavljivostjo in pred-stavljenostjo se pri Heglu razvije v dialektiko absolutne subjektivitete. Toda pri Descartesu je subjektiviteta šele na začetku in zato je mogoče nasploh reči, da je poudarek še predvsem na pred-stavljenosti. Bivajoče je, ima bit, kolikor ga opredeljuje pred-stavljenost. **Bit je istoznačna s pred-stavljenostjo.** Glede na to, da je najvišje bivajoče za onto-teologijo hkrati čista bit, bi moral biti bog za Descartesa čista pred-stavljenost.

Vendar to še ni. Človek kot subjekt je za Descartesa končen in subjektiviteta je še vezana na to končnost. Bivajoče v celoti in s tem najvišje bivajoče, po čemer in v čemer bivajoče v celoti je to, kar je, zato še ni čista pred-stavljenost. Subjektiviteta je omejena. Prav tako pa nezaustavljivo teži po razklenitvi te omejenosti, po tem, da bi postala absolutna in da bi bivajoče v celoti, to je tudi najvišje bivajoče (bog), postalo njena zaresna pred-stavljenost. Od tod potemtakem zmeraj hitrejši razvoj subjektivitete od Descartesa preko Leibniza do Kanta in nato skupaj do Fichteja, Schellinga ter Hegla, kjer doseže subjektiviteta absolutnost in postane zanjo predstavljenost zares tudi bivajoče v celoti. Pravzaprav je na vprašanje, kaj je bivajoče kot tako in v celoti, šele Hegel tudi odgovoril enako kakor ga je Descartes zastavil.

Čeprav Kant s spodbijanjem ontološkega dokaza o bogu, češ da zato, če si zamišljamo neko najvišjo popolnost (boga), še ni rečeno, da ta najvišja popolnost tudi dejansko eksistira (Kajti biti ni realen predikat, saj pridajamo nečemu biti že v vsaki sodbi — npr. žival s sedmimi glavami je zmaj.), prizadene veri hujši udarec kot Hegel, je Hegel radikalnejši; ne glede na to, da spet vzpostavi ontološki dokaz o

bogu. Pri Kantu je namreč subjektiviteta še zmeraj vezana na končnega človeka, na človeka kot končni subjekt. Ta subjekt je sicer konstruktor celokupnosti pojavov, ni pa konstruktor tistega, česar pojavi so ti pojavi. Ni konstruktor stvari po sebi. Stvar po sebi ni subjektivna predstavljenost. In ker o tej stvari kot taki ne vemo ničesar (vse, kar vemo, vemo le o pojavih), bi bila ta stvar po sebi lahko tudi bog, ne da bi bil ta bog tedaj subjektivna predstavljenost.

Še več. Ker subjekt kar naprej konstituira pojave, ni celokupnost pojavov nikdar zaključena. Narava kot celokupnost pojavov po eni plati in kot celokupnost vzročnih zakonov po drugi plati je za končni subjekt zmeraj odprta, nezaključena. Vse je prepleteno in pogojeno po drugem. Da pa bi človek mogel delovati, to je realizirati svoje smotre, mora regulativno predpostaviti zaključenost vsega onega pogojnega v brezpogojnem. V praktičnem delovanju se mora »delati«, kot da je brezpogojno kot stvar po sebi pojavno, kakor da je stvar po sebi pojavna kot bog.¹⁴

V praktičnem delovanju gre človeku za to, da bi zadovoljil svoje potrebe, in če jih zadovolji, je srečen. Sreča je stanje človeka, »ki mu gre v celotni njegovi eksistenci vse po želji in volji in temelji torej na soglašanju narave z vsemi njegovimi smotri.«¹⁵ Predpostavka praktičnega delovanja je potemtakem to, da narava (celokupnost pojavov po eni plati in celokupnost vzročnih zvez po drugi plati) soglasa s človekovo voljo oziroma z njegovimi »smotri, tj. predstavami.«¹⁶ Praktično delovanje je mogoče le, če se narava v svoji celotnosti obnaša tako, kakor si predstavlja človek. Skratka: narava v svoji celotnosti mora ustrezati človekovi predstavi, ne pa človekova predstava naravi. V praktičnem delovanju nastopa človek nasproti naravi, kot da bi bil njen vzrok, kot da bi bil vzrok njenih učinkov. Nasproti oni vsesplošni pogojenosti v naravi, kjer je vse prepleteno in pogojeno drugo v drugem ter zato zmeraj še nezaključeno, se človek v vsakem praktičnem aktu zmeraj znova vzpostavlja kot zaključevalec (totalizator) vseh pogojenosti, kot nekaj brezpogojnega, kar te pogojenosti (pojave in zakone) zbere ter jih usmeri v določen učinek. Vse naravne pogojenosti služijo človeku, temu delujočemu umnemu bitju, ki ima zmožnost delovati glede na predstavljene smotre, kot pogoj za njegovo praktično učinkovanje.

Toda: »delujoče umno bitje v svetu pa obenem vendarle ni vzrok sveta in narave same.«¹⁷ Človek ne more biti vzrok narave, ker je končno bitje. Končno bitje pa je pogojeno po bivajočem, sredi katerega biva, in zato po svojem bistvu nikdar ne more biti nekaj brezpogojnega. Če je človek končen, ni neskončen, neskončnost pa je bistvena opredelitev brezpogojnega. **Človek torej po svojem bistvu ni brezpogojno, ni zaključevalec nezaključenosti naravnih pogojenosti, ni vzrok narave, pa vendarle v praktičnem delovanju ravna, KOT DA bi bil.** Kako je to mogoče?

Če sem sebe kot končno bitje spoznal za nezmožnega, da bi bil vzrok narave v njeni celotnosti, da bi bil torej brezpogojno, narava pa se nasproti meni kljub temu obnaša, kot da bi bil brezpogojno, tedaj je nujno, da postuliram bitje, ki je vzrok takšnega obnašanja narave in ki je torej »dejansko« brezpogojno. Postulirati moram brezpogojno bitje, to je

boga, ki kot neskončno umno bitje opredeljuje naravo v celoti in jo po predstavi svojih zakonov, tj. s svojo voljo ureja v naravni red smotrov. Bog kot postulat je vsemogočna volja: »Bitje pa, ki je spodobno delovati po predstavi zakonov, je inteligenca (umno bitje), in vzročnost takšnega bitja... je njegova volja.«¹⁸ Vzročnost narave je v volji boga. Narava je realizirana predstava boga, in ker so te božje **predstave** kot predstave umnega bitja **smotri**, je narava red smotrov: »če naj bodo naravni smotri, tedaj morajo biti določene naravne stvari motrene tako, KOT DA bi bile produkti nekega vzroka, katerega kavzalnost (vzročnost) more biti opredeljena le s predstavo objekta.«¹⁹ Vzročnost brezpogojnega vzroka, to je boga, ni opredeljena z ničimer drugim kot z njegovimi lastnimi predstavami, z njegovimi lastnimi smotri. Narava je objekt (produkt) njegovih predstav, to je smotrov. In ker je torej v bistvu narave kot celote, da se podreja smotrom, more tudi zmeraj že ustrezno odgovoriti na smotre, ki jih postavi človek. Kajti človek je edino bitje v naravi, ki je zmožno delovati po predstavi zakonov, to je glede na smotre, in zato si more, »kolikor je sposoben, podvreči ves svet.«²⁰ Zato, ker so naravne stvari že vnaprej motrene, »KOT DA bi bile produkti nekega vzroka«, to je boga, jih more torej tudi človek spreminjati v svoje produkte.

Toda zakaj Kant ne reče kar enostavno: naravne stvari so produkti, marveč uporablja izraz »KOT DA so produkti«? Prav zato, ker je bog le postulat, ne pa objektivno spoznana resnica. Kaj drugega kot postulat glede na človeka kot končno čutno-umsko bitje tudi nikdar ne more biti. Če bi za človeka kot čutno-umsko bitje, ki priznava kot dejansko resnično le to, kar je v času in prostoru, hotel biti bog nekaj objektivno danega, tedaj bi moral bog iz svoje brezpogojnosti, tj. nadčutnosti, prestopiti v čutnost, postati končen pojav in tako prenehati biti to, kar po definiciji je. Boga kot boga v odnosu do človeka kot človeka torej ni in ga ne more biti. Kolikor si ga **mora** človek zaradi svojega praktičnega delovanja predstavljati, to je postavljati predse. »KOT DA« je, tedaj ima to predstavljanje le regulativen, ne pa konstitutiven značaj. Bog ni resničen, temveč ga človek »ima« za resničnega. Človekov odnos do boga je »das Fürwahrhalten«.²¹ To je pomen izraza »kot da«, opredelitve boga kot postulata, tj. regulativnega principa. In kolikor človek pripisuje bogu na čas in prostor, na čutnost vezane opredelitve, kot so na primer trajnost, vsemogočnost, vsepovsodnavzočnost itd., kolikor si ga predstavlja kot učinkovanje v času in prostoru, kot živo bitje, se to dogaja le po analogiji glede na človekovo tvorjenje predmetov (pojavov) izkustva sploh. Tako predstavljeni bog je »čista ideja po analogiji s predmetom izkustva.«²² Bog je abstrakcija, toda konkretizirana po analogiji, po podobnosti primerjavi s predmeti človekovega končnega sveta, kar imenuje Kant »antropomorfiziranje«.²³

Če ves Kantov miselni tok, ki se nanaša na odnos človeka do boga, povzamemo v strnjeno sliko, se njegova vsebina giblje v okviru med pobožanstvenjem človeka in antropomorfiziranjem (počlovečenjem) boga. Miselni tok se začne s predstavo, KOT DA bi bil človek brezpogojno (bog), konča se pa s predstavo, KOT DA bi bilo brezpogojno (bog) nekaj pogojenega, to je človek. Kako se zgodi ta obrat?

Če je človek končno bitje, narava v svoji celoti pa se mu pokorava, KOT DA bi bil brezpogojno, to je neskončno bitje (bog), potem vzrok za to ne more biti v človeku, kajti to bi bilo protislovno, temveč v nečem drugem, kar je zares brezpogojno, ki je zares bog, ne pa le, KOT DA bi bil. Ker pa je izhodišče in kriterij vendarle človek v svoji končnosti, ker najprej JE, preden se v praktičnem delovanju izkaže, kot da bi bil bog, ker torej zmeraj že JE tudi v tem »KOT DA bi bil«, se ono brezpogojno (bog) ne more pojaviti drugače kot vezano na človeka, kot pogojeno: kot da bi bil končen. Tedaj pa seveda nastopi vprašanje, če bog sploh JE. Gotovosti o tem ne more biti: da se le predpostavljati, kot da bi bil. Če je med človekom in bogom ta enakost, da si je mogoče človeka predstavljati, kot da bi bil **končno** bitje, boga pa, kot da bi bil **neskončno**-končno bitje, pa je razlika med njima ta, da **človek zagotovo JE, medtem ko o bogu tega ni mogoče reči.**

Bog je zagotovo le »kot **potreba** našega praktičnega uma.«²⁴ Njegova gotovost izvira iz naše praktične potrebe. Kaj to pomeni, bo prišlo povsem na dan šele tedaj, ko bomo videli, kaj se zgodi z bogom glede na praktično potrebo takrat, ko zadobi »praktična potreba« na koncu metafizike pri Marxu in Nietzscheju ne le regulativno, ampak tudi konstitutivno funkcijo, funkcijo shematiziranja. Tedaj se namreč praktična potreba opre popolnoma nase in ji bog ni več potreben. Takšna konsekvence Kantove opredelitve boga kot potrebe našega praktičnega uma, kot zgolj regulativnega principa za praktično delovanje.

Kar pa je že zdaj očitno, je to, da se je glede na praktično delovanje stvar po sebi izkazala kot bog. Narava kot celokupnost pojavov (pojavi pa so zmeraj pojavi stvari po sebi) je pojav boga kot svojega brezpogojnega vzroka. Kot bog se je mogla stvar po sebi v praktičnem delovanju izkazati tako, da si jo je človek sam predstavil kot boga, namreč kot predmet svoje praktične potrebe. Glede na praktično potrebo, tj. regulativno, je stvar po sebi (bog) postala predmet (pred-stava) človeka kot končnega subjekta. Kolikor torej bog sploh je, je predmet človeka kot subjekta.

Regulativno se torej stvar po sebi premakne v pojav, tako da ni več razlike med stvarjo po sebi (bogom) in pojavom. Kant je s tem sicer regulativno zanimal svojo kritiko ontološkega dokaza o bogu, pripisal bogu eksistenco, toda obenem je boga prav kot ono brezpogojno spremenil v subjektovo predstavljenost. Bog je regulativno postal pojav subjekta. Tako je Kant odprl pot Heglovemu vprašanju: **če je stvar po sebi kot brezpogojno (bog) kakorkoli predstavljenost subjekta, ali ni tedaj tudi ta subjekt brezpogojen, to je absoluten?** Odgovor je nujno pozitiven. Kako naj bi bilo sicer mogoče razložiti, da si subjekt v svoji predstavljenosti predstavlja, to je postavlja predse kot predstavljenost nekaj absolutnega, če ne tako, da je v svoji subjektiviteti, v tem, po čemer je to, kar je, sam absoluten? Subjektiviteta subjekta je torej absolutna. Sam subjekt, ki si predstavlja absolutno (kajti v subjektu, ki si predstavlja absolutno, on sam in njegova subjektiviteta popolnoma sovpadata), je absoluten. Ta subjekt pa kajpada ne more biti več oni končni subjekt Descartesa ali Kanta, ne more biti več končni človek, temveč je ta subjekt

prav ona absolutna, to je brezpogojna subjektiviteta kot sovisno razlikovana enotnost absolutne predstavljenosti in absolutne predstavljenosti.

S tem je Hegel razrešil ono Kantovo dilemo med človekom, ki da je, KOT DA bi bil **končno**-neskončno bitje, in bogom, ki da je glede na praktično potrebo, KOT DA bi bil **neskončno**-končno bitje. Resnica obeh, tako človeka kot boga, je absolutna ideja kot absolutni subjekt. Ker je ta absolutni subjekt v svoji subjektiviteti posredovana enotnost predstavljanja in predstavljenega, preraščujoča enotnost, sta končnost (človek) in neskončnost (bog) vsak zase nekaj povsem abstraktnega, konkretna sta šele v svoji preraščeni enotnosti, to je v absolutni ideji sami. Resnična sta le kot njena drugobit, kakor je absolutna ideja resnična tudi le, kolikor je v svoji drugobiti. In ker je Heglova filozofija poslednja in zato absolutna filozofija, absolutno vedenje samo, torej nič drugega kot absolutna ideja, more biti zdaj na koncu filozofije kot onto-teologije bog resničen le kot predmet in rezultat prav te filozofije, prav Heglove filozofije kot dopolnjene filozofije.

Zato pravi Hegel: »**Bog** je ta, pač zelo poznana, toda **znanstveno** še ne razvita, še ne spoznana **predstava**.«²⁵ Zelo poznana, toda še ne spoznana predstava je bog kot predstava religije. Religija je za Hegla »oblika neposrednega vedenja«,²⁶ neposrednega zrenja, noč, kjer so vse krave črne in kjer torej ni prostora za znanstveno sistematično in metodično proučevanje predmeta kot enotnosti razlik. Bog je za religijo predstava kot taka. Če Hegel reče predstava, potem misli na sliko kot predmet misli: »Predstava je torej slika, kakor je dvignjena v obliko občosti, misli, tako da je neka temeljna opredelitev, ki tvori bistvo predmeta, utrjena in lebdi pred predstavljačim duhom.«²⁷ Takšna opredelitev je npr. neskončnost boga. Vernik si to neskončnost predstavlja kot miselno sliko. Toda kaj pa je po svojem bistvu slika? V čem temelji? »Slika jemlje svojo vsebino iz sfere čutnega in jo predstavlja na neposreden način njene eksistence, v njeni posameznosti in v samovoljnosti njenega čutnega pojava.«²⁸ Čutnost je zmeraj neposredno, se ne reflektira in se torej ne zaveda same sebe, ne zna razložiti svojih vtisov in jih posredovati. Tudi svojega predmeta ne more imeti v njegovih mnogovrstnih zvezah, lahko ga le neposredno odraža, odslikuje. Ker jemlje slika svojo vsebino iz čutnega, seveda ne more predstaviti neskončnosti. Neskončnost ni nekaj, kar bi se dalo odraziti. Neskončnost je v svojem bistvu le predmet čiste misli. Kolikor tedaj Hegel govori o predstavi kot o miselni sliki, hoče s tem poudariti, da je predstava misel, ki je vezana še na čutnost in zato glede na čisto misel nekaj manjvrednega. Predstava je prestopnja čiste misli in religija, ki se giblje v predstavah, zato le »stopnja duha.«²⁹ Religiozna predstava si npr. predstavlja boga v njegovi neskončnosti kot nekaj onstranskega, kot nekaj od končnosti ločenega, in mu prav s to čutno sliko dejansko odvzema njegovo neskončnost. Kakšna pa tudi je neskončnost, ki bi bila od nečesa ločena?

Da bi torej spoznali pravo naravo boga, naravo boga, ki ni zastrta z miselnimi slikami, je treba bistvo boga misliti v čistih mislih. Od zgolj medlega, lebdečega poznanja je treba preiti k razvitemu spoznanju boga v vseh njegovih odnosih, v enotnosti

njegovih razlik. Tedaj pa bog kot neskončen seveda ni nekaj onstranskega, temveč nekaj tostranskega, v končnosti navzočega, prav tako, kakor je končnost v enotnosti z neskončnostjo. Bog ni miselna slika, temveč proces onega preseganja končnosti v neskončnost in neskončnosti v končnost. »Končno ni bivajoče, prav tako pa neskončno ni nekaj trdnega; ti dve opredelitvi sta le momenta procesa. Bog je tudi končnost in jaz, prav tako kot neskončnost... Bog je gibanje h končnemu in je tako kot preraščanje tega končnega k samemu sebi; v jazu, h kateremu se prerašča kot h končnemu, se bog vrača k sebi in je bog le kot to vračanje. **Brez sveta bog ni bog.**«³⁰ To je znanstveno, razvito spoznanje boga, čista misel boga, ki razlikuje boga v enotnosti njegovih razlik, v enotnosti končnosti in neskončnosti. Področje čistih misli je filozofija: »in **bog je tako rezultat filozofije**.«³¹ Namreč kot spoznani bog, ne zgolj poznani.

Bog čiste misli, bog filozofije je resnica boga religije. Filozofska misel je »razvita, spoznana predstava« boga religije. Filozofska misel je »razvita, spoznana predstava« boga vere, pri čemer je predstava mišljena tu kot predmet čiste misli, na kar se čista misel nanaša, ne pa da bi bila sama čista misel predstava. Tako se šele v filozofski misli, v absolutnem vedenju dopolni pojem boga. Če pa je absolutno vedenje, absolutna ideja, resnica boga, velja seveda tudi narobe, da se namreč »pojem boga dopolni v idejo.«³²

Ideja kot absolutna ideja je logična ideja, ki jo Hegel obravnava v »Znanosti logike«. Strukture te ideje predstavljajo kategorije, ki so, kolikor se absolutna ideja zaveda kot absolutni subjekt, strukture tega subjekta, po čemer in v čemer ta subjekt je to, kar je; torej subjektiviteta absolutne ideje kot absolutnega subjekta. Absolutna ideja kot absolutni subjekt si je v teh svojih kategorijah, v tej svoji subjektiviteti popolnoma prozorna: v njih misli, hoče in ljubi le samo sebe. Prav zato pa subjektiviteta tega subjekta je absolutna, to je brezpogojna: igra le igro s tistim, kar si sama predstavlja, igro s svojo drugobitjo, igro predstavljanja in predstavljenega, predstavljenosti in predstavljenosti. Izven tega ni nič. Zato ni zanj nič skrynostnega. Med kategorijami, med strukturami subjektivitete ni kategorije skrivnosti; s tem pa tudi vrste drugih kategorij ne, ki jih pozna teologija kot znanost o veri v Boga. Bog pri Heglu ponikne v absolutno subjektiviteto.

S tem je subjektiviteta dosegla tisto zmago, za katero se je borila od Descartesa naprej. Vse dokler je bila vezana na končni subjekt, subjektiviteta ni bila brezpogojna, bila je vezana na boga, čeprav je bil bog slej ko prej njena predstava. Šele ko je povzela boga popolnoma vase, ko si ga je popolnoma predstavila, to je predstavila predse, in si ga napravila popolnoma prozornega, je postala subjektiviteta absolutna, to je brezpogojna, kajti vase je povzela prav boga, t. j. ono absolutno in brezpogojno.

S tem pa je dopolnjena tudi filozofija kot onto-teologija; dopolnjena v tem pomenu, da med ontologijo in teologijo ni nobene bistvene razlike več, kajti teologija je poniknila v ontologijo. Teologija je v Heglovi Znanosti logike preraščena v logiko, ki pomeni Heglu toliko kot ontologijo: to je znanost o biti. Filozofija kot absolutno vedenje, to je kot absolutna ideja, kot absolutna, brezpogojna subjektiviteta

ta, je bivajoče kot tako in v celoti: »edino absolutna ideja je bit, neminljivo življenje, sebe vedoča resnica, in je vsa resnica.«³³ Bit Heglu seveda pomeni bivajočnost bivajočega, po čemer in v čemer bivajoče je to, kar je. Absolutna ideja kot bit v pomenu bivajočnosti bivajočega je tisto, po čemer in v čemer je vsako, še tako končno bivajoče, ter po čemer in v čemer je vse bivajoče, bivajoče v celoti. In prav to zdaj tudi je filozofija. Zato je filozofija zdaj dopolnjena.

Če je biva vse poprej razlika med tem, kdo je vzrok biti posameznega bivajočega in kdo vzrok bivajočega v celoti (npr. pri Kantu je vzrok posameznega bivajočega kot pojava človek kot končni subjekt, vzrok bivajočega v celoti — narave — pa regulativno bog), te razlike zdaj ni več. Absolutna ideja kot absolutna subjektiviteta je edini in polni vzrok biti bivajočega, tega, da bivajoče je. Vse, kar je, je predstavljenost te brezpogojne subjektivitete, ima bit kot njena predstavljenost. »Bit... je postavljenost, posredovanost sploh in pred-postavljenost.«³⁴ Tudi bit boga je le pred-postavljenost absolutne subjektivitete, s tem pa tudi bog sam.

S tem pa je bog prispel na prag svoje smrti.

3. Smrt boga

Z dopolnitvijo subjektivitete v njeni brezpogojnosti, to je z dopolnitvijo subjektivitete v Heglovi filozofiji, je bog prispel do praga svoje smrti, kolikor je v svoji biti le predstavljenost te subjektivitete in kolikor je ta subjektiviteta tik pred preobratom v sami sebi. Čeprav je subjektiviteta kot absolutna ideja sicer dopolnjena v svoji brezpogojnosti, pa ta brezpogojnost še vseeno ni dosegla svoje skrajne meje. Subjektiviteta ni več omejena po ničemer zunaj sebe, ker je edina in vsa resnica, bivajoče kot tako in v celoti. Toda še zmeraj je omejena po sami sebi. Omejena je po načinu svojega predstavljanja, po načinu postavljanja bivajočega kot predmeta predse. Vsako bivajoče mora biti, da bi bilo predmet zanj, predstavljen ali kot substanca ali kot akcidenca oziroma kot razlikovana enotnost obeh, ali kot kvantiteta ali kot kvaliteta, ali kot subjektivni ali kot objektivni smoter itd. itd. To je cela mreža z vsemi svojimi vozlišči teh kategorij, teh lastnih struktur absolutne ideje, na katere je vezana absolutna ideja kot absolutna subjektiviteta. Tisto, po čemer je subjektiviteta še zmeraj omejena, je njena lastna strukturiranost. Toliko njena brezpogojnost še zmeraj ni dosegla svoje skrajne meje, ob kateri ne bi bila omejena po ničemer ne zunaj ne znotraj sebe. Ker pa je njeno bistvo, bistvo subjektivitete to, da ob tem, ko hoče le samo sebe, hoče svoje skrajne možnosti, je bilo nujno, da te svoje skrajne možnosti tudi doseže. To pa je bilo mogoče le s preobratom in zato se je ta preobrat izvršil.

Izvršil se je z Marxom in Nietzschejem. V čem je ta preobrat? Medtem ko je bil pri Heglu »najvišji in edini gon« subjektivitete, »da skozi samo sebe v vsem najde in spozna samo sebe«, to je svojo strukturiranost, svoje kategorije, je zdaj njen »najvišji in edini gon« ta, da hoče samo sebe na zmeraj višji ravni. Ne spoznavati, temveč hoteti! **Hoteti svoje hotenje!** To hotenje se dogaja tako, da človek, ki je nosilec te subjektivitete, naravno kot »kaotično maso«³⁵ oblikuje glede na svoje vsakokratne praktične potrebe. »Ne spoznavati, temveč shematizirati — kaosu nalagati

toliko pravil in oblik, kot zadošča naši praktični potrebi.«³⁷ Če je bil pri Kantu objekt praktične potrebe le bog, in to nujni, ne samovoljni objekt, je zdaj objekt praktične potrebe vse, kar je, in to objekt praktične potrebe v njeni vsakokratnosti. Glede na praktično potrebo je bivajoče tisto, kakršno obliko sem mu s svojim delom dal.

Postavimo zdaj ono vodilno filozofsko vprašanje: kaj je bivajoče kot tako in v celoti? Je mogoče dati na vprašanje dokončen in veljaven odgovor? Ne! Bivajočega kot takega in v celoti, bivajočega, ki bi bilo po sebi to, kar je, ni. Bivajoče je v tem, kar je, vsakokrat vzpostavljeno šele po človekovem delu v najširšem smislu, sicer je le »surova kaotična masa« oziroma postajanje. **Bivajoče kot tako in v celoti je vsakokratni človek v celokupnosti svojih odnosov, v celokupnosti predmetov svojega proizvodnega sveta. V tem je vsebina konca filozofije, filozofije kot filozofije, filozofije kot onto-teologije.** Vodilno filozofsko, to je onto-teološko vprašanje se je samo v sebi dokončalo: nanj lahko vsakokrat odgovori le tisti, ki si ga vsakokrat zastavi; tisti, ki bivajoče oblikuje s svojim delom kot z oblikodajno, to je smotrno dejavnostjo. Ni nobenega smotra po sebi, nobenega bivajočega po sebi: namreč, kolikor razumemo kot bivajoče nekaj, kar je navzoče za človeka, za subjekt dela. Bivajoče je navzoče le, kolikor je opredmeteno, realizirano delo. In v realiziranem delu je tudi realizacija filozofije kot onto-teologije, njenega vodilnega vprašanja: kaj je bivajoče kot tako in v celoti. Bivajoče kot tako in v celoti je opredmeteno delo, pri čemer je tudi človek razumljen kot rezultat svojega lastnega dela. Kaj drugega človek tudi biti ne more, kajti delo je tisto, po čemer in v čemer je človek to, kar je. Delo je subjektiviteta človeka: delo kot živo delo, »delo kot subjektiviteta«³⁸ Delo kot človekova subjektiviteta je subjektiviteta po svojem preobratu, brezpogojna subjektiviteta, ki ni omejena ne od zunaj ne od znotraj, kolikor ne računamo njene vezanosti na preteklost, vezanosti dela na samo sebe v predmetni obliki, to je na opredmeteno delo. Zato delo tudi nima nikakršne strukturne mreže,³⁹ kot jo ima absolutna subjektiviteta pri Heglu. Delo ni vnaprej vezano na nikakršne strukture. Vezano je le na svoj smoter, na svoj idealno predstavljeni rezultat: in sicer vezano le dotlej, dokler ga ne spremeni.

Vsakršno razglašanje kakršnegakoli smotra po sebi, kakršnegakoli bivajočega po sebi, je za Marxa zato ideologija: sprevržena zavest. Sprevržena zato, ker se ji zdi, kot da bi bil človek opredeljen po nekem vnaprej danem smotru, po nekem bivajočem (npr. najvišjem bivajočem — bogu), medtem kot je dejansko smoter, ko je dejansko bivajoče zmeraj že opredeljeno po človeku, po njegovem delu. Če pa je človek koren in najvišja bitnost samega sebe, tedaj je bog mrtev. Bog kot po definiciji najvišje bivajoče, kot koren in najvišja bitnost vsega bivajočega, je za človeka, ki se je oprl na lastno subjektiviteto, to je na samega sebe, lahko le še sprevržena predstava, ne pa nekaj živega.

Bog za Marxa torej lahko je: je lahko nekaj bivajočega, toda le v odnosu do človeka. Svojo bit ima le kot sprevržena predstava, dokler se človek seveda ne postavi na lastne noge. Tedaj pa bog izgubi svojo bit tudi kot sprevržena predstava in postane nekaj

povsem odsotnega. V svetu človekovega, po delu opredmetenega sveta ni mesta za boga.

Prav tako mu ni mesta tam, kjer se je osnovna poteza bivajočega pokazala kot volja do moči. Besede, da je bog mrtev, izvirajo od Nietzscheja. Zanj je volja do moči tisto, po čemer in v čemer je vse, kar je. Brezpogojna subjektiviteta volje do moči biva na način večnega vračanja enakega. Kjer se vse vrača, ni zares niti preteklosti niti prihodnosti. Tako je volja do moči osvobodjena tudi vezanosti na minevanje časa, kaj šele vezanosti na nekaj takega, kot je bog ali kot so religiozne vrednote ali vrednote sploh. Volja do moči razbija vse stare table vrednot z Mojzesovo tablo desetih božjih zapovedi vred, kakor pravi Nietzsche. Razbija stare vrednote oziroma jih prevrednoti. Toda to prevrednotenje ne pomeni, da postavlja volja do moči nove vrednote kot nekaj po sebi, kar naj bi odslej veljalo kot nekaj zares vrednega. Vrednota volje do moči je vrednota praktične potrebe, tisto, kar vsakokratna praktična potreba ima za resnično in vredno, ne pa, kar je resnično in vredno samo po sebi. In ker je volja do moči po svojem bistvu volja, ki hoče zmeraj več moči, ki hoče samostopnjevanje, postavlja zmeraj nove vrednote in jih spet zmeraj znova presega. V takšnem načinu bivanja pa je bil bog kot nekaj konstantnega seveda le ovira, ki jo je bilo treba odstraniti. Če bi ga volja do moči imela za nekaj resničnega, bi bila v nasprotju s samo seboj.

Tako Marx kot Nietzsche razkrivata sodobni svet kot svet odsotnosti živega boga, kot svet mrtvega boga. Človek brezpogojne subjektivitete — in človek dela ali volje do moči je človek brezpogojne subjektivitete — se je z vstajo zoper vse, kar ga je omejevalo in tlačilo v njegovi volji do svoje lastne brezpogojne svobode, vzpostavil za gospodarja samega sebe in svojega sveta. Njegovo hotenje hoče le samo sebe. Razen samega sebe ne potrebuje nobenega drugega več, najmanj pa boga, kateremu naj bi bil poslušen in pokoren.

Sodobni človek si hoče samoupravno določati svoje cilje in se v svoji moči stalno presegati. V njegovem bistvu je, da ni nikdar zadovoljen z že doseženim. Zato se nenehno spreminja. »Ne poskuša ostati nekaj postalega, temveč je v absolutnem gibanju postajanja...«⁴⁰

4. Teološka razlaga sodobnega sveta kot sveta brez boga

Ph. Fries, eden izmed najpomembnejših sodobnih katoliških teologov, ki mu je bila poverjena tudi razlaga nekaj najodločilnejših gesel (npr. razodetje, religija, mythos itd.) v Leksikonu za teologijo in Cerkev, tem desetletnem delu več kot 2500 teologov in drugih specialistov ter prav gotovo velikem dosežku cerkve, presenetljivo izjavlja: »Današnji svet je svet brez boga. Je svet, ki ga je napravil človek, ga napravlja in ga bo napravljal... Človek se je v tem svojem svetu zavaroval za vse in zoper vse možno: zoper bolezen, nezgodo, smrt, ogenj in dež, in ima sredstva in poti za vse. Ne potrebuje nobene pomoči, nobene previdnosti, nobenega blagoslova, nobene prošnje več.«⁴¹ Če teolog kot znanstvenik o veri v boga izjavlja, da je sodobni svet svet brez boga, potem o tem najbrž ne more biti dvoma. Zdvomimo lahko

kvečjemu v to, kako je teologija sploh še možna, če njenega predmeta, to je vere v boga, ni več. Teologije bi moralo biti prav tako konec, kot je konec filozofije kot onto-teologije.

Vendar pa tu teologija ostaja zvesta bistvu sodobne znanosti: da hoče svoje lastno hotenje. In če njenega predmeta ni več, si ga sama konstruira in perpetuira. Torej sklepa: že res, da je sodobni svet svet brez boga, toda to je tem slabše za ta svet.⁴² Ta svet je grešni svet in ravno s svojo grešnostjo izpričuje, da bog vendarle je. Svet je brez boga, vendar to ne pomeni, da je bog mrtev in da ga ni. Teologija s temi trditvami sicer prestopa svoje meje kot znanost o veri v boga, ne pa o **bogu**, saj po njenem lastnem nauku bog sam ne more biti predmet znanosti. Vendar teologija ne more drugače, kolikor se hoče ohraniti. V tej težnji po samoohranitvi dela torej tisto, česar po lastnih besedah ne bi smela: boga spremeni v svoj predmet, v svojo predstavo in ga s tem kot boga ubija. Bitno-zgodovinski usodnosti, ki jo izreka filozofija kot onto-teologija na svojem koncu, da je namreč bog mrtev, se potemtakem tudi teologija ni mogla izmakniti.

Kako sicer teologija zagovarja svoje početje? Takole razvija svoje misli Fries: Ne le poslušanje sploh, ampak poslušanje božje besede spada k temeljni opredelitvi, k bistvenemu ustroju človekove biti. Človek je po naravi poslušalec, prisluškovalec božje besede, in sicer božje besede, ki prihaja k človeku v kar se da svobodnem božjem razodetju in govoru človeku. Razodetje in božja beseda sta po eni plati načelno možna le, ker je za to dana predpostavka v človeku samem, v njegovi odprtosti za bit in vse bivajoče. Po drugi plati pa je dana možnost v odprtosti biti same. To je razvidno iz tega, da že vprašanje po biti sploh vključuje temeljno spoznavnost biti. Vprašanje predpostavlja vprašljivost in ta po svoji plati spoznavnost in spoznavanje, sicer bi se vprašanje sploh ne porodilo. Po nasploh nepoznanem in nespoznavnem se ni mogoče spraševati. Spoznavnost pa temelji na spoznatnosti, to je na bistveni prirejenosti biti in spoznavanja. Vendar pa bit in spoznavanje nista identična, kajti to bi pomenilo, da je bit spoznanju popolnoma prozorna, in tako bi spet odpadlo vsako spraševanje kakor v Heglovem absolutnem duhu, kjer sta bit in duh, bit in spoznanje popolna enost. »Znotraj bivajočega pa je stopnja prirejenosti biti in duha. Vprašujoči duh človeka je končni duh. Bit, ki je človeku prirejena, ga transcendirata, je širša in bolj zaobsegajoča kot on sam.«⁴³ Od tod pa sledi po besedah Ph. Friesa nekaj zelo odločilnega za poslušanje božje besede. Ker je človek končni duh, ker pri njem ni absolutne identitete spoznavanja in biti, po kateri bi bilo zanj vse skoz in skoz razodeto, ker torej razodetje ne izhaja iz njegove lastne narave, mu to razodetje lahko nudi višja, nadnaravna sila. Prav zaradi človekove končnosti je pri človeku in za človeka dana možnost razodetja, je pri njem in zanj dan prostor božje besede. Po tej svoji opredelitvi je človek zato poslušalec — možne — samosvoje božje besede. Možne, kajti bog je nasproti končnemu, to je ne nujno bivajočemu človeku, bit, ki »potrjuje« njegovo bivanje in je zato v svojem delovanju povsem svoboden: svoboden v tem, ali se mu bo in kako se mu bo razodel. Ker je namreč človek zgodovinsko bitje, se tudi božje razodevanje

dogaja v zgodovini. Za zdaj, dokler se bog človeku razpira na način zastrtosti, sta razodetje in božja beseda neločljiva. Razodetje se dogaja v besedi, kajti beseda je najbolj primerna za posredno predstavljanje boga, da ga zastopa in kaže nanj, ne da bi človek ob tem zagledal boga neposredno, kajti tedaj bi moral po izročilu svetega pisma stare zaveze umreti. In ker se torej božje razodetje dogaja v božji besedi, človek pa je, »iz jedra svoje biti«, poslušajoč, oboje skladno sovpada. Kajti če je človek iz jedra svoje biti poslušajoč, se prav v poslušanju božje besede že zares razume kot človek. Pri tem gre za poslušanje »v tem smislu, da je človek voljan izstopiti iz samega sebe in svojega 'domovanja', samega sebe transcendirati, biti povsem 'uho', prisluškovati z vsem razumevajočim bistvom.«⁴⁴ Takšno poslušanje je eksistencialno poslušanje, poslušanje, v katerem je človek povsem očiteno izvir in cilj njegovega eksistiranja, namreč bog. V tem naj bi bil pomen psalmskega verza: »Beseda boga je svetloba moje hoje in luč na mojo stezo (ps. 119, 105)«. Božja beseda razsvetljuje, vendar ni luč, ki bi boga osvetljevala, temveč iz boga izvira in iz njega razsvetljuje kraj naše eksistence. In kolikor smo v tej luči, ki je naše bistvo, nam gre zanj, smo angažirani v poslušanju, in zato je to poslušanje hkrati tudi eksistencialno. V tej enotnosti eksistencialnega in eksistencialnega poslušanja je bistvo človekove vere v boga. Človek pa ima voljo in je zato v svojem poslušanju ali neposlušanju svoboden. Neposlušanje božje besede oziroma poslušanje le samega sebe je greh. In ta greh še prav posebno opredeljuje današnjega človeka v današnjem svetu. Današnji človek sliši in posluša le samega sebe. Oprl se je povsem nase: po svoji meri spreminja, upravlja, organizira in reorganizira ta svet; in obenem ta svet konzumira. »To velja tako zelo, da je tudi človekova osebnost v svetu uporabljena in konzumirana in dobiva svojo vrednost od 'konzumne vrednote'.«⁴⁵ Toda! »Predvsem: resnično bistvo človeka, tudi njegov samosvoj eksistencial kot poslušalca božje besede, ne more biti zrušeno. Lahko je zakrito in zasuto, toda dokler bo živel človek, se bo zmeraj znova sproščalo, odkrivalo in oživljalo.«⁴⁶ To se dogaja tudi danes. Čim več človek napravlja in uporablja, čim bolj upravlja in čim bolj se skuša zavarovati na vse strani, tem očitneje se kaže, kako malo ga more to izpopolniti kot človeka. Prav danes se budi lakota po novem svetu. In prav danes človek kot tehnični človek ne stoji nasproti nikomu drugemu kot nasproti samemu sebi v svoji naključnosti in nemoči. Zato pa je ob svoji največji grešnosti hkrati tudi najbolj plodna njiva za boga: da ga izkusi kot »moč nad močmi«⁴⁷ in obudi svojo vero.

Friesov tekst sem namenoma povzel tako podrobno, ker uporablja avtor sodobno »filozofsko« izrazoslovje, obenem pa skuša probleme, ki so vezani na to izrazoslovje in ki izvirajo iz tesnobe sodobnega človeka, preinterpretirati v luči katoliškega svetovnega nazora.

Jedro, ob katerem niza Fries svoje razrešitve, je njegova razlaga in prikaz odnosa med bitjo kot bogom in končnim človekom. Bog kot bit je žarišče tega odnosa. Pričakovati je torej bilo, da bo to žarišče bit sama, da bo to žarišče, iz katerega je šele razumljivo vse drugo, izrecno pojasnjeno in razjasnjeno. Zgodilo pa se je prav narobe: **bit je vpeljana**

kot nekaj samoumevnega in prav tako samoumevno je izenačena z bogom, tako da ta enačba bit=bog dela vtis, kot da je pojasnitev v sami enačbi, v sami izenačitvi med bitjo in bogom. Toda če ne vemo niti za pomen biti niti za kakšnega boga gre, nam sama enačba ne pove ničesar. Za kakšen pomen biti gre torej tu? Če bomo odkrili pomen obravnavane biti, nam bo postal jasen v svoji kakšnosti tudi **bog**, kajti **bog** je bivajoče, čeprav najvišje, in ima tedaj bit kot vsako drugo bivajoče; skratka »je«, četudi le kot sprevržena predstava. Če pa »je«, če ima bit, je tudi on šele tedaj prav razumljiv, če razumemo, kaj pomeni ta njegova bit, ta njegov »je«.

Težava je seveda v tem, da moramo izhajati iz avtorjevih drugotnih opredelitev biti kot boga, tj. opredelitev, ki se že nanašajo na odnos biti kot boga do človeka, kajti bit kot taka mu je nekaj samoumevnega. Pomenu biti, ki tu prevladuje, se bomo morali tako približati s primerjavo in analizo teh drugotnih opredelitev.

Takšne opredelitve so:

- | | |
|---|----------------------------|
| 1. opredelitve biti kot biti: | 2. opredelitve boga: |
| a) bit »transcendira« človeka, je torej transcendentna, | a) bog je »moč nad močmi«, |
| b) bit je »širša« kot človek sam, | b) bog je »svoboden«, |
| c) bit je »bolj zaobsegajoča« | c) bog je »izvir in cilj«, |
| č) bit je »potrjevanje« bivajočega | č) bog je »luč«, |
| | d) bog se »razpira«. |

Če primerjamo točki 1/č in 2/a ter ju združimo, kajti bit=bog, potem dobimo: bit kot potrjevanje bivajočega je moč nad močmi. Z drugimi besedami: bit je **vsemogočnost**. Če združimo točki 1/č in 2/c, potem dobimo: bit kot potrjevanje bivajočega je izvir in cilj bivajočega. Z drugimi besedami: bit je **vsebitvenost**, kajti s svojim bistvom je trajno (od izvira do konca) v vsem kot bivanjski vzrok. Če primerjamo točke 1/c, 1/č in 2/č, potem dobimo: bit kot potrjevanje bivajočega je zaobsegajoča luč bivajočega. Z drugimi besedami: bit je **vsenavzočnost**, kajti s svojo lučjo je povsod navzoča. Bit kot bog je torej **vsemogočnost**, vsebitvenost in vsenavzočnost. To pa so opredelitve, ki jih je najlepše podal že Tomaž Akvinski: »Tako je Bog v vsem s svojo močjo (per potentiam), kolikor je vse podvrženo njegovi moči. V vsem je s svojo navzočnostjo (per praesentiam), kolikor je njegovim očem vse odkrito in odprto; končno je v vsem s svojim bistvom (per essentiam), kolikor je trajno v vsem kot bivanjski vzrok (causa essendi).«⁴⁸ Bog je torej maksimalna popolnost in kot tak najvišje bivajoče. V tem stanju je vzrok svoje lastne biti, »v sebi temelječa bit (suum esse subsistens).«⁴⁹ Bog je bit sama (ipsum esse).

Zdaj pa Tomaž Akvinski naredi tisto, česar Fries ni napravil. Bit razkrije v njenem pomenu: »Bit (esse) je dejanskost (actualitas) ...«⁵⁰ In ker je bit dejanskost, Bog pa kot bivajoče ima bit, in sicer v največji meri, saj zastopa čisto bit samo, je bog čisti dej (actus purus). Bit kot dejanskost je toliko kot dej-

stvenost, to je vzročnost (causalitas). Zato je bog kot čista bit, kot čisti dej, tudi čisti vzrok, to je prvi vzrok vsega bivajočega. Ta vzrok je opredeljen, ker je pač dejstvujoči vzrok, kot tvorni vzrok. Bog kot čisti dej je »prvi tvorni vzrok stvari (prima causa effectiva rerum)«. ⁵¹ Vse, kar je, je učinek, tvorba (effectus) boga kot čistega deja, to je čiste biti. Bog je tvorni povzročevalec bivajočega. S tem pa je bog dobil pomen, ki ga vse dotlej ni imel. Svetopisemski bog ni povzročevalec. In ta svoj novi pomen ni dobil bog po ničemer drugem kot po bitnozgodovinskem novem razkritju biti kot dejanskosti z njenim vzročnim značajem.

Za Grke, za Heraklita in Parmenida ali za Platona in Aristotela namreč bit ne pomeni niti dejanskosti niti vzročnosti kot tvorne vzročnosti. Heraklit in Parmenid razumeta bit iz prisotnosti. Zanju ima bit pomen prisotnosti. Platon in Aristotel razumeta bit iz navzočnosti. Zanju ima bit pomen navzočnosti, in sicer v njeni dvoedinosti: kot pred-očnosti (kot nečesa, kar je pred očmi) in kot pred-očljivosti (kot nečesa, kar si lahko predočujem). Razlika med prisotnostjo in navzočnostjo je prav v tem poudarku na očeh in gledanju, ki ga ima navzočnost za razliko od prisotnosti in ki se izrecno pojavi šele pri Platonu. In če Aristotel razloži bit kot udelovljenost (energeia), potem je to zanj enakovredno z dovršenostjo (enteleheia). Bivajoče ima zanj bit, kolikor je dovršeno, kolikor je zbrano v svojem vrhu, v katerem miruje in se kaže v svoji navzočnosti. To bivajoče v svoji biti, v svojem miru, v dovršenosti kot navzočnosti, prav ničesar ne povzroča kakor povzroča bivajoče, ki ima bit v pomenu, kakršnega je razkril Tomaž Akvinski, to je v pomenu dejstvenosti (vzročnosti). Zato za Aristotela bog tudi ni tvorni povzročevalec, temveč je najvišja zbranost miru, ki priteguje v svoji mirnosti vse ne-mirno.

Šele z Rimljani se začne preglašati grški pomen biti. Rimljani prevedejo Aristotelovo ime biti energeia z actus, u-delovljenost z dejem. Razlika je ogromna. Dá se jo primerjati, toda le primerjati, z razliko med delom kot npr. dovršenim umetniškim delom in delom kot dejavnostjo. Bit odslej zmeraj bolj izgublja pomen udelovljenosti kot navzočnosti (dovršenosti) in pridobiva pomen dejanskosti dejanskega, ki obvladuje udejanjanje in udejanjeno, pri čemer se pa prvotni pomen biti kot prisotnosti ne izgubi, temveč je preglašen. Bivajoče je zmeraj manj v odprtosti bivajočega zbrano in zmeraj bolj v udejanjanju, v učinkovanju izučinovano in samo dalje učinkujoče, to je povzročajoče. Tomaž Akvinski je pomembna postaja na tej poti. Toda svojo dopolnitev doseže ta pot šele v novoveški filozofiji, ki smo jo že podrobneje orisali in ki se dopolni v onem pomenu biti pri Heglu, to je v pomenu biti kot pred-stavljenosti in pred-postavljenosti. Svoj najčistejši izraz ima v absolutni biti kot absolutni ideji, v njeni igri med predstavljenostjo in predstavljivostjo, rezultat katere je tudi bog. Tudi v dopolnitvi filozofije je torej bog, kot že vseskozi, razumljen iz samosvojega razkritja biti; pa naj gre tu za filozofskega boga ali pa za boga teologije.

Bit torej filozofsko nikakor ni nekaj povsem samoumevnega, s tem pa tudi bog ne. Zdaj, ko smo izluščili, v kakšnem pomenu razume Fries bit in s tem boga, namreč bit v pomenu Tomaža Akvinskega

kot dejstvenost (vzročnost) in s tem boga kot čisto dejstvenost, čisto vzročnost, si šele lahko razložimo ves njegov miselni tok. Predpostavka tega miselnega toka je bog kot vsemočna, vsebistvena in vsenavzoča dejstvenost (vzročnost). Glede na to je vse, kar je, njegov učinek in kaj drugega tudi postati ne more. Kar velja za vse bivajoče, velja tudi za človeka. Vsako njegovo domišljanje, da je sam svoj proizvod in sam svoj gospodar, se mora prej ali slej izkazati kot zmotno in nasproti bogu kot grešno. Prej ali slej mora človek občutiti svojo izvirno nemoč in izvirno moč boga kot svojega edinega in pravega gospodarja. Ni torej bog sprevržena predstava človeka, temveč je sprevržena predstava človeka kot gospodarja samega sebe. Ni res, da je bog mrtev, marveč je mrtev svet brez boga: mrtev namreč v tem pomenu, da v njem ni žive ljubezni in poslušnosti do boga.

Svet brez boga je zato za teologa le človekova samoprevvara in samoutvara, muha enodnevnica nasproti večnosti boga. Raste iz napuha človeka, iz njegovega samozapeljevanja v neposlušnost, to je grešnost nasproti bogu. Toda to grešnost človek že sluti kot svojo krivdo, počuti se izgubljenega v njej in njegova prava vrnitev k bogu je bližje kot kdaj prej. Kakor je svet brez boga zrasel, tako bo tudi odmrli. Svet brez boga v sebi nujno nosi smrt, kajti edino bog je življenje in je vse življenje. Bog je vsemočna, vsenavzoča, vsebistvena dejanskost. To je edina resnica, vse drugo je zmota.

Tudi vprašanje po tem, od kod pričakovani prevrat brez boga v božji svet, kje so njegove omogočujoče možnosti in v kakšnem bitno-zgodovinskem dogodku naj bi imel svoje korenine, je za teologa navsezadnje norost. Kakor je namreč neizmerna božja moč, tako neizmerna je tudi njegova božja svoboda. In kakor je neizmerna božja svoboda, tako neizmerna je tudi božja milost. Iz te milosti pa se vsak čas lahko rodi novo in samosvoje razodetje boga človeku, ki bo človeka popolnoma pritegnilo nase.

Ob vsem tem pa ostaja eno edino vprašanje: ali je bog res bit sama? Kakor hitro rečemo, da bog je, pa čeprav kot sprevržena predstava, ga že imenujemo kot nekaj bivajočega. Neko bivajoče pa je le, če »ima« bit. Da bi bivajoče moglo biti, potrebuje bit. Bog kot bivajoče torej potrebuje bit, ni pa bit sama. Bit ni nikoli nekaj bivajočega, pa čeprav naj bi bilo to bivajoče najvišje bivajoče. Bit torej ni bog, ni nikoli bila in ne more nikoli biti, čeprav je vsa filozofija kot onto-teologija ena sama zgodovina pozabljenja tega, kar je bilo rečeno. Bivajoče namreč zmeraj JE (miza je, drevo je, potok je, bog je, — kakorkoli že, mrtev ali živ —, pravljica je in zmaj s sedmimi glavami je v tej pravljici itd. itd.), toda ta JE, ki smo ga povsod podčrtavali, ni bivajoče: ni miza, ni drevo, ni potok, ni bog itd. Vprašanje je, v čem je njegov smisel (v čem je smisel biti), toda ni vprašanje, ali »je« JE (ali je bit) miza, drevo, ali ne. Bit ni miza, ni drevo, ni bog. JE (bit) zmeraj že pomeni nekaj drugega kot to ali ono bivajoče ali bivajoče v celoti.

Če pa bog kot bivajoče ni bit sama in če zmeraj že potrebuje bit, da bi mogel kakorkoli biti, potem je odvisen od zgodovine te biti, odvisen je od bitnozgodovinskega dogajanja. Kako, smo že prikazali: tako, da je zmeraj že razumljen iz vsakokratnega in

samosvojega zgodovinskega pomena biti. V vsaki bitno-zgodovinski epohi je bog v pomenu svoje biti nekaj drugega. Filozofi kot onto-teologi, ki so to bitno-zgodovinsko dogajanje, to zgodovino biti, v njeni vsakokratni odločilni spremembi izrekli, saj zato pa so **onto-teologi**, so vselej hkrati tudi zabeležili spremembo biti boga, saj zato pa so **onto-teologi**; tako Aristotel kot Descartes kot Hegel. In ko je bit prešla v pomen izdelanosti (Marx) oziroma sheme (Nietzsche), ko je bilo postajanje kot večno vračanje enakega izenačeno z bitjo, je pomen boga izgubil svojo pomenskost. Bog je bil mrtev, umrl je, ker po svojem bistvu ni mogel več slediti bitno-zgodovinskemu dogajanju.

Temu lahko sledi le človek, kajti le človek po svojem bistvu (delu) noče ostati nekaj postalega, temveč je v absolutnem gibanju postajanja (Marx). In edino, kar ima bit, je to človekovo postajanje. **Med bitjo in postajanjem ni več razlike. Te brezrazličnosti pa bog ni mogel prenesti, kajti bog je po definiciji nekaj stalnega in obstojnega, nekaj večnega, skratka, stalni sedaj v svoji stalnosti. Brž ko pa je bila ta stalnost kot nekaj nespremenljivega zbrisana, mrtva, je bil torej nujno mrtev tudi bog.** Nekdanja oziroma vsa doslejšnja človekova manjvrednost in pomanjkljivost kot nečesa spreminljivega in zato minljivega nasproti bogu kot nečemu neumrljivemu in neminljivemu je zdaj postala največja vrednota in odlikovanost. Vse odlike boga pa so postale nične. Z njihovo ničnostjo vred pa je postal ničen, to se pravi mrtev tudi bog.

Filozofija kot onto-teologija je ostala do kraja zvesta svojemu vprašanju: Kaj je bivačje kot tako in v celoti? Zato se je tudi sama privedla do svojega konca. Kajti ko si na svoje vodilno vprašanje ni več mogla pozitivno odgovoriti, ko ni bilo mogoče več odgovoriti, kaj je bivačje samo po sebi, neodvisno od človekovega postajanja (proizvajanja), tega ni zakrivala, temveč je sama pokazala na konec svojega vodilnega vprašanja in s tem na konec sebe same. Teologija pa kar nadaljuje po svoje; in zato v svoji nezgodovinskosti zakriva bitno-zgodovinske dogodke. Zakriva smrt boga in svojo brezsmiselnost, kolikor ni seveda njen smisel v tem, da samo sebe perpetuira. In zato njenega izjavljanja, da je obstoječi svet svet brez boga, ne moremo jemati za iskreno, kajti kar je ustvarjeno in ohranjeno po bogu kot dejanskosti dejanskega, ne more biti samo zase in neodvisno od boga. Če pa je izjavljanje kljub temu iskreno, tedaj ostane popolnoma nedojemljivo in nerazložljivo, če ne protislovno. Kaj tedaj pomeni svet? Vprašanje je docela upravičeno, ker je Fries besedo svet prav tako kot besedo bit vpeljal kot nekaj samoumevnega. Kolikor vzamemo besedo svet v tradicionalnem filozofskem pomenu, in drugače je tu ne moremo, pomeni bivačje v celoti. Izjava, da je svet brez boga, torej pomeni, da je bivačje v celoti brez boga, to je brez najvišjega bivačjega. Od kod naj pa potem pride v pričakovanem preobratu bog kot najvišje

bivačje spet v bivačje v celoti? Od kod naj tedaj bivačje v celoti spet postane božje bivačje?

Kolikor naj ima potemtakem obravnavana izjava sploh kakšen pomen, gre v njej za spoznanje tega, da je sodobni človek v bistvu brezverec, da ne veruje več v boga. Edino to je teologiji kot znanosti o veri v boga tudi možno spoznati. Z vsemi drugimi svojimi izjavami o namerah in odločitvah boga, v katerih **ravna teologija z bogom kot s svojim predmetom, ki odgovarja na njena vprašanja**, pa skače čez okvire, ki si jih je sama začrtala, ter **spreminja boga v nekaj nebožjega**. Jemlje mu njegovo absolutnost in brezpogojno transcendentnost. Teologija kot teologija, to je kot znanost o veri v boga, ne »more« in ne sme reči, da je svet brez boga. Kar lahko reče, je le to, da je svet brez vere v boga. Kolikor pa je spoznala to, bi bila njena naloga, da se privede do svojega konca, tako kot se filozofija, ne pa da skuša na vsak dačin umetno sama naprej vzdrževati religijo. Drugo vprašanje seveda je, če bi bila takšnega dejanja sodobna teologija kot sodobna sploh zmožna.

Toda ne glede na to in na vse razlike med filozofijo in teologijo je obema vendarle skupno spoznanje, da se je sodobni človek oprl le nase in da je zato opustil vero v boga, to je poslušnost bogu, kolikor je bistvo religije ravno poslušanje božje besede in poslušnost bogu. Kajpada je to teološka razlaga vere kot religije oziroma razlaga, ki predpostavlja odnos med človekom in bogom ter zato iz tega odnosa tudi izhaja — naj si bo kot priznanega naj si bo kot zanikanega. **Tudi govorjenje o človeku kot gospodarju samega sebe je navsezadnje izraz zanikanja boga in njegovega gospodstva nad človekom.** Prav v tem samospoznavanju človeka kot gospodarja, kot samoosebnosti, ki ni odvisna od nikogar nad seboj, torej prav v tem stalnem boga zanikujočem samopredeljevanju se navsezadnje kaže, da bog vendarle še je, namreč kot zanikani pol, kot mrtvi bog. Enako je z vero. Tako smo zapleteni v ta zanikujoči odnos do boga, da si vere običajno ne znamo predstavljati drugače kot religijo, kot vero v Boga, v nekoga, ki ni človek sam, temveč je nad človekom.

Ali pa je vera res nujno vezana na boga? Ali ni morala biti neka vera v človeku že prej, preden je postala vera v boga? Prav gotovo, sicer bi morali zares verovati teologom, da je vera dana človeku po božji milosti. **Torej je neka vera v človeku ne glede na vero v boga, vera pred kakršnimkoli verovanjem ali neverovanjem v boga. Vera v boga je modifikacija izvirne človekove vere.** Kaj je ta vera? Na to ni mogoče odgovoriti poprej, dokler ne vemo, kdo je človek. Vera je namreč zmeraj že človeška vera. Da pa bi mogli odgovoriti na vprašanje, kdo je človek, se moramo zavedati istega kot pri veri. Kaj ni že čas, da končno prenehamo dojemati človeka v onem prikazanem, zmeraj znova in znova vzpostavljanem odnosu do Boga? Kaj ni že čas, da dojamemo človeka v njegovi povsem lastni biti? Kaj pomeni to, da SEM in sicer pred vsakim odnosom do boga, pred vsakim verovanjem ali neverovanjem vanj?

5. LITERATURA IN PRIPOMBE

¹ Aristotel, Met. Z 1, 1028b 2 ssq.

² Tudi takrat, ko filozofija kot »znanost« o biti postane s Heglom absolutna znanost, ki je kot taka prenehala biti zgolj ljubezen do znanosti, se vse znanje že poseduje in vključuje. Zato pa je sedaj ljubezen do same sebe: »igranje

ljubezni s seboj samo« (Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hoffmeister, str. 20).

³ V eksplicitni obliki se je po tem, »zakaj je stvar in ne rajši nič«, najprej vprašal Leibniz (Phil. Schriften, str. 143).

- ⁴ Marx, Frühe Schriften, Cotta, str. 487.
- ⁵ Marx, O judovskem vprašanju.
- ⁶ Karl Barth, Philosophie und Theologie, v Festschrift für Heinrich Barth, Philosophie und christliche Existenz, 1960, str. 98.
- ⁷ prav tam, str. 99.
- ⁸ Lexikon für Theologie und Kirche, izdala J. Höffer in K. Rahner, Verlag Herder, Freiburg, 1957 do 1967, zv. X, kolona 67.
- ⁹ prav tam, kolona 67.
- ¹⁰ prav tam, kolona 69.
- ¹¹ Mannes Dominikus Koster, Von der Findung der theologischen Grundsätze, V Einsicht und Glaube, Herder, 1962, str. 291.
- ¹² Descartes, Regulae... XII, primerjaj Descartes : Die Prinzipien... F. Meiner 1955, str. XVIII.
- ¹³ Descartes, Meditatio III, 26—27.
- ¹⁴ Kants gesammelte Schriften, zv. XXIII, Berlin, 1955, Vorarbeit zu Jochmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie (Prospectus), str. 467 ali zv. XX, Berlin, 1942, Preisschrift über die Fortschritte der Methaphysik (1804), str. 298: »delati tako, kot da bi vedeli, da so ti predmeti dejansko«.
- ¹⁵ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, F. Meiner, 1929, str. 143.
- ¹⁶ Kants gesammelte Schriften, XX, str. 232.
- ¹⁷ Kant, Kritik der..., str. 143.
- ¹⁸ prav tam, str. 144.
- ¹⁹ Kants gesammelte Schriften, XX, str. 232.
- ²⁰ Kant, Kritik der Urteilskraft, str. 276.
- ²¹ Kants gesammelte Schriften, XX, str. 297.
- ²² prav tam, Kants handschriftlichen Nachlass, Vorarbeit zur Kritik der praktischen Vernunft, Berlin, 1955, XIII, str. 71.
- ²³ prav tam, str. 69.
- ²⁴ prav tam, str. 71.
- ²⁵ G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke 15, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Stuttgart, 1940, Glockner, str. 104.

- ²⁶ prav tam, str. 171.
- ²⁷ prav tam, str. 154.
- ²⁸ prav tam, str. 153.
- ²⁹ prav tam, str. 41.
- ³⁰ prav tam, str. 210.
- ³¹ prav tam, str. 43.
- ³² prav tam, str. 218.
- ³³ Hegel, Wissenschaft der Logik III — 259.
- ³⁴ Hegel, Enz. § 238.
- ³⁵ Hegel WdL III — 353.
- ³⁶ Marx, MEW 25 — 823.
- ³⁷ Nietzsche, Wille zur Macht, n. 617.
- ³⁸ Marx, Grundrisse, str. 183.
- ³⁹ Vsakršno pričakovanje, da je mogoče izdelati marksistično logiko po Heglovem vzoru, je zato absurdno. Marx je ni napisal ne zato, ker je ne bi bil mogel po svoji subjektivni plati, temveč zato, ker bi bilo to v nasprotju z njegovim osnovnim konceptom, ki izhaja iz dela kot »filozofskega absolutnega fundamenta«.
- ⁴⁰ Marx, Grundrisse, str. 387.
- ⁴¹ Ph. Fries, Vom Hören des Wortes Gottes, Einsicht und Glaube, Herder, 1962, str. 24.
- ⁴² Kako je ta miselnost razširjena, izpričuje tudi naš verski list Družina: »Kristusov nauk ima še danes vso moč, da more človeštvo osrečiti. Če množice ne uvidijo njegove lepote, ni krivda na nauku, ampak na slabih učencih.« (Zakaj Kristusov nauk danes ni več »nalezgljiv«?, leto XXL, števec 23, 1. dec. 1967, str. 254).
- ⁴³ Ph. Fries, Vom Hören des Wortes Gottes, Einsicht und Glaube, Herder, 1962, str. 26.
- ⁴⁴ prav tam, str. 21.
- ⁴⁵ prav tam, str. 24.
- ⁴⁶ prav tam, str. 25.
- ⁴⁷ prav tam, str. 26.
- ⁴⁸ T. Akvinski, Summa theol. I, 8, 3.
- ⁴⁹ prav tam, str. 1, 12, 4.
- ⁵⁰ prav tam, I, 3, 4.
- ⁵¹ prav tam, I, 4, 2.

Predmet je človeški predmet le, kolikor je potrjevanje neke človeške bitne moči, torej znotraj korelacije »narave predmeta in nji ustrezne bitne moči« (Marx, Pariški rokopisi, v Marx-Engels, Izbrana dela I., CZ 1969 /PR/, 338-9). To, da postane človeku v njegovi univerzalnosti vsa narava anorgansko telo, »vsi predmeti opredmetenje njega samega« (PR-338), je možno le po tem, da je človek »do sebe v takem odnosu kot do univerzalnega, zatorej svobodnega bitja« (PR-307), je možno le v korelaciji z univerzalnostjo človeških bitnih moči, univerzalnostjo človeškega trpljenja in dejavnosti: univerzalnost čutnosti predpostavlja univerzalno proizvodnjo, ki proizvaja svobodno od neposredne potrebe, »po meri sleherne vrste«, po »predmetu inherentni meri«, in ki tako šele naredi »čute človeka človeške« = »ustrezne za vse bogastvo človeškega in naravnega bitja« (PR-340), t. j. univerzalne. (Iz tega je jasno, da ne gre za to, da bi človek »ustvaril« zunanjo naravo, marveč za ontološki smisel, »horizont«, v katerem je predmet za človeka predmet.) Zunaj te korelacije, v kateri je vsa narava človekovo anorgansko telo, predmet človeške dejavnosti (kot »materija, predmet in orodje njegove življenjske dejavnosti« (PR-307)) in trpljenja (kot »izkazujoča se in svetlobi, čutnemu človeku odprta čutnost« (PR-396)), zunanja narava »nima nobenega smisla, (ni) predmet« (PR-339), tj. »narava, vzeta abstraktno, za sebe fiksirana v ločitvi od človeka, ni za človeka nič.« (PR-395) Gre torej prav za smisel tega »je« za človeka (ločeno od človeka »je« nima smisla!), za »horizont«, v katerem Marxu narava za človeka »ni nič« (tj. »je nekaj«). Treba se je torej odreči čistosti tega »je« za človeka in premisliti njegov smisel. Marx sam ga izreče: **predmet je za človeka, kolikor je potrjevanje neke njegove bitne moči** (PR-339), udejanjanje neke njegove bistvene zmožnosti. Toda človekov predmet je lahko le človeški predmet (kar seveda ne pomeni, da je človek že počlovečil »vse, na kar zadeva«: gre za ontološki, ne ontični nivo!), že počlovečen ali uzrt glede na počlovečevanje — posredovanje po industriji kot dejanskem zgodovinskem odnosu narave: »V človeški zgodovini — v aktu nastajanja človeške družbe — nastajajoča narava je dejanska narava človeka, zatorej narava, kakor je zavoljo industrije resnično antropološka narava, dasi nastaja v odtujeni podobi.« (PR-341-2) Uzrta kot proces nastajanja, se bistvenost človeka-in-narave torej izkaže za svetovno zgodovino kot »ustvarjanje človeka s človeškim delom, kot nastajanje narave za človeka«. Pri tem gre za zmago krožnega gibanja nad neskončnim progresom (PR-343-5), ki je identična z zmago subjekta nad bogom. Bistvenost človeka in narave pomeni prav to, da je človek »predpostavljeni subjekt«, ker gre tu za naravo kot človeško naravo, ker se v tej bistvenosti zatrjuje »človeško bistvo narave«. »Vsekakor« pa »prioriteta zunanje narave ostane, vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka; toda to razlikovanje je smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave. Sicer pa je človeški zgodovini predhodna narava, v

kateri živi Feuerbach, narava, ki danes, razen morda na posameznih avstralskih koralnih otokih novejšega izvora, nikjer več ne eksistira, torej tudi ne za Feuerbacha.« (Marx-Engels, Nemška ideologija, v O historičnem materializmu, CZ 1956 (Nid), 71-2) V prvem stavku sta prisotni »dve logiki«: V prvem delu je človek opazovan kot nebitveno ontično znotraj-svetno bitje med drugimi bitji, drugi del pa pravi, da ga lahko tako opazujemo le, kolikor ga ne opazujemo iz bistvene enotnosti človeka-in-narave, kjer je človek vselej že »predpostavljeni subjekt«, saj tu vprašanje začetka nima smisla (PR-344). Drugi stavek se očitno izogne vprašanju (»Sicer pa ...«) s tem, da ga premakne v sedanost, kjer je seveda narava že bistveno antropomorfizirana. Korelativnost človeka kot predpostavljenega subjekta in njegove po lastni dejavnosti proizvedene predmetnosti ustreza korelaciji transcendentnega subjekta in objekta v klasični metafiziki. Narava, predhodna človeški zgodovini in še ne posredovana po nji, pomeni tej imanentni korelaciji transcendentno bitnost in ni kot taka »za človeka nič«. V prvem delu prvega stavka pa je človek uzrt kot nebitveno bivajoče med drugimi bivajočimi, kot »del narave«, kjer ta beseda zajema »tudi« človeški zgodovini predhodno naravo. Na soobstoj teh dveh »logik« se neposredno navezuje vprašanje vira odtujitve. Najprej navedimo nekaj temeljnih stavkov:

»Videli smo, kako pod predpostavko pozitivno odpravljene privatne lastnine človek producira človeka, samega sebe in drugega človeka; kako je predmet, ki je neposredno udejstvovanje njegove individualnosti, hkrati njegovo lastno bivanje za drugega človeka, njegovo bivanje, in bivanje le-onega za njega. I material dela i človek kot subjekt pa sta prav tako i rezultat i izhodišče gibanja (in ravno v tem, da morata biti to izhodišče, je zgodovinska nujnost privatne lastnine).« (PR-334)

Gornje »gibanje« pomeni »človek producira človeka, samega sebe in drugega človeka«, tj. »ustvarjanje človeka s človeškim delom«. To »gibanje« je torej bistveno istovetno z »razvojnimi potekom človeštva«, zgodovino. »Pod predpostavko pozitivno odpravljene privatne lastnine«: pod predpostavko komunizma kot po odpravi privatne lastnine posredovani bistvenosti človeka-in-narave. Gre za »zgodovinsko nujnost privatne lastnine«, ki je torej utemeljena v bistvu »onega gibanja«, zgodovine.

Nikakor ni slučajno, da se vprašanje vira odtujitve zastavi prav med opisom bistvenosti človeka-in-narave, s čimer neposredno začenja socializem: »Socializem začenja pri ... zavesti človeka in narave kot bistva« (PR-345), tj. socializem je popolna zmaga krožnega gibanja nad neskončnim progresom, ontološkega nad teološko-ontičnim, socializem ZAČENJA (ta začetek pomeni prav radikalen izbris začetka neskončnega progressa in s tem TEMELJ, zmago temelja nad bogom, Izvora nad Vzrokom) pri tej ontološki bistvenosti. Toda ta bistvenost kot človeško bistvo narave in naravno bistvo človeka seveda ne velja za »začetek« zgodovine, začetek, ki je »živalski« (Nid-76), za »izhodišče« »gibanja«, ki je prav zgodovina: »Vsekakor prioriteta zunanje narave ostane, vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka; toda to razlikovanje je smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot

* Zaradi nedodelanosti predstavljajo stališča v tem spisu bolj podlago za diskusijo kot pa domišljen miselni sklop

različnega od narave.« Opazovati človeka kot različnega od narave pomeni prav ne opazovati ga s stališča bistvenosti človeka-in-narave, ne opazovati ga s stališča človeškega bivanja narave, s čimer začenja socializem. »To razlikovanje je smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave« (tj. razlikovanje prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka, in človeka, katerega proizvodnja je že temelj čutnega sveta): **vprašanje začetka**, ki je prav **ontično vprašanje**, **vprašanje začetka neskončnega progressa** (seveda ne glede na človeka kot posameznika, marveč »generacijsko« gledano), **nima smisla**, kolikor opazujemo človeka ontološko, tj. s stališča človeka-in-narave kot bivanja, s čimer začenja socializem. »I material dela i človek kot subjekt pa sta prav tako i rezultat i izhodišče gibanja«; kolikor je to gibanje zgodovina sama, pomeni to, da material dela in subjekt »morata biti to **izhodišče**«, prav začetek, ko še ne obstoji bistvenost človeka-in-narave; zato še »vse to ne nanaša na« izhodišče, kjer »opazujemo človeka in naravo kot različna«, tj. kjer še ni vzpostavljena **bistvena** enotnost človeka-in-narave kot bivanja. Izhodišče je vselej že rezultat, s sovpadanjem izhodišča in rezultata kot krožnim gibanjem imamo opravka v bistvenosti človeka-in-narave (ne moremo reči: v »vzpostavljeni bistvenosti«, ker je to protislovje, ker s stališča bistvenosti začetek nima smisla, »ne eksistira za umsko mišljenje« (PR-344)). »Ravno v tem, da morata biti to **izhodišče**«, je zgodovinska **nujnost** privatne lastnine: ravno v tem, da se vse to ne nanaša na **prvotnega** človeka, kjer še ni vzpostavljena bistvena enotnost človeka-in-narave, človek za človeka kot bivanje narave in narava za človeka kot bivanje človeka. To »moranje« izraža torej samo **ontično** nujnost začetka in je kot tako toliko »utemeljeno v bistvu človeškega razvoja«, kolikor: »kot mora vse naravno **nastati**, tako ima tudi človek akt svojega nastajanja, **zgodovino**« (PR-385) (ta »mora« pomeni isto kot prejšnji, ontično nujnost začetka; ta zgodovina je pred-zgodovina, »še ni **dejanska** zgodovina človeka kot predpostavljene subjekta, ampak šele **akt rojstva, zgodovina nastanka** človeka« (PR-375)). Zgodovina torej kljub ontološki nesmiselnosti tega vprašanja na ontični ravni **predpostavlja začetek** (od tod protislovnost gornjih formulacij, ko »moramo« (iz opisane ontične nujnosti) govoriti o »vzpostavljeni bistvenosti«, kar je ontološko nesmiselno!). V zgodovinski nujnosti odtujitve tedaj vdre-noter v ontološko korelativnost bitnih moči in njim ustrezne predmetnosti vse ono, kar je uzrto iz te korelativnosti, ki razpira **smisel sam** (: »za nemuzikalno uho najlepša glasba nima **nobenega** smisla, (ni) predmet, ker je lahko moj predmet zgolj potrjevanje ene mojih bitnih moči« (PR-339)), ne-smiselno: človeški zgodovini predhodna narava (ki je kot taka seveda ne-bivajoče: materija sama (sovisnost s Platonovo **hora**) brez formalno-ontoloških »kvalitet«), začetek neskončnega progressa itd. To misel še bolj eksplicitno potrjuje naslednji odlomek:

»Toda vtem ko je Hegel pojmoval negacijo negacije glede na pozitivni odnos, ki je v nji, kot resnično in edino pozitivno, glede na negativni odnos, ki je v nji, pa kot edini resnični akt in samoudejanjitveni akt vse biti, je samo našel **abstraktni, logični**, spekulativni izraz za gibanje zgodovine, ki še ni **dejanska** zgodovina človeka kot predpostavljenega subjekta, ampak šele **akt rojstva, zgodovina nastanka** človeka.« (PR-375)

Negacija negacije, v kateri je opredmetovanje izenačeno z odtujevanjem, kjer je zato potrebno še »odpravljanje kot predmetno gibanje, ki jemlje povnanje nazaj vase« (PR-390), se pravi v svoji abstraktni, logični obliki sama heglowska dialektika (v tem pomehu lahko gotovo rečemo, da pomeni od samega sebe začenjajoči se pozitivni humanizem od poved dialektiki), je izraz za »gibanje zgodovine, ki še ni dejanska zgodovina človeka kot predpostavljene subjekta«, tj. za zgodovino odtujitve, pred-zgodovino, ki se zaključí s komunizmom kot negacijo negacije, kot po odtujevanju posredovani zatrditvi človekove samoustvarjenosti. Treba je torej ločiti zgodovino nastanka kot akt rojstva človeka in dejansko zgodovino človeka kot predpostavljenega subjekta. Zgodovina nastanka pomeni pred-zgodovino kot gibanje odtujitve-razodtujitve, ki se — kot že rečeno — zaključí s komunizmom kot negacijo negacije. Dejanska zgodovina pa pomeni »pozitivno, ne več z odpravo privatne lastnine, **komunizmom**, posredovano dejanskost človeka« (PR-345), zato tu komunizem »**nima nobenega smisla več**« (PR-345), s tem pa »nima nobenega smisla več« tudi odtujitev, gibanje odtujitve-razodtujitve. Zato s stališča dejanske zgodovine in njenega korelata v samozavedanju, socializma, »nima nobenega smisla več« tudi gornje razlikovanje predzgodovine in zgodovine. »Nima nobenega smisla več«, kolikor dojamemo »človeka kot predpostavljeni subjekt« v ontološkem pomenu bistvenosti človeka-in-narave; kolikor pa nam pomeni »**dejanska** zgodovina človeka kot predpostavljenega subjekta« ontično »fazo« zgodovine, ki sledi »fazi« pred-zgodovine, je gornje razlikovanje seveda smiselno. (Tu se nam ponovi prejšnje »protislovje« ob »vzpostavljeni bistvenosti«.) Odkod nujnost razlikovanja teh dveh »faz« zgodovine? Ker gre v prvi »fazi« prav za zgodovino odtujitve-razodtujitve, zožimo vprašanje na »zgodovinsko nujnost odtujitve«. Sam Marx veže negacijo negacije, tj. razodtujitev, na »gibanje zgodovine«, ki je »šele **akt rojstva, zgodovina nastanka** človeka«, KAR POMENI, DA NUJNOST ODTUJITVE IZVIRA IZ SAME NUJNOSTI »AKTA ROJSTVA« ČLOVEKA, KJER ČLOVEK ŠE NI »PREDPOSTAVLJENI SUBJEKT«, TOREJ IZ NUJNOSTI ONTIČNO-ČASOVNEGA ZACETKA ČLOVEKA, iz nujnosti začetka neskončnega progressa, človeški zgodovini predhodne narave (z Marxovega stališča bi lahko rekli, da je prav odtujitev »dokaz« za prioriteto zunanje narave), ki še ni »človek sam« (kar je seveda ontološko nesmiselno!) itd. Prišli smo torej do istega rezultata kot pri prvem miselnem toku.

S tem nikakor ne trdimo, da smo preprosto pojasnili vir odtujitve. (Pri odtujitvi gre prav za to, da se s povečano oblastjo nad naravo večja odtujitev dela samega!) Povedano pomeni le to: v Rokopisih se kaže vir možnosti odtujitve v opisanem razmerju med ontološko bistvenostjo človeka-in-narave in ontično ravni jo začetka neskončnega progressa. Odtujitev se torej v Rokopisih ne kaže kot ontološko utemeljena. (Kar seveda nikakor ne pomeni, da smo s tem prišli »stvarem do dna« in da ni odtujitev na samoprikrivajoč se način vzpostavljena v sami ontološki utemeljitvi kot ono, kar obenem briše in omo goča samo ontološko utemeljitev, česar se torej ne da več zajeti z besedo »odtujitev«!) Obenem pa se nam iz tega, kar se prikrivajoče kaže kot »človeški

zgodovini predhodna narava», zastavlja vprašanje brez-obličnega, tj. ontološko-ne-utemeljenega »kaosa« kot ne-bivajočega, ki ni »bit sama«, kar pušča vsa

metafizika kot predpostavko, ki pa na neki ne-zaslišan način šele ,dopušča' (vtem ko je vir pozabe) samo ontološko utemeljitev.

Vanja Sutlić: METAFIZIKA — IGRA SVETA — ZGODOVINSKO MIŠLJENJE; UDK 111. Problemi, Ljubljana, vol. 8, št. 87, str. 65—73

Najprej je podan kratek historični pregled Axelove dosedanje dejavnosti, predvsem okrog časopisa *Arguments* in knjižne zbirke z istim imenom. Dalje so prikazani izvori in predvsem poglobljene poteze Axelove filozofije igre sveta kot današnje planetarne ere. Prikaz dopolnjuje kritična analiza, ki kaže notranjo nezadostnost Axelovega miselnega zasnutka filozofije igre, njegovo zapadlost metafiziki in njegovo nezadostno razumevanje Marxove misli na eni ter Heideggrove misli na drugi strani. Nazadnje je osvetljen temelj teh nezadostnosti Axelove misli, ki se pokaže iz načelne nezmožnosti bistveno zgodovinskega vprašanja o bistvu igre same v okvirih Axelove misli igre sveta, zaradi česar le-ta tudi ostaja metafizična.

Vanja Sutlić: METAPHYSIK — WELTSPIEL — HISTORISCHES DENKEN. UDK 111. Problemi- Ljubljana, vol. 8, No. 87, S. 65—73

Zuerst wird kurze historische Übersicht der bisherigen Aktivität des Axelos, vor allem in der Zeitschrift »Arguments« wie auch in der gleichnamigen Bücherreihe gegeben. Weiter werden die Quellen und besonders die Hauptzüge des philosophischen Gedankens des *Spiels der Welt* als der heutigen planetarischen Epoche dargestellt. Die Darstellung wird ergänzt durch kritische Analyse, worin die innere Unzulänglichkeit des Gedankenentwurfs der Philosophie des Spiels bei Axelos, sein Rückfall in die Metaphysik und sein unzulängliches Verstehen des Marxschen und des Heideggerschen Gedankens nachgewiesen wird. Zuletzt wird der Grund dieser Unzulänglichkeiten sichtbar gemacht, der sich aus der prinzipiellen Unmöglichkeit des wesensgeschichtlichen Fragens nach dem *Wesen des Spiels selbst* im Rahmen des Axelos' schen Denkens des Weltspiels ergibt, weshalb dieses Denken auch metaphysisch bleibt.

Valentin Kalan: SVET KOT ZGODOVINA. Osnovni problemi in motivi Diltheyeve filozofije. UDK 19 Dilthey. Problemi, Ljubljana, Vol. 8, št. 87, str. 74—93

Izhajajoč od Diltheyevega prvega velikega dela »Uvod v duhovne znanosti«, nočemo priti samo do osnovnih tem njegove filozofije, temveč poudarjamo tudi metafizične reperkusije osnovnih Diltheyevih pojmov. Tako je ta razprava dvosmiselna. Diltheyev poskus utemeljitve duhovnih znanosti in njegov opis oblikovanja zgodovinskega sveta v duhovnih znanosti je pravzaprav metodologija, ki temelji na »razumevanju psihologije« in filozofski hermenevtiki. V tem smislu je njegova utemeljitev duhovnih znanosti prava ontologija in »filozofija življenja«. Sistematični diapazon Diltheyevega filozofskega interesa (estetika, etika, pedagogika in politika) je prikazan z vidika Diltheyevega antropološkega pojmovanja zgodovinskosti. Nauk o svetovnih nazorih obravnavamo s stališča Diltheyevega pojmovanja bistva filozofije kot »antropološkega vedenja«. Sklepna razmišljanja opozarjajo na tri najpomembnejša nadaljevanja Diltheyeve filozofije: 1. nadaljevanje hermenevtičnega nastavka, 2. pedagogika kot preseganje filozofije (Heinrich Rombach), 3. duhovna zgodovina in sociologija vedenja.

Valentin Kalan: DIE WELT ALS GESCHICHTE. Grundmotive und Grundprobleme der Philosophie W. Dilthey. UDK 19 Dilthey. Problemi, Ljubljana, Vol. 8, No. 87, S. 74—93

Ausgehend vom ersten grossen Werke W. Dilthey's »Einleitung in die Geisteswissenschaften«, will der Verfasser nicht nur zu den grundlegenden Themen seiner Philosophie vordringen, sondern auch einige metaphysische Reperkusionen seiner Grundbegriffe betonen. In solchem Sinne ist dieser Aufsatz zweideutig. Dilthey'scher Versuch einer Grundlegung der Geisteswissenschaften und seine Beschreibung des Aufbaus der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften ist streng genommen seine philosophische Methodologie des Lebens, die auf einer neuen »aufklärenden Psychologie« und philosophischen Hermeneutik gründet. Somit ist seine Grundlegung der Geisteswissenschaften zugleich seine »Ontologie« bzw. »Lebensphilosophie«. Der systematische Diapason seines philosophischen Interesses (Ästhetik, Ethik, Pädagogik und Politik) wird auf der Grundlage seiner anthropologischen Auffassung der Geschichtlichkeit berücksichtigt. Seine berühmte Weltanschauungslehre wird sub specie seiner Konzeption des Wesens der Philosophie als »anthropologisches Wissen« erörtert. Die Schlussbemerkungen verweisen auf drei wichtigste Fortsetzungen seiner Philosophie: 1. Fortsetzung des hermeneutischen Ansatzes, 2. Pädagogik als Überwindung der Philosophie (Heinrich Rombach), 3. Geistesgeschichte und Wissenssoziologie.

Blaženka Despot: TEHNIKA IN SOCIALIZEM. UDK 1:335. Problemi, Ljubljana, vol. 8, št. 87, str. 94—101

Današnje pantehnicistično pojmovanje socializma ima tele predpostavke: 1. zahodno, predvsem novoveško metafiziko, za katero je edini mogoči odnos do bivajočega znanstveno-tehnični odnos; 2. iz nje izvedeno antropološko predpostavko, po kateri je človek v bistvu delavec, homo faber, tehnikes; 3. ekonomsko-politično predpostavko, ki išče korenine človekove odtujitve le v odtujitvi proizvodnih sredstev. Analiza teh predpostavk pokaže 1. bistveno razliko med **smotnim delom** kot odtujenim in delom **kot samosmotrom** ali samoustvarjanjem — prvemu je tehnika sredstvo, drugemu možnost, 2. zasebno lastnino kot zgolj pravni izraz onega smotrnega (odtujenega) dela, ki pa ga z aktom zgolj politične revolucije ni mogoče odpraviti, in 3. socializem kot svet odtujenega dela sploh, svet splošne privatne lastnine in potrebo po zaobrnitvi smotrnega dela v samosmotrno delo kot možnost eksistence človeka.

Blaženka Despot: TECHNIK UND SOZIALISMUS. UDK 1:335. Problemi, Ljubljana, Vol. 8, No. 87, S. 94—101

Der heutige pantehnicistische Begriff des Sozialismus hat drei Voraussetzungen: 1. die abendländische, besonders neuzeitliche Metaphysik, welche die wissenschaftlich-technische Beziehung als die einzig mögliche Beziehung zum Seienden kennt; 2. die von hier abgeleitete anthropologische Voraussetzung, der zufolge der Mensch seinem Wesen nach Arbeiter, homo faber, technites ist; 3. die

ökonomisch-politische Voraussetzung, der zufolge die Wurzel menschlicher Entfremdung bloss in der Entfremdung der Produktionsmittel zu suchen ist. Die Analyse dieser Voraussetzungen zeit: 1. einen wesentlichen Unterschied zwischen der **zweckmässigen Arbeit** als entfremdeter Arbeit und der **Arbeit als Selbstzweck** oder Selbstschaffen — für die Erste ist die Technik ein Mittel, für die Zweite eine Möglichkeit, 2. das Privateigentum als einen nur juristischen Ausdruck der zweckmässigen (entfremdeten) Arbeit, die aber durch keinen bloss politisch-revolutionären Akt abzuschaffen ist, 3. den Sozialismus als die Welt der Arbeit schlechthin, als die Welt des allgemeinen Privateigentums, und das Bedürfnis nach einer Umkehr der zweckmässigen Arbeit in die selbstzweckige Arbeit als Möglichkeit der Existenz des Menschen.

Tine Hribar: FILOZOFIJA IN TEOLOGIJA. UDK 215. Problemi, Ljubljana, vol. 8, št. 87, str. 102—113

Filozofija kot onto-teologija nosi v sebi teološko dimenzijo, teologija pa je gluha za vodilno, t. j. ontološko plat filozofskega vprašanja: kaj je bivajoče kot tako in v celoti? Teologija je brez rado-vednosti, brez ljubezni do vedenja (philosophiein). V tem se skriva bitna brezzgodovinskost teologije, zlasti novodobne krščanske teologije kot znanosti o veri v Boga. Zato se teologija še tudi potem, ko se filozofija v svoji zgodovinskosti privede ob mrtvem bogu do svojega lastnega kraja, ne more odreči hotenju po samoperpetuiranju. In čeprav po besedah samih teologov ni več vere v Boga, teologija še zmeraj vzdržuje vero v vero, hoče samo sebe, svoje lastno hotenje. S tem se giblje na ravni svetovnega nazora in ustreza bistvu sodobnega človeka. Kot kamuflaža je stopila v službo ubijalca boga, kolikor si ta še zmeraj ne upa zares priznati svojega morilskega dejanja.

Tine Hribar: PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE. UDK 215. Problemi, Ljubljana, Vol. 8, No. 87, S. 102—113

Die Philosophie als Onto-Theologie trägt eine theologische Dimension in sich, aber die Theologie hört nicht der führenden, d. h. der ontologischen Seite der philosophischen Frage zu: was ist das Seiende als solches und in seiner Ganzheit. Die Theologie besitzt keine Neu-gier, keine Begier nach dem Wissen (philosophiein). Darin verbirgt sich die wesentliche Geschichtslosigkeit der Theologie, insbesondere der neuzeitlichen christlichen Theologie als Wissenschaft vom Glauben an Gott. Deshalb kann die Theologie, auch nachdem die Philosophie in ihrer Geschichtlichkeit neben dem toten Gott ihr eigenes Ende herbeiführt, auf sein Wollen nach Selbstperpetuierung nicht verzichten. Und obwohl es, nach Worten der Theologen, keinen Glauben an Gott mehr gibt, hält die Theologie noch immer den Glauben an Glauben aufrecht, will sie sich selbst, ihr eigenes Wollen. Damit steht sie auf der Ebene einer Weltanschauung und entspricht dem Wesen des zeitgenössischen Menschen. Sie ist als Tarnung ihren Dienst bei dem Mörder Gottes angetreten, insofern er sich noch immer nicht traut, seine Mordtat wirklich zu gestehen.

Slavoj Žižek: K VPRAŠANJU ODTUJITVE PRI »MLADEM MARXU«. UDK 1:335.51. Problemi, Ljubljana, vol. 8, št. 87, str. 114—116

Izhajajoč iz pomena bistvenosti človeka-in-narave kot horizonta smisla človekove predmetnosti v korelaciji z njegovimi bitnimi močmi je izprašan vir odtujitve, kot se le-ta kaže v Pariških rokopisih: v razmerju med ontološko bistvenostjo človeka-in-narave in ontično ravniyo začetka neskončnega progressa.

Slavoj Žižek: ZUR FRAGE DER ENTFREMDUNG BEI DEM »JUNGEN MARX«. UDK 1:335.51. Problemi, Ljubljana, Vol. 8, No. 87, S. 114—116

Ausgehend von der Bedeutung der Wesenhaftigkeit-des-Menschen-und-der-Natur als Horizont des Sinnes menschlicher Gegenständlichkeit in Korrelation mit seinen Wesenskräften, wird der Ursprung der Entfremdung ausgefragt, wie sich diese in den Pariser Manuskripten zeigt: in der Beziehung unter der ontologischen Wesenhaftigkeit-des-Menschen-und-der-Natur und der ontischen Ebene des Anfangs des unendlichen Fortschritts.

POPRAVI V LANSKIH FILOZOFSKIH ŠTEVILKAH

Ivan Urbančič: Pajkova praktična filozofija (Problemi št. 76)

Str. 220 podnaslov: Povzetek poglavitnih filozofskih idej teorije o posnemanju

str. 226 vrsta 19 spodaj	že	namesto še
str. 227 vrsta 22	znanost o	namesto znanost v
str. 227 vrsta 31	predhodno	namesto prehodno
str. 227 vrsta 11 spodaj	vsežedinjujoče Eno	namesto vsežedinjujoče. Eno
str. 230 vrsta 17	neodvisni	namesto neodvisnosti
str. 232 vrsta 23	mora to	namesto mora ta
str. 234 vrsta 6	njene	namesto njegove
str. 244 vrsta 3	/Gegenfunktion/	namesto /Gegenfunktion/
str. 245 vrsta 24 spodaj	refleksijske	namesto refleksijske
str. 246 vrsta 26	zmožnost	namesto blaženost
str. 246 vrsta 11 spodaj	odkriva njeno	namesto odkriva v njeno
str. 247 vrsta 12	dana	namesto doma
str. 247 vrsta 14 spodaj	ta volja	namesto to volja
str. 248 vrsta 2	volje je,	namesto velja le,
str. 248 vrsta 26	nevedna	namesto navedena
str. 248 vrsta 12 spodaj	določanje	namesto odločanje
str. 248 vrsta 10 spodaj	določanje	namesto odločanje
str. 249 vrsta 5	da	namesto če
str. 249 vrsta 17	dogajanju	namesto dogaljanju

Ivan Urbančič: Ontološki pomen potrebe v Marxovi prevratni metafiziki (Problemi št. 81—82)

str. 579 vrsta 13	hin gerichtet	namesto hingerichtet
str. 580 vrsta 17 spodaj	Marxu	namesto Marxova
str. 581 vrsta 30 spodaj	od vsega začetka	namesto od vsega
str. 582 vrsta 10	eklektika	namesto elektrika
vrsta 14 spodaj	Zadovoljenost	namesto Zadovoljnost
vrsta 18 spodaj	lepota	namesto lepoto
vrsta 19 spodaj	žeja	namesto žejo
vrsta 20 spodaj	Lakota	namesto Lakoto
str. 583 vrsta 23 spodaj	njen	namesto svoj
str. 584 vrsta 29	zmožnost ⁶	namesto zmožnost ⁶ .
str. 589 vrsta 16	ideelnega	namesto idealnega
vrsta 23	prip. 10/	namesto prip. 110/
vrsta 28	udejanjeno	namesto usklajeno
vrsta 7 spodaj	potrebe.	namesto potreb.
str. 590 vrsta 25	določujočega	namesto delujočega
str. 591 vrsta 12	ničevo	namesto nič-evo
vrsta 9 spodaj	sam	namesto nam
vrsta 14 spodaj	pojavnem. Govoru,	namesto pojavnem govoru,
str. 592 vrsta 26	nanaša	namesto našega
str. 597 vrsta 15	resnice	namesto re-snice
str. 598 vrsta 17	razvijati	namesto razveljaviti
str. 599 vrsta 11	bitstvovala	namesto bistvovala
vrsta 11	bitstvovanje	namesto bistvovanje
vrsta 17	z ničemer	namesto v ničemer
str. 600 vrsta 4	je prostor	namesto in prostor
vrsta 13	subjektiviteti	namesto o subjektiviteti
str. 601 vrsta 8	razlaščnost	namesto razločnost
str. 601 vrsta 19	v okviru	namesto okviru
str. 602 vrsta 26	tehnike,	namesto tehnike
vrsta 13 spodaj	brez rezerve	namesto rezerve

Ostale napake (Problemi št. 81—82)

1. str. 104, sinopsis, v nemšč. vrsta 15, v hrv. vrsta 14, notr. str. zadnjih platnic vrsta 11
2. str. 605, od sp. vrsta 13
3. str. 612, zad. vrsta
4. str. 618, od sp. vrsta 12
5. str. 618, od sp. vrsta 10
6. str. 671, naslov, in naslov v kazalu, spuščeno
7. str. 671, vrsta 9
8. str. 674, na dnu spuščeno

Aristotelovo nam. Platonovo
predstava nam. predstavba
že nam. še
onemogočalo nam. omogočalo
iz nam. in

dojetja **razmerja** med
sovisnih nam. sovisnost
Prevedel T. H.