

PROBLEM

revija za kulturo
in družbena vprašanja

61

januar

1968

nekaj političnih pesmi za mario
konstelacija 2/1966

korist

slike

muha

pesek na obali

gospod sodni svetnik

edoardo sanguineti

erotopaegnia

bagdala

nacionalno vprašanje v jugoslaviji

v teoriji in politiki kpj-kps

prostor senc

heretični jezuit pierre teilhard

de chardin in njegova misel celote

novi duh

bit in čas

vinjete

ervin fritz (1)

saša vegri (4)

tomaž šalamun (7)

andrej brvar (10)

i. g. plamen (15)

milan markelj (17)

milan markelj (32)

ciril zlobec (34)

edoardo sanguineti –

c. zlobec (36)

dušan matič –

f. zagoričnik (41)

dr. janko pleterski (49)

taras kermauner (69)

ivan urbančič (85)

teilhard de chardin –

v. b. in e. k. (107)

martin heidegger –

i. urbančič (116)

karel zelenko



PROBLEMI

REVIJA
ZA KULTURO
IN DRUŽBENA
VPRAŠANJA,
JANUAR 1968
LETO VI., ŠT. 61

Ureja uredniški odbor:

Božidar Debenjak, Janez Dokler,

Vladimir Kavčič (glavni urednik),

Marko Kerševan, Vlado Kralj,

Milan Pintar (odgovorni urednik),

Rudi Rizman, Mitja Rotovnik, Ivan Urbančič

Lektor: Janez Gradišnik

Oprema: Judita Skalar

Uredništvo: Ljubljana, Beethovnova 2

Telefon: 20 487

Nenaročenih rokopisov ne vračamo

Naročila pošiljajte na CK ZMS,

Ljubljana, Dalmatinova 4,

telefon: 310 033, tekoči račun: 501-8-475/1

z oznako: za Probleme.

Celoletna naročnina 25 N dinarjev

Cena posameznega izvoda 2,50 N dinarjev

Izdajata CK ZMS in UO ZSJ v Ljubljani

Tisk Učne delavnice ZUSGP

PROBLEMI

časopis za mišljenje in pesništvo

letnik VI, 1968

prvo polletje

Poezija

<i>Brvar Andrej</i> : Slike	10
Zgodbe	589
<i>Cundrič Valentin</i> : Mrtvi planet	619
<i>Čelofiga Danilo</i> : Pesmi	174
<i>Fritz Ervin</i> : Nekaj političnih pesmi za Marijo	1
<i>Kalčič Uroš</i> : Pesmi	181
<i>Kocbek Matjaž</i> : Razmišljanja ob rdečem pisoirju	401
<i>Medved Andrej</i> : Upognjenost jutra	184
Poslednja sodba	604
Oblačim se v belega vranca v divjega konja	613
<i>Olaj Jože</i> : Poeida	162
Iz »Poelde«	641
<i>Pečnik Milan</i> : Pesmi	178
<i>Plamen I. G.</i> : Muhe	15
<i>Snoj Jože</i> : Iz nedokončanega cikla o praimenovanem	631
<i>Stojko Tone</i> : Pesmi iz cikla Lent	594
<i>Šalamun Tomaž</i> : Korist	7
<i>Taufer Venio</i> : Krst	145
Kralj Matjaž	637
<i>Vegri Saša</i> : Konstelacija 2/1966	4
<i>Zagoričnik Franci</i> : Rdeči val	157
<i>Zajc Dane</i> : Pesmi	627

Prevedena poezija

<i>Sanguineti Edoardo</i> (Ciril Zlobec): Erotopaegnja	36
<i>Matić Dušan</i> (Franci Zagoričnik): Bagdala	41

Proza

<i>Cimerman Olga</i> : Strah	555
<i>Gaborovič Nada</i> : Križanci	149
<i>Markelj Milan</i> : Pesek na obali	17
Gospod sodni svetnik	32
<i>Rupel Dimitrij</i> : Nebotičnik	565
<i>Seligo Rudi</i> : Triptih Agate Schwarzkobler	572
<i>Zagoričnik Franci</i> : Dva za Thule	537

Prevedena proza

<i>Borges Jorge Luis</i> (Jolka Milič): Et caetera	186
--	-----

Dramatika

<i>Božič Peter</i> : Jezdec na strehi	483
<i>Jovanović Dušan</i> : Norci	313
<i>Lužan Pavle</i> : Rej pod lipo	409
<i>Zupančič Mirko</i> : Dolina neštetihi radosti	353

Esejstika, znanost in filozofija

<i>Gradišnik Janez</i> : Joyceova zadnja dva romana	207
<i>Hribar Tine</i> : Čas in teleologija	653
<i>Hribar Spomenka</i> : Iz resnice časa	771
<i>Jerovšek Janez</i> : Mehanizem kontrole v različnih tipih organizacije	200
<i>Kalan Valentin</i> : Diltheyevo zgodovinsko mišljenje	739
<i>Kermauner Taras</i> : Prostor senc	69, 250
<i>Pintar Milan</i> : Heglova kritika Kantovih antinomij uma	817
<i>Pirjevec Dušan</i> : Vprašanje o humanizmu	233
<i>Pleterski dr. Janko</i> : Nacionalno vprašanje v Jugoslaviji v teoriji in politiki KPJ—KPS	49, 282
<i>Urbančič Ivan</i> : Heterični jezuit Pierre Teilhard de Chardin in njegova misel celote	85
Nekaj uvodnih misli o mišljenju	643
<i>Zlobec Ciril</i> : Edoardo Sanguineti	34
<i>Žižek Slavoj</i> : Spraševanje gotovosti I	845

Prevedena esejstika, znanost in filozofija

<i>De Chardin Teilhard (V. B. in E. K.)</i> : Novi duh	107
<i>Derrida Jacques (J. R.)</i> : De la grammatologie	879
<i>Heidegger Martin (Ivan Urbančič)</i> : Bit in čas	116
<i>Sutlić Vanja (J. D.)</i> : Delo in moč	759
<i>Volkman-Schluck K. H. (P. S.)</i> : Iz »Uvoda v filozofsko mišljenje«	856
<i>Zenko Franjo (R. Z.)</i> : Revolucionarni eros brez konkretne utopije	299

Likovne priloge in vinjete

<i>Ciuha Jože</i> : Vinjete	314, 356, 410, 484, 554, 588
<i>Pirnat Janez</i> : Vinjete	199, 237, 255, 309
<i>Rožanc Marjan</i> : Ilustracije	313, 355, 409, 483, 553, 587
<i>Sedej Maksim ml.</i> : Vinjete	652, 737, 757, 770, 815, 844, 855, 878, 895
<i>Zelenko Karel</i> : Vinjete	14, 16, 48, 84, 106, 143

Uredniški zapiski

Pripomba uredništva	897
-------------------------------	-----



PO 801/1969

ERVIN FRITZ:
NEKAJ POLITIČNIH PESMI ZA MARIJO

I.

Ali ni čudno, Marija, jaz sem mož in ti žena.
Lahko te pobožam po dojkah,
lahko mi objameš kolena,
lahko imava otroka, najinega.
Ali ni čudno, Marija?
Kupila sva si prstane in šla na magistrat,
saj se ljubezen
ne more večno skrivati po krčmah.
Zdaj ob sobotah čistiva preprogo,
briševa prah,
v nedeljo pečeva piščanca,
pijeva rebulo
in v mraku gledava drevo ob vodi.
A v ponedeljek zjutraj naju spet budilka
kot hudoben kaplar
požene v službo.
Nekoč sem rekel,
da me je sama luč, če sem ob tebi.
Zdaj sem vsak dan ob tebi
in me ni vsak dan samo luč.
Ali ni čudno, Marija?

II.

Rad bi napravil kaj za najino ljubezen.
Saj te ne ljubim le zato, ker imaš lepe noge
in ker si v postelji odlična.
Rad bi, da bi lahko ti rekel:
»In ker te ljubim,
prav zato
sem stisnil pest
še bolj krepko ...«

A glej, čemu bi stiskal pest? Saj ne pomaga.
Ničesar ni več v nas, kar je nekoč
ljubezen plemenitila.
Nevidna os, ki je postavljala človeka
v soglasje s svetom,
ki je družila v istem srcu
ljubezen do dekleta in do domovine,
ki je dajala čustvu stalnost in dejanju smer,
a vsemu skupaj smisel,
ta os, ki je nekoč poganjala življenje,
se je zlomila.
Čemu bi stiskal pest?

III.

Na polici imava pesnike,
ki opevajo življenjsko radost:
»Vrag naj me vzame,
Taranta-Babu,
kako čudovita stvar je življenje . . .«
Vrag naj me vzame,
Marija,
če nisem nehal verjeti, da je tako.
Ne v srcu življenja,
na smetišču zgodovine stojiva,
med obledelim upanjem in potemnelo slavo,
med srci,
z veliko zmagujočo vero,
ki so o pravem času
nehala biti.
Kako čudovita je bila zarja, Marija,
kako oblačen dan se je naredil:
življenje je zašlo v brezvetrje,
smrdi po ribah,
ki so poginile brez zraka;
najino jadro se ne zgane v tej praznini;
ljubezen
kakor riba z navzgor obrnjenim trebuhom
naju gleda s kalnimi očmi.

IV.

Ervin Fritz, tvoj mož,
nič manj možat kot drugi, ne manj pošten, ne manj pogumen,
ne manj zavzet za lepo, pokončen, čist, ne manj nadarjen,

ne brez občutka za dobro in pravično,
vdan v ljubezni, zahteven do prijateljev, prizanesljiv do drugih,
blage nravi:

Ervin Fritz, tvoj mož (cel kozmos)
je lahko trezen ali natreskan,
lahko ljubi domovino, lahko pa tudi kozla v kavarni,
lahko napiše pesem ali pa pred policajem spusti urin,
lahko piše po zidovih: »Živela Partija« ali »Ljubim Marijo«,
lahko se gre spovedat na komite ali v zakristijo,
lahko gre v gledališče in izžvižga politično sumljivo dramo,
lahko ukrade komu avto, ali pa verjame kakor Kajuh,
da bo vstal človek, novi človek iz človeka:
v tem jalovem in gluhem času
lahko tvoj mož
napravi vse, kar more,
a čas ne bo manj jalov in manj gluh.

V.

Lagal bi se, če bi trdil,
da od življenja nič več ne pričakujem.
Praznina, v katero sem ujet
brez možnosti za odločitev,
brez pravih ciljev,
brez prijateljev,
brez trdne vere,
razumljen komaj od tebe, ki si mi družica,
se morda umakne in polno zaživim.
Morda se najdem s svetom spet v soglasju,
morda se tista zlomljena nevidna os
začne vrteti,
mi da težo,
mi da spoznati mojo pravo ceno
in mi pokaže smisel:
mogoče me poveže
z usodo.

Ti in jaz ali kako se temu reče

naseljujeva čas
prvine odkloni elipse kot in naklon
veliki cikloni šablon
odtisnjena tukaj odtisnjena tam nič več nič manj
samo izokefalija časa

Zato sprašujem:

kam se že spet vzpenjamo na neki hrib,
na debelo telo z bilom, ki mi ne daje več znamenj,
doma pa puščamo priprta okna in na mizi prtičke,
te nasilne sledi naših kretenj;
le zakaj naj bi bilo potrebno,
da najina otroka pretečeta
vse debele bregove s svojimi drobnimi nogami,
zakaj naj ti in jaz, ali kako se že temu reče,
zapuščava satje siporeksa in preračunane tokove prepiha,
da bi se nekam vzpenjala,
da bi se od nekod spuščala;
pri tem otroka vedno kaj sprašujeta,
vedno kaj poizvedujeta.

kdove kdaj so zakrnele radosti naseljevanja
zdaj samo še obkrožujemo zakoličena razmerja
sveto pismo našega življenja je spremenilo čudeže v zakon
v odsotnosti ki je trenutna te zadene nesorazmerje
(nekje bi morala biti misel
nekje bi morala nastati oznaka za življenje)
kako nepravilen vzdevek za toliko minulih stoletij
daljno ponavljajoče se prigovarjanje
govorimo kot da so stvari okoli nas zrasle iz glasu
in glas mater ki so odšle in z nežnimi gibi zaklenile vrata

ne okamnijo odmevi v glavah
ne zapustijo nas odhajanja
in o hrepenenju bi se lahko govorilo kakor o nizu plodnih
maternic v herbariju

In vendar:
zelo nepoučeno govorim,
govorim kako maja mala mati
nosi v laseh nikoli zašle zahode
in hodi od nekod nekam,
tako majhna in polna minulega časa.
Ne vidi poti, le oddaljeno točko sluti.
Se enkrat:
zakaj hodi moja mati, mala mati
v oddaljeno toko, vedno enako oddaljeno
in jaz mimogrede ugibam,
do kam do kod?

prividi so drobci spojeni v našem glasu
oplojeni odhajamo iz mater
zato je prihajanje že ustaljeno
magnetofon pravilno odmerjene resnice
vsa mikroskopsko majhna vlakna nas vežejo ob to
v vseh odmrlih celicah se zvrstijo bogoslužja in kartotečni zapisi
navidezno mrtvi ljudje dober dan dober dan
zakup časa vas ne reši ne hitrosti ne akumulatorjev
z novcem pod jezikom ali kako drugače plovete
možganske črpalke vas črpajo iz geoloških plasti
kot da iščemo dokazov da nista ne tiger ne mala
afriška opica naključje

Naključje je,
da midva nosiva rože,
ker ti in jaz vedno nosiva rože,
da bi letni časi imeli alegorično klasifikacijo.
In pravim naključje je,
če ti in jaz dvakrat zapored
sediva v kinu na sedežu 11 in 12
in gledava film
in gledava, gledava —
nekaj pač gledava.

takole vedno znova
vsak gib si iztrga kratko prevlado
in preden spoznamo namen pasti smo že sami past
tako se vrstimo prvi ob drugem drugi ob tretjem
o številu pa mislimo da je nekaj kar ni zmoglo navzven

tako se vsilijo zaporedja
lahko s konjenico ali čemerkoli
domujemo med navideznim in navideznim
ne zemljevidov ne koledarjev ničesar ni tu za orientacijo
tako je s strahom njegovo znamenje negujemo
velika pobožnost nas sili v to

In govorimo:

priznaš, priznaš,
vse je nadomestljivo,
zdaj zlepliva teh nekaj stvari
v majhno okostje
in se igrajava zgodovino.

Tako je, in papučica ti je priča,
da od nekdanj iščeš nenadomestljivo,
hočeš ga izbrskati od koderkoli,
ker:

zakaj, zato, tako in kako
so vse besede, ki jih ni pozabila tvoja slovnica
v ozadju velblodjih jaslí
in najlepše oblikovanih stekleničk.
Dotikaš se, trapiš s preudarki,
a vendar o vsem nazaj porečeš:
zakaj je to,
zato je to,
tako je to,
kako je to.

ni obzorij obstaja le svetloba
jalovost dejanj pa nas usmerja v temo
odpiramo izložbena okna v zemeljskih in vesoljskih prekatih
nenehno vdíramo v okostenele misli
a nemi govori davnin nas le blaznijo
navadili smo se da so luneta na portalih pokopališča in grobišča
Nisem si tega izmislila v nedeljskem počitku.
Kako pa govoriš, kaj pa praviš, ti reče ta in oni.
Potem na vsaki strani nekaj piše.
Ti pa vztrajno zapisuješ 1966 1966 1966 ...
Dan pa ni nasajen in nekaj za večno uporabo.
Takole ti in jaz ali kako se že temu reče.

TOMAŽ SALAMUN: KORIST

I

*katera je vaša najljubša barva
moja najljubša barva je rumena
ali bi nosili lasuljo če bi vam čez noč odpadli lasje
če bi mi čez noč odpadli lasje bi nosil lasuljo
slišali smo da ste bili na portugalskem
ali bi nam lahko na kratko povedali svoje vtise
portugalska je majhna dežela
ljudje so dobro oblečeni
ali je bilo vroče
na soncu je bilo zelo vroče
tudi v senci je bilo vroče
ali ste imeli strica pri letalcih
imel sem strica pri letalcih
ali je on vplival da ste se odločili za ta poklic
ne bi mogel reči ali je vplival
kmalu je umrl in potem ni vplival*

II

*kaj vam je najljubše v življenju
v življenju mi je najljubši mir
ali bi šli za misijonarja
mislim da bi šel za misijonarja
moral bi pa še premisliti
kaj vas je v zadnjem času posebno vznemirilo
ne bi mogel reči kaj me je posebno vznemirilo
ali čutite posledice druge svetovne vojne
ne čutim posledic
pač pa se spomnim da je vojak skočil na zapornico
spomnim se da sem videl modrega metulja
prosimo vas da kaj sporočite našim poslušalcem
zelo lepo pozdravljam strica evgena ki je zdaj v kanadi*

III

*izjemoma so dobri tudi pegasti ljudje
v vlaku sem nekoč spoznal pegastega zamorca*

moja žena bi si ga takoj poželela
ampak to so izjeme
pegasti ljudje so hudobni
uvidel sem to na nekem križišču
ko je cesto prečkal pegast človek
v trgovinah sem videl kaj vse prodajajo
suknjiči so strašno dolgi
rad bi narisal mamo kako plava čez rokavski preliv

IV

večkrat mislim da bi se obrnil
in da bi sliko ki jo imam nad posteljo
zamenjal s tisto ki visi nad kanapejem
večkrat mislim da bi imel od tega korist
večkrat pa tudi mislim da od tega ne bi imel koristi

V

kdaj ste se vrnili s poti
že dolgo zdaj bo pet šest mesecev
ali ste šli z vlakom
ne spominjam se kako sem hodil večkrat je bil dež
imel sem zelen veterni jopič
ali ste videli kako transformatorsko postajo
zmanjkalo mi je hrane usedel sem se na rob
pripovedovali ste mi da vas je vso pot nekdo spremljal
ali je hodil z vami vštric
bil je precej spredaj
le kadar sem se obrnil je bil zadaj

VI

v grčiji sem kupil bakren vžigalnik
bilo je zelo temno nebo
imel sem še petindvajset dolarjev
dvanajst dolarjev sem porabil za benzin
tri dolarje sem porabil za cigarete
ostalo mi je še deset dolarjev

VII

nekega dne sem v jedilnici točno izmeril
koliko je od levega roba slike do tal
in koliko je od desnega roba slike do tal
ker sem imel konstanten občutek da slika visi
nekega dne sem stavil da imajo delfini ikre
nekega dne sem iz omare vzel naramnice

nekega dne je pisalo v časopisih
kamboški kralj nam bo vrnil obisk
nekega dne sem mislil kdo je prvi preštel do milijon
nekega dne sem šel po cesti da bi se sprehodil
hodil sem po desni strani pločnika
nekega dne sem si mislil vsak človek umre
nekega dne je gospod france odkupil od
mladega umetnika brezov gozd ker si je mislil
kdor nikoli ne tvega ne pride do denarja
nekega dne sem kupil preste čeprav tega
nikoli ne delam ker je na cesti prah
nekega dne je bila na koledarju sveta arnolfin
nekega dne sem si rekel zakaj ni moj oče dosti višji
ker bi bil potem tudi jaz dosti višji

VIII

videl sem kitajca
strašen kitajec

IX

na drugi strani ljudje pijejo čaj
visok možki je stegnil desno roko
na drugi strani je stavek ko je sorell odložil krištofu
dva režnja pečene slanina na krožnik ga je zdajci prešinila
misel da uživata s sinom ta zajtrk že na upanje in da se
bo moral če se mu ne posreči najti v stauntonu kakega
dela bržčas zateči k znamenju treh zlatih žog
na drugi strani je ravnina
na drugi strani je črn pas za uro ki mi ga je podaril kulko mato
na drugi strani pleza moj brat po ozkih stopnicah
stoipa svetega blaža in rečem boljše da ne zvoni
na drugi strani tolče brisalec šip
na drugi strani je marmornat podstavek za rože
na drugi strani gola zagorela ženska
dviga lase in gleda kako ji pristaja
na drugi strani so ljudje popolnoma različno oblečeni
na drugi strani je moja mama ko je imela enaintrideset let
na drugi strani je bela trodelna omara ki bi jo
danes zelo težko postavili v moderno stanovanje

ANDREJ BRVAR: SLIKE

Romeo in Julija

Tatjani

Romea se je vedno malo sramovala
ker je bil postrižen kot košarkarji
in ker je tudi na obrazu kazal
da stanuje za plinarno
Samo zvečer v parku
ali v kinu v zadnji vrsti
mu je dovolila da ji je odpenjal
plašč pozimi
in poleti bluzo
Takrat pa ko ji je umrla mama
takrat sta ves dan preživela v travi
ob zavoju reke
Ves dan mu je kuštrala lase
in čistila prhljaj
Mama je imela raka na želodcu
in potem v kosteh
in ko je gledala rentgenske slike
so mamine kosti bile kot sito
V Trstu je dobila neke švicarske tablete
drage in rdečkaste kot jantar
Te so čez pomlad ustavile razkroj
poleti pa si je iz njih napravila ogrlico
Drugače je najraje stala
ob visokih mizicah v foyerju
in pila juice
in govorila z režiserji
in z drugimi ljudmi iz gledališkega življenja
Potem je zvedela
kako so Romeu dokončno popustili živci

Zvedela je
da se je napil pelinkovca
in da je pokozlal miličnika
kot bi nikdar ne slišal za Descartesa
in racionalizem
Potem je čez Oostende šla v Anglijo
Videla je Tower in Big Ben
in Severno morje
in bila je v lokalih na Coventry Streetu
in v lokalih
kamor je zahajal Oscar Wilde
Vrnila se je z londonskim naglasom
in potem je kmalu šla h ginekologu
Zdaj pa je v recepciji hotela Krim
in dela v dveh izmenah
Pred nočno je navadno cel popoldan
na sprehodu z malim Jackom
ki ima oči in polt kot pravi severnjak
Slišala je
da je Romeo končal metalurgijo
in da bo marca šel k vojakom

Elvira

Pri šestnajstih bi bila rada igralka
Od takrat oče in mama ne živita skupaj
Skupaj sta samo na fotografiji ki jo nosi v denarnici
Mama zdaj živi v Freiburgu ob francosko nemški meji
Med počitnicami je pri njej v hotelu Römerbad
za sobarico in zasluži mesečno 430 mark
Pri osemnajstih bi bila rada slavistka
Bil je pust in nad Anglijo se je krepil greben
nizkega zračnega pritiska ko je zgubila devištvo
Od takrat gre v cerkev samo še kakšno nedeljo
poslušat orgle in zborovsko petje
Zdaj živi z očetom in mu kuha
Zato ne more ob nedeljah dopoldne v akvarij
ali k Trem ribnikom na sadni sok
Drugače očeta ne mara Je v enaindvajsetem
in mi pravi naj bi se čimprej poročila
Najlepše bi bilo v kölnski katedrali
ali v pariški Notre Dame mi pravi
Imela bi otroke in živela v skupnem gospodinjstvu

Trikrat o koncu

Potem je stal pred vrati
in jemal iz žepov cigaretnico
glavnik in robec in vžigalnik
in potem je z baterijo svetil
v torbo med fakture in dobavnice
(Ključke ki jih je iskal
je drugo jutro našla pod točilno
mizo ena od čistilk bifeja Lev)
Potem je šel nazaj po Krimski
do vogala Gerbičeve se obrnil
v luči ulične svetilke
in se znova vrnil gor do 26
(Ključke je imela tudi žena
ki je zaposlena pri Merkurju
Toda žene se je vedno malo bal)
Za hišo kjer je breg mu je potem
uspelo splezati na streho
in čez sleme dol do dimnika
Tu mu je najbrž spodrsnilo
ker je po malem deževalo
ali pa se je zapletel v plašč
Na pločniku mu je razneslo glavo
in dežnik se je zapičil v trebuh
(Organi javne varnosti
so na kredenci našli listek
s sporočilom naj si za večerjo
vzame iz hladilnika okisano
govedino in naj vključi bošler)

Dedu

Na koncu je pozabil
na kapeljne v Motnišnici
in na Lea Slezaka
in na orgle v Stephansdomu
in na ženo
ki ji je bilo ime Frančiška
in na otroke ki jih je zaplodil
v letih 1914 1918 in 1921
in na tifus za Karpati
in na teozofsko društvo v Zagrebu
in na ločitev leta 1928
in na kamion ki mu je leta 1936

odtrgal desno nogo
in na Ratka Mitrovića
ki so ga obesili na trgu v Čačku
in na hranilno knjižico
na pošti v Mariboru
in na črni Ehrbar
ki ga je zalila Drava leta 1965
in na sonce ki mu je vsako poletje
zažgalo dvojno kožo
in sploh
na koncu je vedel samo
za bolečino v sečevodu
in za piskanje v prsih
in za zrak
za zrak
ki bi ga grozno rad vdihnil

V mrtvašnici je malo motila muha
ki se je sprehajala po šivu od ušesa
do ušesa Ampak najprej je dobival
vsak dan transfuzijo ker so mu rekli

da ima slabo kri Potem pa se je
nekega dne poljubljal s punco na ho
dniku ko mu je neka sestra rekla tako
fejst je bolan pa še zganja take reči

In je začel razmišljati ker nor ni bil V
tribuni je objavil dve zelo dobri sat
iri in sicer nebeška reforma in spomeniki
Vseeno pa je potem bil prepričan da ima lev

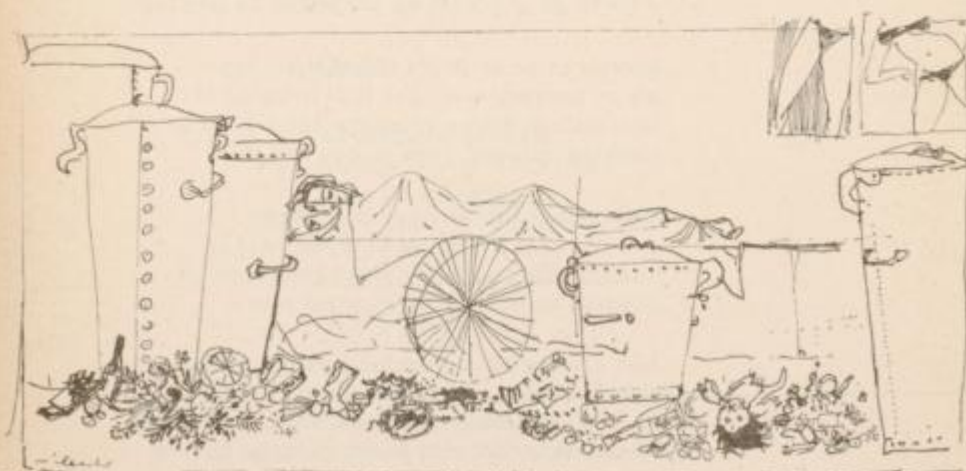
kemijo to pa se je pri obdukciji izkaz
alo za neresnično In ker tudi drugače ni
imel dobrih živcev je potem hotel dvakrat
skočiti z balkona a sta ga obakrat za

držala neki župnik ki je imel cirozo
jeter in neki kretničar ki je res imel le
vkemijo Zato so ga potem iz internega pr
emestili na nevrooddelek in od tam v

klet kjer pa kmalu zgubiš občutek za da
tum ker nikdar ne veš je dan ali noč Vsi
ki so v kleti imajo najboljšo hrano zato da b
i se čimbolj odebelili ker to pomaga živcem

V noči od 5 na 6 maj je napisal pismo
v katerem pa že meša svojo punco z bris
kim aparatom Toda punca ni dobila origi
nala ampak fotokopijo Original so obdržali

na teenzeju za dokaz da je čisto res znorel
Zjutraj so ga našli na stranišču potem ko
se je z brisačo obesil na odtočno cev Dru
gače je imel zelo rad kuminove prestice bobi



I. G. PLAMEN : MUHA

*muha obiskuje
različne stvari*

*dotakneš se muhe
čeprav nisi muha*

*dve muhi na mah
sedeta*

*ena muha na drugi
počiva*

*lepota sira
mine, ko muha sir zapusti*

*lepota muhe
mine, ko ta izgine v siru*

*hlače odletijo proti muhi
muha odleti*

*muha prileti na hlače
hlače odidejo*

*ali je sramotno biti muha?
muha le redkokdaj počiva v bližini sramnice*

*leta gola
in je na koži nezaželena*

*njegova barva je zelena
njegova svoboda je zelena*

*Phallus impudicus
plus muha*

muha sedi na dreku
muha smrdi po dreku

drek sedi pod muho
drek smrdi po dreku

muha sedi na mušnici
noga brcne muho

muha sedi na čevlju
mušnica potuje

ubil sem muho
kdo bo mene ubil

biti muha
živeti posmrtno življenje

premišljevanje o muhi
muhi daljša življenje

premišljevanje o človeku
človeku krajša življenje



Pesek na obali

Milan Markelj

*Na obali pa je bilo veliko peska
in jaz globoko pogreznjen vanj...*

Ležal je na veji, ki se je rahlo vzdigovala nad gladino reke. Z nogami se je oprl na deblo, raskavo, preklano od tisočeri razpok, prepletenih v fantastične vzorce. Spodaj pod njim je tekla reka: njen položeni obraz, posut s prvimi posušenimi listi obvodnih dreves, se je v daljavi svetil od večernega neba, medtem ko je okoli njega zamolklo poglabljen, ves zelen in preprežen molčal s tisto mirnostjo, ki te prešinja s strahom in nedopovedljivo željo, da bi pomočil roke vanj. Bil je samo nekaj decimetrov nad vodo, a počutil se je varnega, čeprav je bila veja ozka in bi ga že najmanjša nepazljivost vrgla v globino zelenega obraza reke. Poleg njega, na drugi veji, je samotno mežikala napol prazna steklenica encijana. Obraščal jo je sluzav mah, ki se je leno vlekel po spodnjem robu veje. Kozarec je imel v roki. S poti, posute z ugaski ni mogel nihče opaziti steklenice. Sprehajalcev ni bilo več: samotno zehanje črnega prahu v večerni mrak, obrečni vrtički, razmajani zidovi in gmota drevja na strmini pa so še vedno budno prežali na vsak njegov gib, trdo prisotni s svojo kamnito resničnostjo. Umaknil se jim je na to vejo, tik nad reko, kjer se počuti vsaj malo bolj varen kot prej, ko je poln groze bežal iz mesta, iz grozeče gmote cest, zidov, oken in smeti, iz tiste zanesljive trdnosti, ki jo je občutil, kako gleda iz vsakega najmanjšega kosa mesta. Zbežal je iz mesta in s seboj vzel steklenico, ker se je divje zaželel napiti in omehčati ostrost dreves, zidov, cest, prahu, smeti, prerivanja ljudi, vsega, obenem z divjo živaljo v njegovi notranjosti, ki se je parajoče oglašala. In zdaj čaka. Čaka na trenutek, ko se bo veja pod njim zazibala in bo ves breg ob reki veselo pomežiknil v padajoči mrak...

Natočil si je kozarec in ga na dušek spil. Pomlaskal je z jezikom. Čez čevljev je zbegano stekla preščipnjena mravlja. Nebo je bilo globoko, čisto. Zadaj nekje, šum je prihajal do njega iz prejšnje oddaljenosti, vsaj zdelo se mu je tako, so pobrenčavali avtomobili. Zakasnel športnik je čofotal z vesli po vodi. Mir večera je trepetal med listi. Čofotanje se je utrujeno prerivalo s svetlobo neba. Pot je temnela, zelenilo v listju se je poglobilo,

da je postalo že kar otožno temno, in svetleča lisa na obrazu reke se je rdečkasto zmanjševala pod mostom. Zagledal je čoln. Od vesel so kapljale iskrece se kapljice. Športnik se je bližal bregu: neslišno je drsel po vodi. Topoli so se nagibali.

Vse je zunaj njega. Ne more poseči vanj. Celo bolnica na drugem bregu je s svojo masivnostjo rumenih sten skoraj brezpomembna, samo še slika z reko in čolnom, pa nebo nad gorami, rešetkasto od konstrukcije mostu...

Vzdignil se je, da bi si natočil še en kozarec. Veja se je zazibala. Končno. Toplo jo je pogladil in zatisnil oči. Čisto rahlo zibanje je čutil. Seveda, le kako, da se ni prej spomnil. Samo vstati je treba in bo pijan, pravzaprav ne pijan v slutnji pijanosti.

Nasmehnil se je. Potem je natočil. Polni kozarec si je podržal pod nosom, ga poduhal, obrnil proti bleščeči luči nad gorami, da se je čarobno razlomila v rumeni tekočini, in izpil. Nekaj časa je pijačo valjal po ustih. Izgubila je svojo ostrino in postala čisto navadna slina. Ni se mogel odločiti, ali jo naj pogoltne, ali ne. Med preudarjanjem je sedel. Noge je položil na vejo in s stopali stisnil steklenico. Kozarec je poveznil na njen vrat. Smejalo se mu je. Veja je bila tako prijetno okrogla in večer čudovito lep, raztresen po vdolbinah med drevesi razlit čez reko in stisnjen pod debela obvodnih rastlin. Topel, mehak večer ob reki z njenim posebnim vonjem. Gladil je hrapavo skorjo debela in si zaželel, da bi bila Irena pri njem.

Objel bi jo: vonj njenih las in kože, gladkost tilnika in vznemirljiva oblina prsi. Razpadla bi v ta večer, da bi postala kot pot, posuta z ugaski, kot kamniti zidovi, kot obraz reke, kot drevje — čvrsta, trdna, resnična...

Vstal je. Pijačo je še vedno valjal po ustih. Steklenico s kozarcem je zaril v mulj ob bregu pod koren debela. Negotovo je stopil po veji, obšel deblo in stopil na breg. Pogledal je na obe strani: črna pot se je prazna pretegovala ob reki, in skočil je nanjo. Zašumela je. Brnil je, da se je pokadilo, potem pa spustil droben curek slin na tla. Ostanek je obdržal v ustih. Nekajkrat jo je zagnal ob zobe, da se je zgostila in povečala, pri tem je zamolklo sikala. Krenil je proti mestu.

Zanikrni vrtički na obeh straneh poti, eni nad, drugi pod njo so se pretegovali in pripravljali na noč. Koli za fižol so kot zverženi starci plesali nekakšno mazurko po gredicah in se dobrikali obžaganim vrbam na bregu. Belouške so se plazile na lov. Nebo je žarelo, visoko nad vrtovi so stisnjene hišice, oprte na strmo skalo, mežikale proti drugemu bregu in odpirale svetleče oči. Cel vlak teh hišic je brenčal nad njim v tihem zadovoljstvu. Tudi luči vzdolž ceste na drugi strani reke so se prižigale. Reka je zaživelala okoli obrnjeno življenje obeh svojih bregov. Se njen vonj po gnilem je postal za malenkost manj oster in otipljiv. Meglice so se dvigale z gladine. Avtomobili so tipajoče lezli po cesti. Mesto je hrumelo.

Nazadnje se je odločil in požrl olje, ki se mu je zgostilo v ustih. Bilo je brez okusa. Občutil je, kako se mu je zapičilo v želodec.

Dospel je do klopce, ali bolje tistih dveh štrcljev, ki sta od nje ostala, ko se je lepega dne sesula. Že takrat, ko je na nji posedal s prijateljem, je bila nevarno nagnjena, vendar ni bilo videti, da se bo tako hitro razletela. Cel slab mesec je že ni bilo več, in z njo je izginila tudi napol razgaljena

rit ženske, ki sta jo opazovala, kako se ziblje na balkonu: in čudno kričanje je bilo slišati zraven. Vse skupaj se je stopilo v drobljiva štrclja med pojočim plevelom. In ves tisti dan, zdaj prisoten samo v bežnih utripih možganov, je za zmeraj obsojen, da zgine in razpade po prepreženih razpokah v žagovinastem prahu trohnobe. Plevel pa zeleni. Neuničljivo ponosen, razdražljiv in zaničljiv.

Kmalu za klopco se je pot razširila in se strmo zagnala proti glavni ulici, ki je utripala v luči, medtem ko se je pot, po kateri je hodil, še vedno zavijala v mehko temo. Samo nekaj oken je metalo bledokrvne kvadrate po tleh. Hitro se je vzpenjal. Čudno vznemirjenje se ga je polastilo: kot nekakšno pričakovanje nečesa, kar se ne zgodi vsak dan, kar ga čaka zgoraj na glavni ulici, ko se bo brez pomisleka prepustil toku, da bo z njimi divjal gor in dol pod nočjo, razpeto od strehe do strehe. Ob prvih večernih urah se ulica vedno napolni. Ljudje begajo po nji, se ustavljajo v gručah, ali pa s svetlečimi očmi strmijo skozi okna kavarn in lokalov, zazidani v nemo pregibavanje za stekli. Dva svetova se ustvarita: tisti, ki je notri in gleda ven, in tisti, ki je zunaj in gleda noter. Potem se kotaljši iz enega v drugega skozi različne vrste vrat, skozi težka z močnimi bati za zapiranje, tista, ki so vedno napol odprta, da se rumenkasta utrujenost lokala cedi po tleh na ulico, in tista, ki te sama mečejo ven in noter, ko se ne moreš odločiti, kateremu svetu bi pripadal. In povsod se počutiš enako. V vsakem hočeš v drugega. Prijazno se smehljaš, piješ kavo, pivo ali konjak, pozdravljaš v vse smeri, pričakuješ znan obraz in drviš omamljen po pločnikih, vedno enako prepričan, da te nekje nekaj čaka, dokler se ulica ne začne skrivnostno prazniti. Potem se v trenutku zaveš, da si sam na nji s plakati na zidovih. Osupneš, se prestrašiš in zbežiš domov ali v lokal. Tu se zadnje krpe pričakovanja razcefrajo, postanejo težke. Vržeš jih v kot in jih skušaš čimprej pozabiti.

Stopil je na ulico, ki se je kačasto zvijala od teles. V obraz so ga bile besede mimoidočih, pogledi so se za trenutek obesili nanj z lahкотnostjo, mehko in sveže, ali pa težko, da je živčno trznil, ženske so odnašale njegove na zibajočih se bokih. Drgetajoča ulica ga je vsrkala. Zapletel se je v ples ob hišnih zidovih od mostu do trafike z obokanim vhodom, mimo vodnjaka, ki se je potil sredi asfalta, mimo široko zevajočih izložb pod arkadami, gor in dol, skoraj nehoteno gor in dol, z odpevanjem refrenov na pozdrave, kratke duete z znanimi glasovi. Z vsakim ponovnim obratom pri mostu ali trafiki je tesneje stisnil ustnice, čedalje bolj ga je stiskal splet oči, kretenj rok in nog, skladna gibanja dreves in nema povešenost napol odtrganih plakatov.

Nekakšno praskanje v želodcu in neznosen občutek praznine v ustih, poleg celotnega izgubljanja v zavijanje ulice, z vsemi njenimi nedoumljivimi resničnostmi, ga je spomnilo, da je žejen, da bi kaj spil in da je še trezen, čeprav bi moral biti pijan. Pijan? Mehko zibanje v glavi, ki je postajalo vse bolj boleče, mu je sicer ponujalo možnost, da si reče: »Pijan sem«, vendar je vedel, kako je je varljivo in nezanesljivo. Dokler ne bo začutil kaj več, dokler se v njem ne izostri samo en občutek in drugih ne zavije tema, ne more upati na pijanost, na pravo, na tisto, ki mu je usojena,

ki jo hoče, ki mora priti, ker mu je iz neznanega vzroka potrebna, kot mu je včasih potrebno, da se popraska ali uščipne tovariša v hrbet. Zaželel pa si je tudi pogovoriti s kom o čemerkoli že. Prijetno je, ko govoriš in ti jezik postaja vse bolj okoren, tog, dokler ne zaživi nekega svojega življenja, oblikuje čudne besede, ki ti niso v mislih, ti si pa daleč od njega ves čist in svetel, in skoraj s smehom opazuješ, kako preklet oslabo se vede.

Ustavil se je pred razsvetljenim oknom lokala. V meglenosti zarošene šipe so razmazani obrazi potno viseli v tihem brnenju, ki se je vlekle notri in precej utišano prihajalo do njega. Brnenje je bilo mamljivo, obenem pa je čutil neznan odpor. Strmel je v obraze in iskal na njih karkoli, kar bi moglo odločno preprečiti vstop, a bili so si tako podobni, vsi enako razpacani, enako raztegnjeni, še celo gibi ustnic in mežikanje je bilo enako. Bili so mu všeč in zoprni, najbolj pa tuji in neznano odmaknjeni. Obotavljal se je. »Samo en kozarček!«

Vstopil je. Zrak, poln dima in pogovorov, ga je obdal s prijetno toplino. Rdeča opeka v ozadju se mu je nasmehnila. Stoli so bili prav smešni in blagajničarka prijetno dekle. Kljub temu je čutil, da je lokal vlažen, da se vlaga počasi lepi nanj, čisto počasi, kot precejena skozi razsekane liste palme v kotu. Zagledal je dolgolasca. Sedel je sam, očitno že pošteno pijan, in se podpiral z roko. Noge je stegnil, da so vsiljivo štrlele iz ravne črte miz. Naveličano se je igral s škatlico vžigalic.

Ko mu je sedel nasproti, ga ni niti pogledal. Trdovratno je premetaval škatlico in strmel v neznano točko na zidu.

»Piješ?«

Dolgolasec se je prenehal igrati. Ne da bi premikal glavo, ga je pogledal in izcedil iz sebe: »Rožmarin?«

»Seveda. Rožmarin. Tvoj, kot kaže, cveti na vse kriplje.«

»Rožmarinček za spominček! Posodi mi za konjak!«

»Ne piješ več encijana?«

»Ne... Ni dober za rožmarin. Premalo zelenega da... cvetje pa... oh, cvetje pa res ni... da bi govoril.«

»Konjak je strup, sam špirit.«

»Rožmarin lepo cveti v njem.«

»Drži, a ledvic in jeter ne konzer-vira dobro.«

»Ledvice fuč, jetra fuč, vse bo požrl rožmarin.«

»Pa drugače, kaj počneš? Dolgo te ni bilo videti. Nazadnje si bil tako rožmarin, da sem mislil, da boš prenehal.«

»Ne, ne, to pa ne!... Prekleta slabo je s to stvarjo. Piješ... včeraj, danes, jutri... maček pride včeraj, danes, jutri... nima smisla včeraj, danes, jutri nehati. Rad sem rožmarin.« Dolgolasec se je vzravnal. »Naroči no konjak! Nekako se mi zdi, da danes še nisem dovolj, pa tudi upira se mi... govoriti... Stalno govoriti, go-vo-riiti!«

»Meni je vseeno, ampak tuliti ti ni treba.«

Molčala sta. Natararica je prinesla pijače. Motno se je svetila na mizni plošči, drobiž je bil vlažen, dolgolasec ostudno siten, saj končno je res neumno, da se naceja v slavo svojih pokvečenih ušes. Kdo, za vraga, jih še more videti pod štreto njegovih griv! Povrh se zaveda, kako enkrat en je

s svojimi kodrčki in žalostjo, da je res ostudno siten. Menda bi si morali vsi zmečkati uhlje njemu na čast, potem bi ne bil svet gnil, smrdeč, pohoten, sprijen, hinavski, umazan, sploh ne bi bil več tak, temveč topel in prisrčen. To je grdo od dolgolasca. Da izkorišča fizično napako za svoje početje, medtem ko se mora on izmišljati, da ga nihče ne mara, da se počuti sam, da je razočaran in podobno. Celo ko bi bilo vse res, ne bi zmanjšal tihega odpora v sebi. Dovolj je, da zagleda dolgolaščevo postavo, pa se že v njem nekaj zgane, in čeprav presedita včasih cele ure skupaj, se mu zdi ostudno siten in klavrn. Njegov glas, besede, vedenje, lasje, praskanje: enako kot pri drugih, kljub pokvečenim ušesom. Vrag ga nosi! Iz pitja delati tragedijo! Pijani Hamlet, ki hoče ugajati, ki je pomemben in velik samo zato, ker je trikrat na teden pijan! Zgražanje obrniti v dokaz svoje veličine, posmeh v pritrjevanje izjemnosti, usmiljenje v tiho občudovanje! Zakaj ne bi čutil sramu pred svojim početjem? Saj res, ko si pijan, briga te ves svet, pa vendar, tu je drugi dan treznosti. »Ali veš, kaj si včeraj počel?« Imenitno! Bil si veličasten! Svet je umazan! Kriv je, da piješ! Spleteni venec z vonjem po velikem pa ne more uničiti lepljivega usnja sedežev, rumenih zidov, trudnosti nedeljske ulice, občutka teže skodelice jutranje kave, šumenja papirja, uničljivosti sončnih zahodov, reke, zelene reke okoli mesta, niti peklenske utrujenosti radijskih melodij v poznih urah popoldneva. Dovolj je, da pomisliš na staro, napol noro učiteljico, in že ti vso glavo zasede vrt okoli njene hiše, z neskončnimi odtenki senc med drevjem in v travi, razmajanim plotom, vodnjakom, skladovnico drv. Dovolj je ta kozarec, da veš, kako smešno je igrati pijanca iz domišljene žalosti. Zato je dolgolasec ostudno bitje. Nekakšen zlatordeč ornament na sinji podlagi.

Dolgolasec je hitro spil konjak. Skremžil je obraz in z vidnim naporom pogoltnil. Oči so se mu orosile. Nekajkrat je zakašljaj, potem pa živčno prižgal cigareto. Stresel je z lasmi.

»Močan je. Nisem se še dobro navadil nanj.«

»Se ti ne zdi, da konjak smrdi?«

»Mhm...«

Opazil je, da je dolgolasec takoj odrinil kozarec in pobledel. Cigareta mu je dogorevala med prsti. Opazoval ga je z nekakšnim zadovoljstvom, kako se muči, da bi potešil razgrajanje odvečnega konjaka v želodcu. Čisto neznatne kapljice potu v vdolbincah ob nozdrveh dolgolasca so ga razveselile, pa niti ni vedel zakaj.

Dolgolasec je skušal govoriti, da bi uničil slabost. Pri tem je globoko dihal in zadrževal dih. Opazil je, da gleda njegovo cigareto, zato je globoko potegnil. Počasi je spuščal dim skozi nosnice.

»Res čudna punca, ti rečem... drugače v redu, mislim joški in boki, ampak... zamorjena. Ko sem ji rekel, če gre z menoj... bil sem rožmarin, je kar vriskala in... pof! treščila po meni... Menda je še nedolžna, ker se je... pravijo, da jo je divje strah občevanja... punca ne bo za nikamor... pomisli enkrat je vendar...«

»Boš še en konjak?«

Dolgolasec se je obotavljal.

»Seveda, se razume. Vse za rožmarin...«

Nesrečno se je zasmeljal in odločno govoril dalje o tistem dekletu, kot bi ga misel nanjo reševala bledice.

Stisnilo ga bo. Kar naj med bruhanjem razmišlja, kako lepo bi bilo podreti devico, ki se boji občevanja. V straniščih so ogledala in kažejo ti solzne oči, meglene, nesrečne, oči, lesk ustnic in droben curek slin na bradi. Rdečica obraza se prav lepo vidi. Ogledalo je čudovita stvar, zlasti tisto v stranišču. Malce te popači, raztegne nos, ali doda na vrhu glave še eno plast las, prijetno odbija grenak okus v ustih in te sili, da znova bruhaš v lijak. Potem odpreš pipo in čistiš svinjarijo s prsti: koščki mesa, sluz, solato, razsekane koščke makaronov. Po ploščicah se svetijo luže, prepojene s tvojo utrujeno mislijo. Ovlažiš si čelo, nekajkrat vzdihneš in greš. Morda se prej še zarežiš ter se prepričaš, da si bil imeniten, če ne kar očarljiv med bruhanjem, med tistim norim kričanjem želodca. Nazadnje še ugotoviš kako nečista so stranišča, in se sprašuješ, čemu neki je sanitarna inspekcija na svetu. Saj je res gnusno videti luže urina na tleh in razne napise po stenah s tvojo lastno kozlarijo. Žarnica utriplje rumeno svetlobo, ko si tiho sam s seboj ter pozabiš na boleče skakanje želodca, na vse njegove krčevite sunke in ogabne, rigajoče glasove.

Natakarica je prinesla konjak in encijan. Prijel je kozarec in ga vzdignil.

»Eks!«

Ujel je preplašen dolgolaščev pogled. Hitro je pogotnil grenko tekočino. Grenko topel okus se je razlezel po nebu in se končeval s prijetno ostrino pod očmi. Preden je postavil kozarec na mizo, je dolgolasec zvrnil svojega. V vdolbinici na dnu je pustil lužico konjaka. Rigal je. Nekajkrat je požrl slino, a vode se kljub očitnemu naporu ni pritaknil. Tiho je sedel in gledal predse. Potem je nenadoma vstal in s krhajočim glasom rekel: »Trenutek!«

Odšel je proti stranišču. Malo ga je zanašalo.

Bruhal bo. Če ima srečo, ne bo nikogar v stranišču, kajti drugače bo klavrno. Ljudje tako čudno gledajo. Skoraj z veseljem. Ljudje so sploh veseli vsakega trpljenja, čeprav morda mislijo drugače. Ej, prekleto, fanta je stisnilo. Čisto tako, kot je predvideval.

Zaprl je oči. Zibanje v glavi se je krepilo. Vedel je, da če bo sedel pri miru, potem pa se hitro premaknil, da bo še močnejše. Po žilah je s sladko utrujenostjo polzela kri. Noge so postale težke, zlasti v podplatih. Utrujena težke, kot po napornem delu. Nekakšna živalca med prsti rok se je večala in manjšala enakomerno hitro. Tema je bila ohlapna, prijetna. Glasovi okoli njega, zlit v brenčanje, so se oddaljevali in sem ter tja potihnili. Prostor je izginjal. Utripanje znotraj njega je vse zapolnilo, pogoltnilo in prekipelo. Nedoločljiva otožnost je pronicala iz neznanega vira skozi celotno utripanje. Mehka, ohlapna otožnost, kot rdečkasta tema za vekami, podobna nerazrešljivi krivulji ženskih nog ali prsi. Radostna otožnost. Nekaj kot neveselo veselje nad nečim, česar se ne moreš spomniti, niti ne veš, ali si tak zaradi preteklega ali prihodnjega. Težka otožnost, tako podobna tistemu začaranemu občutju ob pogledu na ljubeč se par v temi, ko ne vidiš ne obrazov, ne teles, samo slutiš, da sta v temni gmoti usodno prepleteni

in ni niti najrahljeje misli o tvoji bližini med njima. Zalost, ki se vidi samo v velikih očeh volov na razritem rdečilu ilovnatih kolovozov. Utrujeno iztekanje v nič.

Odpri je oči. Rumena stena je ostro udarila in zanihala. Dolgolasca še ni bilo nazaj. Namesto njega se je sprehajala po steni muha. Lužica konjaka v kozarcu je leno pričala o njem. Njegovega riganja ni bilo slišati, čeprav se vdolbina v naslonjalu stola še ni izravnala v gladkost ostalega usnja. Ne da bi vedel čemu, se je nasmehnil in pričel premetavati škatlico vžigalic. Trdno rožljanje dolgolaščeve škatlice, ko njega sploh ni bilo več, ali prazni kozarci so mu vdahnili misel, da bi še pil, da je tu zato, da pije, da mora piti. Kaj ga briga dolgolasec, ta slabo narisani ornament, in tudi vsi ljudje okoli so mu figo mar. Polomil ga je, ker je prišel sem na te usnjene stole, pred rumeno steno in rdeče opeke, saj tega niti hotel ni. Želel je samo piti, čisto enostavno piti, da bi bil pijan, ni hotel ne stolov, ne stene. Najboljše bi bilo, ko bi se vrnil na vejo nad reko, spil ostanek encijana v steklenici, pljuval v vodo, ali pa divje kričal, karkoli že, zakaj tu izg'nja zaradi prekletega šumenja besed, kozarcev in umazane svetlobe. Dolgolasec je tako lepo raztresen okoli, on pa se čuti poveznjen s stekleno kroglo za rdeče ribice, ki so ogabne, kar naenkrat poveznjen v samotno izginjanje. Na lepem te zapre, čeprav hočeš nekaj drugega. Kaj, je vseeno. nekaj drugega. Hudičevo ubogi nekaj drugega. Najslabše pa je to, da ves čas misliš, kako imenitno si trden in čvrst, celo vedeš se tako, kljub črvu, ki ga čutiš več ali manj v svoji domišljeni trdnosti. Z dolgolascem, tem ubogim pijanim prašičem, si vendar ni prav ničesar dokazal, celo dobro ve, da ni hotel ničesar dokazovati, ker je nesmisel vsako dokazovanje, a vence v možganih je spletal kljub temu, vence iz gnilega listja, usrane vence, da bi jih razobesil po noči, ki tišči ob šipo in praska po nji, vsa krvava od luči v lokalu, kot da bi ji sploh kaj bilo do nekakšnih njegovih vencev, ko vendar je, natančno za oknom, in tudi ve, da bo ob določeni uri sedla na mize, stole, tla, vohala po pepelnikih, lizala etikete steklenic in se občudovala v ogledalih. Tu je samo zato, da pije. Piti mora. Ne zaradi pokvečenih ušes ali osamljenosti, ampak samo zato, da bo pijan. Popolnoma samo zato.

Gledal je okoli, da bi poklical natakario, ko se je iz raztresenosti miz izvila ženska postava. Zdela se mu je znana, celo smehlja, verjetno namenjen njemu, mu je bil znan. Prihajala je bliže in se ustavila pred njim.

»Pozdravljen! Kar sam?«

Smejala se je. Otrpli, neslišni smeh je bil prilepljen na njen obraz. Odložila je torbico in sedla.

»Saj dovoliš, da prisedem. Ravno sem prišla iz kina. Čudovit film sem videla. Si ga ti že videl?«

»Ne, nisem videl čudovitega filma.«

»Piješ, kajne?! Torej ne znaš držati besede.«

»Kakšne besede?«

»Kakšne besede?! Obljubil si vendar, da ne boš več pil. Ti si pa dober. Zdajle si se ga že nalezal, kot je videti.«

Gledal je vzorec njene jopice. V oči se ji ni upal pogledati. Trudoma je premišljal, kdo je in kaj hoče od njega, zakaj se spotika obenj in kaj

ji mar, če je pil, saj končno ni pretirano pijan, ker je nemogoče, da bi ga tako hitro zgrabilo, povrhu ji je hotel reči, da se ničesar ne spomni, ko je zaslišal dolgolasca.

»Zdravo, Irena!«

»O, pozdravljen! Tudi ti, torej. Kaže, da sta skupaj udarila. Nekam blede si videti.«

»Nič, nič. To je od luči.«

Irena je zopet začela govoriti o filmu. Dolgolasec je pridal zraven nekakšen temeljni problem.

Ni ju poslušal. Skrivoma je pogledal proti nji in brž stran.

Irena. Seveda. Le kako, da se ni takoj spomnil, da je ona. Bil je vendar že dvakrat pri nji, enkrat celo z dolgolascem. Poslušali so plošče in pili. Histerični klavičembalo je dišal po umetnem usnju, na katerem je obakrat sedel. Ravno nasproti je visela reprodukcija svete Ane. Uokvirjena. Veliko so govorili. Pacaste knjige in ostudna glasba, pomešana z zvoki imen Tolstoj, Poe, Mozart, Sartre, Bach, Dostojevski in njeni pogledi. Občudovala ga je, ker je tudi sam sebe občudoval, in ker je očitno kradel vrednost pacastih besed pohotnega dolgolasca. Takrat, seveda, je rekel, da ne bo več pil. Hotel je spati z njo. Bil je prepričan, da jo ljubi, zlasti svetel puh las na tilniku, in pijan je bil.

»Ta film moraš videti,« je padlo nanj.

»Bom, bom. Takoj jutri.«

Drugič mu je bilo težje poslušati klavičembalo, čeprav ji je sam ravno rekel, da bi srčno rad. Molčal je in mislil na povoženega ježa... jasno, ravno na tistega povoženega ježa, ki še zdaj gnije ob robu ceste takoj za mostom. Neznansko že smrdi. Ona pa je mislila, da je zopet globok, zamišljen, prevzet od glasbe. Irena, ki jo je poljubil. Nerodno. Prav nesrečno sta trčila z zobmi, da ga je bilo potem ves dan sram. Nič čudnega pri takih globokih ženskah, ki se grejo packanje s tujim blatom in si na debelo namažejo ves obraz, da vsaka beseda smrdi po njem. Res nerodno sta se poljubila. Nekaj je kriv tudi sam, ker se ni upal prej, ko je ona pripravljeno zaprla oči. Tako pa je šel kar mimo, se potem obrnil in... vraga, potem si niti govoril ni več, da jo ljubi, čeprav se je čudno sprehajala v njem. Dolgolasec je ves slinast. Tudi on jo ljubi. Pravi, da jo. Kar naj!

»Bi dala za dva encijana?« jo je vprašal in ji prvič pogledal v oči. Imela je lepe oči, šarenico raztrgano od zelenih in temno modrih črtic. Nasmejala se ji je.

»Za konjak in encijan,« je pristavil dolgolasec, »Jaz zdaj pijem konjak. Encijana sem že sit.«

»Seveda. Skupaj bomo trčili.«

Gledala ga je in se zasmejala.

Kadar se je tako brezskrbno nasmejala, jo je divje zasovražil. In vedno, kadar jo je srečal, je ponujala ta svoj zvonki nasmeh, narejen in izučen pred ogledalom. Zda se mu je samo leno pocedil skozi telo. Z odporom je pomislil na njeno premišljenost v vsakem čustvovanju, čuden odpor, ki ga ni mogel natanko opredeliti ne kot sovraštvo, ne kot brezbržnost. Bil je vsiljiv, čeprav razlezen kot testo in nikjer oprijemljiv, samo neomajno

trdno se je pretegnil na mizi med lužicami od pijače. Prilezel je iz njenega smeha, rumenih zidov, pijanega dolgolaščevega napihovanja in iz zavesti, da bo vse storil, da prevzame Ireno tisti trenutek, ko bo dolgolasec sanjaril o zmagi. Odpor je čutil do samega sebe, da sedi v lokalu in čaka na pijačo, in do tega, da čuti odpor. Roke so se mu zazdele umazano lepljive, potne, ne njegove, zrak, ki je kapljal v pljuča, gost kot med. Lezel je narazen, za vratom je sedelo vse, kar ni mogel videti, s težko, spolzko vlažnostjo, obenem pa se je v njem nekaj napenjalo in zbiralo moči. Potem je postal vznemirjen. Kamor je pogledal, pa najsi je bila to Irena, dolgolasec, stol, ali neznan obraz, vse mu je naelektreno šinilo skozi razveznjeno telo.

Dolgolasec in Irena sta govorila, zlasti dolgolasec je nekam navdušeno mahal z rokami in vibriral z glasom v vseh možnih odtenkih, vendar je bilo opaziti, da se kljub zanimanju, ki ga Irena kaže do pogovora, dolgolascu ne posreči zamamiti jo s silnim kopičenjem nabreklih stavkov, polnih nasprotujočih si trditev, ker je bil za tako početje ubogi zamorjenec svojih zverženih ušes že preveč pijan. Oči so se mu medlo svetile, le namesto prejšnje bledice ga je prevlekla lisasta rdečica in bil je prav pošasten videti v svoji slabo igrani vnemi, ko je vendar izza vsake besede štrlel šop neizrečenih želja.

Ni ju mogel več prenašati. Silna vznemirjenost, ki se ga je polastila sredi toposti, ga ni pustila sedeti na miru. Čeprav ni sledil pogovoru, je čutil v ozadju dolgolaščev napor po ugajanju in Irenino tiho uživanje ob tem. Ali pa se mu je vse skupaj dozdevalo. Naelektrenost vsega ozračja je zahtevala, da nekaj stori, samo sedeti na miru ne sme več. Preneumno je, da pušča spletanje umazanih niti med pokvarjenostjo Irene in dolgolasca. Treba bi bilo ostre besede, ki bi raztrgala to lažno mrežo prepričevanja, tako slabo prikrivajoče razprskane želje obeh, a obenem je čutil gnus do vmešavanja, kot da bi s tem še sam zapletel v mrežo svoj vzorec, ravno tako hinavsko ponarejen kot njun. Vzdržati ni bilo mogoče. Na hitro, bolj ob strani glavnega toka predstav, ki so se mu prerivale v možganih, je preračunal, da s tem, ko odide, pravzaprav prepusti dolgolascu vse možnosti za dosego cilja, tistega, kar si fant tako divje želi: seveda mu ni bilo vseeno, a naelektrenost ter sama umazanost, razpeta med njimi tremi, je bila močnejša. Bil je že toliko pijan, da ni mogel mimo svojih občutij in čudnih zahtev. Vstal je.

»Kam pa ti?« ga je vprašala Irena, »Ne misliš spiti svojega encijana?«

»Encijan? Kje pa ti vidiš tukaj kakšen encijan?«

»Tako j bom naročila.«

»Ne bodi tako požrešen, saj boš dobil tisti svoj... encijan! Kaj nergaš!« se je vmešal dolgolasec, čeprav bi mu bilo pač kar všeč, ko bi se čimprej pobral in mu prepustil bojišče.

»Kdo je požrešen, teslo pijano!... Saj grem samo naročit. Teh prekletih natakarc ni nikoli blizu, kadar bi bilo treba. In podobno. Precej pridem.«

Najprej je mislil, da bo šel ven k reki in tam v miru sam pil, nemoten brez bebastih ljudi okoli sebe, ko pa je prišel do steklenih vrat in je zunaj

zagledal skoraj povsem izpraznjeno ulico s tistim strupenim raztegovanjem in zehanjem v sebi, se je premislil in stopil k točilni mizi. Irena in dolgolasec ga nista mogla videti, okoli so bili sami neznani obrazi in dokaj bolje se je počutil. Naročil je in hitro izpil. Šele sedaj se je prejšnje mučno občutje pričelo razkrajati. Steklenice na policah so prijazno mežikale, obrazi so mu bili bližji in manj umazani, roke se niso lepile ob vsako stvar, ki jo je prijel, luč ni utripala boleče ostro, še srebrni zob, ki se je svetil v nasmehu natararice, se mu ni zdel gnusen. Kar lepo se je počutil in iz te trenutne ureditve je zajemal veselje, veselju podobno razpoloženje. Z zbranoostjo je mirno srkal drugi kozarec ter pogledoval po krožnih lužicah, ki so jih puščali kozarci na zgajeni pločevini. Sklanjal je glavo, gledal iz vseh mogočih kotov, da so se lužice svetlikale kot da bi vsa pločevina odpirala in zapirala biserna usta nežrečeno globoke modrosti miru. Če ga je kak gost odrinil, se ni jezil nanj, celo pogledal ga ni, ko pa ga je, je samo prebегnil s pogledom prek njegovega obraza in ga v naslednjem trenutku pozabil. Zapomnil si je samo roke, ki so mlele drobiž, se prikazovale in izginjale, premikale kozarce, cefrale lužice in prenašale tlenje cigarete po zraku. Roke so se pogovarjale med seboj neodvisno od glasov nad njimi, na sami površini so bile odkrito zgovorne. Tista, ki je bila pač sluzasta, je bila sluzasta in ni hotela biti pristržno domače trda, tiste raskave s črnimi lunicami za nohti so bile pač raskave, niti ena roka ni bila kaj drugega. Glasovi so sicer padali dokaj neurejeno in včasih celo v ostrem nasprotju z obrazom rok, vendar so bili spričo njih tako klavrno smešni, da so se dušili od svoje brezpomembnosti. Potem se je kar brez vzroka spomnil na temno modre črtice v Ireninih očeh, in v pijani enosmernosti hotenja se je odcepil od točilne mize. Zavil je med mizami proti razburjenemu dolgolascu, ki je sršeče nekaj razlagal Ireni. Približal se ji je za hrbet. Nežno, vsaj želel si je tako, ji je položil roke na tilnik. Svilnati puhasti laski so ga preprečali v neskončno majhnem trenutku, da jo ljubi, iskreno in da bi vse storil zanjo, za te puhaste laske na tilniku, ki bi jih bilo tako prijetno poljubiti in imeti, čutiti, kako se mu predajajo v popolno last. Irenin preseenečeni, nato vznemirjeni pogled ter nekaj hladnih, zamazanih besed z vsemi tistimi, o-ji vmes, ga niso niti malo odmaknili od očarljivosti njenega tilnika. Usedel se je zraven nje.

»Buc, buc!«

Otresla je njegovo roko z vratu. Jezno je zasikala: »Ne tečnari!«

Cuden lesk, nekakšno zamaknjenost v skrivnost je opazil v zategnjenosti njenih ustnic. Takoj nato je zapazil, da sta oba, Irena in dolgolasec, močno povezana skozi šop listov, ki jih je dolgolasec držal v roki. Nagonsko je zaslutlil v teh listih dolgolaščevo moč, ki je rasla iz Irenine zamaknjenosti vanje. Presenečen je obsedel. Vrinil se je v napetost med njima in čeprav je čutil svojo nezaželenost, vrinjenost in tujstvo, ostal pri miru in čakal. Odnos je skrhal, čeprav ne za dolgo. Irena je prosila. Dolgolasec ga je grdo gledal. V obraz je bil rdeč, napet. Začel je premetavati liste, jih strkal skupaj, nekaj govoril, medtem večkrat pogledal vanj odsotno, pa kljub temu divje, ter začel brati.

»In lepega dne sem izgubil svoj zlati privid
zelenih dreves, potokov, ljubeče sklenjenih rok,
razrušila so se mesta ljudi
izginile zasanjane ulice pogovorov
od neke ljubezni je ostalo prgišče praznih spominov
moje ljubo, joj, moje ljubljeno dekle,
kam je raztresel prašen veter ...«

Začuden je strmel v dolgolasca. Besede so ostro padale vanj.

»Kam so izginila zlata mesta
prekipevajoča zelenih dreves?
Ostala je samo obala
slepeča, brezkončna obala.

Na obali pa je bilo veliko peska
in jaz globoko pogreznjen vanj ...«

Nenadoma se je zasmel in naglas zakričal: »Pri bogu nebeškem, saj
to je literatura! ... Ti se greš literatura, fant! ... Pijano literatura, da
bi z njo premamili! ... Ti, vrag! Kako si uganil, kaj bo prekleto babnico ...
seveda, pesnik! Veličastno! Pošastno tragično!«

Smejal se je. Dolgolasec je onemel, Irena tudi.

»Pa vendar, to je sranje, dragi moj! Razumeš, totalno sranje! ... Res,
nekaj je notri, mislim, nekaj se ti je mimogrede vtihotapilo notri, ... a
sranje, sranje je kljub temu! Ha, glej ga no! To te tišči, prekleti ušesnik!
In kaj misliš, a? Premamiti ubogo dekle? Da bo spoštovala tvojo veličino,
Tvojo izgubljenost, tebe, ki te, za vraga, razen zmečkanih ušes sploh ni? ...
To misliš? ... Pri bogu in hudiču! Prav imaš! Tako je treba! Presrečna bo,
punca ... Sram te bodi, lopov pijani!«

Dolgolasec je vstal. Besno je gledal, lasje so mu kar sršeli. Bil je pijan
in nabral je toliko poguma.

»Molči, svinja pijana! Kdo te je pa klical?! ... Prašič ... ti se boš ...«
Tudi Irena je vstala, preplašeno se je ozirala okoli. Zbudili so zaspano po-
zornost gostov, ki so dvigali oči iznad časopisov, skodelic kav, šaha, ter s
hijensko lakomnostjo pograbili motnjo zakajene kavarniške enoličnosti. Vsi
so čakali.

»Pusti ga, prosim te!«

Irena je pograbila raztogotenega dolgolasca za roko in ga vlekla stran.
»Kaj ga pa vlečeš, saj vidiš, da je ves usran, pa še pijan povrh,
pesnik!«

Smejal se je kislo. Grenkoba je lezla vanj. Peklensko boleče razočar-
anje je čutil. Irenin strah za dolgolasca, odrekanje tistemu poljubu med
vrati, ko je v sobi jokal blazni klavičembalo, vsak njen gib, njene oči, tem-
no modre črtice v njih, vse ga je divje grenko napadalo in izvotlilo. Z raz-
očaranjem je rasla v njem prazna jeza, onemogel srd do Irene, dolgolasca,
samega sebe, stolov, kavarne, pričakujočih pogledov gostov, do vsega.

Dolgolasec in Irena sta odšla. Držala sta se za roke. Za njima je pla-
val šop papirnatih listov, ki je hinavsko molel iz dolgolaščevega suknjiča.

»Dostojevskega ji daj brati in videl boš, kako se bo dolgočasila, ple-
bejka hudičeva ... Dostojevskega ... njega, ki zna ...«

Izginila sta, on pa je še kar naprej ponavljal divje jezen in obupno pijano žalosten, tako obupno, kot to more na trenutke biti le pijan človek in nihče drug.

»Dostojevskega, Dostojevskega, Fjodor Mihajlovič Dostojevski, njega ji beri... plebejki... ne svojega sranja poetičnega!... Ni druge literature... drugo je tvoje sranje... ti imaš pokvečena ušesa... prašič pijani... literatura pijana... hudič...«

Umolknil je. Tuji obrazi so iskali po njem z lakomno radovednostjo. Čutil je njihove poglede, umazano težke udarce ob vrtenje, ki se je razbesnilo, ko je izgubil Ireno. Polzeli so po njem in zahtevali odgovor, pa naj bo še tako nesmiseln. Edino tako bi se obrazi odvrnili od napetosti, ki so jo vsi trije zgradili. Medlo se je čutil odgovornega, da razjasni obrazom vso stvar, kako ni vedel, kaj mu Irena pomeni, če mu sploh kaj pomeni, kakšna svinja je dolgolasec in podobno, vendar ni spravil iz sebe drugega kot trgajoč se krohot, ki ga je še bolj zapacal med stene, lužice po mizah, obraze in tisto, kar je ostalo od dolgolasca in Irene. Čudna usedlina celega dneva se je do zadnjega odtienka trgajočih glasov, do zadnje otplosti tujih obrazov, do zadnjega trenutka krčevite prilepljenosti na sedež, šele potem je vstal. Zmagoslavno je skušal preiti vprašujoče oči, ne da bi se zmenil zanje. Šel je skozi gosto vrsto nožev, pri vratih je ostal prazno gol, kot da je stopal preko samega sebe ter si z vsakim korakom odtrgal del telesa. Za mizo je ostal kupček, ki je rahlo dišal po ljubezni, in na vrhu oči, razsekane s temno modrimi črticami. Smrad po cigaretnih ogorkih je bilo zadnje, kar je poznal.

Zunaj, pred prazno, omamljeno telesnostjo ceste, mu je vlažen zrak oblikoval telo. Praznino, ki se je pokrila z masko hladu, je skozi odprtine za oči zapolnila vrsta cestnih svetilk z gosto se cedečo utrujenostjo. Poselilo ga je drevje, temno, grintavo obcestno drevje, plotovi z otožno potrganimi plakati, razbeljeni napisi, osvetljene izložbe, samotni dežni plašč, ki je štorkljal na drugi strani ulice, obok nekih vrat, ugašajoče brnenje avtomobila za ovinkom, odprti gobci stranskih ulic, gnjl vonj po reki in oddaljen hrum tovarne za hribom. Drsel je ob trdnem robu pločnika proti mestu. Dal mu je stopala, ki so se božala z asfaltnim hrbtom. Cigareta je ustvarila prste in dim pljuča. Potem ga je sprejela hrapava strmina poti k reki s hišicami, nanizanimi na vrhu skalne pečine. Kvadratni razsvetljenih oken, žičnate ograje vrtov, drevje, ugaski, ostanki klopce s plevelom in travo, takoj nad njo tisti balkon, prekle za fižol in na koncu drevo s prijetno ukrivljeno vejo. Trepetal je. Poiskal je steklenico pod korenomo debla in jo potegnil iz mulja. Bila je mrzla in spolzka. Kozarec se je strkljal v vodo. Sedel je kar na tla in pil, da se je mrzla kača pretakala po grlu do želodca. Reka, vsa bleščeča in gladka, je tiho ležala pred njim v sladki brezbržnosti do vsega okoli sebe, zadovoljna s svojo lenostjo, globino in večno živostjo. Strmel je vanjo. Še vedno se je tresel.

»Svinjarija.«

Ne da bi odvrnil pogled od reke, je do konca izpil, kar je ostalo v steklenici. Za nekaj časa mu je vzelo dih. Potem je rignil.

»Svinja-ri-ja.«

Topo je sedel na bregu. Z eno roko se je oklepal steklenice, z drugo pa je pulil kamenčke iz vlažne zemlje in jih metal v vodo. Čofotaje. Pacasti zvoki in mrzla kača, ki je že sekala vroče ugrize po želodcu, so ga oživiljali. Začel je divje kleti. Preklinjal je umazano, gnusno, a bolj ko je prostaško govoril, manj zadoščenja je imel od kletvic. Skušal jih je okrepiti tako, da je glasneje preklinjal, potem jih je prepeval. Na koncu je samo še zavijal v reko. Steklenico je treščil predse na tla. V roki mu je stal vrat in s tem je ril po zemlji. Brez jeze. Odsotno. Žalost je lezla vanj. Nenadoma se je zalotil, da mirno in otožno strmi v luči na drugem bregu. »Kravja žalost,« je cinično ugotovil, »Gospod je ootožen. Gospod mora piti, naš zamišljeni gospod... Se piti, še, še, še, kar tako, ker je lepo in amen... Tepec! Pustiva reko z vsem njenim drekom in scalino na miru. Sama naj uživa v svojem čudovitem vonju, midva pa greva pit, kajne, gospod... Seveda, seveda, tepec! Pit greva, pit, saj danes še nisva bila omembe vredno pijana... prav imate, gospod. Vi imate sploh vedno prav. Vi ste genialen bedak.«

Ni se premaknil. Še naprej je sedel, govoril sam s seboj in strmel v reko. Globoko v sebi se je oživiljal.

»Reka, rečica moja, dete usrano, kam se vališ, ljubi nesmisel božji? Joj, ko bi vedela, rečica, kako so gospod žejni, kajne, da ste, gospod, stekla bi mu v grlo, čeprav ne ve, česa je žejen... Svinjska si, tudi to bi morala vedeti, da si res ogabno svinjska. In gospod bi te niti ne marali... ne, ne. Popiti bi moral kaj bolj strupenega, močnega, čeprav si tudi ti zelo, zelo strupena, rečica moja... Vzdigni se in gremo! Nazaj, nazaj v planinski raj, namreč kavarna, pribežališče utrujenih bedakov... namesto da bi čistil bratov avtomobil, Celo televizija bi bila enako primeren hec. Mislim, da bi bila... namreč res bi bila, ker je zelo potrebna stvar, res potrebna zadeva v smislu bežanja... it's true my dear, it's true... Ko se misliš pobrati, mi kar povej, jaz bom medtem zapel lipa zelenela je, ali moj črni konj, čerleni vrag...«

Blebetanje ga je neskončno poživilo. Prešinjalo ga je z radostjo, in svežostjo, kot bi z besedami trgal nekaj pošastnega, kos za kosom, proč. Vdanost v trenutno resničnost, obenem z umikom iz nje, je prepletal v blebetanju. Sedel je dolgo. Čas je nezavedno pronical.

Počasi se je vzdignil. Zanašalo ga je in moral je hoditi. Samo ga je nosilo dalje. Oprijemal se je ograj in blebetal, neusmiljeno blebetal. Pri štrcljih, ki so ostali od klopee, se je ustavil in pljunil vanje.

»Uboge bergle posiljene preteklosti. Vlečete se kot poceni prasice med plevelom gor in dol, zelene prašičje svinje. Moj bog, pa tako rad... eh, klinc vas gleda, pokveke... vode manjka na svetu, da splahne te nestvore s površine zemlje, my honey... Annbel Lee pa mrtva leži in prav gotovo že svinjsko smrdi by the soundig sea...«

Vrglo ga je naprej. Ni bil ne pijan ne trezen, vsaj vedel ni, da bi se kaj takega godilo z njim. Še vedno v isti nedovzetnosti, v odmaknjenosti od temne poti, po kateri je hodil in je bila na vrhu blede obsijana od luči

glavne ulice, je s prsti preštel denar v žepu, da bi ugotovil, koliko encijanov si lahko naroči.

»Samo štiri... pa smo tam, kjer se vije rožmarin in rožice cveto v lačni svetlobi brezdelja, oooj za spomin naj raste mi presneti rožmarin... samo za štiri... dovolj... ali pa ne...«

S težavo je pririnil na vrh. Srečal je znanca, a se mu ni dalo odzdraviti. Samo ošinil je njegove čevlje in ugotovil, da se svetijo, kot je treba. Drugače pa je bilo mesto že povsem prazno. Velika ulica je utrujeno ležala pod vretenci luči.

V kavarni se je med zaspanim utripanjem luči motovila natakarka s krivimi nogami, pijača na pladnju se je leno pregibala skladno z miganjem bokov v belem predpasniku; nekaj malega gostov je zdehaje prebiralo časopise. Očitno so bili vsi na smrt zdolgočaseni, razen tistega srečneža, ki je zaspal v kotu, naslonjen na mizo. Nekaj časa je stal na miru, srkal vase zdolgočasnost, potem je stopil precej negotovo, kljub praznim mizam, dženske, ki je sama posedala ob kavi, in ne da bi jo vprašal, ali lahko prisede, zdrsnil na stol nasproti nje. Gledal je njene roke: bile so suhe, z dolgimi prsti, preprežene z modrimi žilami. Brez prstanov. Postale so živčne, zaplesale po mizi, se skrčile in se obotavljaje napotile k torbici. Ko so legle na črno usnje (ženske ni hotel zadržati, niti ni vedel, zakaj je sedel k nji) je počasi rekel, kot bi nadaljeval neko začeto misel: »... zato se je treba vedno umakniti v temo. Treba je zbežati...«

Roke so se sprostile na črnem usnju, a stran niso hotele.

»Kdor ne verjame v to, je najbrž tako črn, da ga ni videti. Kljub temu preko lova in zasledovanja ne more. Samo beg mu je olajšan... Razumete?... Edina možnost je beg. Beg, ostane samo še beg... Beg je resničnost...«

Pogledal ji je v oči. Bile so sive, z zelenimi črticami in precej brezizrazne, skoraj votle, steklene. Obdajala jih je tanka, komaj opazna tanka mrežica gubic z modrikastim navdihom pri korenu nosa.

»Ničesar nočem, samo pogovarjal bi se rad,« ji je dejal. Vprašala ga ni nič. »Seveda pa lahko greste še ta trenutek v svojo... kuhinjo pogret večerjo... lahko... ne boste odšli, ker vam je zelo dolgčas, jaz pa analiziram. To so neke vrste računi... saj res, gotovo ste opazili, da je danes vse en sam račun, velik račun, gospa povešenega ponosa. Moja mati je tako rodila štiri sinove, kar je tako kot v pravljici na plošči... Danes tako nihče več ne bere... kajne gospa, in literatura je res...«

Zenska se mu je zverženo nasmejala. Zdrznila se je, pograbila torbico in brez besed odšla. Na mizi je pustila denar za kavo. Niti malo ni obrnila glave. Strmel je v isto smer kot prej, samo namesto sivih oči je videl steno in rdeče migetanje bankovca. Toplota prostora ga je ohromila, pometla po njegovi glavi, da je ostala prazna in je samo pošumevalo v nji kot v morskí školjki.

»Štiri encijane, prosim, naenkrat, vsakega v svojem kozarcu.« je naročil belemu predpasniku, ki je privaloval do njega, »In še, prosim, koliko je ura?«

»Pol polnoči.«

»Neverjetno ... neverjetno ... tako hitro ...«

Zdaj se je izgubil, nehoteno se je razkrajal med mizno ploščo in steno.

»Beg, ostane samo še beg.«

Štirje kozarci so se zvrstili pred njim. Postavila jih je neka roka in dal ji je denar. Potem je pil. Z naslodo se je pretapljaj skozi rumeno tekočino v skrivna nedra noči ...

Štirje encijani, štirje divji rumeni konji, polni energije, so peketal po črnini mize in se mu skušala izmuzniti iz rok. Trdo jih je stiskal enega za drugim vsem štirim konjem je brez usmiljenja odgriznil zlato luč zenice. v divjem besu so potem potovale po njegovih žilah in izgubljeno treščile v praznino, štirje konji sinovi peščenega morja strupeni od vetrov ki so jim v mladosti kodrali zlate grive. sonce se preliva po gladini vode. nebeška luč ki je ne moreš nikoli prijeti, najmanjši dotik jo splaši da zbeži. globoko v koreninah dreves gnezdi radost z očmi pajka. čudna veselost je divjanje rumenih konj, pretaka se v telesu dan na dan pa je ne znamo občutiti. in same veje zlomljene počrnele veje. za vsem za najmanjšo stvarjo se skriva brezno slepeče svetlobe pošastno lepe izgubljene v obliki ulic čevljev rok kože in las drevja neba noči. ker kdo naj ve da luč ni. še tema je luč morda najsilnejša luč kar jih je. oblaki pljuski po mizni ploskvi se prerivajo med druge in polnijo prostor z občutkom nečesa. štiri prazna očesa brezdomci ki so potovali iz domovine do pošasti sedeči na pripravi ki se ji reče stol. ko bi jadrali ... joj ko bi jadrali bi videli polja neskončna polja meglene zemlje na nebu kako se prelivajo v brezbarvnih curkih z mislijo ljudi. naj bo to edini nesmisel, ta edina stvar ki z nemo hrabrostjo leti v tisto temo ki je luč, nikoli sita nikoli odžejana hotljivost dlani večno odprti tipajočih okoli sebe da bi kradle za seboj pa puščale dolge brazde, nekaj več nekaj manj nekaj nečesa. utrip izzveni ali zveni še naprej pa potujemo mimo da ga ni več čutiti, njive kakšna radost v bolečni vztrajanja pri sejanju rasti in žetvi ko bi ravno tako lahko ne bilo ne enega ne drugega temveč samo njiva. samo možnost. samo napetost loka brez tetive in puščice. pa ne in ne ne ne. vsota vsega sajenja rasti in žetve poleg korenine starega drevesa sledjo ptice ki je tožeče kričala čez sivo nebo se seklja na kolesčke koščke ki se kotalijo po mizi padajo na tla kjer obležijo z mozoljastimi obrazi obrnjeni navzgor. kot v temi zbrani med gručami drevja v vrtu poleg hiše. se zdaj skriva na utripanju žile dovodnice. skozi okno po prasketajočem zidu. sova cedi rumenilo oči po linah zvonikov. otrpla ogrodja ozvezdja orion medtem ko sirius plapola plapola. cesto pokriva nova plast prahu da bi noga ne mogla čista naprej nikoli nikjer ...

Vzdignil se je z veliko težavo (pomagala mu je natakaraica) in se opotekel iz kavarne. Vrata za njim so zaloputnila, ključi zarožljali. Samo prijažen nasmeh mu je sledil nekaj metrov, divje zarisanih v enem samem sunku do roba ceste. Tu je obležal na tleh. Z ustnicami je drsal po tlaku; zdel se mu je slan. S čela je curljala toplota ob loku obrvi po sencu do ušesa. Ni bilo roke, ki bi ga pobrala, pa tudi želel si je ni. Srečen je bil. Tesno se je stisnil k hladni cesti in zaspal.

Gospod sodni svetnik

Milan Markelj

»Bog mu daj v miru počivati!« je rekla mama in se prekrizala pred našo oguljeno, pozabljeno omaro ob steni, ki se neznansko trdovratno vsako jesen poti, da drobne kapljice v tankih curkih polze po vzorcih na zidu. Prst ji je zdrsnil preko gubastega čela, posivelih ustnic in povešenih prsi, morda se je zataknil ob napol odtrgan gumb, vendar bi težko rekel, kje je v vsem tem gospod sodni svetnik, namreč tisti stari zeleni hubertus, ki je z robovi drsal vsak večer po blatu in prahu naše ulice, ali pa grčevinasti zglajeni palici z gumastim obložkom na koncu. Večer na naši ulici je tak in tak: tisto poigravanje medle sokrvice po zidovih, vrščanje otrok, razpe-njanje opršenih listov trte po sosedovi hiši, mrak v vrtu in seveda sama ulica, nešteto kamenčkov, starih žebļev, plevela, prahu ter na koncu ponošen zeleni hubertus, ki se, oprt na obe palici, pijano pomika pod temno krošnjo tise.

»Madona, gospod svetnik so se ga zopet nažrli, da je groza!«

Soseda visi na leseni ograji, naslonjena je na cvileča vrata in govori s prijateljico, ves čas pa z desno roko mečka zakrpan, karirast predpasnik iz bombaža. Moj brat se valja po stopnicah z mačko, ravno nasproti je že lezna ograja vrta, ki jo prerašča neka čudna, grabeča rastlina, in pravi: »Ta mačka ima bolhe, seme potepinsko!« Potem vrže mačč na cesto, da počeno vzdihne, ko se ji kosti pod kožo sprožijo, in si drgne sivkaste dlake s hlač. Gospod svetnik se ustavi, visoka, zgubana gora mesa težko vzdihne, neobrita brada trepeta pod debelimi, od sline svetlečimi se ustnicami, zrak se piskajoče podi v pljuča in ven, gospod svetnik počiva, ker pravijo, da je imel zelo zelo slabo srce, vendar je stari vrag kljub temu popival.

To pa je gospoda svetnika izključevalo iz mirnega sožitja naše ulice, tiste preklete mirnosti odprtih oken popoldne, radovednosti žensk na njih in s celim vrtom zamorjenih rož, preklete mirnosti čebļanja žensk, vonjav iz kuhinje, odlomljenega volaga naših vhodnih stopnic. Bila je ulica in on. Ubogi pijanec ni vedel, najbrž res ni vedel, kako pomembno je za sosedo na vogalu, kakšno mnenje imaš o njenih svinjskih rožah, še tega ne, da stari samec blazno rad pripoveduje o svoji umrli ljubici, ki je baje izjavljala iz svojih tuberkuloznih pljuč večno zvestobo noremu devičniku. Gospod svetnik je nepravilno obvisel vsak večer sredi naše ulice in ni pogledal rož, ni poslušal starega samca, mirno krehal, pljuval in se opotekal.

»Usmiljenja vreden,« je rekla mama, »Le kako se more t a k o izobražen človek t a k o zapustiti?!« Poslušal sem jo in si mislil, da je gospod svetnik resnično usmiljenja vreden, čeprav nisem vedel, kaj hoče mama s tem usmiljenjem, saj smo vsi po vrsti pobirali pijanca iz prahu ali blata naše ulice, če je že zgrmel na tla. Potem je bilo pač vseeno, kaj je krehajoče cedil iz sebe, momljal, preklinjal, svetniku je pač ogabno zaudarjalo iz ust in težak je bil. Težak je res bil kot mlad junec. Dojenček za oknom se je pretegnjeno drl, gospod svetnik pa kar naprej: »Eh, kaj bi... spodrsnilo mi je, gospod, spodrsnilo in res ne vem... nočem vas zadrževati, ampak res mi je spodrsnilo... človek ostari in spodrsnilo mi je...«

»Že v redu, že v redu... takole (klada pijana!)... trenutek, prosim, še eno palico... tako... Bo šlo, gospod svetnik?»

»Spodrsnilo mi je, človek ostari in... eh, eh... pade, ko je star...»

Nikoli ni znal živeti v naši ulici. Pojavljaj se je kot dosledna nepravilnost, utelešenost opominov, živ dokaz, kaj ne smemo postati. Izrabljali so ga v vse mogoče namene: za obiske je bil ena izmed znamenitosti, za pogovore vedno priljubljena tema, ker živ vrag ni vede, niti ni mogel ugotoviti, zakaj se je svetnik tako pošteno zapil. Razočarana ljubezen, smrt prijatelja, nezadovoljnost pri delu, neuspeh v življenju, njegova histerična sestra, vse so prevlekla ženske na dan, oprášeno, prepreženo s pajčevino, izmišljeno. Odgovora ni bilo. Naša upokojena, nora učiteljica je izživila svojo kisló moralo na bojišču svetnikove neobrite brade, z večnim porazom in večno vztrajnostjo prepričevanja. Otrokom je bil večni spored, grozljiv in smešen, nadvse pa priljubljen. Vendar se je njegova pijanost, ogrnjena v zeleni hubertus, kazala kljub temu, vedno proti večeru, na koncu ulice in zmotila ubrano pobožnost zamaknjenosti v storjene dolžnosti.

Gospod sodni svetnik je ljubil glasbo. V svojo temno sobo (noč in dan zaprta okna) je zvlekel množico inštrumentov: kitaro, violino, harmonij, boben, mandolino, kontrabas, flavto, čeprav ni znal na nobenega zaigrati vsaj Na planincih sončece sije. Samo ljubil je glasbo. Nič drugega. Večeri naše ulice so se po končanem svetnikovem bojem z vhodnimi vrati njegovega stanovanja divje razcefrali od čudnih zvokov. Oglašalo se je trpinčeno mijavkanje violine, mandoline, flavte, pošastne disonance škripajočega harmonija in počeno, raztrgano grčanje bobna.

»Prekleti norec, že spet zganja svoj koncert!« reče soseda na vrtnih vratih in kar naprej mečka karirasti predpasnik iz bombaža. Mrak leze po strehah z očmi otroškega strahu, nekje se pariyo mački. V oknih svetnikove sobe gori luč, prva luč v naši ulici. Kmalu za njo se prižge svetilka na vogalu. Otroci stokajo ob misli, da bo treba spati in si umiti noge, ki so ponesle žalostno samevanje prahu, starih žebeljev, izgubljenih matic in kamenčkov z ulice v urejenost nesvobodnih stanovanj.

»No, čast bogu! Kmalu bo nehal. Zdaj igra že na boben!«

Soseda se odlepi od vrat in odide v hišo. Vsak čas bo noč. Potem bomo sanjali, da nam je gospod svetnik podaril boben, ki smo ga videli skozi rezo polkniv v kotu zraven razmetanega kupa knjig.

Večer je bil, tak in tak, samo zeleni hubertus se ni pokazal, oprt na dve palici, na koncu naše ulice. Nič posebnega ni bilo v vrtu nasproti naše hiše, soseda je mečkala predpasnik, brat je vlačil sestro za lase, luč na vogalu se je prižgala. Ne morem razumeti, zakaj ni bilo nič posebnega. Morda zato, ker sem iskal vsaj odrezek svetnikovega nohta v razglašeni melodiji mestne godbe na pihala, v papirnatih trakovih vencev z zlatimi črkami, v težkem vonju prekopane zemlje. Večer je bil. Na oknih so visele svinjske sosedine rože. Nič posebnega v celi ulici.

Če si vprašal mamo, kaj za vraga je gospod sodni svetnik, se je prekrižala pred našo staro omaro in rekla: »Bog mu daj v miru počivati! Ubog človek je bil.«

Edoardo Sanguineti

in nova italijanska pesniška avantgarda

C. Zlobec

Prva povojna leta je tudi v poeziji, v Italiji, vedril in vladal neorealizem, ki je z romanom in filmom obšel svet in prinesel marsikaj novega. Vendar je, kot sleherno umetniško in idejno gibanje, kmalu prišel v zagato in se pokazal kot nezadosten zlasti sredi petdesetih let, ko je nastopila generacija, ki je hotela reševati predvsem probleme svojega časa, v obliki in jeziku, ki naj bi bila kar najbolj nova, rezultat trenutka in kar najdlje od tradicije. In prav paradokсно zveni dejstvo, da je prvi znak za pohod avantgarde (ki je v teh zadnjih desetih letih doživela že nekaj valov) dal najpomembnejši predstavnik italijanske neorealistične poezije, Pier Paolo Pasolini, pesnik, ki je svojo liriko prepočil ne samo z dnevnimi socialnimi problemi, temveč tudi s strastno polemiko znotraj same marksistične misli in prakse. Toda Pasolini je dal samo znak za start, v tek pa so se spustili drugi.

Nova avantgarda se je pognala v boj najprej z vrsto razprav o jeziku, njegovi funkciji in možnostih, in postopoma zavrгла vsa izhodišča in izkušnje neorealistične smeri. Prva revija, kjer so se zbirali in pozneje tudi formirali pesniki in kritiki novih smeri, je bila »Il Verri«, pod uredništvom Luciana Anceschi, ki je, čeprav sam predstavnik starejše generacije, mnogo pripomogel k hitri afirmaciji nove avantgarde. Glavna značilnost nove smeri je bila (in je še danes) predvsem v tem, da razglašala teorijo o najrazličnejših možnostih, tako teoretični kot pesniki se zavzemajo za poezijo, ki naj se poraja in živi različno. Predvsem pa naj bi se osvobodila vsega podedovanega. Po mnenju Nanija Balestrinija, enega izmed zastavonošev te smeri, ki se je pozneje uveljavila pod imenom »Skupina 63«, »gre za poezijo, ki je na videz manj prefinjena, manj izbrušena, ne stekleni ne resnični biser. Za poezijo ki je bližja zlogovanju emocije in misli v jeziku, zmeden in prekipavajoč izraz, na katerem so še vedna znamenja nasilja iztrganosti iz mentalnega stanja, ne do kraja izpeljanega zlitja s stanjem besede. Od tod tudi uporaba pesniškega »collage«, ki ga je tako pogostoma uporabljal že Ezra Pound. In tako se — še zmerom po Balestrinijevem mnenju — te še majave strukture nepredvidoma plodno razvijajo v nepričakovanih smereh, daleč od pravega vzgiba, v neponarejeni pustolovščini. In na kraju jezik ne

bo več posrednik misli in emocije, ki sta sprožila pesniški proces, temveč bo sam tisti, ki bo iz sebe ustvarjal nove in neponovljive pomenske zveze.«

V praksi je te nazore najboljše uveljavil najpomembnejši pesnik nove italijanske avantgarde, Edoardo Sanguineti. Njegov filološki dar in izobrazba sta resnično pomembna, o tem priča med drugim tudi njegova zajetna knjiga esejev o Danteju (Interpretacija Malebolge), hkrati pa je tudi avtor eksperimentalnega romana »Capriccio italiano« (Italijanska muhavost), ki je ob svojem izidu vzdignil veliko prahu med italijanskim občinstvom, tako med kritiko kot med bralci. Mnogi so to delo ocenili kot kolosalen polom; s tem so hoteli opozoriti predvsem na uničujoči udarec, ki ga je ta roman, z vsem, kar je prinašal s seboj, zadal neorealizmu v italijanski literaturi (v tem času že v epigonstvu samega sebe), hkrati pa tudi na demantiranje možnosti, ki jih ima nova avantgarda v samem romanu. Naj bo tako ali drugače: vpliv in odmev nove avantgarde sta bila večja, kot je resnična vrednost in pomembnost njene umetnosti. Okrog Edoarda Sanguinetija in z njim na čelu se je zbrala skupina pesnikov, ki se je že 1961. leta predstavila javnosti z antologijo »I nuovissimi« in je še danes najmočnejša, čeprav že od vsega začetka ni bila enotna in je bila sploh mogoča samo na osnovi formule o različnosti v poeziji, toda ob skupni negaciji obstoječega. Tej prvi in najmočnejši skupini (v njej so poleg Sanguinetija še Elio Pagliarani, Alfredo Giuliani, Nanni Balestrini in Antonio Porta), so sledili najprej glasniki tako imenovane tehnološke poezije (Lamberto Pignotti, Eugenio Miccini in drugi), pesniki vidne poezije (s katero se po malem ukvarjajo vsi predstavniki nove avantgarde) in naposled seveda pesniki, ki jim niti ni mnogo do takšnega ali drugačnega imena in se bolj ogrevajo za pesniško dejanje kot tako, za kakršnokoli obliko javnega izražanja protesta in upora, hkrati pa tudi neokrnjene življenjske radosti. Za to skupino je značilno prirejanje tako imenovanih »fest« (praznikov), nekakšnih improviziranih pesniških mitingov, z branjem, recitiranjem, s pisanjem gesel in raznih znamenj po cestah, barvanjem dreves in podobnim (najbolj znan predstavnik te smeri je Adriano Spatola). Preprosto povedano: v sedanjem trenutku italijanske poezije deluje več smeri, ki so vse upravičene do naslova avantgarde (kolikor se pač potegujejo zanj), edina ali vsaj najznačilnejša skupna poteza pa je občutek, da so ti stari kalupi in izpovedni obrazci nezadostni in da je potrebno neposredno učinkovanje na množice, pa čeprav samo z zbujanjem nezadovoljstva, zgražanja in podobno. V nekaterih primerih bi mogli celo trditi, da marsikatera teh pesniških manifestacij živi samo toliko časa, kolikor bo v družbi trajal odpor do njih.

Ce pa se vrnemo k tistemu delu nove pesniške avantgarde, ki se vendarle noče odpovedati besedi kot pomenskemu sredstvu, ostaja najpomembnejše ime v tem okviru še zmerom Edoardo Sanguineti (rojen 1930.). Za ilustracijo smo izbrali eno njegovih pomembnejših daljših pesmi, Erotopaegnia, nabito z nekim posebnim erotizmom (tudi sicer značilnim za Sanguinetija), ki se izraža v nekakšnem jezikovnem proksizmu, v odklanjanju sleherne sintakse, in ki se razrešuje v posnemanju raznih literarnih odmevov. Zato Sanguinetijev glas večkrat prevzame intonacijo monologa, v

katerem se grške, francoske, angleške in latinske besede srečujejo v grotesknem prepletanju zvokov, v nekakšnem krvavem, obsedenem razburjenju. »Sanguineti« pravi v zvezi s tem Alfredo Giuliani, »si je popolnoma svest, da so meje jezika hkrati tudi meje nekega sveta (zato: razširitev jezikovnih možnosti) in da tisoč neizgovorjenih stvari neizprosno pritiska na eno izgovorjeno (zato: prepletanje govornih plasti spodbujanje avtomatizmov, odprava verza in uvajanje neke bolj ali manj trdne ritmične linije).«

Takšen je Edoardo Sanguineti, takšna je, v najbolj grobih obrisih, nova avantgarda v sodobni italijanski poeziji, vendar je treba ob tem zapisati, da večji del sodobnih italijanskih pesnikov raste bolj ali manj skladno iz tradicije, da pa je seveda zelo odprt vsemu novemu, tako v izrazu kot v vsebini, in zelo občutljiv za osrednja vprašanja človeka v današnjem času in prostoru. Prav v teh pesniških smereh, ki so formalno že premagane, a se hkrati spet in spet obnavljajo na novi ravni, je iskati velika imena sodobne italijanske poezije (Ungaretti, Montale, Quasimodo, Sereni, Luzi, Pasolini, Zanzotto). Celotni spektrum iskanj, hotenj in rezultatov pa dokazuje, da velike poezije ne ustvarjajo toliko revolucionarne ideje, kolikor resnično velike osebnosti. Je pa tudi v italijanski novi avantgardi vrsta pesnikov, ki jih celo avantgardi nasprotna kritika že omenja z vsem spoštovanjem; med njimi, kot rečeno, še zmerom na prvem mestu Edoardo Sanguineti.

Edoardo Sanguineti

(1930)

Erotopaegnia

Osrednje jedro te pesnitve-pripovedi je onirčna vizija erotičnega pekla (privzdignjenega v simbol), skozi katerega mora sodobni človek. Začenja se, prav tako simbolično, ob nasilni prekinitvi še nerojenega življenja, z abortusom. Ker menimo, da je pesnitev zaradi številnih vsebinskih in slogovnih posebnosti tudi za slovenskega bralca vsaj tako zapletena kot v svojem izvirniku za italijanskega, jo opremljamo s komentarjem Alfreda Giulianija, enega izmed avantgardne skupine pesnikov »I nuovissimi«, katere glavni predstavnik je prav Edoardo Sanguineti. Komentar povzemamo iz antologije I nuovissimi, Rusconi e Paolazzi editori, Milano 1961.

2.

(v dneh ki so sledili je bila videti nemirna, žalostna): stvar ni dobila imena.

4.

*v tebi je zaspala kakor suha bula, kakor mršava trakulja, kakor sanja,
zdaj tlači pesek, zdaj stresa lastno senco; zdaj vrešči,
golota, ščije, ker čakala je od zmerom na okus
kamilic, na toploto zajca, na šum toče,
na obliko strehe, na barvo slame:*

brez prida se je čas

*obrnil k njenim dnevom; zemlja kaže zmedene podobe;
bo zmogla prepoznati kozo, kmeta, top?*

na te škarje res ni mislila, ne na to hruško,
ko je trepetala v tisti tvoji vreči temnih open.

7.

kako se ima stvar; (točno vrata); (stegno); (okence); bodalo!
(ima se!); in trepetajoče! (grozljiva sorazmerja!) strašno povečano!
pritisakajoče (...);

in točno steklenica:

po stranišcih; in točno tako; v tistem okuženem
zraku; ona potrpežljiva smrtno blede; in kako se ima bodalo! trepetajoče!

8.

pridejo študenje; (in v tisti luknji, oh midva dopolnjena! oh midva,
klobčič!), vreščijo:
tvoje ime! (in kričim); tvoje ime! (in ne odgovarja: ščije):

njihove glave
priplavajo na površje, nabuhle; njihove oči, nabuhle, priplavajo na
površje; dvigajo se
škrlatno rdeče; nihajoče se (čudovite) bliskajo; oh bliski! oh pepel!);
plavajo (njihove glave) v tistem zraku (oh pepel!) tresoč se goreč!,
jalove;

študentje govorijo; vajino ime! (in vpijejo); vajino ime!
(ne odgovarja: med scanjem):

naše glave trpijo; in zdaj govorijo:
(naši jeziki); (in goreč): oh testes! vpijejo); oh testes, in naposled
se odtrga (od tistega zbora) jezik iz pepela: semper curato!
(točno tako vpije); semper! in pobliskavajoč še zmerom, krepko ihteč,
v tistem jalovem zraku (študent); ne sis! (vpije); intestabilis!

9.

in onkraj steklenih vrat, nenadni bazen; in ona, in v megli,
še enkrat, in izgubljena!

4. Rojeni se spomni podobe gliste: »mršava trakulja«, ki je živel v materi-
nem trebuhu v pričakovanju sveta in stvari, občuti zdaj razočaranje bitja, ki se
je zašlo pred omenjeno resničnostjo izkušnje. Pričakovalo je nekaj drugega,
drugačen svet.

7. Začetni stavek (kako se ima stvar») je iz Giordana Bruna in ima tu dvo-
jen pomen: prvotni (stvarnost, dogodki, kot se v resnici razvijajo) in oni drugi,
sicer očiten, metaforično-erotičen pomen. Celotna epizoda, ki se začne s pri-
čujočim razdelkom in končuje z enajstim, raste iz oniričnega navdiha.

8. To spolno občevanje se dogaja v latrinah Universitas Studiorum. Študentje
splezajo do vrha vrat in vpijoč sprašujejo po imenu oba protagonista. »Testes«
je dvoumni izraz za priče in moda; podobno dvojnost pridobi, v odnosu na
dvojni pomen besede »intestabilis«, tudi stavek iz Plauta: »semper curato ne
sis intestabilis« (glej, da ne boš ostal brez mod /ali brez prič/, v prenesenem
pomenu: glej, da te ne bodo prekleli).

opazoval sem namreč (in z enega od tistih okenc)
prazen trg, zmaličen, rušeče se palače: še sem poslušal, še
tisto tišino; in vonjal tisti zrak, in negiben; in jaz sem namreč
in izgubljen, še zmerom; toda onkraj stekla vidiš sivkasto vodo; vidiš
klobčiče ožganih, krepkih nagcev, in še:

še čisti

dih nje koprneče; in jaz sem, tedaj, v tisti vodi, bedno,
in izgubljen; in njeno grlo, in še, in njeno čisto, tedaj, grlo!
iz vode, ihteč, tisti razigrani, ogromni, nihajoči, nageci!
topel, oh topel zbor, oh mehak, tipaje, zbor, to, čemur so dajali ime;
zbor, še zmerom: testibus (eksplodivni vpijoč!) testibus (znakaženi tipaje)!
testibus (znakaženi testes!)! et praesentibus, oh!

in noter je vdiral meglja;

usa svetleča se; in trepetajoča, tedaj, goreča, voda; in v vroči pari,
pareči se, v vreščočih bazenih, kotaleči se; vpijoč, zavrelli:
in v tem trebuhu (tako tedaj vpijoč!) stiskajoč! stisnjeni, tedaj, stokajoč;
curljajoči, vtisnjeni: oh, zdrobijo se lahko (sem rekel);

in videl sem njo, natakunjeno, curljajočo, oh!

(praesentibus testibus sem videl); njo tresočo se sem videl, tresočo;
prav njo;

pritisnjeno.

10.

in pozneje, v tisti megli, in stoječ, zvijajoč se; in ne več zvijajoči, pozneje,
še, in ležeči;

in v tisti luči, v tisti megli! in prevrnjene, tiste luči,
na travi; na pisti, zadušene, nihajoče; tiste luči, mehke!
beden sem videl njo, še, v tisti megli, in povaljano;
in počivajočo, in v tistih lučeh, izpriditi se! in konje, dihaljoče, krožeče,
izgubiti barvo (lesena ograja, utripajoč, zdrzniti se!) in tiste mehke
luči! razbliniti se! v tisti megli!: oh jezero (sem rekel)! oh izgubljen!
in na tisti pisti sem otipaval jaz! konj! et:

oh equus (sem rekel)!

oh corpus (v tisti travi, v tisti megli, sem rekel!)! oh corpus!
(sem rekel) oh; (sem rekel): ne tangito!; (oh me je mrcvarilo tisto kopito!),
(oh me je krivilo!); (oh!); (oh tisti jezik!) in dihaljoč, krožeč
po tisti pisti; plavajoč! et:

nudus essem (sem dopuščal);

nudus (oklepajoč se); (in še oklenjen): corpus! ni!

(sem dihal, krožil; plavajoč); me! (plavajoč; oklepajoč);
tezisses! (dihal sem, končno); počival sem; et:

9. Prizorišče pekla se je zdaj premaknilo v neki irealni študentski kopalni
bazen. Megla leži nad mestom, ki ga je videti skoz okno, in vdira tudi v po-
slopje. Bazni je poln nagih bitij: študentov ki si otipavajo in kažejo moda. Vse
je videti deformirano in izprieno; v velikem »trebuhu« bazena se gredo študent-
je svoje homoseksualne igre. Proti koncu vizija »natakunjene« in »pritisnjene«
ženske v tem peklenskem žrelu erotike.

poiščimo v hladilniku
(sem rekel); oh equus (sem rekel plavajoč)! corpus meum equus meus!
poiščimo torej v hladilniku! (in v njem smo našli svežo, sočno travo);
(in v tistem zraku, v tisti vodi sem videl svetle, mehke luči);
oh oddaljšil sem se, slednjič, krožeč, plavajoč; oh oddaljeval sem se!
oh dihal sem!
kopito moje (sem hotel vzklikniti)! moje telo! (sem kriknil)! oh moj jezik!

10. Kopališki bazen se tu spremeni v dirkališčno stezo; po njej tečejo študentje — konji. Nato pride do oniričnega srečanja med žensko in konjem. Žival zasenči moškega, študenta, ki ga bomo spet srečali v razdelku 17 (protagonistovega prijatelja, ki ima, kot pravi avtor, konjske zobe in hodi na konjske dirke). Prehod od heteroseksualnosti na homoseksualnost označuje peklensko enakovrednost seksualnih vrednot. Stavek »nūdus essem ni me texisses« (nag bi bil, če me ne bi pokrtil) je vzet iz »Polifilovih sanj«. Končni prizor: iščejo si hrane v hladilniku in kot pravi konji najdejo v njem travo; nato se protagonist in konj strneta v eno samo bitje: »moje« — »moj« v zadnjem verzu pomeni izničenje jaza, vzneseno udeležbo in zmedo.

11.

trpežni rep! otrpli bič! oh kita! oh pest! predirna:
(dovolj si pil (opozorilo pač); igral si, se znojil (takšno
igro si igral, žival!); (takšno, zver!); grizi svoje seno! svojo slamo
teptaj! in razkrij me, zdaj, žival!
(in spet sem ga odvedel v tihi hlev);
toda ko so žalostni stopali skoz slavnostno dvorano, kako si rezgetala,
lopata moja; kako si, moja piramida, se solzila! srečna pošast
(sem rekel); toda kakšne kače nam prihajajo nasproti? in raki? in muhe?
glej krokodila! glej škorpiona! ustavimo se! oh ta živi vrt!
in oh te gobe, kako lepo dišijo! nabirajmo gobane! lepe! in glej jajčeca!
kako napihnjena! plodna! tu dobro šelestijo naše suhe skorje;
praproti cveto v krutih nozdrvih; mršavi mah se plazi
po rumenem, svetlem nebu v ustih; si že stonoga jasna, njena nagubana
žleza si; oh okusna kepica, izgubi se! oh izgubi se, kepica!
vtekočinjena lista! astmatični atom! oh madež! oh pika! pikajoča.

17.

in v poševni luči, naposled, poševnega zatona, v akademskem,
parečem se kulumbariju; et me, et študent (scholasticellulum illum),
(nežni konj, mehki, otroški konj); in ona!

11. V to erotično igro posežejo spet simboli moškosti (rep, bič, kita, pest); »Razkrij me« pomeni tudi »ne pokrivaj me več«. Onirični značaj celotne epizode dobi zdaj svoje potrdilo »na dnu živalske lestvice« (kače, raki, muhe, krokodil, škorpion). Živali so še zmerom študentje, vrt je pista-bazen. Tudi »equus« postane ontološki repertoar (thensaurus). Vse doživi svojo metamorfozo. Tudi gobe so erotične prispodobе: gobani in jajčeca. Oba »glavna junaka« (protagonist in »equus«) se spremenita v rastline in živali iznakaženih oblik. Z zadnjim verzom se blodne sanje razblinijo.

slednjič; ona ah! columbatim, kajpada, ona ah! copulans;
 videl sem študenta (iz njegove žare):
 boobus! (med scanjem kajpada); (iz njegovega groba);
 (iz govorilnice sem videl) boobus! (vzklikniti); in: ah! kakšna, v
 poševni luči,
 prikazen!; in na takšnem zahodnem nebu, končno, študent:
 from »booby« (je rekel); from »lucus« ... (rekel je namigujoč);
 in: »boobytrap«
 (je nezaupno dodala ona); dodala je: from what I see:
 with Caporal and Thor!
 with Nike and Matador!; in: boobus! (je rekel študent); from
 »booboisie« ... ,
 from »bourgeoisie«, americanus!
 americanus boobus with Honest John!
 (from »John the Fearful«, je rekel študent); (from »dis-honest« 'Honest);
 in: antifraza (študent); (ex. anurezis, je rekel); in boobus: lajaj!
 (je rekel), lajaj! (from »John the Smuthound«, je rekel študent);
 in boobus:
 oh! oh! (kajpada je rekel); kajpada lajajoč, v poševni zaton:
 oh! oh!; oh! oh!

17. Ponovi se prizor iz razdelka 8 (=v akademskem parečem se kolumbariju); latrina, prizorišče ljubezni, je hkrati tudi »govorilna žara«, kjer spet nastopita ženska junakinja in »equus« (scholasticellulus, študent), zatopljen v filološko razpravljanje in v straniščno uporabo »žare«. »Boobus americanus« je Američan, made iz USA, po besedni igri iz Menckena: boobus — neumen; tako tudi »booboisie« po vzoru na »bourgeoisie«. Ženska, zatopljena v pogovor, se je spremenila v ameriško študentko. »Boobytrap« je otroška igra, katere značilnost je v tem, da pade kaj (vedro vode ali karkoli že) na glavo človeku, ko stopi skozi vrata. Besedna igra je tudi ob imenih »Honest John« (ime za vrsto ameriškega atomskega orožja, kot Caporal, Thor, Nike, Matador) in »John the Fearful« (pogumni junak iz otroške pravljice). »Boobus« se na koncu spremeni v psa; »Smuthound« je prav tako izposojen iz Menckena, ki takole označuje meščanskega moralista; pes, na lovu za opolzkostmi, mrhovinar. Pesem, ki ima, kot vidimo, prvenstveno politični in protestni značaj, se končuje z boobusovim lajanjem.

Prevedel Ciril Zlobec

DUŠAN MATIČ : BAGDALA

Pisano pred zoro

I

Ne tolči po vratih stare hiše.
Hiše ni več.
Nikogar ni, ki bi dočakal tvoje trkanje.
Samo tišina, za katero je spet samo tišina.
Tudi na podboj se ne naslanjaj.
Tudi podboja ni.
A klop iz otroštva je ostala.
Sedi. Snemi svoj oguljeni, prašni plašč.
Vsaka pot se tukaj konča.
Samo še dnevi čakajo kot starčevska palica,
da potem hodiš v krogu.
Kakor na sliki van Gogha.
Kar previdno sedi. Trhli so njeni količki in deske.
Veliko dežja je poznala in dolge težke snegove.
In brez števila sonc, ki so jo izpijala.
In mnoge potnike, ki so po tavanjih spet sedli nanjo.
Ne glej z žalostjo na razpadli plot in
plevel.
In zapuščene steze, posute z gramozom, po katerih smo se
igrali.
In vzdolž katerih smo jokali, ko so nas puščali
same ob večerih.
Ne glej z žalostjo na razpadli plot in
plevel.
Samo tukaj še živijo naše mlade sence in naše igre,
šumeče
kot spomini.

II

Odkuj svoj pogled s čevljev, prašnih in
izlizanih.

In malo imej še pokonci težko glavo
od let.
Od spominov.
Se težjo od nesreč. Se težjo od sreče, ki je bila in
je minila hitreje kakor prišla.
In kepo ledu, kepo sumničenja in bolečine, ki jo
neozdravljivo nosiš v sebi,
daj soncu ob zahodu: mogoče ima še moči,
da jo ozdravi.

III

Pozabi na visoki, košati oreh pred hišo, ki ga ni več.
In zavozlan od neprestanih neviht, ki smo jih gledali z oken,
polni strahu in bledega nasmeha, in se bali,
da ga ne zlomijo in ne izrujejo.
In na njegove sence, mirne, goste, zelene, bleščeče
kakor zlikane.
V času počitnic.
Ob koncu avgusta.
Njegovi prvi sadeži padajo.
Skrivaj potresamo vejo in padajo hitreje.
Glej! Spet padajo s topimi udarci na zemljo.
Roke so rumene, že črne od grenke, mesnate skorje,
in kupi oreškov, nerodni in raztreseni pod orehom se
ob našem vpitju
podirajo.
Ne reci, utrujen sem
od vsega.
Od življenja.
Da si prišel sem pred nemo hišo
pobegniti svincu skrbi.
Zmešnjavi let.
Da je vse mimo. Tudi svojega življenja mi ne pripoveduj.
Vem.
Vem. Vem. Vem. Vem. In nočem vedeti.
Življenje, kakršno ni bilo in kakršno tudi, ko bi moglo,
ne bi hotelo biti.
Nemogoče. In vendarle.
Ostale so še mlade sanje, lahko rečem.
Tudi upanje.
Lahko bi rekli. Lahko bi.
Lagali bi. Pred hišo, ki je ni več, igravec snema šminko.
V Paktolu so se skopale sanje življenja.
Naj so bile iz suhega zlata.
V nepokojnem in nemirnem somraku,
v vročinskih rokah

bi se ob takšnih ponavljanjih in sanjah
povsem otrli. V pogledih izmili.
A njihov prah bi vendarle ostal
po prstih, po razmetanih dneh.
Po ljubljenih in tistih, ki bi jih mogli ljubiti,
ko bi mogli, ko bi umeli.
Zlatega prahu iz sanj in upanj je vendar toliko po njih,
vendar ostalo.

IV

Ne glej proti Bagdali. Hrast je že davno posekan.
Glej poševne žarke zahoda, kako umivajo pusti sadovnjak
s svojim razkošjem.
Pozabi na deževja in na snegove let.
Tiho v sebi izgovori samo besedo Bagdala.
Njena plišasta kaplja pada na rane
in na nepokoje.
Ne! to ne para hud trepet prostorov in dni
ne prežijo na nas dolge ure in sumničenja in
posmeh in gube čez vse.
Naj nam nič ni bil dan.
Da nikjer nimamo miru.
Spomni se, ko tiho izgovarjaš v sebi Bagdala,
da nimaš kaj obdržati zase.
In vse ti je ves bil dan.

V

Tudi v najbolj grenki zori
je nekje za nekoga priprto okno
in nekdo za nekoga trepeče. In čaka.

Tudi v najbolj grenki zori
se z muko prebija vlak iz predora v predor
težav, pobesnelo drveč k neogibnemu koncu
nekje ob progi v objemu kostanjev
čaka skrita postaja. In čaka
od poti utrujenega človeka.

VI

In malo imej še pokonci
težko glavo
od let.
Od spominov.

Brez utehe brez laži
ti preostane
biti plamen
vzdržati
plamen dokler si
dan
ko se spet premakne
krog naokrog.

Imenuj sence zvezd

I
imenuj sence
in plamen
razgrni megle
in kamen
stopi med sebe
in jasno zvezdo svoje smrti:
koliko toplih trav
koliko bolnih oči.

kolikokrat ljubezen
koliko puščav
nisi utegnil
imenovati.

a zli duh na tvojem
pragu čaka na vrsto
in da pomeče vse te
slabosti tvojega doma.

zaman.

II

neki strašljivi panj siv in črn
zadet z gromom
leta spira dež
med smrekami straši naj
veverice
in tvojo misel oplazi in rani
brez preklica
ko na gori dozoreva poletno poldne
in se kobilice vesele v visoki travi.
naj spi na soncu
že otročjih in zbledelih spominov

rjavi klapouhi pes
resničnejši od suhega listja vseh
preteklih jeseni.

kdo se upa spečega buditi?

naj poletela po stopnicah
mračnega stopnišča samopozabitve
na pol obrnjena meče
pogled k svojemu vznesenemu
in iskrenemu izviru
ko spremlja nevidni plamen njeno roko podobno
beli miši bežeči po ogradi proti kateri
rešitvi pred edino rešitvijo proti kateremu
brezupu.

nikoli ti ga nihče ne ugrabi.

vendar se ne boš zaklinjal na vzdih
samo za hip
ti ne lovi grla kakor ptičar
prepelice
sanjavega avgustovskega jutra
se spomniš zamolklega
udarjanja voz
ki se počasi oddaljujejo čez leseni most
na moravi?

a oni zli duh na tvojem
pragu pozabljen in pozabljiv
že davno je zaspal
in ni nikogar ki bi vse te
slabosti in pajčevino spomina na tvojem domu
pomedel.

zaman.

davi se v snu zaradi neke bolečine
nedoumljive in blede.
in pusta je tvoja hiša
in pusti vinogradi
in po pusti poti stopaš.

III

kdo stopa?
kdo je gospodar v svoji noči?
kdo gospodar nad svojimi dnevi?

sam, sami, v svoji noči, med raztresenimi dnevi.
sam, ne duha ne zlega ni
ne poti ne pustega ni
ne tvojih korakov po pusti poti ni.

samemu ti preostane
rešiti neogibno
nalogo
izpisana s krhko kredo čez vid čez listje
tvoje minljivosti
ti preostane.

a sam zli duh bi znal razvozlati niti
te uganke da ni zaspal
čakajoč na tvojem pragu.

zaspal?
kdo se reži?

tema je in noži preteklosti vrženi v zle krvotoke
v sapo vetra sapo ognja
greben časa
polje do neskončnosti, brezlična polja, krik golega mesa.

noč se prekolje.

tema nima ne vida ne sluha ne topline ne
rok
za mesenje tega testa spominov in vizij in
trajanja.

in veš da moraš vedeti česar ne veš
in spoznati po poti ki je ne spoznaš.

visoka planota kjer sijejo le zvezde.

IV

visoka planota kjer sijejo le zvezde.
stojiš, ne stojiš, stopaš.
tišina.
posedaš, ležeš, vstajaš.
tišina.
odhajaš, se vračaš.
tišina.
govoriš, molčiš.
tišina.
mahaš z rokami, mlatiš prazno slamo, za opravlki.

tišina.
upiješ. tišina.
precenjuješ se v sreči. tišina.
precenjuješ se v bolečini. tišina.

med utripom in lažjo
med sajami in usti
med zvezdami in znojem
med koreninami cvetja in barv.
štiriindvajset ur je nedotaknjenih razprostrtih okrog tebe
v neskončnost vrženih platen ki jih bele žene ob rekah ki
nikoli ne odtečejo
v neskončnost zaljubljene ure
ogledala zaljubljena v svet
in oblačne in oplazene z bliskom krvi
tudi vse tvoje življenje ne zadošča temu
da bi jih porabil,
(o nekaj ur bo ostalo zaman
do konca čakajoč nate.)
da bi črni sij teme budil
da bi premaknil ognjemer srca.
umolkneš da bi razumel
razumeš in umolkneš.

nevihta tuli nekje v noči
vstaja burja in lomi jambore
mesta izginjajo
le sence, nalomljene na pragih tistih, ki so izginili, ostanejo.

a isto nebo je nocoj mirno in lažno
od sija zvezd na tvojem oknu in ona
ona mirno spi v kotu tvoje sobe.
obrnjena k svojim nevihtam.
luč je v noči. slepi mah dlani.

V

slepi mah dlani. luč je v noči.
pišeš in pišeš po vsem besede
ki jih povsem ne razumeš
iz svojega tkiva togotno trgaš.

ena roka ti le počiva v bistrih potokih svetlobe druga do
komolca potopljena v rimski cesti mesa.

VI

moraš
še

samo
krhke in smrtne besede

samo
krhko in smrtno meso

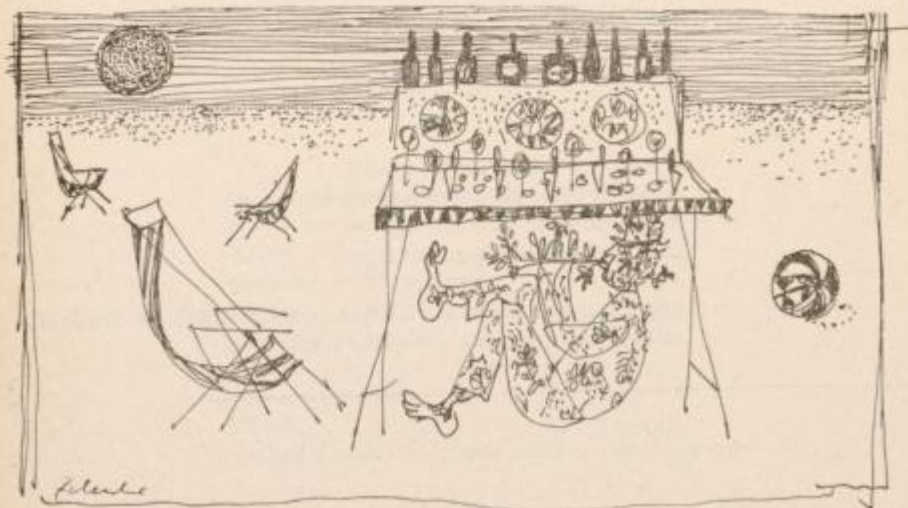
vse življenje braniti
pred oranjem smrti.

in tvoje truplo
zasujejo v pesek puščave
osvajavci jutrišnjega dne s čistimi in vedrimi
in krutimi očmi, brez senc.

in svetijo zvezde na visoki planoti tudi
v živem pesku smrti.

v nasilnih in bežnih ogledalih smrti.

Prevedel Franci Zagoričnik



Nacionalno vprašanje v Jugoslaviji v teoriji in politiki KPJ-KPS

Dr. Janko Pleterski

I

Znano je, da je KPJ na začetku svojega obstoja 1919—1920 v svojih ustanovnih in prvih programskih tekstih gledala na Jugoslavijo kot na nacionalno enotno državo in da je njeno raznorodnost priznavala samo v razmerju do narodnih manjšin. To se je izrazilo tudi v njeni organizacijski strukturi: medtem ko je statut, sprejet na ustanovnem kongresu aprila 1919 s tem, da je taksativno naštel, za katere pokrajine je treba ustanoviti strankine izvršilne odbore, vsaj na ta način do neke mere upošteval dejansko različnost in specifiko posameznih delov na novo nastale države («v Beogradu izvršilni odbor za Srbijo in Makedonijo» NB: ne za »Južno Srbijo«, (v Novem Sadu za Bačko, Banat in Baranjo, v Zagrebu za Hrvatsko in Slavonijo, v Ljubljani za Slovenijo, v Sarajevu za Bosno, Hercegovino in Crno goro in v Splitu za Dalmacijo.))¹, je statut, sprejet na vukovarskem kongresu junija 1920, zabilisal še to sled raznorodnosti in zgodovinskih razlik. O teritorialni strukturi je kratko postavil pravilo: »... celotno državno področje bo razdeljeno po strankinih potrebah(!) na določeno število oblasti.«² Pač v duhu programskega stališča, da bo KPJ »še naprej ostala na braniku nacionalne enotnosti in enakopravnosti vseh narodnosti v deželi.«³ Izraz »narodnost« označuje tukaj narodno manjšino.

Znane so tudi splošne razlage, kako je prišlo do položaja, da je revolucionarna jugoslovanska delavska stranka ob živem zgledu revolucionarnega reševanja nacionalnega problema v sovjetski Rusiji ne le prezrla, temveč celo zanikala obstoj tega vprašanja v novoustanovljeni Jugoslaviji. (Navadno navajamo vpliv socialdemokratskega, zlasti avstromarksističnega gledanja na nacionalno vprašanje, vpliv meščanskega nacionalizma in nekaterih tradicij južnoslovanskega narodnoosvobodilnega boja.) E. Kardelj je opozoril tudi na »vpliv iskrenega, čeprav hkrati nerealnega in kratkovidnega revolucionarnega humanističnega kozmopolitizma, za katerega je obstajal samo delavski razred, ne pa tudi narod.«⁴

Ni treba dvomiti o učinku vseh teh vplivov, gotovo pa je treba upoštevati v tem pogledu ne samo splošni položaj v pravkar nastali Jugoslaviji v celoti, temveč tudi konkretni položaj v vsaki jugoslovanski pokrajini, pri vsakem jugoslovanskem narodu posebej. Konkretno okoliščine tedanje zmage takšnega stališča pa so še vse premalo znane in raziskane.

V splošnem bi se dalo reči, da tudi socialdemokratska tradicija nikakor ni bila enotna in ne vsa v smeri zanemarjanja nacionalnega vprašanja in jugoslovanskega unitarizma. Za zdaj naj zadostuje, če omenimo, da imamo vsaj v okviru Jugoslovanske socialdemokratske stranke poleg tradicije etnično unitaristične in že v njenem času sporne in malo popularizirane tivolske resolucije tudi tako jasne in zrele poglede na bodočo državo južnih Slovanov kot federativno republiko enakopravnih narodov, kakor so to dobro znani Cankarjev in nekoliko manj znani federalistični koncept »Socialistične omladine« iz marca 1918 (»V imenu samoodločevanja narodov zahtevamo federalistično državno ujedinjenje slovensko-hrvatsko-srbskih ozemelj.«)⁵ v domovini in pa čičaška izjava, ki jo je sestavil Etbin Kristan 29. junija 1917, soglasno pa potrdilo kot program »Slovensko republikansko združenje« 11. in 12. avg. 1917 v ZDA in ki je v domovini postala splošno znana najpozneje z objavo v »Napreju« 28. avgusta 1919 (zahteva rešitev slovenskega in jugoslovanskega vprašanja »v politični obliki jugoslovanske federativne republike«).⁶ Srbska socialna demokracija je svojo pozornost usmerjala sicer bolj na Balkan in manj na probleme južnih Slovanov v okviru habsburške monarhije, a na Balkanu je zaznala obstoj makedonskega vprašanja, iskala njegovo rešitev v ustanovitvi balkanske zveze, zavzemala se je za popolno samoodločbo albanskega naroda (Dimitrije Tucović) in tudi sicer znala ločevati med osvobodilnimi težnjami narodov in osvajalnimi težnjami srbskega meščanstva, npr. ob aneksiji Bosne in Hercegovine.⁷

Pri konkretni raziskavi nastanka prvega stališča KPJ do nacionalnega vprašanja tudi ni mogoče iti mimo usode vpliva tistih revolucionarjev iz vrst jugoslovanskih narodov, ki so šli skozi šolo oktobrske revolucije in ruske komunistične partije boljševikov in ki so se kot organizirana skupina vrnili v domovino z namenom ustanoviti tukaj komunistično stranko oziroma ki so pri njenem ustanavljanju tudi res sodelovali. Njihova zamisel je bila socialistična večnarodna, federativna Jugoslavija.

Znano je, da se je že maja 1918 pri centralnem komiteju RKPb ustanovila Federacija inozemskih komunističnih skupin in da je Južnoslovanska komunistična emigrantska partija, ki je tedaj vključevala tudi Bolgare, 16. maja 1918 sklenila, da vstopi v RKPb kot sekcija.⁸ Bolgari so se ločili šele 15. oktobra 1918 in ustanovili svojo skupino. Komunisti jugoslovanskih narodov se v revolucionarni Rusiji niso soočili le z nacionalnim vprašanjem v splošnem, kakor so ga reševali boljševiki, po svoji izkušnji so bili postavljeni tudi že pred konkretni nacionalni problem v Jugoslaviji. Številni med njimi so namreč izšli iz vrst tako imenovanih disidentov, tj. tistih prostovoljcev, ki so spomladi 1917 izstopili iz »srbskega« dobrovoljskega korpusa v Rusiji, ker se niso mogli sprijazniti z velikosrbskim političnim konceptom, ki ga je Pašićeva vlada na vso moč uveljavljala v tej jugoslovanski

vojaški enoti. Disidenti so v bodoči neodvisni zedinjeni jugoslovanski državi zahtevali popolno narodno enakopravnost Srbov, Hrvatov in Slovencev v demokratični federativni Jugoslaviji.⁹ Kako živo je bilo izročilo »disidentov« pri komunistih jugoslovanskih narodov v Rusiji, priča pisanje njihovega organa »Svjetska revolucija« 8. junija 1918, št. 1, o tem gibanju: »Disidentsko gibanje je bilo odmev ruske revolucije v srcih Jugoslovancev..., disidentstvo je bilo v svojem bistvu revolucionarno gibanje, pomenilo je stritje okovov nacionalističnih tradicij.«¹⁰ Izkušnja tega gibanja je pač odvrčala od vsakršnih unitarističnih koncepcij. V prvi programski formulaciji (»Revolucija«, št. 2, Moskva 1918, menda aprila) zahtevajo jugoslovanski komunisti sicer le jugoslovansko ljudsko republiko, a to, da se južnoslovanska skupina že kmalu preimenuje, in sicer »RKPb- skupina Bolgarov, Srbov, Hrvatov in Slovencev«, izraža v dokajšnji meri razumevanje narodne različnosti in enakopravnosti južnih Slovanov (z izjemo Makedoncev). Oktobra 1918 je eden ustanovnikov »RKPb-skupine BSHS«, Vukašin Marković, predlagal, naj bi se skupina preimenovala v »balkansko«, ali pa naj bi jo razčlenili na samostojne skupine, bolgarsko, srbsko, slovensko in druge, ki bi imele ločena vodstva, vendar to ni bilo sprejeto.¹¹

Izredna konferenca jugoslovanske komunistične skupine od 5. do 7. novembra 1918 v Moskvi sklene ustanovitev komunistične stranke za novo jugoslovansko državo, za katero ugotovi, da je proletariat tam ostal brez resnično revolucionarne stranke.¹² Novoustanovljena stranka, ki ni več del RKPb, se imenuje »Komunistična stranka (boljševikov) Srbov, Hrvatov in Slovencev« in sprejme program in statut RKPb. Dne 7. novembra 1918 je tudi že ustanovljen centralni komite, ki si postavi za glavno nalogo delovanje neposredno v jugoslovanskih deželah in sklene zato organizacijo prenesti v Jugoslavijo. Najprej, 14. novembra 1918, sklene poslati vodstvo v Jugoslavijo. Res je tedaj odšlo v domovino 13 vodilnih tovarišev, ki jih potem najdemo tudi v vodilnih organih SDSJk (V. Čopić, L. Vukičević). Februarja 1919 so z enakim namenom odšli še Matuzović, Vuk in Grulović. (Preostanek KPb SHS v Rusiji nato spet nastopa pod starim imenom »Jugoslovanska komunistična skupina RKPb«.) Kakšno je bilo njihovo stališče in program v nacionalnem vprašanju, lahko razberemo iz razglasa jugoslovanske komunistične skupine »Delovnemu ljudstvu jugoslovanskih dežel« ob sovjetski revoluciji na Ogrskem: prepričati zadržitev Madžarske SSR in »slediti vzgledu ruskih in madžarskih tovarišev in zrušiti kapitalistično tiranijo, organizirati sovžete delavcev, kmetov in vojakov, prevzeti oblast v svoje roke in razglasiti *Jugoslovansko Socialistično Federativno Sovjetsko Republiko*« (podčrtal J. P. — »Svjetska revolucija«, 2. april 1919, št. 14).¹³

Kakšna je bila usoda tega revolucionarnega nacionalnega programa, ko so ga prinesli v Jugoslavijo? O tem vemo nekaj iz spominskih zapisov vidnega člana jugoslovanskih komunistov iz sovjetske Rusije, že omenjenega Nikole Grulovića.¹⁴ Skupina se je spotoma že v Budimpešti sešla s tajnikom srbske socialdemokratske stranke Filipom Filipovićem; ta jo je seznanil z naporji za ustanovitev enotne revolucionarne delavske stranke v Jugoslaviji. Dogovorjeno je bilo, da povrnjenci ustanove legalno revo-

lucionarno organizacijo samo v Vojvodini, kjer so ministerialisti še docela obvladovali položaj, po kongresu zedinjenja pa se bo ta organizacija, ki bo nosila ime Vase Pelagića, vključila v zedinjeno jugoslovansko stranko. Dne 17. februarja 1919 so se predstavniki pelagičevcev sešli v Beogradu s člani glavne uprave srbske socialdemokratske stranke, v kateri je v tem času revolucionarna smer pod vodstvom Filipa Filipovića dobila večino in pripravljala kongres zedinjenja. Na tem sestanku so prereševali programsko deklaracijo pelagičevcev. Ob nacionalnem vprašanju so se pokazale razlike: »Dolgo smo se zadržali ob nacionalnem vprašanju in vprašanju državno-pravne ureditve,« se spominja Grulović. »Filip (Filipović) je o nacionalnem vprašanju izrazil dvojje. Dejal je, da se ne upira ugotovitvi, da so Srbi, Hrvati in Slovenci trije narodi, toda za Črnogorce in Makedonce je rekel, da niso nikakršne nacije in tudi, da je, kot večina, razporežen za centralizem. Z njim so se strinjali tudi vsi drugi in nekateri so celo izjavljali, da bi bilo nepopularno ugotavljati obstoj več narodov. V glavnem je bilo sprejeto stališče, da so vsi narodi sprejeli nacionalno enotnost in da moramo v svoji deklaraciji to ugotoviti. Potem ko je (pelagičev) Vukičević sprejel ta predlog, smo spremenili svoje prvotno načelno stališče o federativni ureditvi (podčrtal J. P.) in ga nadomestili s centralizmom.« Ustanovna skupščina pelagičevcev 2. marca 1919 v Stražilovu pri Sremskih Karlovcih je potem, ko jo je Vukičević obvestil o nasvetu srbske socialdemokratske stranke, spremenila v programski deklaraciji prvotno formulacijo »o federativni ureditvi in nacionalnih pravicah« in namesto tega zahtevala: »Uničenje posameznih držav. Ena enotna jugoslovanska socialistična republika.«

Ta epizoda, ki smo jo podali malo bolj obsežno, govori o tem, da je bilo stališče o enotnem jugoslovanskem narodu še pred kongresom zedinjenja zavestno uveljavljeno v vodstvu srbske socialne demokracije proti zamisli jugoslovanskih komunistov iz Rusije. To stališče vodstva srbske socialne demokracije, ki se v njem zlasti izraža nerazumevanje bistva jugoslovanskega gibanja na področju habsburške monarhije, nerazumevanje, ki se je ujemalo s politiko meščanstva v Srbiji, je bilo pač odločilno za postavitev — brez kake alternative — teze o nacionalni enotnosti pred kongres zedinjenja in pozneje na vukovarskem kongresu.¹⁵

Zanimivo je v tej zvezi opozoriti, da je bilo tudi po ustanovitvi socialistične delavske stranke Jugoslavije (komunistov) mnenje v kominterni o nacionalnem položaju in vprašanju v Jugoslaviji drugačno od uradnega stališča jugoslovanske stranke.

Še tik pred II. (vukovarskim) kongresom KPJ je izvršni komite KI izdal razglas »Proletariatu balkansko-podonavskih dežel« in tamkajšnjim komunističnim strankam in organizacijam, med njimi izrecno tudi jugoslovanski. Razglas najprej ugotavlja, da razpad Avstro-Ogrske in nova razmejitev v Podonavju in na Balkanu nacionalnega vprašanja nista razrešila, temveč ga še bolj zapletla. Vtem ko za vsako deželo opisuje novi položaj, označuje jugoslovanski položaj takole: »Proti težnji birokratsko-kapitalistične oligarhije iz Srbije po hegemoniji v državi vstajajo enako

makedonski Bolgari, Albanci, Hrvatje, Črnogorci in Slovenci.« Nato ugotavlja za vse balkansko-podonavske dežele, da lahko samo proletariat s svojo zmago prepreči novo katastrofo (tj. vojno) in osvobodi delavske in kmečke množice gospodarskega in nacionalnega zatiranja; samo kmečko-proletarska diktatura »more zediniti v eno federativno sovjetsko socialistično balkansko podonavsko republiko vse balkanske narode« in jih vsestransko osvoboditi. Posebej pa še opozarja komunistične stranke, naj skrbno upoštevajo komplicirani narodnostni položaj: »Razmere narekujejo komunistični stranki, da ima na balkanskem polotoku širšo vlogo kot v čisto nacionalnih kapitalističnih državah, kjer ne obstaja nacionalno vprašanje. K razumevanju te velike vloge komunizma na Balkanu morajo biti usmerjeni vsi napor balkanskih komunističnih strank.«¹⁶

Kakih naporov v smeri, ki jo je nakazovala KI, v sklepih vukovarskega kongresa ni bilo. Nasprotno, vodstvo KPJ je komaj nekaj mesecev zatem poskrbelo, da je dikcijo nekega drugega dokumenta mednarodnega komunističnega gibanja prilagodilo tezi o nacionalni enovitosti Jugoslavije, z izjemo narodnostnih manjšin, h katerim prištevata tudi Makedonce. Gre za manifest balkansko-podonavske komunistične federacije, ki so ga 10. avgusta 1920 podpisali osrednji izvrševalni odbori komunističnih strank Jugoslavije, Bolgarije in Grčije. Manifest se vsebinsko naslanja na prej navedeni razglas KI in predvsem ugotavlja, da nacionalno vprašanje na Balkanu ni rešeno. Glede Jugoslavije pravi le: »Pod pestjo monarhizma in kapitalizma Jugoslavije stoje brezpravne množice Bolgarov, Turkov in Albancev v Makedoniji... Madžarov in Nemcev v Vojvodini.« Princip nacionalne enotnosti Jugoslovancev je izveden dosledno tudi za narodne manjšine jugoslovanskih narodov zunaj državnih meja: »Pod jarmom velike bojarske Romunije zdičujejo... Jugoslovani v Banatu...« — »Zunaj mej Jugoslavije so ostale pod italijansko oblastjo znatne in celotne jugoslovanske množice...«¹⁷ Razlika med koncepcijo teh dveh dokumentov je očitna in ne naključna.

Stališče komunistov iz Hrvaške in Slovenije do nacionalnega vprašanja v tistem času je bilo doslej malo ali sploh nič raziskano. Gotovo je, da se je kongres zedinjenja sešel brez Slovencev, čeprav so seveda bili povabljeni, in tako na stališče kongresa do nacionalnega vprašanja niso vplivali. Pred slovenskimi komunisti je stala tedaj kot najnujnejša naloga, kateri je bilo treba v interesu revolucionarne akcije podrediti vse drugo, naloga zedinjenja s stranko revolucionarnega delavstva cele Jugoslavije. Njihovo glasilo s pomenljivim naslovom »Ujedinjenje« je to nalogo v svojem programatskem uvodniku obravnavalo realistično, a z velikim poudarkom, kot prvi pogoj vsega nadaljnjega delovanja. »Nimamo nobenih pretiranih iluzij o resnični moči jugoslovanskega delavstva, ki se večji del komaj razredno kristalizira... Vemo pa, da je zlasti v sedanjih zgodovinskih in še posebej v naših jugoslovanskih razmerah prvi začetek vsake uspešne socialistične politike v organizaciji in ujedinjenju vsega jugoslovanskega proletariata. To je prvo, to je glavno...«¹⁸ Nujnost te zgodovinske naloge, ki jo je bilo treba izvršiti v ostrem spopadu z reformističnim ministeria-

lizmom v slovenskem delavskem gibanju, je odrinila spoznanje in postavitev posebnega, nacionalnega vprašanja, za katero se je zdelo, da bo v revolucionarni Jugoslaviji, ki je stvar bližnje prihodnosti, rešeno samo po sebi. A tudi v tem položaju je zavest posebne odgovornosti slovenskih komunistov do slovenskega ljudstva očitna. »S tesnim ujedinjenjem jugoslovanskega delavstva bo šele resnično ujedinjeno jugoslovansko ljudstvo... Slovenski delavec noče biti zadnji v krogu prebujenega ljudstva... On dela za novo socialno življenje in za kulturo slovenskega ljudstva.«

V tem času razpravlja D. Gustinčič v »Ujedinjenju« o centralistični ali pa federativni organizaciji Jugoslavije.¹⁹ Obnavlja, kako si je emigrantsko glasilo v Švici, »Yougoslavie«, ki sta ga med vojno izdajala s hrvaškim politikom Smodlakom, zamišljalo federativno ureditev Jugoslavije, vendar ne na osnovi obstoja več narodov (administracija naj ne bo centralizirana, temveč naj sloni na avtonomiji provinc, ki naj zedinjujejo gospodarsko in socialno podobne elemente — po religiji, tradicijah, intelektualni ravni; ena taka enota naj bi bila Slovenija z Istro), nasprotno, v korist uresničenja »homogenitete narodovih elementov«, to je nacionalne enotnosti Jugoslavije. To zamisel iz l. 1917 Gustinčič zdaj potrjuje in še bolj poudarja nujnost »čimbolj specificirane uprave v Jugoslaviji«, tj. čimvečjega števila avtonomnih provinc (predvideva tudi pridružitve Bolgarije, a ne kot nacionalne enote, temveč razdeljene v 3 do 5 provinc), da bi s tem bil odstranjen »historični, šovinistični serbizem in kroatizem« in da bi se »pokrajinstvo« nadomestilo »z novim patriotizmom, ki se bo naslanjal na socialne principe, na jugoslavizem«, ki naj izključi »plemenske prepire«. — Gre torej za pojmovanje, ki sicer vidi razlike med ljudstvi zedinjene Jugoslavije, a gleda v njih elemente enega naroda, ki je treba doseči njihovo novo homogenost, pri čemer priporoča federacijo avtonomnih upravnih pokrajin v nasprotju s centralizmom. Stališče, ki ni bilo v nasprotju s tistim, ki ga je še nepopolno zedinjena komunistična stranka sprejela že predtem. Ob neki poznejši priložnosti (l. 1927) je D. Gustinčič pojasnjeval, zakaj je v »Yougoslavie« zastopal načelo jugoslovanske narodne enotnosti: to je bilo storjeno spričo nujnosti boja za Jugoslavijo proti nemškim težavam in pa zato, da se ne bi list onemogočil pred srbskimi politiki, in končno, ker je bil list namenjen predvsem srbijanskemu in črnogorskemu dijaštvu v Švici, ki ga je bilo mogoče edino tako pridobiti za jugoslovansko misel. Zase pravi D. Gustinčič, da je bil tedaj še pod vplivom socialdemokratskega gledanja na nacionalno vprašanje in da še ni poznal Leninovega in Stalinovega gledanja. Le posredno pa je odgovoril na vprašanje, kako je bilo v tem pogledu leta 1920: »Če bi bil imel to tedaj za sabo, bi bil kajpada tudi že v Švici postavljaj vprašanje jugoslovanske narodnosti drugače, mnogo drugače in čeprav še ne tako, kakor ga postavljamo danes, za današnje razmere, za sedanji politični položaj! Ker jasno je, da s stališča proletariata tudi narodno vprašanje ne more biti nikak petrefakt! Ono more vedno služiti njegovemu glavnemu cilju...«²⁰

Ni znano, ali so slovenski delegati na vukovarskem kongresu kaj razpravljali o nacionalnem vprašanju. Znan je drobec, da je delegat partijske

organizacije iz Mežiške doline, Anton Metarnik, ki je na kongresu podpiral stališča levice, tam tudi prebral resolucijo svoje organizacije o koroškem vprašanju, ki jo pozneje »Rdeči prapor« povzema: »...komunistično orientirani proletarijat na Koroškem odklanja plebiscit, ki nam ga je serviral pariška kapitalistična gospoda.« To resolucijo je kongres enodušno pozdravil.²¹

Po vukovarskem kongresu je »Rdeči prapor« zagovarjal centralistično strukturo stranke: »Ako bi dovolili posameznim provincam avtonomijo v strankinem delovanju, bi imeli prav gotovo na Hrvaškem in v Sloveniji komunizem svoje posebne vrste in to ne gre.« Potrebno je enotno vodstvo v revolucionarnem boju.²² Kmalu zatem razpravlja o nacionalnem vprašanju, ki pa ga vidi le kot mejno vprašanje. Ugotavlja, da ga ne more rešiti buržuazija, temveč le sovjetska revolucija. »Proletariat Jugoslavije bo kaj lahko rešil svoja vprašanja z bratskim italijanskim, nemškim in madžarskim proletariatom ter z ostalimi svojimi sosedi, ko bo prišel njegov čas.« Ta čas pa da je zelo blizu.²³ V istem letu je bilo slovensko narodno ozemlje s koroškim plebiscitom in z rapalsko pogodbo dokončno razkosano. Znano je, da sta KPJ in KP Avstrije za plebiscit izdali geslo, da ga revolucionarni proletarijat ne priznava in se zato vzdržuje glasovanja.²⁴ Po izidu plebiscita, negativnem za Jugoslavijo, je »Rdeči prapor« ugotovil polom slovenskega narodnjaštva in pokazal na svojo rešitev: »...ves problem malega naroda je v tem, da postane velik v mednarodnosti, da dobi pravico za svoje osvojevanje takrat, ko zahteva in v delih pokaže, da je za svobodo vseh narodov. Proletariatu Jugoslavije pa je naložila besna jugoslovanska buržoazija poleg rešitve jadranskega problema še koroškega. S pomočjo mednarodnega proletariata bo jugoslovanski komunistični proletarijat rešil tudi ta problem za časa proletarske revolucije — ki ni za gorami — na ta način, da bo z lica zemlje strl imperializem, nacionalni in socialni šovinizem... Živela svobodna sovjetska Koroška, Primorska, Dalmacija v okviru sovjetskih republik Podonavsko-balkanske federacije!«²⁵ V enakem duhu je slovensko glasilo KPJ pisalo tudi po podpisu rapalske pogodbe. (»Ko pridemo mi na oblast, bomo čez vse te reči naredili križ.«)²⁶

Iz tega bežnega pogleda lahko zaznamo, da so slovenski komunisti v letu 1920 gledali na nacionalno vprašanje v duhu vukovarskega programa, tako da so problem občutili predvsem kot problem meja, in sicer ob perečem dejstvu imperialističnega razkosanja Slovenije, ki ga niso priznali. Zavestno so prevzeli v imenu proletariata zgodovinsko nalogo, da ta problem rešijo obenem s proletarsko revolucijo, v sporazumu z zmagovitim proletariatom sosednjih dežel, ker je postalo očitno, da meščanstvo tega problema ne bo rešilo. V okviru Jugoslavije pa so predvsem poudarjali nujnost popolne enotnosti revolucionarne stranke jugoslovanskega proletariata, in videti je, da so na vprašanje nacionalne enotnosti gledali predvsem politično, kot na izraz iskrenega proletarskega internacionalizma. Vsem tem stališčem je skupno to, da v nacionalnem vprašanju sicer vidijo odgovornost proletariata, a ne tudi že nujnosti povezave tega vprašanja s procesom razvijanja svojega revolucionarnega boja.

Do konca leta 1923 se gledanje in politika KPJ ob nacionalnem vprašanju tako korenito spremeni, da je naravno vprašati se, kakšni so vzroki in vplivi in kakšna je bila pot za takšno spremembo, ki je ustvarila podlago dejavnosti in veljave komunistične stranke med narodi Jugoslavije v prihodnem času. Dokaj dobro je znan in ocenjen končni rezultat, ki se je v njem ta sprememba izrazila, tj. sprejeta teza leve in zavrnjena teza Sime Markovića. A nastanek te spremembe je bil doslej še malo obdelan. Znani so splošni vzroki; komunistična partija Jugoslavije, še nedavno ena največjih sekcij komunistične internacionale, je bila v letu dni po obznani in po zakonu o zaščiti države razbita, in sicer »ob popolni pasivni asistenci plemenskih in nacionalnih skupin«, kakor je trpko ugotovil referent o političnem položaju na drugi državni konferenci KPJ, maja 1923, na Dunaju.²⁷

»Poraz 1920-21. leta« pravi E. Kardelj, »je partijo naučil marsičesa, med drugim tudi tega, da se mora odtrgati od tradicionalnih jugoslovanskih buržoaznonacionalističnih formul in si na področju mednarodnih odnosov izoblikovati lasten revolucionarni in demokratični koncept.«²⁸ Kako pa je to »učenje« poteklo, o tem vemo še malo. Edino pri V. Strugarju lahko najdemo povzetek nekdanje znamenite diskusije iz l. 1923 o nacionalnem vprašanju v partijskih glasilih.²⁹ K temu vprašanju bomo lahko v tem referatu prispevali le nekaj opozoril splošne narave, posebej pa nekaj o stališčih slovenskih komunistov v tedanjih razpravah.

V prvem obnovljenem komunističnem glasilu v Sloveniji, v »Delavskih novicah«, v letih 1921 in 1922 ne najdemo kakšnega razpravljanja o nacionalnem vprašanju, vendarle pa nekaj značilnih omemb. Že uvodnik prve številke nastopa proti absolutističnemu centralizmu, ki se »vzdržuje na površju edinole vsled razpaljenih šovinističnih strasti, ki jih podžiga plemenska in verska mržnja« in tako odvaža ljudsko energijo od razrednega boja. Proti absolutizmu postavlja list federativno načelo samouprave ljudstva, ki pa se ne sme enačiti z zahtevami po zgodovinski ali verski razdelitvi avtonomnih pokrajin. Enotna fronta ljudstva lahko doseže revizijo ustave v duhu federativne samouprave.³⁰ Neumevanje nacionalnega vprašanja in njegovega pomena je torej še nespremenjeno. Takšnih pogledov je bilo tedaj še več. Zanimivo je, da je list v začetku 1922 ob »srbo-hrvaško-slovenskem sporu« opozoril, da je bila predvojna socialna demokracija za federativno ljudovlado Srbov, Hrvatov, Slovencev, Bolgarov in drugih balkanskih narodov, vendar iz tega nič ne sklepa za sodobnost, temveč ostane pri formuli federativne samouprave v ljudsko demokratični državi, ki »ni v interesu le delovnega ljudstva, ampak cele nacije...«³¹ Pač pa je v prvomajski številki istega leta v polemiki z avtonomisti (ki trde, da za besedičenjem o enotnem jugoslovanskem narodu tiči le težnja za srbsko prevlado) zahteval, da mora delavstvo voditi samostojno politiko, in sicer: konfederacija svobodnih republik Južnih Slovanov, kjer bo vladalo delovno ljudstvo; to je realni cilj.³² Najpomembnejši dogodek pa je nastanek Zveze delovnega ljudstva za občinske volitve v Ljubljani, protirežimske, tj. proticentralistične kaolicije komunistov okrog »Delavskih novic« s SLS

(prek krščanskih socialistov) in socialisti («Zarja») in ko je predstavnik komunistov V. Fabjančič na shodu Zveze 27. oktobra 1922 nastopil proti »centralizmu srbske buržoazije«, poudaril pravico »naroda slovenskega, naroda hrvaškega in naroda srbskega« do popolne samoodločbe, in ugotovil: »Če večina slovenskega naroda zahteva kot neposredni, minimalni cilj avtonomijo ali federacijo, bo razredno zavedni proletariat podpiral boj zanjo, ker to odgovarja njegovim načelom o nacionalnem vprašanju.«³³ Tako lahko že za leto 1922 ugotovimo težnje po novem formuliranju pogleda na nacionalno vprašanje.

Prva državna konferenca KPJ (3.—15. julija 1922, Dunaj) ni razpravljala o nacionalnem vprašanju. Tako je bilo mogoče, da je novoustanovljena Neodvisna delavska stranka Jugoslavije kot legalna organizacija KPJ v svojem nastopnem programu 14. januarja 1923 lahko še izjavila, da se bo »v težnji za narodnim edinstvom borila proti vsakemu nasilnemu in hegemonističnemu centralizmu, za samovlado delavskega ljudstva!« Tako je lahko »plemenske spore« razlagala z »nerešenim gospodarskim bojem raznih plemenskih središč«, samoodločbo narodov pa omenila le v zvezi z vprašanjem državnih meja (Jugoslavije). Za narodne manjšine, ki se »milom ali silom nahajajo v sestavi države«, je zahtevala »popolno politično in kulturno svobodo.«³⁴ V primeri z letom 1920 torej še prav nič novega.

Ne prva državna konferenca KPJ, ne intervencija IV. kongresa kominterne (novembra 1922) nista rešili splošne krize v KPJ in še posebej ne v vodstvu, zato se je v letu 1923 zaostril frakcijski boj. In gotovo ni nepomembno, da je bil sporeden z debato o nacionalnem vprašanju in ji dal še posebno potezo vnetosti. To je tisto razdobje, za katero pravi tov. Tito, da je imel frakcijski boj »prva leta delno načelen značaj, kadar je šlo za razprave tudi o nacionalnem vprašanju...«³⁵

Na skupščinskih volitvah marca 1923 so nacionalne, protihegemonistične stranke dosegle velikanski uspeh, posebno HRSS Stjepana Radića, ki je dobila 474.000 glasov (leta 1920 285.000). »Uspeh narodnih meščanskih strank na teh volitvah v Hrvatski, Sloveniji in Črni gori je vplival na komuniste, da so temeljito proučili stališče partije v narodnem vprašanju...«, gotovo pravilno ugotavlja »Pregled zgodovine ZKJ.«³⁶ Od 9. do 12. maja 1923 se je na Dunaju sešla druga državna konferenca KPJ, tam so načeli tudi narodno vprašanje in opustili napačno stališče o narodni enotnosti. Na podlagi obravnave je konferenca sklenila, da spodbudi vse člane partije, ki se zanimajo za »nacionalno in plemensko vprašanje«, da o njem razpravljajo.³⁷ V že omenjenem referatu o političnem položaju se ugotavlja, da politična kriza v državi, ki je do poloma KPJ imela pod vplivom komunistov in mednarodnega položaja v precejšnji meri socialni značaj, dobiva zdaj kot glavno značilnost »spopad dveh plemenskih grupacij, srbske in hrvatsko-slovenske«. Bistvo tega spopada je konkurenčni boj meščanstva teh grupacij. Nacionalno in plemensko grupirane množice pomenijo gotovo močno odporno silo proti režimu belega terorja, toda zdaj so pod vplivom svojega meščanstva. Zato je glavna naloga KPJ, da izrabí to odporno silo, da pokaže izdajstvo nacionalnega meščanstva in da s svojim geslom o pravici vsake nacije do samoodločbe za ustanovitev posebne države prodre v množice,

dalje, da sta edini nosilki tega gesla KI in KPJ in da edino onidve moreta uresničiti popolno nacionalno in plemensko osvoboditev po revolucionarni poti v boju proti vsem buržoazijam. — Tako srečujemo v istem poročilu še v eni sapi izraženi obe najznačnejši tezi nasprotnih strani v poznejši debati: prva, da je bistvo nacionalnega problema konkurenčni boj meščanstva, druga, da naj komunisti vprašanje rešujejo po geslu o pravici narodov do samoodločbe za odcepitev.

Drug dokument te konference je resolucija o narodnem vprašanju v Jugoslaviji. V njem se najprej ugotavlja, da Jugoslavija ni produkt nacionalne revolucije in proste samoodločbe narodov, temveč produkt zmage imperialističnih držav antante in kršitve pravice narodov do samoodločbe, da sta v tej državi srbsko meščanstvo in monarhija vsilila vsem drugim narodom brutalno gospodstvo, da odpor proti temu gospodstvu združuje vse razrede hrvaškega in slovenskega naroda in da je v interesu revolucionarnega proletariata Jugoslavije, da podpira zatirane narode v njihovem boju proti srbskemu gospodstvu in za njihovo pravico do samoodločbe za popolno odcepitev. V ta boj je treba pritegniti tudi celotno delovno ljudstvo Srbije, ki mu je treba pojasniti reakcionarno naravo tega gospodstva in monarhije. Obenem je treba delovati tudi proti manevrom hrvaške in slovenske buržoazije, ki v svojem razrednem interesu težita h kompromisu s srbskim meščanstvom. KPJ naj se obrne na vse organizacije, ki se bojujejo za samoodločbo narodov in jim predlaga enotno fronto (omenjena je HRSS). »V Sloveniji bo komunistična stranka nenehno razkrinkavala dovoljčno politiko klerikalcev, ki so vselej pripravljeni izdati interese množiče, brž ko bi srbsko meščanstvo in monarhija kaj popustili slovenski duhovščini in velikemu meščanstvu. Komunistična stranka bo nenehno zastopala ustvaritev enotne fronte za boj proti srbskemu gospodstvu z vsemi delavskimi in kmečskimi organizacijami in jih bo spodbujala, da se osvobodijo vpliva meščanskih strank in se združijo z revolucionarnim proletariatom.« V nadaljevanju našteva resolucija gesla KPJ v boju za samoodločbo narodov: ustvaritev položaja, ko ne bo nobena sila mogla narodom preprečiti, da sami odločijo svojo usodo in si izberejo vlado po svoji volji; izbrisane vidovdanske ustave, katere revizija bi pomenila samo kompromis meščanstev na račun ljudskih množic vseh narodov; postavitev delavsko-kmečkih vlad za vsak narod in njihova prostovoljna združitev v zvezo delavsko-kmečkih republik. Obenem z bojem za uresničenje teh gesel se bo KPJ bojevala proti ločitvi narodov z neprehodnimi zidovi, kajti ločitev in sovraštvo je delo buržoazij. Resolucija končno opozarja, da Makedonci ne morejo obravnavati kot nacionalno manjšino in da bo makedonsko vprašanje razčlenjeno v posebnem dokumentu.³³ V tej resoluciji so torej že nova stališča in misli, ki pa jih je bilo treba šele uveljaviti, v diskusiji l. 1923 in še pozneje.

Začetek debate v partijskem tisku pomeni knjiga Sime Markovića »Nacionalno vprašanje v luči marksizma«, ki je izšla leta 1923 v Beogradu in ki v njej avtor pripominja: »Iz obilnega gradiva, ki sem ga pripravil za obsežnejšo študijo o nacionalnem vprašanju, sem izbral tisto, kar se mi je zdelo potrebno, da *takoj* izide glede na popolno dezorientiranost, ki v

tem vprašanju vlada v naši javnosti sploh.« Ob upoštevanju obsežne literature, posebej še Leninovih in Stalinovih del, je Marković obravnaval pojem naroda, nacionalnega boja, nacionalno načelo, nacionalno avtonomijo, nacionalno vprašnje v ruski revoluciji, njegov odnos do socializma in položaj v Jugoslaviji. Ne glede na vse njegove zmote, ki so hitro doživljale zavrnitev, je treba reči, da je Markovičeva knjiga, ki se je naslonila predvsem na Stalinova dela, narekovala vsaj diskusiji dokaj visoko raven. Markovičev namen je gotovo bil ne le najti odgovor na politična vprašanja, ki jih je pred komunistično stranko postavljala položaj v Jugoslaviji, temveč tudi utrditi svojo avtoriteto v stranki nasproti levi opoziciji. V svoji knjigi je odločil nekatera vprašanja, ki poslej v bistvu niso bila več sporna, predvsem vprašanje o enem ali treh narodih: dokazal je, da so se Srbi, Hrvati in Slovenci neodvisno drug od drugega razvili v tri moderne nacije in da je »srbska teorija o narodni enotnosti Srbov, Hrvatov in Slovencev samo krinka srbskega imperializma«. Načelno priznava Slovincem in Hrvatom pravico do samoodločbe in do samostojne državne eksistence, vendar hkrati te pravice praktično ne upošteva v prepričanju, da tega ne pri Slovencih ne pri Hrvatih nihče ne terja, ker ločitev ni v interesu ne slovenskega in hrvaškega meščanstva ne proletariata. S tem pa se začenja sistem njegovega zmotnega naziranja, ki ni vzdržalo revolucionarne marksistične kritike: to so predvsem trditve, da je nacionalni boj izraz konkurenčnega boja meščanstva posameznih narodov, da je nacionalno vprašanje potemtakem mogoče rešiti z revizijo ustave in da bi to bilo v interesu proletariata, ki v nacionalnem boju ni neposredno interesiran, temveč samo toliko, kolikor ta boj ovira njegov razredni boj proti kapitalistični vladavini. Vse to je znano in je dobilo svojo antitezo že med diskusijo, posebno pa v resoluciji o nacionalnem vprašanju, ki jo je na predlog leveice sprejela tretja državna konferenca KPJ v začetku januarja 1924 v Beogradu.³⁹

Po V. Strugarju je Moša Pijade, ki je bil viden udeleženec v tej diskusiji, v nekem predavanju leta 1950 izjavil, da spodbuda za spremembo partijske linije ni prišla od zunaj, temveč od komunistov s terena.⁴⁰ Vse, kar smo videli do zdaj, potrjuje pravilnost te trditve. O tem se bomo še bolj prepričali, ko bomo pregledali prispevek slovenskih komunistov. Za zdaj pa naj še opozorimo, da seveda tudi kominterna ni bila ravnodušna ob diskusiji, ki se je razvila v okviru jugoslovanske partije, in da je o tem imela svoje mnenje. Glas o tem je prodrlo tudi v javnost v Jugoslaviji. V začetku poletja 1923, torej po II. državni konferenci KPJ, je bila seja razširjenega izvršnega komiteja KI, kjer je Zinovjev v sklepnem govoru govoril tudi o nacionalnem vprašanju. Zavrnil je izročilo druge internacionale, ki je pravico narodov do samoodločbe priznala le na papirju, in opozoril je, da je ta tradicija živa še v nekaterih strankah tretje internacionale. Med naštetimi je omenil tudi jugoslovansko. »V Jugoslaviji«, je preciziral, »se je Radić in drugim v veliki meri posrečilo, da so zaradi nerazumevanja nacionalnega vprašanja s strani jugoslovanske stranke ulovili mnogo delavcev v svoje mreže nacionalistični (separatistični) elementi.« Nato je Zinovjev na naslov vseh omenjenih strank dejal: »Naše stranke

morajo znati bojevati se ne le za 8-urni delavnik itd., temveč tudi za osvoboditev množic v danih okoliščinah, vedeti morajo, da je nacionalno vprašanje v mnogih deželah eno naših najmočnejših orožij za zmagovit boj proti obstoječemu režimu. Naše stranke morajo nedvomno ostati delavske stranke, ali tudi te delavske stranke morajo znati pravilno odgovoriti na nacionalno vprašanje v vseh tistih deželah, kjer je pereče. — Mi torej zahtevamo, da v tistih deželah, kjer nacionalno vprašanje igra veliko vlogo, naše stranke znajo izkoristiti nacionalni element proti meščanskemu režimu.« Nato je Zinovjev za zgled še povedal, kako so si ruski boljševiki pridobili ukrajinske nacionaliste proti Kerenskemu, in končal: »Če pa bi mi rekli: Predragi ukrajinski kmetje, Marx je rekel, da nima proletarec nobene domovine, zato nas ukrajinsko vprašanje ne zanima, bi to ne bil ne marksiizem ne internacionalizem, temveč navadna karikatura. In tak položaj imamo danes v mnogih državah...«⁴¹

Če zdaj pogledamo v Slovenijo, je najpomembnejši dokument v debati iz te problematike politična resolucija pokrajinske konference KPJ za Slovenijo, ki se je sešla verjetno proti koncu avgusta 1923. Druga točka resolucije govori o nacionalnem vprašanju. »Če hočemo ob današnjem položaju delavskih in kmečkih množic v nesrbskih pokrajinah sploh delati med množicami,« govori resolucija, »potem je edino možno stališče, da zahtevamo široko federacijo v smislu ruske sovjetske ustave. Čisto konkretno moramo zahtevati: samostojnost Slovenije, Hrvatske, Bosne in Hercegovine, Makedonije in Črne gore v okviru donavsko-balkanske federacije... Danes se čutijo vsa ta štiri plemena kot samostojne nacije (Srbi, Hrvati, Slovenci in Makedonci) in to njihovo prepričanje mora biti za nas odločilno... Odklanjamo pa vse zgodovinske in državnopravne programe, Veliko Srbijo, Veliko Hrvatsko itn., ker so v nasprotju z narodnim načelom...«⁴² Jasno je tu postavljeno nacionalno vprašanje kot pot k množicam za revolucionarni boj, nobenega dvoma ni glede narodnih individualnosti v Jugoslaviji, tudi ne glede Makedoncev, upoštevana je posebnost etične strukture Bosne in Hercegovine, ki je predvidena kot samostojna republika, prav tako Črna gora, samoodločba je postavljena obenem s federativno združitvijo. Skratka, stališča, ki jih je zgodovina potrdila dosti pozneje in ki v dokumentih III. državne konference niso bila tako jasno uveljavljena. O geslu podonavsko-balkanske federacije bomo še govorili.

Gotovo, da do takšnih pogledov ljudje niso prišli čez noč, na pobudo tega ali onega foruma ali dogodka, temveč so morali zoreti v glavah že dolgo časa. Zakaj se niso pokazali že prej? Že proti koncu diskusije, decembra 1923, je bilo o tem v »Glasu svobode« zapisano: »Do Markovičeve brošure smo imeli v naši stranki dve tendenci: srbijansko, tj. centralistično, kateri je bilo 'narodno edinstvo' nedotakljiv aksiom, in pa izvensrbijansko, federalistično, katere se ni upal nikdo javno izpovedati in še manj učiti.«⁴³ Morda meje niso bile tako strogo potegnjene, a vsekakor je to razlaga iz tistega časa, zakaj se je diskusija o nacionalnem vprašanju začela tako pozno in potem sproščena dobila tak nenaden zagon.

Prvi se je na Slovenskem oglasil D. Gustinčič. Najprej je imel junija 1923 na Dunaju v jugoslovanskem marksističnem »Dijaškem klubu« pre-

davanje, ki so se ga udeležili tudi Kosta Novaković, Pavle Pavlovič in drugi vidni komunisti. Dokazovanje predavatelja, da so Slovenci, Hrvatje in Srbi »ravno tako narodi zase kakor Nemci, Madžari, Romuni, Albanci in drugi narodi v Jugoslaviji in da torej ne gre govoriti samo o treh narodnostih v Jugoslaviji, je vzbudilo splošno skepso in se je šele počasi udomačilo«. Na odločen odpor pa je naletelo predavateljevo izvajanje o nujnosti (s stališča Slovencev in sploh zahodnega dela Jugoslavije, pa tudi gospodarskih in kulturnih interesov balkanskih narodov), da se geslo o balkanski federaciji razširi v smislu podonavsko-balkanske federacije, ki bi zajela tudi Češkoslovaško, Avstrijo in Madžarsko, katere enote ne bi bile strogo etnično razmejene, temveč bi bilo upoštevano tudi gospodarsko načelo in kjer bi bil jezik skupnih zadev nemški; v tej zvezi je bilo tudi predavateljevo opozorilo, da bi Slovenci lahko sprejeli balkansko federacijo samo kot zadnji izhod in da bi morala biti brez njih, »... ako bi se le osnovala v centralni Evropi kaka druga socialistična federacija«. Na poziv navzočih, naj svoje predavanje objavi, »da ne bi pozneje zanikal, kaj je govoril«, ga je priobčil julija 1923 v »Glasu svobode« z naslovom »K problemu narodnega vprašanja v Jugoslaviji«. Po kritiki v »Borbi« ga je še enkrat zagovarjal, odgrnil nekaj ozadja polemike med frakcijama (o vplivu »vetra iz Orienta«) in nastopil proti »izzivanju novih kontraverz« v stranki. Prav posebej pa je priporočal spoznavanje in upoštevanje tudi problemov Slovenije.⁴⁴

Z gledišča razkovanosti Slovenije se je avgusta v diskusiji oglasil Vladimir Martelanc v članku »K problemu Slovencev, ki so vsled kapitalističnega versailleskega miru postali sužnji laških kapitalistov.« Ugotavljal je predvsem, kako se meščanskim nacionalističnim politikom v Nemčiji, Jugoslaviji, Julijski krajini in drugod posreči pridobivati si množice. V tej zvezi je s poudarkom ponovil besede Radeka, izrečene na neki seji izvršnega komiteja KI: »Toda mi mislimo, da ne spada večina nacionalno čutečih mas v tabor kapitala, ampak v tabor dela. Mi hočemo in moramo do teh mas poti iskati in jo najti...«⁴⁵

»Glas svobode« je objavljal tudi vse pripravljalne dokumente za III. državno konferenco KPJ oziroma NDSJ, ki je o njih tekla beseda, in jim dodajal tudi priložnostne pripombe. Domnevati pa moramo, da je bil prispevek slovenskih komunistov, zlasti mlajših, v tej diskusiji večji, kot je najti v tem listu. Na to misel navaja poročilo o diskusiji, napisano za kominterno ob koncu leta 1923. Potem ko je bilo najprej opisano stališče Sime Markovića, nadaljuje: »Drugi tovariši (Novaković, Jovanović) pravijo, da se mora partija v nacionalnem vprašanju držati federalistične pozicije v duhu drugih opozicijskih strank. Ta pogled so v zadnjem času nekoliko spremenili mladi tovariši iz Hrvaške in Slovenije (podčrtal J. P.). KPJ mora napraviti nacionalno vprašanje za izhodišče vseh prihodnjih nastopov partije, kajti ravno nacionalni konflikti ustvarjajo ugodna tla za revolucionarno gibanje. Ne sme se nacionalne konflikte odrivati v ozadje, ne jih zabrisati, ampak nasprotno, podčrtavati jih in zaostrovati jih, prenašati jih na razredna tla, prepričevati široke množice delovnega prebivalstva in malomeščanstva z agitacijo in propagando, da meščanske

stranke nikakor ne morejo braniti njihovih interesov, paralizirati stranko Radića s spretno taktiko enotne fronte — takšen je strateški načrt nadaljnje dejavnosti partije, ki ga zagovarjajo najmlajši elementi partije, končuje poročilo in še ugotavlja, da se je velika večina stranke v Sloveniji in na Hrvaškem izrekla za federalistično, nacionalno revolucionarno pozicijo.⁴⁶

III

Resolucija III. državne konference v Beogradu, ki je bila sprejeta na predlog leveice, pomeni, kot znano, odločilno zmago revolucionarnega, naprednega stališča do nacionalnega vprašanja. Ugotovila je, »da država Srbov, Hrvatov in Slovencev ne more veljati za homogeno nacionalno državo z nekaj nacionalnimi manjšinami, ampak za državo, v kateri vladajoči razred enega (srbskega) naroda zatira druge narode.« Vsem narodom priznava pravico do samoodločbe za odcepitev, pri tem pa poudarja, da odcepitev ni obvezna. KPJ si pridržuje presojo v vsakem konkretnem zgodovinskem položaju z vidika interesov napredka in razrednega boja proletariata. Ker meni, da je zedinjenje srbskega, hrvaškega in slovenskega naroda v skupno državo v smeri zgodovinskega napredka in interesa razrednega boja proletariata, se bo bojevala za to, da se s svobodno odločitvijo vsakega naroda glede na njihove narodne, zemljepisne in gospodarske razmere izvrši njihovo prostovoljno federativno (zvezno) državno zedinjenje. Revizija vidovdanske ustave, tj. sporazum nacionalnih buržoazij, ne more pomeniti izvršitve samoodločbe, nasprotno. Za uresničenje samoodločbe je potrebno doseči oblikovanje močnega delavsko-kmečkega bloka, ki bo izbojeval delavsko-kmečke vlade in prostovoljno zedinjenje v zvezo delavsko-kmečkih republik.⁴⁸ V resoluciji je še precej pomanjkljivosti, saj ne priznava makedonskega in črnogorskega naroda in povezuje boj za narodno enakopravnost v Jugoslaviji z nastankom federativne delavsko-kmečke republike na Balkanu, kar je bilo »preveč abstraktno« in ni moglo »pritegniti v akcijo širokih množic zatiranih narodov Jugoslavije.«⁴⁹ V resoluciji še odmevajo stara, jalova stališča, da je ustanovitev države SHS pomenila »ustvaritev pogojev za proces formiranja enega naroda iz treh sorodnih«, da je »proces njihovega nacionalnega zedinjevanja bil ustavljen« zaradi diktature srbskega vladajočega razreda in da je šele po »procesu vse globljega nacionalnega razločevanja«, ko je ta »že toliko napredoval«, nastopilo stanje, ko Jugoslavije ni več moči obravnavati kot narodno enotno državo. Tako glede tega kot glede makedonskega in črnogorskega vprašanja smo videli, da so bila med diskusijo izražena že veliko jasnejša in zrelejša mnenja. Vse te pomanjkljivosti in vse te kompromisne formulacije pa vendarle ne zmanjšujejo pomena temeljnega dejstva, da je ta prvi nacionalni program KPJ, ki je nastal kot pomembna sestavina njenega revolucionarnega programa, vendarle postavil pravilne temelje, ki so v bistvu obveljali tudi v prihodnjih desetletjih. Za Slovence je bilo v njem pomembno tudi to, da je opozarjal na tisti del njihovega in hrva-

škega naroda, katerega so »imperialistične mirovne pogodbe... izročile nasilju italijanskega imperializma«.

Iz problematike nadaljnjih let do 1928, ki je v njih potekal boj za utrditev stališč, sprejetih v začetku 1924, in ko je prišlo tudi do ponovnih posegov Kominterne, se dotikamo vprašanja tako imenovanega jugoslovanskega okvira tj. priznanja Jugoslavije kot terena za revolucionarni boj KPJ. Julija 1924 je V. kongres kominterne sicer potrdil nova stališča do nacionalnega vprašanja, sprejeta na III. državni konferenci KPJ, a jih je dopolnil s tezo, ki jo je bilo mogoče razumeti tudi tako, da pravica do samoodločbe za odcepitev pomeni *dolžnost* posameznih nesrbskih narodov Jugoslavije za takšno odcepitev. To stališče V. kongresa KI je bilo v KPJ končno sprejeto po več fazah, ki so se razvijale v znamenju vedno manj načelnega frakcijskega boja v vrhu KPJ. Sele IV. kongres KPJ v začetku novembra 1928, ki se je sešel pod vtisom izredne zaostritve politične krize v Jugoslaviji po atentatu na poslance Radičeve HSS v skupščini in kmalu po VI. kongresu Kominterne, je ugotovil, da je »številna in globoka nasprotja znotraj države SHS«, ki so nastala že s samo njeno ustanovitvijo, »mogoče rešiti samo z zlomom te državne tvorbe.«⁵⁵ KPJ usmerja boj proti glavnemu sovražniku, tj. proti hegemonističnemu meščanstvu in njegovi vojaški monarhiji predvsem v Srbiji, kjer je osnova hegemonističnega režima, in tu deluje za priznanje pravice zatiranih narodov do odcepitve in do oborožene vstaje proti nacionalnemu zatiranju. V drugih delih Jugoslavije podpira vse akcije množic, ki vodijo k odcepitvi in ustanovitvi neodvisne Hrvaške, neodvisne Črne gore, neodvisne in zedinjene Makedonije, podpira albanski nacionalno revolucionarni boj kosovskega komiteja in boj za neodvisno in zedinjeno Albanijo, priznava pravico madžarske manjšine v severni Vojvodini do odcepitve, a jo hkrati svari pred Hortijevim režimom in jo usmerja k skupnemu boju z drugimi zatiranimi narodi Jugoslavije, in končno, poudarja geslo neodvisne Slovenije.

Takšna stališča in gesla v sklepih IV. kongresa so bila del koncepta, ki je računal na revolucijo v najbližji prihodnosti. Bile so sprejete tudi pod vplivom ocene VI. kongresa kominterne, »da je nevarnost vojne najznačilnejše obeležje celotnega današnjega položaja«. Razmerje do Jugoslavije, ki se je tedaj vojaško in politično tesno povezala s Francijo, se je v tej zvezi obravnavalo tudi z vidika »nevarnosti imperialistične vojne proti ZSSR v Jugoslaviji«.

Geslo IV. kongresa KPJ o zlomu jugoslovanske države je bilo že povod za različna tolmačenja v vrstah zgodovinarjev, posebno o njegovem vplivu na politično učinkovitost nastopanja komunistov Jugoslavije. Ne nameravamo se spuščati v debato o »pravilnosti« in »nepravilnosti« tega gesla, ki ga je pač treba razumeti iz tedanje zgodovinske perspektive, ali v debato o tem, kaj je pravzaprav hromilo dejavnost in manjšalo politični uspeh KPJ v letih 1928/29 pa nekako do 1934/35.⁵⁶ (Nekaj o tem bomo povedali pozneje, v drugi zvezi.) Za zdaj se zadovoljimo s stvarno ugotovitvijo »Pregleda zgodovine ZKJ«, da je to geslo l. 1928 pomenilo »oslabitev pozicij delavskega gibanja in drugih jugoslovanskih demokratičnih sil v

času, ko je bila nevarnost, ki je grozila neodvisnosti Jugoslavije iz tabora imperialističnih sil, vse bolj očitna.⁵⁷

V položaju, ko se je govorilo o odcepitvi, je preučitev problemov posameznih narodov — poleg vseh drugih razlogov — postala še bolj nujna. Razume se, da so slovenski komunisti morali odgovoriti na vrsto vprašanj v tej zvezi in da so spričo razkosanosti slovenskega ozemlja težili k temu, da o slovenskem vprašanju ne bi govorili samo v okviru KP Jugoslavije, temveč tudi sosednih držav, zlasti Italije. Pri tem so že od l. 1924 dosegli podporo Kominterne, vsaj glede Italije: »V zvezi s hrvaškim in slovenskim prebivalstvom na ozemlju, ki ga je okupirala Italija,« je rečeno v resoluciji V. kongresa KI, »je Komunistična partija Italije dolžna voditi propagando in agitacijo v duhu prej omenjenih gesel (tj. samoodločba s pravico do odcepitve i. dr., op. J. P.) v sporazumu z bratsko KPJ.« (Podčrtal J. P.)⁵⁸ Misel, da je treba rešiti slovensko narodno vprašanje v sporazumu s proletariatom sosednjih dežel, smo srečali pri slovenskih komunistih že prav v začetku. Zdaj jo je povzela tudi komunistična internacionala.

Potem ko so bila dognana osnovna izhodišča in načela, je veljalo vse to pojasniti in vnesti med slovenske množice. Referendum o programskih resolucijah NDSJ v strankinem tisku leta 1924 v tem pogledu ni zadostoval. Skupščinske volitve februarja 1925 so pokazale, da je politični kapital, ki si ga je o pravem času pridobila SLS s svojim avtonomističnim programom, trdo dejstvo. Ni bilo dovolj opravičevati stare napake, da je »takoj po prevratu množice navdala vera v svetlo bodočnost in so šle skupno v boj brez ozira na narodnost: splošni razredni interesi so stali v ospredju...«, potem »pa je prišlo na dnevni red tako imenovano slovensko-hrvaško-srbsko vprašanje« in so se »razšle po narodnostih«, val nacionalizma, »ker delavska stranka ni imela tu jasnega stališča, pa je obsegel tudi precejšen del delavstva« in je »prevladal vpliv avtonomistične SLS...«.⁵⁹ V »Zapiskih Delavsko-kmetske matice« je po volitvah ugotavljal D. Gustinčič: »Mi smo pač imeli že delj časa prej pripravljene dobre resolucije o narodnostnem vprašanju, toda te resolucije so ostale v naših miznicah in je proletariat prav malo ali pa sploh nič vedel zanje.«⁶⁰

Pri oblikovanju narodnega programa za Slovence je ta čas še vedno veliko iskanja, a eno je postalo ob vseh izraženih variantah hitro jasno: osnova za vsakršno rešitev slovenskega narodnega vprašanja mora biti politično ozemeljsko zedinjenje slovenskega naroda.⁶¹ Medtem ko je bilo npr. leta 1920 v »Rdečem praporu« še izraženo mnenje, da bi v primeru sovjetske revolucije v Italiji in Jugoslaviji sprememba mej ne bila več pomembna, ker bi Primorska pod italijansko upravo imela popolno avtonomijo, predvideva isti avtor v letu 1925 suvereno odločitev primorskega ljudstva o državni pripadnosti.⁶² Vlado Martelanc pa je hkrati v svojem poglobljenem članku »K vprašanju italijanske imperialistične politike na Jadranu in Balkanu ter k vprašanju Julijske Krajine« prišel do sklepa: »Ustanovitev samostojne delavsko-kmetske republike Slovenije, kateri bi pripadali tudi primorski Slovenci, v okviru Podonavsko-balkanske federacije.«⁶³ V začetku leta 1926 je glasilo stranke že lapidarno ugotovilo: »Vprašanje enotnosti (tj. zedinjenja, Op. J. P.) slovenskega naroda ne more tako

dolgo z dnevnega reda, dokler ne bo ta enotnost dosežena.⁶⁴ Geslo zedinjene Slovenije je bilo sprejeto tudi v centralnem komiteju KPJ, in po njegovem navodilu je 1. julija 1926 PK KPJ za Slovenijo (ob ratifikaciji nettunskih konvencij) izdal poseben letak, ki sklepa: »Za pravico do samostojne države vsakemu narodu na Balkanu! Za zedinjenje Slovencev v svobodno Slovenijo!«⁶⁵

Tudi Koroška je bila del tega programa. Ob peti obletnici plebiscita je »Delavsko-kmetški list« objavil kot uvodnik članek Lovra Kuharja, ki je najprej z marksističnega stališča razčlenil plebiscitno dogajanje in nato ugotovil, da je koroško vprašanje še vedno odprto in naloga revolucionarnega delavstva: »Mi... gremo... k delu za resnično socialistično rešitvijo narodnega vprašanja, ki je dosegljiva v čistem izvajanju marksističnih načel,« nadaljuje članek. »Naša naloga je, da z *avstrijskimi sodrugi rešimo in odstranimo koroško vprašanje s sveta* (podčrtal J. P.) v smislu naših načel, za kar imamo danes v svetu že vzglede..., da damo proletariatu pravo pojmovanje narodnega vprašanja..., da ima slovenski narod pravico do integralnega edinstva in popolne samostojnosti...«⁶⁶ Glede Primorske pa vidimo že čisto konkretne poglede na način izvršitve samoodločbe: ne plebiscit, temveč suveren dogovor vseh treh narodov Julijske Krajine za obliko sožitja ali odcepitve. Slovenci priznajo Italijanom (v Trstu, Reki, istrskih mestih) pravico odcepitve in dajejo za ta primer poročstvo, da ne bodo nastale težave kot pri Zadru, agitirali pa bodo v Trstu, naj postane samostojna republika v federativni zvezi z zalednimi deželami, enako tudi na Reki. Slovenci in Hrvati se priključijo Sloveniji in Hrvaški, ali pa »se pridružijo v posebnih republikanskih oblikah Trstu in Reki, ali pa Italiji«, kajti piscu (D. Gustinčiču) je jasno, »da slovensko Primorje ne more in ne bo hotelo živeti brez Trsta in Reke, toda njegova stvar je, da si poišče obliko sožitja.«⁶⁷ Tudi slovensko Porabje se večkrat omenja.

Jasna je zavest o dejstvu, da so Slovenci popolnoma samostojen in poseben narod in da imajo vse suverene pravice, predvsem pravico do samoodločbe za odcepitev. »Enotnost« je konec 1926 v članku »Kaj bomo zahtevali od izvoljenih poslancev« med drugim naštel: »da se izjavijo za samoodločbo narodov do odcepitve, da zahtevajo za Slovence v Jugoslaviji in Italiji pravico do samostojne države, da zagovarjajo samostojno in zedinjeno Slovenijo.«⁶⁸ Pisec članka Dušan Kermavner se je moral zagovarjati pred sodiščem in je svoj zagovor izrabil za marksistično utemeljitev te pravice za slovenski narod.⁶⁹ Omeniti je treba tudi članek Jožeta Dolenca v Svobodni Mladini, ki je pravico do samoodločbe sistematično marksistično razložil in povedal čisto stvarno, kaj pomeni za Slovence.⁷⁰

Manj enotni so odgovori na vprašanje, kako naj se Slovenci odločijo, ko bodo samostojnost dosegli. To je razumljivo ne samo spričo že omenjenih splošnih stališč v KI oz. KPJ, temveč predvsem zato, ker v tedanjih mednarodnih okoliščinah pač še ni bilo mogoče dati enournega odgovora (ocena mednarodnega položaja na VI. kongresu KI leta 1928!) Tako vidimo zelo različna mnenja: Slovenci spadamo v Srednjo Evropo, »česarvno so nas zaenkrat vtaknili na Balkan« (-Katilina« v Del.-kmet. listu), ali, Balkanska federacija je ravno tako nepopularna kot samostojna Slovenija,

zato Podonavsko-Balkanska federacija (D. Gustinčič), ali, Slovenija pripada po zgodovinskem, gospodarskem in kulturnem izročilu podonavskemu kompleksu, a v današnjem političnem položaju je navezana na usodo drugih balkanskih dežel (V. Martelanc). In končno, Jugoslavija naj nam prizna pravico do samoodločbe in jasno je, da bi se posamezni narodi potem ne odcepili, marveč bi upoštevali koristi, ki jih daje velika država malim narodom (J. Dolenc).⁷¹

Seveda je začejala komunistična stranka v Sloveniji poleg omenjenega in še mnogega drugega teoretičnega razpravljanja tudi čisto konkretne akcije. Leta 1926, ob volitvah v oblastni skupščini, ki sta cepili jugoslovanski del Slovenije, je poudarjala svobodno in zedinjeno Slovenijo, povabila je socialiste, naj v skupnem letaku in v oblastni skupščini obenem s komunisti izjavijo, da so Slovenci samostojen narod, da so proti parcelaciji Slovenije in zahtevajo samoodločbo; leta 1927 je za skupen nastop s SSJ na skupščinskih volitvah postavljala pogoj, da se SSJ odreče centralizmu in nastopi za samoodločbo vseh zatiranih narodov, tudi slovenskega.⁷² Vse to navajamo le kot primere, saj je to dejavnost treba še dobro obdelati. Gotovo pa je, da je takšna dejavnost vplivala tudi na demokratično usmerjene ljudi v slovenskem kulturniškem krogu in je zato lahko prihajalo z njimi do publicističnega sodelovanja v »Mladini« (»Svobodni Mladini«) od leta 1925 do diktature.⁷⁴ V pisanju Lojzeta Udega, najvidnejšega med temi, odseva dejstvo, da so slovenski komunisti postajali priznan dejavnik v boju slovenskega naroda. Tako je po »blejskem paktu« Ude ugotovil, da je končana »prva poprevratna faza borbe za samostojno združeno Slovenijo, v kateri je bila vodnica SLS« in da morajo v tem boju nastopiti »druge, revolucionarnejše sile«. Naslednje leto je zapisal, da je v revolucionarnem boju Slovencev za samoodločbo prostora za vse stranke, ki se zedinjujejo na tem kriteriju, stranka, »v kateri bi bili zbrani vsi mali in ponižani v borbi proti svojim gospodarsko-socialnim izkoriščevalcem« pa bi mogla postati »matica zbiranja«, ki bi prinesla »v politično življenje največ jasnosti«, s pogojem, da razrednega boja ne bi pojmovala preveč »mehanično in doktrinarno«, temveč s »polnim umevanjem za konkretnost, individualnost slovenskega položaja in razmer«.⁷⁴

Tako vidimo v času do šestojanuarske diktature začetne znake stališč in razmerij, ki so svojo novo ustvarjalnost in popolno uveljavitev dosegle precej pozneje, v drugačnem zgodovinskem položaju. A ni brez pomena, da vidimo štiri leta po uvedbi diktature, že na začetku nove dobe, v marksistični »Književnosti« večkrat opozorila na to, kar je nekoč pisala »Mladina«.

Naprej v naslednji številki

OPOMBE

¹ Zgod. A. KPJ, II, str. 17.

² o. c. str. 45.

³ o. c. str. 42.

⁴ Referat na slovesni seji CK ZKS 15. IV. 1967 (Delo, 16. IV. 1967).

⁵ Demokracija, marec 1918, št. 1-2. Ponatis v Zgod. Arh. KPJ, knj. V., str. 330.

- ⁶ Zgod. Arh. KPJ, knj. V., str. 287—289.
- ⁷ Pregled zgod. KPJ, Ljubljana 20—21.
- ⁸ Podatki o organizaciji jugoslovanskih komunistov v Rusiji so predvsem iz knjige I. D. Očak, Jugoslavjanske internacionalisty u borbje za pobjedu sovjetskoj vlasti v Rossija (1917—1921 gody), Izdateljstvo moskovskogo universiteta, 1966.
- ⁹ France Klopčič, Ob petdesetletnici dveh deklaracij za zedinjenje Slovencev, Hrvatov in Srbov, Problemi V, maj 1967, št. 53, stran 718—729.
— isti, Prostovoljci — disidenti, Naši razgledi, 13. maj 1967, št. 9.
- ¹⁰ I. D. Očak, o. c., str. 48.
- ¹¹ I. D. Očak, o. c., str. 92, 95 in 96.
- ¹² Zdi se, da so tedaj imeli v mislih »Državo SHS« pod vladu Narodnega vijeća v Zagrebu, s katero je bila sovjetska vlada pod vplivom jugoslovanske skupine komunistov pripravljena urediti vrnitev vojnih ujetnikov. Prim. France Klopčič, Dokument iz Moskve leta 1918, namenjen Narodnemu veću SHS v Zagrebu, Sodobnost XIV, 1966, str. 1264—1269.
- ¹³ I. D. Očak, o. c., str. 135—139, 111.
- ¹⁴ Nikola Grušević, Jugoslovenska komunistična revolucionarna grupa »Pelagić«, Matica srpska, zbornik za društvene nauke, 22 Novi Sad, 1959, stran 108—128; — isti — Osnivačka konferencija Pelagićevaca, Četrdeset godina, Knjiga prva, Beograd 1960, str. 41—49.
- ¹⁵ O gledanju srbske socialne demokracije na nacionalno vprašanje drugih jugoslovanskih narodov in posledicah za politiko KPJ, glej: Vlado Strugar, Socialna demokratija o nacionalnom pitanju jugoslovanskih naroda, Beograd, 1956, stran 75—81.
- ¹⁶ Rdeči prapor, glasilo socialistične delavske stranke Jugoslavije (komunistov), 23. junij 1920, št. 8.
- ¹⁷ Rdeči prapor, 11., 15. in 18. september 1920, št. 30—32.
- ¹⁸ Ujedinjenje, 13. marec 1920, št. 1.
- ¹⁹ Ujedinjenje, 20. marec 1920, št. 2.
- ²⁰ Enotnost, 27. avgust 1927, št. 32.
- ²¹ Rdeči prapor, 18. avgust 1920, št. 23;
Lovro Kuhar, Borba komunistov u Ravnama posle zabrane KPJ, Četrdeset godina, knjiga I., stran 163 (tu je vsebina resolucije po spominu podana nekoliko drugače: »S tem je KPJ že takrat zahtevala, da se Koroška priključi Jugoslaviji in da se začne boj proti tamkajšnjim nasilstvom, proti raznarodovanju Slovencev.«)
- ²² Rdeči prapor, 21. 7. 1920, št. 15, D. Gustinčič, Po Vukovarskem kongresu.
- ²³ Rdeči prapor, 21. 8. 1920, št. 24, D. Gustinčič, Rešitev narodnega vprašanja.
- ²⁴ I. Regent — J. Pieterski: I. Kreft, Progresivna Slovenija, Trst in Koroška, Murska Sobota 1964, stran 97—101.
- ²⁵ Rdeči prapor, 20. oktober 1920, št. 41, »Bankrot slovenskega narodnjaštva — za narodov blagorjanstva«.
- ²⁶ Rdeči prapor, 17. novembra 1920, št. 49.
- ²⁷ Referat na II. državni konferenci KPJ (Dunaj, maj 1923) A CK ZKS, KI LXXXIII/1032—1040.
- ²⁸ Delo, 16. aprila 1967.
- ²⁹ Vlado Strugar, Komunistična partija in rešitev nacionalnega vprašanja v Jugoslaviji. Članek v Zborniku »Pregled zgodovine ZKJ«, Ljubljana 1959, Cankarjeva založba, str. 220—225.
V najnovejšem času je bilo v Zborniku »O nacionalnom pitanju«, Beograd 1967, ponatisnjenih nekaj odlomkov iz te diskusije.
- ³⁰ Delavske novice, 28. oktober 1921, št. 1.
- ³¹ Delavske novice, 2. in 16. februar 1922, št. 5 in 7 (L. K. Radarski, Proletariat in srbohrvaškoslovenski spor).
- ³² Delavske novice, 1. maj 1922, št. 17 (V. F., Centralizem in avtonomija).
- ³³ Delavske novice, 2. november 1922, št. 44.
- ³⁴ Glas svobode, 21. april 1923, št. 1.

- ³⁵ J. B. Tito, Govor na X. mestni konferenci ZK Beograda, Delo, 18. aprila 1967.
- ³⁶ Pregled zgodovine ZKJ, stran 86.
- ³⁷ O. c., stran 76—77.
- ³⁸ Resolution über die Nationalitätenfrage in Jugoslawien (maj 1923), A CK ZKS, KI LXXXIII/997—999.
- ³⁹ Zgodovinski arhiv KPJ, knj. II., str. 60 in sl.
- ⁴⁰ V. Strugar, o. c., stran 220.
- ⁴¹ Glas svobode, 12. julij 1923, št. 13.
- ⁴² Politična resolucija pokrajinske konference KPJ za Slovenijo (1923). A CK ZKS, KI LXXXIII/2039—2044.
- ⁴³ Glas svobode, 6. december 1923, št. 34.
- ⁴⁴ Glas svobode, 26. julij, 9. in 23. avgust, 6. in 27. december 1923, št. 15, 17, 19, 34, in 37, 3. januar 1924, št. 1; prim. tudi Enotnost, 27. avgust 1927, št. 32.
- ⁴⁵ Glas svobode, 23. avgust 1923, št. 19 (Peter Razbojnik — psevdonim za Vl. Martelanca.)
- ⁴⁶ Poročilo za KI o komunističnem gibanju v Jugoslaviji, 4. december (1923) A CK ZKS, KI LXXXIII/2125—2130.
- ⁴⁷ Zgodovinski arhiv KPJ, knjiga II., stran 67 in sl.
- ⁴⁸ Pregled zgodovine KZJ, stran 93.
- ⁴⁹ Zgodovinski arhiv KPJ, gradivo IV. kongresa KPJ, stran 145—218.
- ⁵⁰ Prim. polemiko: J. Marjanović, Prilog izučavanju jugoslovanstva u ustanku 1941, JIČ, 1962, št. 1, str. 33—46, F. Klopčič, O nacionalni politiki KP Jugoslavije, Naši razgledi, XI, 1962, št. 2(241), str. 26 in J. Marjanović, Još jednom o pitanju jugoslovanstva o ustanku 1941, JIČ, 1963, št. 1, stran 47—54.
- ⁵¹ Pregled zgodovine ZKJ, stran 117.
- ⁵² Zgodovinski arhiv KPJ, knjiga II., stran 421.
- ⁵³ Prim. prispevek Franceta Klopčiča v diskusiji na simpoziju, »O osvobodilni fronti slovenskega naroda, Ljubljana, 28.—30. aprila 1966 (v tisku).
- ⁵⁴ Rdeči prapor, 21. avgust 1920, št. 24, D. Gustinčič, Rešitev narodnega vprašanja in Zapiski Delavsko-kmetijske matice, 1925, D. Gustinčič, K taktiki o narodnostnem vprašanju na Primorskem, stran 28.
- ⁵⁵ Zapiski Delavsko-kmetijske matice, 1925, stran 125.
- ⁵⁶ Delavsko-kmetijski list, 4. marec 1926, št. 9. Uvodnik »Drobiž velikosrbske buržoazije ali Slovenci«.
- ⁵⁷ Pregled zgodovine ZKJ, stran 113 (navedena napačna letnica!) in v op. 61 cit. prispevek F. Klopčiča.
- ⁵⁸ Delavsko-kmetijski list, 8. oktober 1925, št. 36, L. K. G., Petletnica koroškega plebiscita.
- ⁵⁹ Zapiski Delavsko-kmetijske matice, 1925, D. G., K taktiki o narodnostnem vprašanju na Primorskem, str. 28.
- ⁶⁰ Enotnost, 16. december 1927, št. 14.
- ⁶¹ Enotnost, 27. april 1927, št. 16; Svobodna mladina, 1928, stran 104—107.
- ⁶² Jože Dolenc, Pravica samoodločbe do odcepitve, Svobodna Mladina, 1928, stran 5—11.
- ⁶³ Delavsko-kmetijski list, 2. oktober 1924, št. 7; Zapiski Delavsko-kmetijske matice, 1925, stran 107; o. c., str. 49; Svobodna Mladina 1928, stran 9.
- ⁶⁴ F. Klopčič, v prispevku cit. v op. 61; Enotnost, 6. januar 1927, št. 1 in 8. julij 1927, št. 25.
- ⁶⁵ Dušan Kermavner, O našem delu v krogu Mladine (Svobodna Mladina) v letih 1925—1928. Naši razgledi, IX, 1960, št. 3 (194), stran 64—65 in Ludvik Mrzel, Srečko Kesovel in Mladina, Jezik in slovstvo 1959/60.
- ⁶⁶ Lojze Ude, Značilnost zadnjega volilnega boja in današnji notranje politični položaj v svitu borbe za samostojno združeno Slovenije, Mladina, 1927—1928, stran 17—22;
- isti avtor, Revizija ustave, Svobodna Mladina, 1928, stran 132—134.

Prostor senc

Taras Kermauner

(Premišljevanje ob poeziji Braca Rotarja)

*Mogoče je tu kakšen zvok,
ali pa se je zlomila luč.*

(Prostor I)

AKVAREL. Gregor Strniša je začel svojo prvo pesniško zbirko — *Mozaike* — z *Japonskim lesorezom*. Braco Rotar uvaja svojo *Lakoto* (1966) — s pesmijo *Prostor*, ki bi prav lahko nosila naslov *Kitajski akvarel*. Pesmi sta si v nečem sorodni, v drugem različni. Že na prvi pogled je Rotarjeva poezija trpna, meditativna, zadržana, rahločutna, opisujoča — to jo s Strniševo družijo. Podrobnejše razpoznavanje pa nam pokaže tudi njuno razliko. *Japonski lesorez* je precizen, jasen, določeno skladen, *Prostor I* prelivajoč se, zabrisan, dihnjen. Strniša se ni nikoli — niti v enem primeru — odrekel svoji evropski klasični zgradbi, ki vidi eno temeljnih zahtev poezije v kar se da razločno izrisani risbi, v nazornosti kompozicije, v sovisnosti delov, od katerih je vsak sam zase izdelan in trden, vsi skupaj pa sestavljajo novo izdelano in trdno celoto. Strniša zida s pametjo, disciplino, znanjem, torej s popolno zavestno kontrolo, njegove pesmi razodevajo nordijsko — temno — fantazijo, vklenjeno v mediteranske — jasne — forme, prvinsko strast, urejeno v hladen razum, stopnjevano dinamiko, ujeto v absolutno statiko arhitekture in prostora. Pri Rotarju ni sledu o tej strasti, o dinamizmu Ubijajoče Biti, o sagah, prav tako ne najdemo protiteče temu prvemu elementu: spon urejajočega in discipliniranega razuma. Ni napetosti med poloma, ki je tako nenavadno značilna ravno za Strniševo poezijo. Sploh nobene napetosti ni. Dürerjevske lesoreze so zamenjali kitajski akvareli. Pesem je barvni madež, v katerem se prelivajo niansirani toni, noben njen del ni samostojen, jasen, določen, vse se pomaka v vse, nakazano, plavajoče. Zgradbe ni, pesem ne pozna arhitektonike. Impresionističen zapis je, brez trdnosti in dokončnosti, sočno vedrino je zamenjala mračna medlost, spuščanje mraka, v katerem razlike izginjajo, vse postaja, kar ni, in šele v tem, kar ni, to, kar je: prehod. Vse je *spreminjanje*.

*Spreminjamo se,
kakor se kamen vsako jutro
spremeni v vodo,
kakor se včasih utrga nebo
in sede na goro
kakor glas noči in megle.*

(Prostor I)

SPREMINJANJE. Kamen se spreminja v vodo — ali ni to podoba gore in reke, ki se stapljata v nedoločeni črti in je gora voda, voda gora? Tudi nebo je sedlo na goro, tudi med tema dvema prvinama ni ločnice, druga v drugo se spreminjata. Vse ovija megla. Noč je. V noči ni jasnih razmerij. Če kaj ne velja, potem ne velja klasična in tipična evropska zahteva po jasnosti in razvidnosti. Reči ne nastaja druga zoper drugo, nobena posamezna reč ne teži po tem, da bi se bistveno razlikovala od drugih. Individualizma ni. Vse je eno, vse posamezno teži k Enoti, odrekaje se svoje posameznosti. Pokrajina lebdi vsa razlita, neizrisana, nedorečena, slutenjska. Pesem temelji na besedi *mogoče*. *Mogoče* je ključ za njen pomen. *Mogoče* je tako, *mogoče* drugače. Kdo bi vedel. Naše oči so šibke, naša vednost negotova. Pesnik ni samozavesten, v sebi gotov. Njegov subjektivni pogled mu ni Merilo Resnice. Bogve kako je v resnici. Med mano in svetom je intermundij tenčic, bolj ali manj prozornih. Reči nastopajo kot sence, svet je kitajska senčna igra, zabrisane sence na zabrisani podlagi. Ne tipljimo, da ne bi s svojimi določujočimi in polasčajočimi se prsti pokvarili še tistega, kar lahko — če ostanemo trpni, nepremični, zgolj opazujoči in odlikujoči — znamo.

Tako velika je tema.

(Prostor I)

ZUNAJAKTIVIZEM. Ali ni že v tej začetni pesmi napovedana Rotarjeva pesniška resnica? Kitajski akvarel ni šalamunski antiaktivizem, ki pomeni avtodestrukcijo aktivizma in zato antiaktivistični aktivizem. Prostor je zunajaktivističen, zenbudističen pristop k svetu, ki ga osameli opazovalec, prebivajoč v neobljudenih hribih, goji kot svojo zunajzgodovinsko resnico. (Vse to bo čez nekaj časa pesnik zanikal, da bi lahko nazadnje še bolj utrdil svoje izhodišče.) Rotar je neprimerno bližji začetnemu Grafenauerju, le da ta, čeprav trpen, uživa v vsem svojem zaznavanju sveta. Uživanje sveta je dejansko použivanje sveta, zato ostaja zgodnji Grafenauer Narcis, Absolutni — čeprav do skrajnosti reducirani — Subjekt. V primeri z zgodnjim Rotarjem je zgodnje Grafenauerjevo uživanje in použivanje sveta ter samega sebe (svoje zaznave) še zmerom aktivizem, še zmerom nekaj dejavnega, določujočega, na Volji — volji do samopouživanja — temelječega.

*Skozi steno,
pojdimo vendar skozi steno.*

(Okvir II)

REČ. Nič na svetu ni do kraja trdno, odporno, neprobojno. Vse se odpira in zapira, prepaja, eno hodi skoz drugo. Smrt je želatina, mehka, medla, lepka, širi se in krči, drsi, premika, tresoča se žolca, razredčena smola, tekoče blato. Ni eno zrak, drugo zagoričnikovska bazaltna stena, ki te odbija, da jo moraš premagovati z ognjem in mečem. Sten sploh ni, ni absolutnih omejitev, skoz stene stopamo kot skoz vrata iz rogoznice. A kdo smo, ki ne prebijamo, tako tuji zagoričnikovim eksplozivom življenja, in ne razbijamo, tako nesorodni šalamunskim eksplozivom Boga-Direktorja svetovne Snage? Ki nas plavajoča amebasta protoplazma sveta spušča skozse kot del same sebe? Rotar vzklika: *pojđimo vendar skozi*. Je ta vzklik zajčevski zagrizeni krik, ki poziva k maščevanju, krambergarjevsko samopozivanje k odličnim in socialnim dejanjem, ali šalamunsko samoiz-zivanje britve, naj higienično in precizno zareže skoz steno poseljenega bitnega Sveta? Ne eno ne drugo ne tretje. Rotar vzklika brez Volje. Oblika tega stavka — vzklika — je davek Rotarjeve začetne poezije Zajčevu vplivu. Oblika je tuja, vsebina že samosvoja. Skoz nesvojo formo podaja pesem povsem svoj svet. To vidimo tudi iz nadaljevanja, v katerem nas pesnik seznanja z razlogi svojega vzklika: *saj so tako vsi / ti kamni moji*. Oblika: *moji* je izrazito zajčevska. Zajčev svet je svet polaščanja, trganja iz tujih rok in prehajanja v moje, torej svet poudarjenih Subjektov. Jaz — Subjekt — sem nosilec Resnice, Resnica je *moja*, *moja* last. Pri Rotarju pomeni beseda *moji* nekaj čisto drugega. Pesnik ni Subjekt, ki bi *kamne stene* posedoval, pesnik je s *kamni* identičen, on je *kamni*, *kamni* so on. Oznaka *moji* pomeni identiteto človeka z rečmi sveta. Po čemer je Zajc tako zagrizeno in obupno težil, to je Rotar dosegel že v začetku svoje poti. Živa Reč ni njegov Cilj, temveč dano dejstvo, izhodišče, stvarnost. (Pozneje jo bo predeloval v smeri ne-žive, ne-patetične, ne-razburkane, omrtnvele Reči.) V tej točki je Rotar zgodovinsko za cel korak tudi pred istodobnimi Šalamunovimi pesmimi; tudi ta namreč pravo, nečloveško plat Reči šele išče, Reč je negacija človeškega — pesnikovega (nihilističnega) ultraaktivizma. (A kmalu se bosta oba pesnika znašla vprežena v isti voz negacije aktivizma.) Rotar — v svojem začetku — ne išče. Našel je. Se več. Njegova pozicija je najdenost. Človek je reč. (Prav tako tudi ne pozna silovitega dinamičnega paradoksa med skrajno aktivnostjo polaščajočega se Subjekta in človekom kot rečjo, kakor se je razvil v Zagoričnikovi poeziji. Manjka prvi pol: Aktivni subjekt.)

*naj nam zobje grizejo
meso*

(Prostor II)

TRADICIJA. Pesnik se polagoma izvija iz krempljev izročila. Zapisuje še verze, ki sodijo po zunanji fakturi v demonično razviharjeni in prepotencirani svet Zajčeve poezije, v svet, ki je Rotarjevemu pristnemu — in pozneje do čistega razvitemu — pesniškemu odnosu do sveta primerno tuj. *Zobje, ki grizejo*, so iz znanega Zajčevega arzenala, podobno tudi verzi: *naj nam teče reka / krvi skoz prste / naj so naše roke umazane*. Po-

nekod je zaznaven tudi Tauferjev vpliv: *saj smo že mrtvi / s steklenimi očmi / kakor ribe*. Vendar tudi v teh verzih ni tistega pravega zajčevskega besa, tiste silovite težnje po Moči, in tudi ne tauferjevskega domotožja po Velikem, Harmoničnem, Zvestem, Pravem, Občestvenem življenju. Ni dejstva in najstva, ni razkola med željo in danostjo, ni napetosti, dinamike, raztrganosti in potrebe, ki poraja dialektiko. Rotar ugotavlja: tako je, takšna so dejstva, nemočni smo. In nad temi svojimi ugotovitvami ne obupuje. V njem ni silovitih nezažodljivih potreb, razplamenelega se pohlepa, razburjenih strasti. Nepravi kot Zajc: moje roke so mi ukradli, požrli, polastili so se me, razkosali so me, moji sovražniki, Zli Gospodarji, peklenške sile sveta. Mirno zapiše: *saj ni nikjer mojih rok / in ne morem / držati žerjavice. / Niti žerjavice*.

*Brez zvoka,
kakor besede v vetru.*

(Prostor IV)

IZHODIŠČE. Tako je Rotar došel do svojega štartnega bloka. Izhodišče njegove poezije je upadel, posušen, nezaznaven, brezbarven, ugasel, desubjektiviran subjekt, ki samega sebe ne doživlja več kot subjekt, temveč kot nekaj. (Po svoje se je tu ponovila Kovičeva začetna desubjektivizacija, depersonalizacija prejšnjega močnega osebnega in skupinskega Subjekta v nedefinirano obliko nečesa, nekam, nekje, nekako, v nekaj viseče plavajočega, v človeka, ki se je skušal skriti v anonimnost anomičnega in anemičnega, da bi se lahko ohranil pred eksaktnim nasiljem socialno, politično, ekonomsko, zgodovinsko in zavestno določnega, določajočega, vladajočega, polaščajočega se; brezobličnost je bila seveda le prehodna empirična forma v formiranju nove določne forme, nove zavesti, novega odnosa do sveta, nove stopnje povojne slovenske zgodovine). To je razvidno iz celotne IV. pesmi cikla *Prostor*, ki se — po že citiranih verzih — nadaljuje: *brez barve, / kakor že zdavnaj / ugasel ogenj, / kakor senca v noči, / tako tiho, / da ne ostane / niti sled*. Tudi slovničnega subjekta pesmi ni več. Subjekt je vse, kar koli, brezoblično, svet sam. Izpiti človek je postal — v pesnikovi zavesti nereflektirajoče se zgodovine — svet sam. Med posušeni, torej izginulim človekom in svetom je zdaj identiteta. Človeka — Subjekta — ni več. Ostala je le njegova senca, ki pa ni več njegova, temveč predvsem senca. Osamosvojila se je. Plava v praznini kot edina preostala resnica.

Trije značilni pesniki neposrednega pozajčevskega časa: Zagoričnik, Salamun in Rotar, izhajajo iz Zajčevega sveta, le da vsak po svoje; vsak si je vzel za izhodišče drugo prvine Zajčeve poezije: Salamun počelo negiranja, Rotar rezultat tega negiranja, Zagoričnik oboje. Salamun je antiaktivistični aktivist, bistveno je razvil naprej metodo Zajčeve poezije, pot, po kateri je pesnik hodil k svojemu cilju. Rotarja ne zanimata pot in metoda, temveč rezultat. Zato ne nadaljuje z razbijanjem sveta, temveč z razbitostjo. Salamun krepi, diferencira, stopnjuje pot do sence: uničevanje človeka in sveta, Rotar senco samo. Salamun je aktiven, Rotar trpen, prvi

igriv, drugi počasen, poezija enega intenzivirano sekanje sveta, poezija drugega svet, ki je že nevarno bolj razredčen. Oba razvijata svet, ki sta ga dobila, oba se še bolj oddaljujeta od začetka epohe, od let 1941—1945, in se še bolj bližata njenemu koncu, le da vsak od njiju razvija eno možnost, eno linijo tega zorenja in hkrati usihanja. Zagoričnikova pozicija obe liniji združuje, njeno bistvo je ravno v dialektični napetosti, v nenehnem nihanju med stopnjevanim subjektivizmom (ki ni kot Salamunov zgolj uničevavski, temveč kar najbolj raznovrsten: ustvarjalen, polaščevavski, razdiravski: poglavitno je, da je poln, da napeto živi svojo dejavno ekspanzijo, da je Subjekt — in tu je Zagoričnik brez dvoma neposreden Zajčev naslednik, saj še bolj poudarja že tako izrazito silovitost Zajčevega s samim sabo bojujočega se, pohlepnega, strastnega, razviharjenega Subjekta, Subjekta, ki ga je Salamun nadaljeval predvsem v eni sami smeri: kot Uničevavca in Samouničevavca) in okrepljenim reizmom. Drugi pol Zagoričnikovega sveta je soroden Rotarjevemu svetu. Gre za razkrojeni, nemožni, smrti zapisani rezultat Zajčevega Subjekta, za trpno reč: le da je tudi ta reč — senca — pri Rotarju neprimerno bolj rahla, neživa, razpršena, omejena, reducirana kot pri Zagoričniku — pesniku pulzirajočega Vsega.

*Naslednji dan je izsušilo sonce moje izgubljene dele.
Nekaj rib je z zanimanjem opravljalo svoj posel.
Tako da je ostal samo odsev.*

(Okvir IV)

SENCA IN ODSEV. V *Okviru* pesnik še natančneje opisuje svojo senčno substanco. *Razsul sem se*, pravi. Njegove roke in noge — še podedovani Zajčevi simboli — ne vpijejo, ne hlepijo nazaj k očetu, k telesu. Pesnik ne protestira, ne kolne, ne žaluje, ker so ga razkosali. Ni Sovražnika, ki bi ga razkosal. Človek je razkosan, kar tako, to pride samo od sebe. Najprej je brez udov, ko jih dobi, jih spet izgubi, to je krog, nevznemirljiv, skromen, nepomemben, brez poudarka. Zajčev ritem je vrel, klokotal, se silil, se mogočno vzdigoval, globoko padal, naostren, razburjen, mnogopoveden, pritožujoč se, hoteč v eni sapi izdavi Tragedijo sveta. Tej do skrajnosti prignani supersubjektivizaciji je Rotarjeva objektiviranost kar se da tuja. Pesnik ne vidi Sebe kot Žrtve, kot trepetajočega ptička, tik preden ga bo zadavila božja Mačka, niti kot Rablja, ki se sprehaja po nebu, orientalski Vladar iz pravljic, opletajoč s Sabljo in tresoč se od Pohlepa po Nedoseženem. Miren je; *mogoče* nima zadosti domišljije in ne opazi strašnih Nevarnosti, ki se mu samouživajoč spakujejo za hrbtom. Je *mogoče* tako kratkoviden? Ne, njegova kratkovidnost ni montirana, v bravcu ne vzbuja nikakršne groze, nobene zavzetosti ni za nesrečnega neboljence, ki ga bo zla Usoda vsak čas pokončala, on pa prigrizuje svojo običajno dopoldansko malico. Pesnikova situacija je zares takšna, kakršno popisuje. Tiho in neopazno sedi na pručki (Zajc je poznal le tresoče se Prestole), na kolenih ima položeno risalno desko, v roki pisalo, ob sebi pripomočke in zapisuje: kot da ne gre zanj, kot da rešuje računsko nalogo ali sestavlja družinski proračun, kar naprej brez vznemirjenja. Zapisuje si v notes:

Sel sem in zbiral ud za udom, dokler nisem prišel do reke / in izgubil najprej roki, potem pa vse ostalo. Zanimajo ga le dejstva. V njem ni (več) Subjekta, ki bi se čutil (kot se Grafenauerjev) in ob takšnih nenavadnih dejanjih drhtel. Rotar tu nadaljuje Strniševo poejevsko frigidno opazovanje, objektivistični scientizem. Človek ni nič drugega kot živčni sistem, ki registrira dogodke. Razsul sem se na obali in zdelo se mi je, / da mora priti k meni. / Tekla je neprizadeto in si mrmrala, / kakor da ni mogla verjeti tistega, / česar jaz nisem hotel in se je spuščalo odzgoraj. Človek je odsev tega, kar se godi (zunaj njega, v njem in z njim).

In vendar bravcu ne bo težko spoznati, da v pesmi ne gre za opazovanje cvetnih prašnikov ali udiranja rečnega brega, za nekaj, kar je po vseh naših veljavnih predstavah šele zelo posredno bistveno za človeka. Pesnik opisuje pravzaprav svoje umiranje, najbolj usodno dogajanje, ki lahko zadene kogar koli od nas. Zajc je ob svojem umiranju angažiral vsa ljudstva sveta, zbere angelov in krđela hudičev; ko je šlo za eksekucijo njegovega Človeka, je gñal vesoljni svet nezasišlan hrušč in trušč, nasprotno stranke so se prepirale, človekoljubi so sestavljali protestne deklaracije, zbirali podpise, rohneli po vsem časopisju sveta, sovražniki so si meli roke, vesoljstvo je drgetalo v orgazmu Vojne. Zajčev svet je svet v trenutkih, ko se utrga oblak. Pri Rotarju ne zasledimo nič podobnega. Vse je običajno, sonce sije, a ne premočno, reke tečejo, a ne preplavljajo, pridne in disciplinirane ostajajo med bregovi, človek umira, kot umira vsak dan, mirno, tiho, neopazno. Malokdo ve za njegovo smrt, svet se ne vznemirja, nič ne prihaja iz običajnega reda. Razumljivo: dokler je bil človek še Človek in Subjekt — pa čeprav v formi Antičloveka, Antiromantika, Antisubjekta — je bila tudi njegova smrt Smrt, velepomembno dejanje kozmičnih razsežnosti. Ko se Človek reducira na *senco* in *odsev*, ko je posušen ugasnil, ko je izgubil svojo popolno humanistično vsebino, je razburjenje ob njegovi smrti enako naši (ne)prizadetosti ob tem, ko ugasne luč, splava list na tla, potone porabljen vžigalčna škatlica. Še z roko ne zamahnemo, tudi ne zavzdihnemo. Pogreb reči ne potrebuje nagrobnega govora in sočutja žalujočih ostalih.

In zdaj, ko sem se navadil, ni posebno težko.

(Okvir IV)

ONKRAJ UPA IN OBUPA. Seveda ta smrt ni dokončna — kot ni dokončna nobena pesniška smrt (temveč le smrt pesnikov, živih konkretnih ljudi). Zmerom ostaja nekdo (pesnik-človek) ki umira, ki opazuje in zapiše svoje umiranje, zavzema do njega takšno ali drugačno stališče. Zajčev človek je umiral grozljivo in veličastno: prebival je v *ni te* svetu, dež je izpral z zemlje celo spomin na človeka. Tudi Salamon pozna in zahteva dokončno smrt človeškega: prehod v stol in ravnilo. Rotar ne. Njegove ambicije so zmeraj veliko skromnejše. V IV. pesmi cikla *Okvir* je natančno izrisal razloček med svojim in Zajčevim svetom. Opisuje, da se je doživljal po zajčevsko, zato je, ko je postal le *odsev*, menil, da bo dokončno izbrisan s sveta: *Samo čakal sem porogljivi smeh dežja. / To bi bila rešitev. Do-*

končno uničenje človeštva je načrt Hudiča, ki se trese od užitka, ko ga uresničuje; zato je *porogljiv*. Rotar ve, da je Zajčeva formula *rešitev*, se pravi preprosta in učinkovita. Vendar — žal — preveč preprosta. Kot pesnik, ki je stopil na naslednji klin zgodovinske lestve, jo doživlja kot mitologijo in ideologijo. Nasproti ji postavlja realiteto: svet, kakor ga živi sam. Zato nadaljuje: *Toda tokrat je bilo lepo vreme / in kačji pastirji so živeli kakor vsak dan, / brez posebnega upanja pa tudi brez posebnega obupa.*

To stališče je tretja pozicija v povojni slovenski poeziji: kajuhovskemu upanju in minattijevskemu obupu (ki po svoje ne spusti iz krempljev tudi Zajca) je sledilo življenje v *vsakdanjosti*, brez projekcij v prihodnost, brez nesrečnih reakcij na polom teh projekcij, torej brez tistega, kar je v humanističnem svetu veljalo za najbolj tipično in neodspeljivo človeško. Človek ni več potreba, ki sega v prihodnost, ni več ustvarjavec (v tem je bistven razloček med Rotarjem in Zagoričnikom; ta se namreč temu človekovemu samopreseganju, samopreraščanju ne odpoveduje, narobe, v paradoksnih napetostih med njim in njegovo nemožnostjo odkriva ravno bistvo svojega odnosa do sveta), ni več Človek: je le še *kačji pastir*. *Kačji pastirji* ne upajo v Boga, Lepoto, Harmonijo, v Izboljšavo sveta. *Kačji pastirji* živijo, kakor živijo, totalno prilagojeni okolju, notranjemu in zunanemu, reagirajo neposredno, z ostalo naturo sestavljajo nediferencirano enoto. V njih ni nikakršne potrebe po preseganju okolja in sebe: po razvoju. Vegetirajo. Človek se ne spreminja, sam, hoté, v *kačjega pastirja*, da bi ubežal svojji človeškosti, ki mu je postala prehudo breme in je ne more več nositi. Človek je *kačji pastir*. Oziroma: človeka ni, le *kačji pastir* je. V tem nadaljuje Rotar Strniševo, ne Zajčeve linije. Že Strniša je — pomislimo na *Inferno* — zapisal: *Samo malo jih zaide v te kraje. / Pa vendar tukaj ni tako hudo ... / To ni puščava, ni prazno morje peska. (Je le pustinja.) Njegovi ljudje so postali lutke, ki si gibljejo povsem odvisno od svojih mehanizmov in peres, te pa navija nekdo drug.* Tudi Strnišev človek ne sega aktivno, z načrtom v Prihodnost, avtor ga ne kaže kot nekoga, ki se bojuje in pade. Vse svoje boje in padce sprejema pasivno kot nekaj nesvojega, zunanjega. Saj sploh nima notranjosti: njegova notranjost je zunanost. Boji in padci so enaki meni pomladi in poletja, poletja in jeseni, dneva in noči — ta mena je posledica zakonitosti, ki ne dopušča nikake svobode. Seveda je ta Strniševa pozicija eksteriorizacija notranjega spora med upom in obupom, med voljo in svetom, ki se tej volji postavlja po robu (kar vse je še značilno za Zajca); je temelj nadaljnji zgodovinski antisubjektivistični, antiinteriorizirajoči usmeritvi, njen prvi korak, medtem ko označuje Rotarjeva pozicija že nadaljnji razvoj te linije. Rotar ne eksteriorizira več, je že eksterioriziran: tudi pri Strniši ne izhaja iz njegove poti, temveč iz njenega rezultata, iz dokončane pozunanjenosti. V tem je zelo blizu Salamunu. Oba opevata človeka kot zunanje bitje. Šalamun navaja celo vrsto zgodovinskih dejstev, socialnih in osebnih odnosov, vendar gleda na vse od zunaj. Zanj to niso več objektivizacije in eksteriorizacije polnega, notranje živetelega, od znotraj nastajajočega, med notranjostmi avtentično razvijajočega se človeškega življenja (tistega, ki sta ga, bežeč pred ideološko pozunanjenostjo človeka v agitpropovsko lutko, hotela doseči Minatti in

Kovič), temveč dejstva kot taka: reči; reči z eno samo razsežnostjo: zgolj fizične reči,

*Toda ne poslušam je več, saj je tako ne razumem,
čeprav bi mi tulila na ušesa.*

(Okvir IV)

GLUHOTA. Ni le svet razrešen pomena, izgubilo ga je tudi tisto, kar je ostalo od nekdanjega subjekta. Človek sedi ob reki in posluša njeno mrmranje, pa ga ne razume. Svet nima več ključa, s katerim bi ga človek odprl, človek nima več sluha, s katerim bi slišal Pomen sveta. Smiselnega sveta je konec. Človek in svet, oba sta se izpraznila, postala sta čisti, zunajsmiselni, goli obstoj. A to ni najpomembnejše za zgodovinsko stopnjo, ki jo obravnavamo. Smisel je bil izgubljen že prej. Rotarjeva novota je v tem, da sprejema to dejstvo povsem nezainteresiran. Ugotavlja, da ima pri tem nekaj težav, vendar skromno upa, da se bo navadil. *Le včasih je neprijetno. / Zlasti če nisi od prej navajen.* Rotarjeva poezija pomeni konec slehernega heroizma.

Besede so že zdavnaj izgubile svoj pomen.

(Ključ, II)

ZUNAJPOMENSKOST. Vstopa v Smisel ni, to geslo ponavlja pesnik brez oddiha. Ne v Smisel Akcije, ne v Smisel Negacije. Med človeka in svet, med človeka in človeka, v človeka samega se je naselila neprehodna ovira. Nismo osebe, ki bi se srečevale, spoznavale in identificirale na notranji način, z odkrivanjem naših pomenov, z razreševanjem znamenj, ki jih nosi s sabo vsako dejstvo. Ni več razumevanja, Duha, Logosa, Ratia. Identičen sem sam s sabo, z drugimi in naturo, ker smo vsi iste narave: ker smo vsi Reč. A zveza med rečjo in rečjo ni pomenska. Reč v reči ne odkriva difference, globine, zavesti, življenja, skušnje, vidi jo, kot gleda sebe: vidi gladke površine, prostorske odnose, težo in maso. Svet je kvantificiran. Nobena reč se ne odpira. Svet je zaprt a priori in za zmerom. *BRATEC NIČ TI NE BO POMAGALO / ČE NAJDEŠ KLJUC / VRAT ŽE TAKO NI VEČ.*

Mogoče, pravim.

(Ključ, I)

MOGOČOST. V Rotarjevem svetu ni nič trdnega, dokončnega, jasnega. V tem je kar se da različen od Salamuna. Ta ve, kar ve: kako je z neumnostjo in ponesrečenostjo tega našega človeškega sveta. Rotar sicer ne goji o tem svetu spoštljivejših misli, izraža pa jih z manjšo gotovostjo. Zanj je vse *mogoče*. *Mogoče* tako, *mogoče* drugače. Salamunov antiaktivistični aktivizem zahteva suverenega in zanesljivega nosilca svojega prepričanja; njegova metoda je jasna: človeka zrazirati. Rotarjev usahli, komaj še zaznavni, oglušeli, kratkovidni subjekt, ki je zares že sam na meji nečloveškega, nepomenskega, zgolj fizičnega, seveda ne more držati v roki priostrenih mečev, njegove besede ne morejo biti udarne, lahkotne, precizne, duhovite. Takšne so, kot je njihov svet: počasne, nekoliko nerodne, sestavljene v

nekoliko dolge stavčne periode, brez poleta, brez energije, brez Arhimedove točke. Hkrati pa tudi niso brutalna in z brezobzirno muko pridelana gmota Zagoričnikovega besedja. V njih ni nikake sile, nobenega nasilja, ne dajejo nam vtisa nečesa kompaktnega. Niso blok in niso britev, rjava megla so, ki se vleče pri tleh, napolnjena z vsemi mogočimi delci, ki otežujejo dihanje, zaradi njih se nam krči življenjski prostor, zmeraj bolj nas stiskajo, omejujejo, pritiskajo k tlom, še malo in ne bo nas več, sami bomo postali ta nadušljiva, gosto redka, tekoče plinasta, hripavo grenka tvarina. Tvarina je torej enoznačna: njena smer je ovijanje vsega živega, potapljanje vsega v živi pesek. A njena metoda je raznolika. Kako doseči cilj: zadušitev, je irrelevantno. Ali tako ali drugače. *Mogoče* tako, *mogoče* drugače. Vse je *mogoče* v tem zahrbinem, nemoškem, utrujenem svetu ostarelega minisubjekta.

Eno je jasno: umiranje. Tu se Rotar prav nič ne loči od svojih vrstnikov Salamuna, Zagoričnika, Grafenauerja ali od starejših vrstnikov Zajca, Strniše in Tauferja. Vse drugo pa je dvomljivo. Rotarjeva sodišča ne delajo, sodbe niso izrečene, argumenti niso podani, sodna dvorana je zaprta, med njenimi klasičnimi in na razvidnost oprtimi stebri se vleče kužen dim. Razlogi za smrt niso ugotovljeni. *Mogoče* so ti, *mogoče* oni. Pesnik opazuje ta proces, na katerem odsotni porotniki odsotno ugotavljajo dokončno odsotnost (smrt) človeka, in si zapisuje: *Minil je že in umrl v svojem prostoru. / Mogoče se je ponorčeval in mu je šala spodletela. / Mogoče, pravim. / Ali pa se je preprosto naveličal postavljati nogo za nogo. Ali: Mogoče pa je samo spoznal, da ne bo nikoli ušel tistemu od prej / in dohitel, kar bo.*

NEVZROČNOST, DOPUŠČENOST, POGOJNOST. Rotarjev svet kot da ni povezan v sebi, smotno zgrajen in notranje prepleten z negibnostjo. Nikjer ni nujne verige vzrokov in posledic — temeljnega pogoja razumnemu in Umu pokornemu svetu. Odnosi med temi dejstvi in drugimi, ki jim sledijo, so nedoločeni, pogojni. Vzrok in posledica bi dajala časovno linijo in trdno sklenjen svet, tega pa Rotar ne mara. Njegov svet je *prostor*, *prostor*, v katerem so vse poti *mogoče*, vsa dejstva na enaki ravni, kjer sta zgoraj in zdolaj kar se da relativna, neoprijemljiva, nepredstavljiva, nedoločljiva pojma. V Salamunovi poeziji je svoboda navzela formo skrajne samovolje, v Rotarjevi formo neopredeljenosti, nenujnosti, možnosti, ki pa je človek seveda ne uporablja zato, da bi jo realiziral po vnaprej določenem in na veri temelječem načrtu; možnost mu pomeni zgolj zagotovilo neprisljenosti, zmožnosti, da se lahko vse godi, in zgolj videz, da ni nič do kraja trdno, zares. Rotar je pesnik pasivne svobode, svobode, ki je ne namerava izkoristiti (medtem ko jo Salamun ves čas brez ostanka, do skrajnosti ekonomično uporablja za razdiranje klasičnih, trdnih, vzročnih, pomenskih odnosov sveta). Rotarjev človek vse dopušča, v njem ni nobenih ostrin, konic, zavez, prodorov: je priča in pesnik dopuščенosti.

Vse to se kaže tudi v izbiri besed, v stilu. Salamun pravi: *odpravili bomo krog / ker imamo kvadrat / ker zakaj bi imel človek / eno nogo takšno / drugo nogo takšno*. Salamun ve, kaj je storiti in kako, ves svež je, zanesen, jasnoviden, prebujen. Rotar je njegovo čisto nasprotje: njegovi iz-

razi so: nič ti ne bo pomagalo (to pravi sebi; sprejema, kar ga doleti), mogoče, šla je spodletela (izraz namiguje na ponesrečenost najmanjšega subjekta), naveličal se je, utrujene oči, ni popolnoma verjel. Rotar ne more zapisat: popolnoma, dokončno, tako je in nič drugače. Ves obotavljiv je, zaostaja za sabo in za drugimi, menca, cinca, kima, čemi. Zajčevu barvito kozmično vizijo herojsko tragičnega človeka, ki se po svoji svobodni volji spušča v pekel, ki ga tam mučijo, kljub temu skuša osvojiti Prestol sveta in je nazadnje sojen ter preklet, vizijo, v kateri je vse samoumevno in jasno kot v tisočletnem religioznem mitu, je Rotar zamenjal z že nekoliko orumenelim enobarvnim bakrotiskom, ki nam predstavlja zatikajočo se hojo prav majhnega in nepomembnega obotavljivca. Tja (v prihodnost) bi moral iti. Mogoče bi morali iti tja. / Toda saj ni zagotovo vedel / in se je naveličal prostora okrog sebe. Tudi ta pot v Nič je mogoče-pot. Zajčev človek je bil gnan od demoničnih moči k Cilju (je še podoba Revolucije, njene prvinsko usodne situacije s skrajnje razvitim diapazonom od Smrti do Poveličanja, od Volje do Smotra, od Človeka do Zgodovine, od Dobrega do Zla), Rotarjev ne pozna nobene gnaniosti več, nobene demonije in usodnosti, nič Vélikega ni v njem, ta svet sploh ni zagotovo-svet. Močvirje današnjosti je pogoltnilo vso veličino, velike mere so se zmanjšale na minimum, zadušljiva megla je Heroje oslabil in posušila, smerne table so pordele in odstranjene, človek tipa okrog sebe, se po beckettovsko plazi, hrom in nebogljen, zapuščen in zavržen. Zato ni gotovo, ali sploh hodi po tej poti v Pekel. Če pa je že verjetno — ker tako pravijo drugi, tisti, ki vejo — potem je ta hoja čisto rotarjevska: Pot je prevelika, govorice stopinj ne razume. / Tod je nekdo hodil, še preden se je začelo. / Ustavil se je in smejal / tistim, ki so prišli po njegovi sledi. / Saj niso znali brati stopinj / le malo napolnjenih z njegovo snovjo.

Čas eshatologij — sekulariziranih in klasično religioznih — je bivši čas, čas mita, Véliki čas: predčas. To je bilo včasih, še pred našo zgodovino: še preden se je začelo. O tem ne vemo skoraj nič. Tega predsveta tudi ne razumemo več. Zakopan je v pesku kot egiptčanski hieroglifi, kot etruščanska pisava, kot prazne in izropane grobnice nekdanjih kraljev-bogov. Tisto je bil svoj svet, to zdaj je svoj svet. Med njima ni nobene vezi, razen ene: mogoče hodimo po poti teh svojih vélikih prednikov, mogoče ponavljamo za njimi njihovo zgodovino (zakaj naj bi hodili po njihovi poti in ponavljali njihovo zgodovino, tega pesnik seveda ne ve, tako pač je, tako so mu mogoče rekli, sam ne vidi nobenega pravega razloga za to, ta posnemalna pot ne izvira iz nobene človekove notranje in najgloblje, najbolj človeške potrebe, to ni nikaka realizacija človeškega, bližanje Bogu, manifestiranje generičnega bistva ali diktat Zgodovine, a naj bo, če je že tako, lahko pa bi bilo drugače). A če jo ponavljamo, počnemo to čez vse smešno in ponesrečeno. Stopinje Bogov so bile velike, Božje, Bogovi so najbrž vedeli, kam grejo, zakaj imeli so Smisel, Cilje, Vero, bili so integralne osebnosti, makrosubjekti, človeški komaj puščajo kakšno sled za sabo, njihove nožice so drobcene, saj niso ne Duh ne Materija. Nekoč je vsemu svetu prestoloval imperatorski Rim, čez nekaj stoletij ga je porasla trava, pozabljeni so bili rokopisi, institucije, pravo, filozofija, tehnika, barbari so pre-

bivali v slamnatih kočah in na konjih, enako se je godilo Atenam, Nini-vam, Babilonu in še tisoč drugim. Mali otroci Velikih očetov, zamočvirjena barja sinjih jezer, izginule sledi za cestami, speljanimi čez celine. Zajc je razkrival Revolucijo, z njo polemiziral, odkrival njeno Zlo, njeno temno plat, a je pri tem še ves ostal njen otrok, še več, noben slovenski pesnik se ni tako avtentično približal njeni veličini, njenemu patosu, razkolu, razsežnostim, njenim dobrim in slabim stranem. Zajc je pesnik Revolucije, nanjo gleda dovolj objektivno, predvsem pa iz njene notranjosti, z njo vred trpi in umira. Rotar ne ve o Revoluciji ničesar več. To je preteklost, mogoče velika — tako pravi skrivnostno ljudsko izročilo, temni, nepreverjeni glas — a skrita, neznana. Kar vemo in poznamo, je razložek med bajko in resničnostjo, med spominom in današnjostjo, med Velikani-Heroji in pritlikavčki, med izginulim Smislom in klavrno vegetacijo. Ko menimo, da sledimo veliki preteklosti, ji sledimo le kot sence, odsevi, jo posnemamo, kot posnema opica človeka. V naših dejanjih ni nič pristnega, pomembnega, globokega, brez teže so, saj sploh niso dejanja. Geste so, zunanja posnemanja, opisovanje likov v zraku, likov, ki za trenutek so in že jih ni nikjer več, naše geste se ne zapisujejo v trdno snov, ne zapuščamo ničesar, naš svet je svet miniživljenja. A — kar je bistveno — vprašanje je tudi, ali je makroživljenje kdaj sploh obstajalo. Kaj če ni le pravica? Ali ni bilo že zmerom, kot je danes? Pesnik pušča vprašanje odprto. Pa se mu tudi ne mudi, da bi ga rešil. Sploh mu ni do tega, da bi ga rešil. Nič na tem svetu se ne zastavlja z urgentno neogibnostjo. Zato tudi noben odgovor ni zanasljiv. Pa tudi ne potreben.

Bili so čudno ljudstvo.

Z bosimi nogami so teptali svetišča tujcev.

In z vreščanjem osvajali njihova mesta.

(Lakota, II)

PRITLIKAVOST. Rotar na svojevrsten način spaja Zajca s Strnišo. Téma vzame Zajčevo, obdela jo po Strniševo. Govori o osvajanju sveta, o pohlepem človeku, ki hoče zavladati svetu (téma evropskega aktivizma), tega človeka pa ne popiše kot tragičnega Heroja, temveč v duhu Strniševega pojmovanja ljudi kot nebitnih majhnih, nepomembnih marionet. Spomnimo se na *Sanje leta (Pomlad)* iz *Odiseja*: *Mrtvo pod ruševinami / bo ljudstvo ptičjih ljudi / Imajo lažnive jezike papig. / Nosijo mitre iz ptičjih peres. / Igrajo na drobne citre, okrog svetlih zrcalc / plešejo, s kolibriji na dlaneh.* To — pri svojem začetnem avtorju tako igrivo in otročje — ljudstvo gre pri Rotarju v boj: *Bili so čudno ljudstvo. / Bili so lačni, ko so stopili na pot. / In pot je bila zelo dolga.* Nato so osvojili mesta sovražnikov. *Nihče ni ušel njihovim drobnim rokam.* A njihova pot je enaka poti Otroka reke. *Na koncu so pomrli lačni / z majhnimi dlanmi, obrnjenimi navzgor.* Isti pohlep po osvajanju, isti klavrni konec. Le značaj osvajalcev je različen: tipično rotarjevski je. Strniša je zgolj v *Sanjah leta* ljudi reducirala na majhne človečke, pozneje jim je redoma pripisoval več teže (*Vikingi, Čelade* itd.). Rotar je že vedel, zakaj si je izbral to

Strniševo pesem za svoje izhodišče: odpirala se je namreč v njegov pristni svet.

V *Lakoti* ni več dvojnosti med nekdanjimi Velikani in današnjimi pritlikavci. Zdaj so le še pritlikavci, a ti bijejo nekdanje boje Velikanov. Rezultat je seveda prav nenavaden: parodija na velika dejanja. Pritlikavci so lačni — simbol za pohlep po Moči — a pesnik te njihove *lakote* ne opisuje kot potrebe, kot strasti, kot gorenja. Tudi *lakota* je njim in njemu le zunanje dejstvo, ki ne nosi v sebi nikakršne teleološke strukture. Ker so lačni (z enako upravičenostjo bi zapisal: ker so mladi, ker so stari, ker so rumeni, ker so beli, ker so plešasti), grejo na pot. Verujejo v nasičenje. (A tudi verujejo na zunanji način: verujejo, kot bi hodili, kihali, tolkli po kamnu, se praskali za ušesom). *Bila je velika lakota. / Takrat so verjeli, da se bo omehčalo. / In da bodo lahko jedli / počasi in zanesljivo, najprej roki, potem pa nogi.* Vera v Osvoboditev je pri Rotarju čisto posebna. Je vera v *zanesljivost in gotovost*, v tisto, česar pesnik sam nima. Hkrati pa vera v golo nasičenje, v zadostitev animalične, vegetativne potrebe. Človek je že reduciran na nečloveško, na biološko. Osvajanje sveta ni epopeja Prometeja, titana, ki se je uprl bogovom in propadel, temveč kaj klavrna in nezanimiva zgodba lačnih pritlikavcev, ki bi bili radi siti. Pri vsem tem tudi ni jasno, ali jejo tuje ali svoje *noge in roke*; s tem pesnik na hitro pripozna destrukcijo drugih kot avtodestrukcijo. — Težave, ki jih imajo pri osvajanju, niso Trpljenje v Mučilnici Velepekla, temveč so neprimerno manj ugledne: so bolj prebavne motnje kot kaj drugega. *Pa jim je obležalo v trebuhu / in pritiskalo na srce, dušo in druge organe.* Celotno njihovo podjetje in pohod kažeta bolj malo veličastnih potez. *Čakali so in tekali iz svojih domov na dolge poti brez sledov / in vihтели majhne lesene meče.* Ta bitka današnjega človeka — in verjetno tudi človeka nasploh — je čista farsa. Salamun še veruje v možnost brezhibne in uspešne Destrakcije, Rotar ne več. V človeških rokah ne vidi britev in sabelj damaščank, temveč *majhne lesene meče*. Saj to sploh niso odrasli ljudje, možje, opraviti imamo z otroci. Zgodovina je otroška igra ali pa bitka starčkov, ki jim gre na otročje. Brez glave in brez načrta *tekajo* sem in tja, ne vedoč, kako bi se nasitili, kaj jim je ukreniti, roječe mravlje, ki jim je višja sila vzela njihov nezmotljivi instinkt in so zdaj zgolj druga drugi v napoto. *Poti so dolge, a do kraja neuspešne. Ne zapuščajo nobenih sledov.* Človeška zgodovina ni niti kurje ticanje.

Tudi pritlikavci poznajo upanje. Seveda to ni Veleupanje, ki ga goji Osvajavec kot Samozaupanje v razpoložljivost sveta, v to, da bo ustvaril Nov rod, Novo življenje, Novega človeka. *Včasih je prišel glas do taborišča malih. / Takrat so omahovali na pragovih kolib. / Potem so se vrnili k ognju in pripovedovali otrokom, / da bodo mogoče rodili velike.* Čisto po Rotarjevo: *mogoče*. Tudi upanje ni gotovo. Pritlikavci *omahujejo* celo v upanju. Njihova srca so minimalna, njihova fantazija posušena, njihova moč izčrpana, ali bolje: fantazije nimajo in niso nikoli imeli, moč jim ni dana in ni bila nikoli dana, z glasom nimajo kaj početi. Religije, eshatologije, mesijanstva, veleideologije, Načrti, Vere, nič tega ni primerno njihovi meri in rasti, njihovo — naše — življenje je drugačno. Pesnik ga pozna. *Živel* so

med krogom in njegovo senco. / Z obrazom v senci in dolgimi tankimi nogami, pritrjenimi na krog. / Ostanek rok so nemočno tiščali v prostor. / Nikogar ni pot vodila mimo. / Najprej so čakali, potem se je krog sklenil. / Tako jim je oči ujela senca. / In senca ni ne tema in ne luč.

Spet smo pri senci in nedoločnost te sence je zdaj že določneje definirana. Pomeni podobno kar Zagoričniku luč. Temu je luč nevtralna sredina med svetlobo in temo, brezizrazno životarjenje naše vsakdanjosti. To je tudi Rožarjevo stališče. Ni več dialektike med Dobrim in Zlim, Naprednim in Nazadnjaškim, Pravim in Lažnim. Vse je senca, majhna, pritlikava, tenka senca. Zgodovine ni, nobeden ne hodi več tod mimo, nobeden ne hodi več, ujeli smo se, nalepljeni smo s tankimi nogami na svojo edino resnično podlago: na papir. Papir je naš temelj, papirnat krog, s katerega visimo, mežikajoče strmimo drug v drugega, z glavami skupaj, s stisnjenim obzorjem, bedasto klavni ponaredki samih sebe, kosman puh, zavrženo snetje: ena sama zanemarljivo majhna senca.

*takrat se je obrnil stran
da ne bi videl da reke ni
in da so tam le majhni zeleni mehurji
(Padec)*

RAZZGODOVINA. Rotar nadaljuje upodabljanje dehistorizirane zgodovine. Zgodovina se pod njegovimi prsti spreminja v antizgodovino, z razzgodovino, v nekaj, kar je ravno nasprotno od dejanskega zgodovinskega toka. Veljavna ideološka zgodovina nas uči o Začetku, ki je bilo absolutno Rojstvo, stvaritev iz Človeka in zanj, Temelj poslednjega človeškega boja za dokončno osvoboditev, etapa, ki je prav za prav že moment te Osvoboditve same, njena prva realna zgodovinska realizacija. Pesnikova podoba zgodovine je ravno nasprotna. *Najbrž se je takrat začelo / najbrž se je vse začelo takrat / ko so živalice prijele / in so jih potegnili ven / in kaj potem so spraševali / in jedli naprej / kosti so zlagali v krogu je rekel.* Nikjer ni več Prometejev, ki so prinesli Človeštvu Luč, nikjer predanih Borcev, ki so žrtvovali življenja za lepšo Prihodnost, nikjer smotrne Organizacije, organiziranega uresničevanja znanstveno utemeljenega in humanistično obarvanega Načrta. Ljudje, ki so Začeli, sploh niso začeli, le nadaljevali so, kar je že bilo, jedli sebe in druge in svet naprej, bedni polasčevavci, brezzobi pogoltneži, pohotneži brez pohote, prežvekovavci sveta, enako malo Človeški kot vsi, kar jih je bilo pred njimi, mogoče le še nekoliko bolj brez krvi in strasti, brez Duha in Razsvetljenja, bolj živeči iz navade. Njegov lik je torej čisti antilik ljudi, kakor jih kaže ideologija mitično revolucionarnega Začetka in ki jih je tudi še Zajc kazal kot Nadljudi, le da so imeli pri njem predznak veličine Zla. Ustanovitelji večne republike Svobode so domači ribiči, ki lovijo na trnke, lovijo čudne živalce, jih pečejo, prepajajo s slino, po koščkih potiskajo skozi svoje male požiravnike, sami nezavedne živalce (pesnik nenehoma vztraja pri identiteti med prežvekovavcem in prežvekovanim, med človekom in svetom, med subjektom in objektom). Revolucionarni graditelji so vedeli vse: bili so jasnovidci, po-

sestniki Resnice, s svojo zavestjo so že stali v Koncu, se pravi v Smotru Zgodovine (v zemeljskem Paradižu). Rotarjevi pritlikavci ne ustvarjajo nobenega novega časa, ne vejo nič, ne kam, ne zakaj, njihovo življenje teče brez pomena, sploh se ne zavedajo, da so napravili kak začetek. *In ogenj je neprizadeto tlel naprej / razžiral tla in stopala / potem se je zdelo / da je napočil čas in da je nekje / na morju zatulil volk / ali pa je bil samo padec topega predmeta v mehko.* Začetek je padec; ne Veliki zajčevski Polom, tudi ne lahkotni šalamunski polomeček, temveč tipični rotarjevski padec, pogreznjenje topega predmeta v mehko, spodrselaj neostrega sveta v tem neostrem svetu, žoga je izpustila dušico, košček nagnitega lesa se pogreza v močvirje, orehova jedrca so splesnela, postana voda je dobila neužitni priokus, paradižniki so začeli gniti, zdaj zaudarjajo. Začetek je začetek gnitja, ali pa mogoče še natančneje, še dosledneje: začetek je nadaljevanje gnitja. Začetek je le vmesno, brezpomembno dejstvo: gnil les je padel na gnila tla. Ne, začetek ni tuljenje Volka, ki se pripravlja na klanje (to je zajčevska podoba). Začetek je nekaj komaj opaznega in še za to komaj opazno se nam kvečjemu zdi, da se je začelo. Zdenje zunajpomenskega je prava narava mitskih Začetkov. Nikjer ni nobenega Boga, ki bi sporočil: *Fiat lux*, nobene zvezde repatice, ki bi napovedala, da *napočil je čas*, nobene humanistične odpravitve razredne zgodovine in Ustanovitve Novega Človeka. Povsod je, kot je bilo in kot bo: srečevanje topega z mehkim.

*Pravkar se je začelo poletje
in zima in dež in nič*

(Padec)

RAZBLINJENI ČAS. Raztvorjanje zgodovine — smiselnega toka, ki gre od temeljev k ciljem, od načrtov k realizaciji teh načrtov, od človeških dejanj k objektiviranju in materializiranju teh dejanj — pomeni, da zgodovinskega časa ni. Rotarjev čas je nenehno samoponavljanje, čas industrijskega delovnega procesa, reduciranega na sestavljanje mehaničnih predmetov, na šablonsko ponavljanje gest, le da je pesnik ta mehanični čas posplošil na celotni človeški čas, na čas človeškega srca, strasti, želja, dejanj, družbe, sploh vsega živega, notranjega. Človeku ni ostalo prav nič več človeškega (notranjega). Podreja se zunanjemu času, času biološkega vegetiranja, času reči. Nikjer se čas ne zgošča, nikamor ne zori, ne pogloblja se, ne humanizira, ne razkraja se in ne odhaja. Je, kot je: vleče se kot senca, brezizrazen, gol, prazen meh, topo štetje trenutkov v mehkem okolju, ali natančneje, neštevnost trenutkov v neokolju, saj okolja ni, in tudi mene ni, neobstoječe okolje me je pogoltnilo, trenutkov ni, saj ničesar ne zaznamujejo, čas je odsotnost časa kot merila časovnosti. Rotarjev čas je ime za našo razblinjeno in vrstečo se identiteto s sabo in vsem.

Vsi začetki in konci so povsem relativni, mogoče majhne lise znotraj golega potekanja na mestu. Pesnik uporablja ti dve besedi (začetek, konec), podaja pa nam, kako sta utopljeni v brezoblično substanco mehko-topega. Najprej opisuje nenehno trajanje: *so ... mirno gnetli kruh in / in pri mali- ci pozabili svetleče stopinje / na zarasli poti.* (Pesnik ne pravi, da so te

svetleče stopinje kdaj tudi zares bile; poudarja le to, da ljudje ne vejo zanje, da so pozabili na nauk, ki jih je učil o njihovi eksistenci). Prebivanje je životarjenje. V krog životarjenja pa sodijo vsa vsakdanja opravila. Napor za obstanek, za samoreprodukcijo je zmerom le napor za biološko, telesno, nečloveško samoreprodukcijo. Zato zidava hiš, *gnetenje kruha*, porajanje, ustvarjanje družin, tkanje, oranje, znanost pesniku ne pomenijo nič velikega, vrednega, v tem ne vidi trpljenja src, obupa neuspehov in veličine iznajdb, vse to se mu ne kaže kot notranje, kot človeško polno, temveč kot golo premikanje reči, enakomerno udarjanje stroja, vzdigovanje ročice, podkladanje pločevine, mučna enoličnost tekočega traku: nekaj popolnoma zunajpomenskega.

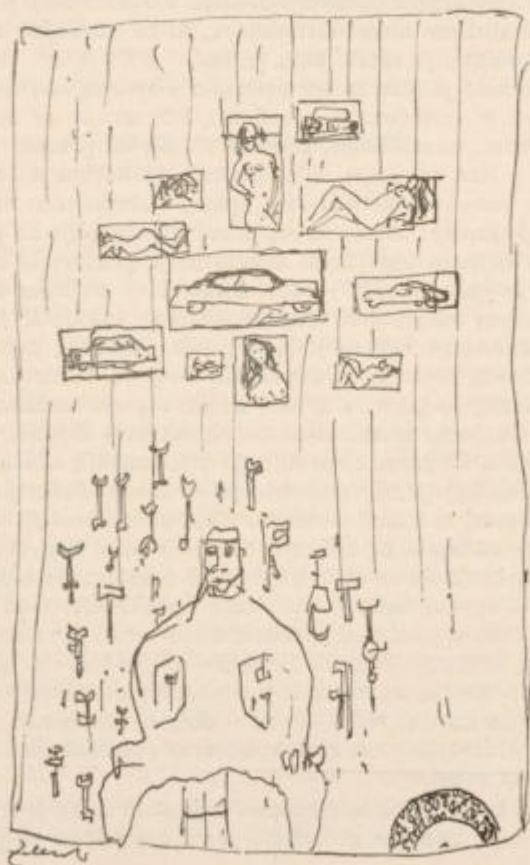
V potekanju tega trajajočega in zunajpomenskega se dogajajo Dogodki. A ti Dogodki so v resnici le antidogodki, le sporadične luknje v papirju časa, luknje, ki nas začasno omamljajo kot mitološke fikcije. *Naslednji dan je zagorelo znamenje na nebu / nekateri so hoteli naj gre mimo / obstalo je nad zadnjo hišo / otrok se je rodil brez oči in stopala*. To je ves pomen Dogodkov. Nobenih rojstev Mesije, sem in tja kak konterganski spaček. Zvezda repatica je glasnica občasnih bioloških deformacij, nad *zadnjo hišo* ne vidimo in ne slutimo angelskih zborov, ki bi oznanjali mir ljudem na zemlji. Veselo oznanilo je ostalo brez doma.

Temeljni durativ je sem in tja pretrgan s svojim navideznim nasprotjem. Gmota časa je označena z besedami, kot so: *so se spraševali, jedli naprej, zlagali kosti, gnetli kruh, pozabili*... Motni preseki, temnejše črte, zračne postaje v tem trajanju so nenehni, a zmerom splavljeni začetki. Začetki nosijo v sebi svoj konec: svoj splav. Začetki niso nič drugega kot splavi. Če pesnik zapiše: *začelo se je*, pravi: ponesrečilo se je. Abortiranje je okras našega nečasovnega časa. *Začela se je pot velike reke / ki ni in ni mogla najti svojega morja / tako dolgo... / da tako dolgo umazani pogledi na planine / niso videli svojega odseva / tokrat se je prej končalo / utrujeno od dneva in noči v prvem jarku*. Abortus začetka seveda ni abortus sveta. Sveta ni mogoče odpraviti. Svet je. Abortusi ga samo napolnjujejo z ljudmi, se pravi s fetusi, ki niso imeli možnosti razviti se v Ljudi (te možnosti še ni imel noben živi konkretni človek). Fetusi so pritlikavci, ki dihaajo s škrgami in prebivajo v formalinu našega vsakdanjega življenja; ker niso Ljudje, ne potrebujejo Zraka, zadošča jim gosta, brez-zračna, zaudarjajoča, sterilna tekočina. Zato se z abortusi svet ne prepolavlja, ne krešejo se iskre, ne bobni drobovje zemlje (kot pri Zajcu), nobenih strel ni na nebu, nobena mandragora ne zraste pod obešenčevim truplom; ves svet ne spravi skupaj ene same ejakulacije. Godi se, kar se je ves čas godilo: *Potem so na vso moč hodili v vrsti / na vso moč v vrsti*. Vrstenje časa je le drugi izraz za človečke, ki ne morejo stati sami, vsak zase, kot Človek, temveč se medsebojno podpirajo, stiskajo skupaj, se varujejo, zgneteni na kup, pomikajoči se v dolgih, stisnjenih vrstah. Človek ni Graditelj ali Uničevalec ali živi konkretni posameznik: ostala je le še gola (pod)človeška vrsta.

In spet: *toda tu je treba šele začeti / v prazna okna je treba dati šipe / v reko ribe / v vlak potnika ki nekam gre / gre pač se pelje*. Zračenje —

spočenjanje človeštva, Idej, Novih poti — je nenehno: v prazna okna vstavljamo šipe, a okna ostajajo enako prazna, v reko vržemo nov zarod rib, a reka z ribami je kot reka brez rib: preprosto zato, ker reke ni. Tokrat se je obrnil stran / da ne bi videl da reke ni / in da so tam le majhni zeleni mehurji. Oken ni, vrat ni, reke ni — le stena je, le barje v večernem mraku. Kako naj dihajo ribe v gnili sparini, kam naj gledajo okna, če pa ni ničesar onstran? Onstran sem spet jaz sam, smo spet mi, onstran zmerom znova pripelje do mene; ki me ni; svet je gola identiteta brezpomenskega trajanja. Vsak onstran je le gola površina reči. Svet je samo na zunaj. In kaj je navsezadnje začetek, kaj rojstvo? Takrat se je zares začelo / rodil se je nekaj ga je povrglo — povrglo kot slepo telico. Vsi so čakali, kaj bo. Svet je prišel v pričakovanje rojstva. Stopili smo v sve(t)l adventni čas. Človek Bog se je rodil, ali po Rotarjevo: dočakali smo trenutek, ko je njegova senca zdrsnila mimo.

(Konec prihodnjic)



Heretični jezuit Pierre Teilhard de Chardin in njegova misel celote

Ivan Urbančič

V zahodnem svetu se v diskusijah, ki zadevajo človekov položaj v kozmosu že nekaj časa in vse bolj pogosto omenja ime Teilharda de Chardina, Nedo dolgo tega so Teilhardove misli obravnavali tudi filozofi na vzhodu — posebno v Rusiji. Razlog za to je prav gotovo specifična vsebina Teilhardove misli: poskus obnove in nove utemeljitve religioznosti v našem — po Teilhardu *na videz* — aregilioznem svetu 20. stoletja; v svetu torej, kjer se zdi, da znanost, tehnika, funkcionalizacija vsega in vsesplošni napredek jemlje religioznosti vsaka tla. O Teilhardu de Chardinu se v zadnjem času govori tudi pri nas. V srbohrvaščini je celo izšla brošura, ki poskuša na kratko orisati strukturo Teilhardove misli.

Zaradi vsega tega morda ne bo odveč, če na kratko predstavimo tega misleca in predvsem *filozofske temelje njegove misli, temeljno pojmovno strukturo te misli in njeno zgodovinsko filozofsko relevantnost, njeno »nosilnost«*.

Teilhard de Chardin (1881—1955) je bil pripadnik jezuitskega reda. Doktoriral je na pariški Sorboni kot paleontolog. (*Les mammifères de L'éocène inférieur*). Za življenja se je uveljavil predvsem kot *znanstvenik* — paleontolog in antropolog, saj je 1929. leta skupaj s kitajcem Pej-Van Cungom odkril pri Pekingu znamenitega sinantropa (kitajskega pračloveka).

Ceprav je kot znanstvenik prišel do pomembnih znanstvenih odkritij in si v ožjih znanstvenih krogih ustvaril sloves z njimi, postaja danes vse bolj očitno, da Teilhardov intimni interes li ne bil *znanost*, kakršno danes poznamo kot edino mogočo — namreč v obliki mnogoterih znanosti, v katerih se »svet« vse bolj razkosava in drobi na vse manjše dele, teh pa *znanstveno* nikakor ni mogoče spraviti v *celoto*, tako da je vprašanje, ali so ti deli sploh še *deli* kake celote. Teilhardov intimni interes je bila očitno neka druga in drugačna »znanost«, »*Znanost*« celote — totaliteta »sveta«.

Dela, ki jih je Teilhard de Chardin zasnavljal iz ozira na tako celoto, veljajo danes tudi za njegova najpomembnejša dela. Med njimi ima prvo mesto gotovo delo *Le Phénomène humain*. Pomembna so še naslednja njegova dela:

L'Apparition de l'homme

La Vision du passé

L'Avenir de l'homme

Lettres de voyage

Poleg teh del je Teilhard de Chardin napisal še veliko krajših del in člankov, od katerih prinašajo »Problemi« v tej številki članek, v katerem je Teilhard de Chardin na kratko orisal svoje temeljno izhodišče in intenco.

Glavna Teilhardova dela so bila znana le ožjemu krogu ljudi in so po večini izšla šele po njegovi smrti. Čeprav je imel Teilhard že ime znanstvenika, je šele s temi deli začel sloveti v krogih tako imenovane humanistične inteligence kot mislec velike sinteze.

Kljub temu pa je prišel pater Teilhard d. Ch. že za življenja s svojimi deli v spor z uradnimi cerkvenimi krogi. Posledica tega spora je bila, da je dal Vatikan že dve leti po njegovi smrti (1957) po internem navodilu odstraniti Teilhardova dela iz vseh knjižnic verskih ustanov in seminarjev, kakor je tudi prepovedal prodajo teh knjig po katoliških knjigarnah in prevajanje v tuje jezike. Ta negacija Teilhardovega dela je dobila svojo javno uradno obliko, ko so leta 1962 dali Teilhardova dela na indeks.* To se vsekakor ujema s »toleranco« slehernega institucionaliziranega posestnika resnice na tej zemlji. Zdi se nerazumljivo, zakaj je cerkev tako ostro reagirala na neko misel, ki skuša vendar na novo utemeljiti vero v na videz brezvernem svetu. Bistvo tega spora bo morda postalo jasnejše iz orisa temeljnih Teilhardovih miselnih izhodišč in iz strukture njegove misli.

Izhodišča svoje misli je Teilhard de Chardin na kratko orisal v uvodnih mislih k svojemu poglavitnemu delu, napisanemu v letih 1938—1940, dopolnjenem 1947 in 1948 *La Phénomène humain* (Fenomen človeka; Nemci predstavljajo to delo z »Der Mensch im Kosmos« — »Človek v kozmosu«).

Zaradi pomembnosti tega zelo kratkega uvoda za premislek Teilhardovih filozofskih izhodišč, ga navajamo v celoti.

»Vnaprejšnje avtorjeve pripombe

Da bi prav razumeli knjigo, ki jo tu predlagam, je ne smemo brati tako, kakor da bi bilo káko metafizično delo in še manj kot vrsto teološke razprave, temveč samó in edino kot naravoslovno razpravo. To nakazuje že izbira naslova. Samo fenomen in nič drugega. Toda tudi celotni fenomen.

Prvič: nič drugega kot fenomen. Na teh straneh torej ne smemo iskati nobene razlage, temveč samo *uvod za razlago sveta*. Poskusil nisem nič drugega kot tole: ugotoviti krog in krog človeka, izbranega za središče, povezan sovisen red med kasnejšim in poprejšnjim, — ne odkriti sistem ontoloških in vzročnih odnosov med elementi univerzuma, temveč neki na skušnji zasnovani zakon, ki bi bil uporabljen za nazaj in za naprej in bi tako omogočal razumevanje sosledja pojavov v teku časa. Onstran tega prvega znanstvenega preudarka ostaja seveda filozofu in teologu za globlji

* Glej: Enciklopedija Leksikografskog zavoda, zvezek 7., str. 381, Zagreb 1961.

premislek odprt še bistven in zijajoč prostor. Sam sem se dosledno in namenoma ogibal temu, da bi si kdaj drznil na področje globoke biti. Kvečjemu mislim, da sem na področju skušnje do neke mere pravilno spoznal skupno gibanje (k enosti) in na ustreznih mestih pokazal na tiste presledke, ki bi jih filozofsko in religiozno mišljenje v svojem napredovanju lahko upravičeno zahtevalo.

Toda tudi *celotni* fenomen. Pogledu, ki ga ponujam, bi moglo to vse-kakor dati neki *videz* filozofije, ne da bi bilo z rečenim v protislovju (čeprav bi se to lahko zdelo). V zadnjih petdesetih letih je kritika znanosti več kot enkrat dokazala: ni nikakršnih čistih dejstev; vsaka skušnja, naj bo še tako objektivna, se neogibno zaplete v neki sistem hipotez, brž ko jo učenjak skuša formulirati. Če lahko ostane znotraj omejenega polja opazovanja ta subjektivna aureola interpretacije neopazna, pa je *pri pogledu, ki zaobjemlje univerzum*, neogibno, da skoraj prevlada. Kakor poldnevnik v bližini pola, tako se nujno zblizujejo znanost, filozofija in religija v sosedstvu vesolja. Zblizujejo se, pravim — vendar ne, da bi se med seboj stopile, saj se vse do konca lotevajo realnosti iz različnih zornih kotov in ravni. Berimo katero koli izmed knjig, ki so jih veliki moderni učenjaki kot Poincaré, Einstein, Jeans itd. napisali o svetu. Poskus splošne znanstvene razprave univerzuma ni mogoč, ne da bi *zbujali videz*, da hočemo univerzum popolnoma razložiti. Toda če bližje pogledamo, kmalu spoznamo, da ta »nad-fizika« še ni metafizika.

Vsak tak poskus znanstvenega opisa vesolja kaže seveda v svojem poteku zelo daljnosežen vpliv določenih začetnih predpostavk, od katerih je potem odvisna celotna nadaljnja struktura sistema. V posebnem primeru pričujoče razprave se združuje — na to želim posebej opozoriti — dvoje temeljnih pojmovanj, ki podpirata in vodita vsa izvajanja. Prvo je prednost, ki se pripisuje psihičnemu in misli v snovi vesolja. Drugo je »biološka« vrednost, ki jo pripisujemo našemu socialnemu svetu.

Prevladujoči pomen človeka v naravi in organska narava človeštva: dve hipotezi, ki ju je mogoče poskusiti takoj na začetku zavriniti; vendar ne vidim, kako bi bilo brez njiju mogoče dati sovisno povezano in zaokroženo predstavo o fenomenu človeka.

PREDGOVOR

Videti

Strani, ki bodo sledile, so izraz prizadevanja *videti* in *narediti vidno*, kaj je usodna določenost in zahteva človekova, če ga celega in do kraja postavimo v okvir pojavov. Čemu bi ga skušali videti in čemu bi uravnavali naše poglede posebej na človeka kot objekt?

Videti. Lahko bi rekli, da je v tem zaobjeto vse življenje, — če ne po namenu vsaj po bistvu. Višja bit je večja združenost: to bo temeljna misel pričujoče knjige in njen sklep. Ta združenost pa, kot bomo dognali, se stopnjuje le, če jo nosi pomnožena zavest, to se pravi *videnje*. Zato ustreza zgodovina živih bitij brez dvoma oblikovanju vse popolnejših oči sredi

kozmosa, v katerem obstaja možnost razločevati vedno več. Ali ni ostrina pogleda in njegova sintetična moč mera popolnosti živega in premoči mislečih bitij? Hoteti torej videti več in bolje nikakor ni prazna domislica, ni redkost, ni luksuz. Videti ali propasti. V takem položaju, ki ga narekuje skrivnostni dar bivanja, je vse, kar je element vesoljstva. In takšno je — na višji ravni — tudi človekovo bivanje.

Če pa je spoznanje zares tako življenjsko neogibno in osrečujoče, čemu potem — ponavljam vprašanje — posebna prednost doumetju človeka? Mar človek ni že dovolj opisan — in dolgočasen? Ali ni poseben mik znatosti ravno ta, da odvrča in umirja naš pogled k predmetu, ki ni naš jaz?

Človek se vsiljuje našemu prizadevanju, da bi videli, iz dveh razlogov, ki ga delata dvakratno središče sveta, kot ključ vesoljstva.

Najprej smo subjektivno neogibno *središče* k nam obrnjenega lastnega *vidnega polja*. Če si je znanost v svojih začetkih predstavljala, da mora opazovati pojave po sebi, kakor da potekajo neodvisno od nas, je bila to (verjetno potrebna) naivnost. Nezavedno so fiziki in drugi znanstveniki najprej delovali tako, kakor da se njihov pogled iz višav zataplja v neki svet, ki ga zmore njihova zavest predreti, ne da bi bila izpostavljena njegovim učinkom ali da bi ga spreminjala. Šele sedaj uvidevajo, da celo njihova najbolj objektivna opazovanja prežemajo domneve, izbrane v začetku, kakor tudi miselne oblike ali miselne navade, ki so se izoblikovale v zgodovinskem poteku raziskovanja. Ko tedaj pridejo do konca svojih analiz, niso več gotovi, ali je končno dosežena struktura bistvo materije, ki jo razlikujejo, ali odsev njihovega mišljenja. In obenem opazijo, da so sami vpleteni v mrežo razmerij, ki so jo mislili od zunaj vreči na stvari: ujeli so se v svojo zanko. Geolog bi govoril o metamorfizmu in endomorfizmu. Objekt in subjekt se v aktu spoznavanja mešata in medsebojno spreminjata. Zato človek spet najde sebe in ogleduje samega sebe v vsem, kar vidi, naj to hoče ali ne.

To je gotovo neka nesvoboda, ki pa jo takoj odtehta neka izredna veličina.

Kratko malo banalno je in celo podjarmljujoče, da opazovalec nosi središče pokrajine, po kateri hodi, s seboj, kamorkoli gre. Toda kako se godi spremljevalcu, če na svoji poti po naključju pride do kraja, ki se po naravi odlikuje, kjer se križajo ceste ali doline in kjer zasiyejo na vse strani tudi stvari, ne le pogled? Tedaj se subjektivno gledišče ujema z neko objektivno razčlenjenostjo stvari in opažanje se razvije v svoji polnosti. Pokrajina se razkrije in zjasni. Vidimo.

To je po vsej priliki prednost človeškega spoznavanja.

Da bi opažali stvari in sile »krog in krog nas«, nam ni treba biti človek. Vse živali zmorejo to prav tako dobro kot mi. Toda samo človek zavzema v naravi tako mesto, da mu ta konvergenca črt ni samo vizualna, temveč tudi strukturna. Naslednje strani bodo ta fenomen samo preskušale in razčlenjale. Zaradi kakovosti in bioloških posebnosti mišljenja smo na nekem enkratnem kraju, na vozlišču, ki obvladuje celotni izsek kozmosa, sedaj dostopen naši skušnji. Tako je človek središče *vidnega polja*, obe-

nem pa tudi središče *zgradbe* univerzuma. To prednostno mesto in nujnost sploh zahtevata, da se vsa znanost navsezadnje spelje nazaj nanj. — Če je gledanje zares višja bit, tedaj glejmo človeka in naše življenje bo bogatejše.

In v ta namen moramo svoje oči pravilno naravnati.

Odkar človek živi, lahko gleda samega sebe kot na odru. Že tisočletja dejansko opazuje le samega sebe. In vendar je komaj šele na začetku znanstvenega nazora o svojem pomenu v naravi sveta. Ne čudimo se, da to prebujenje poteka tako počasi! Pogosto ni nič težjega kot opaziti to, kar nam skoraj »bode v oči«. Ali ni otroku potrebna vzgoja, da bo razločeval podobice, ki se vsiljujejo njegovi komaj odprti mrežnici? Človek je potreboval za dokončno odkritje človeka celo vrsto »čutov«, in njih postopna pridobitev, to bomo še povedali, se krije z zgodovino duhovnih bojov in določa njihova razdobja.

Čut za neizmernost prostora v njegovi velikosti in majhnosti, ki v območju nedoločenih izmer razvzroča kroge obdajajočih nas stvari in jim določa mesta.

Čut za globino časa, ki ne miruje v prizadevanju, da bi prek neštetihi verig in prek neizmernih časovnih prostorov vrnil dogodke, ki jih nekakšna težnost ves čas skuša stlačiti v tanko plast preteklosti.

Čut za število, ki nezmotljivo odkriva in ocenja vrtooglavo mnoštvo materialnih ali živih elementov, ki so udeleženi ob najmanjši spremembi vesoljstva.

Čut za sorazmernost, ki, kolikor pač more, dojema fizične razlike v merilih, ki ločujejo po razsežnostih in po ritmihi atom od zvezdne meglenice, neskončno majhno do neskončno velikega.

Čut za kvaliteto ali novost, ki razločuje v naravi absolutne stopnje popolnosti in rasti, ne da bi pretrgal fizično enotnost sveta.

Čut za gibanje, ki je zmožen odkrivati nezadržen napredek, ki se skriva za zelo počasnim razvojem — skrajno razgibanost pod pregrinjalom navideznega miru — to popolnoma novo, kar se kraje v sredo enoličnega ponavljanja enakega.

In nazadnje čut za organsko, ki lahko iz površinske vzporeditve izsledi in doume naravne zveze in strukturalno povezanost zaporedij in medsebojnosti.

Brez teh lastnosti v našem pogledu nam bo človek zmerom ostal — naj se še tako trudijo, da bi nam ga pokazali — to, kar je še vedno v predstavah mnogih: blodeče bitje v nesovisnem svetu. — Če pa iz naše optike izgine trojno slepilo majhnosti, mnoštva in negibnosti, se človek brez truda pomakne na osrednje mesto, ki smo ga napovedali: kot sedanji vrhunec antropogeneze, ki je spet sama krona kozmogeneze.

Človek ne more sebe popolnoma videti zunaj človeštva: ne človeštva zunaj življenja, ne življenja zunaj vesoljstva.

Odtod izvira temeljni načrt tega dela: prestopnja življenja, življenje, mišljenje — ti trije dogodki vrisujejo en sam in isti tir poleta v preteklosti in ga določajo za prihodnost (višje življenje!): krivuljo fenomena človeka.

Ponavljam — človeškega fenomena.

Za to poimenovanje se nisem odločil naključno. Izbral sem ga iz treh razlogov.

Najprej, da bi poudaril, da človek pripada naravi kot resnično dejstvo in je kot tako dejstvo (vsaj deloma) podvržen zahtevam in metodam znanosti.

Dalje, da bi dal razumeti, da med dejstvi, ki se ponujajo našemu spoznavanju, ni nobenega, ki bi bilo izrednejše in jasnejše.

Nazadnje, da bi z vsem poudarkom pokazal na posebno naravo pričujočega poskusa.

Edini cilj in moja resnična moč na naslednjih straneh je kratko malo, ponavljam, da skušam *vedeti*, z drugimi besedami, razviti *homogeno* in *povezano* podobo naše celotne skušnje, razširjene na človeka. Celoto, ki se razgrinja pred nami.

Nihče naj torej tu ne išče zadnje razlage stvari, — metafizike. In naj se nihče ne moti glede stopnje realnosti, ki jo pripisujem različnim delom filma, ki ga tu predvajam. Ko si bom skušal predstaviti si svet pred nastankom življenja ali življenja v prasetni dobi, ne bom pozabil, da bi bilo protislovno in redu sveta napraviti človeka za gledalca tistih časov, ki so daleč pred časom pojava mišljenja na zemlji. Ne bom jih torej skušal opisati, kakršni so v resnici bili, temveč kakor si jih moramo predstavljati, da bi bil svet v tem trenutku resničen za nas: preteklost, ne po sebi, temveč kakor se kaže opazovalcu na višini tistega vrhunca, na katerega nas je postavil razvoj. Varna in skromna metoda, ki pa, kakor bomo videli, zadošča — sledeč simetriji — da bomo lahko pokazali presenetljive podobe prihodnosti.

Tudi omejeni na te več kot skromne mere so pogledi, ki jih poskušamo izraziti, seveda samo osebni in zelo tipajoči. Ker pa se opirajo na neko ne neznatno raziskovalno delo in mnogoletna premišljanja, lahko dajo ob zgledu idejo o tem, kako se danes znanosti zastavlja problem človeka.

Za natančno opazovanje antropologov in pravnikov, je človek kot tak popolnoma majhna in celo vse manjša reč. Ker njegova preveč poudarjena individualnost zakriva našim pogledom celoto, to zavaja našega duha v razkosavanje narave, tako da pozabljamo njene globoke zveze in ne izmerimo obzorja: ves *slabi* antropocentrizem. Odtod tudi pri znanstvenikih še občuten odpor, da bi jemali človeka za predmet znanosti drugače kot samo telo.

Prišel je trenutek, ko se moramo zavedati, da mora biti tudi pozitivistična razlaga vesoljstva, če naj zadovoljuje, primerna notranjosti stvari prav tako kot njihovi vnanjosti — duhu prav tako kot materiji. Resnična fizika je tista, ki, se ji bo nekega dne posrečilo včleniti celotnega človeka v povezano podobo sveta.

Ko bi le mogel zbuditi občutek, da je tak poskus mogoč in za tistega, ki hoče in zmore iti stvarjem do dna, pogoj, da si ohranimo pogum in veselje do dejavnosti.

Zakaj po mojem mnenju za misleče bitje najbrž ni odločilnejšega trenutka od tistega, ko tako rekoč spregleda in odkrije, da ni sam, zgubljen

v pustinja vesolja, temveč da se v njem steka univerzalna življenska volja in se počlovečuje v njem.

Človek ni, kot je dolgo verjel, trdno središče sveta, temveč os in konic razvoja — in to je veliko lepše.*

Prvo, na kar postanemo pozorni, ko prebiramo ta uvod, je Teilhardovo izrecno poudarjanje, da to, kar piše, ni ne metafizika ne filozofija ne teologija, temveč naravoslovje. Svoje misli v knjigi *Le Phénomène humain* hoče prikazati kot samo skustven opis nekega fenomena, nikakor ne kot razlago tega fenomena; potemtakem kot nekaj, kar šele potrebuje in terja filozofske ali teološke razlage. Čeprav svoje premišljanje sam imenuje »nadfizika« in daje to ime v narekovaje, takoj dodaja, da ta nadfizika ni metafizika. Svoj pogled imenuje znanstven pogled na svet. Izrecno zahteva, naj v njegovih mislih nihče ne išče razlage poslednjih stvari, tj. metafizike. Zatrjuje, da so njegovi nazori oprti na raziskovalno delo, torej znanost itd.

Prvo vprašanje na poti k razumevanju Teilhardove misli in predvsem za odstranitev nesporazumov glede te misli je tedaj vprašanje, kaj meni Teilhard de Chardin z metafiziko in kaj z znanostjo. Iz Teilhardovih besed lahko sklepamo, da mu pomeni metafizika toliko kot razlaganje poslednjih stvari, dokončna razlaga znanosti in s tem tudi celote sveta iz najvišjih principov in vzrokov, tj. počel. Metafizika je tedaj misel o »področju globoke biti« (biti kot področju počel), kamor si sam kot znanstvenik nikoli ni drznil stopiti. Metafizika je tedaj veliko več kot le opis nekega fenomena — celote sveta — je razlaga sveta iz najvišjega počela (-globoke biti-), do katerega pa znanost, kakor jo v svojem delu razvija Teilhard, nima dostopa, čeprav je »uvod« za tako razlago.

Znanost, kakor jo razume Teilhard, pa tudi ni znanosti ničesa delnega, zgolj nekega elementa, temveč znanost celote sveta in človeka v njem kot njegovega vrhunca. Teilhard pravi: samo fenomen, toda tudi celotni fenomen. Ta pomen znanosti seveda ni znanost v njenem danes prevladujočem pomenu. Da bi jasno spoznali te razlike, si oglejmo tradicionalni pojem metafizike.

Metafizika je po svoji tradicionalni opredelitvi znanost o prvih počelih vsega spoznanega in torej tudi spoznanja samega. To, kar je v tem spoznanju spoznano je bivajoče v celoti. Bivajoče v celoti se v horizontu tega metafizičnega pojmovanja členi na tri temeljno razlikujoče se »regije« ali področja: božansko, človeško in naravno bivajoče. V skladu s tem se členi tudi metafizika na znanost o bivajočem sploh ali ontologijo, imenovano metaphysica generalis, kateri so prirjene posamezne discipline, ki se nanašajo na posamezna področja bivajočega: teologija obravnava najvišje ali božansko bivajoče, psihologija (ali pneumologija) obravnava človeško dušo, in kozmologija obravnava naravno bivajoče v celoti. Te tri discipline metafizike so imenovali metaphysica specialis. Ontologiji kot znanosti bivajo-

* *Le phénomène humain*, Ed. du Senil, Pariz 1955, str. 21—30. Naslednji citati vzeti iz nemškega prevoda knjige, »Der mensch im Kosmos«, Verlag C. H. Beck, München, Sonderausgabe 1965.

čega v splošnem je *teologija* kot znanost najvišjega bivajočega (bivajočnosti bivajočega) enakovredna, zakaj obe se — vsaka po svoje — nanašata na *celoto bivajočega kot takega*: prva po najsplošnejših *lastnostih* vsakega bivajočega in druga po bivajočnosti kot *vrozku* vsega in vsakega bivajočega. Med seboj sta nerazdružno povezani in sestavljata metafiziko kot onto-teologijo, ki sta ji kozmologija in psihologija podrejeni, ker dobivata iz nje svoja najosnovnejša izhodišča, svoje osnovne pojme, ki jima razkrivajo njun predmet in tako šele odpirajo njuno področje. Brez teh osnovnih pojmov kot razkritosti njunih predmetov ne moreta storiti niti koraka, nista mogoči.

Metafizična kozmologija je po definiciji znanost o svetu kot *celotnosti v prostoru in času obstoječih stvari*, ki so vseskozi povezane s trajnimi zakoni v *celoti*, ki ne more biti del druge celote. Metafizična kozmologija ima za predmet svet (ali naravo, tega v metafiziki ne ločijo) v celoti, tj. *univerzum*. Raziskuje občo povezanost končnih stvari v celovit sistem, kakor tudi vzroke, zakone, smotre in posledice te vsesplošne povezanosti in organske sovisnosti. Pri tem svojem početju sprejema metafizična kozmologija od nji nadrejene onto-teologije temeljne izhodiščne pojme, v luči katerih ne le da obravnava svoj predmet, temveč se ji ta predmet kot tak pokaže šele in samo v luči teh pojmov. Nobene na celoto univerzuma nanašajoče se znanosti zato ne more biti brez takih že vnaprej danih onto-teoloških pojmov.

Znanost v tem metafizičnem pomenu je vedno in samo znanost *celote* ali iz *celote*. Nobena sodobna empirična (tj. skustvena) znanost izmed znanosti se ne nanaša in se principialno ne more nanašati na *celoto*, kakršne so npr. bivajoče v celoti, prvo bivajoče ali bog, duša kot enostavna substanca ali »jaz«, *narava v celoti ali univerzum*. Ne more zato, ker te celote nikoli niso in ne morejo biti dane kot empirični, tj. skustveni predmet končnega, tj. človeškega spoznanja. Zato dandanes ne obstaja znanost, temveč znanosti, ki obravnavajo vsaka svoj posebni predmet in s specifično, temu predmetu ustrezno metodo.

Primerjava kaže, da se tisto, kar Teilhard de Chardin imenuje metafizika, pomensko ujema s prej orisanim pomenom *onto-teologije*; in da se znanost, ki jo ima v mislih in ki jo v svojem delu razvija, po svojem pomenu skoraj docela ujema z definicijo tradicionalne metafizične kozmologije v njenem predkantovskem pomenu, ki pa ji je Teilhard de Chardin priključil nekatere bistvene elemente pokantovske metafizike. Te bistveno različne pojme znanosti moramo pri nadaljnjem premisleku Teilhardovega dela skrbno in vedno znova upoštevati, ker sicer lahko prav kmalu zdrsnemo v nesporazume in s tem v nerazumevanje.

Že v prvih vrsticah obravnavanega dela vidimo, da gre Teilhardu samo za fenomen, vendar pa za *celotni fenomen*. S *fenomenom* misli Teilhard *univerzum*. Toda ta za Teilhardovo premišljanje vodilni pojem »*celotni fenomen*« je skrajnje problematičen, če ima pomen univerzuma, tj. sovisne celote sveta, in hoče obenem veljati za znanstven pojem. Izvirno pomeni beseda fenomen to, kar se kaže in kar je takó dano, dostopno v tem svojem kazanju človekovemu »pogledu« in »gledanju«. Pri tem pa se

veda ne vidimo, kako naj bo celota v prostoru in času danega bivajočega dostopna kot predmet človeškemu gledanju v tem primeru znanstvenemu preučevanju; tudi če te celote ne misli zgolj v aditivnem smislu, temveč kot sovisen, vse časovno-prostorsko bivajoče obsegajoč sistem, univerzum, kozmos v izvirnem pomenu te besede (red, urejenost). Tega ne vidimo zato, ker tej pecifični kozmologiji (znanosti reda sveta) manjka vnaprejšnje onto-teološko razkritje te možnosti, ker se je avtor temu namenoma — vprašanje je le, če upravičeno — izmaknil; ker torej ni stopil »na področje globoke biti,« tj. v področje počel. Videli pa smo, da ni *nobene* take kozmologije (tj. nanašajoče se na celoto univerzuma), ki bi bila mogoča brez neke vnaprejšnje onto-teološke razkritosti in utemeljenosti svojega področja, pa čeprav bi bila to »materialistična« kozmologija. To velja tudi za Teilhardovo kozmologijo. Le-ta torej mora temeljiti na neki določeni onto-teologiji. Iz tega vidimo, da to kozmologijo samo omogočujočih onto-teoloških pojmov Teilhard de Chardin ni premislil, temveč jih je pri svojem delu nereflektirano predpostavil kot nekaj *samoumevnega* in nevprašljivo trdnega. Ali je taka nereflektiranost še prednost, kot misli Teilhard, ni več tako gotovo. Sicer v uvodnih opombah omenja te predpostavke, vendar brž preskoči ta prepad in se v samem delu nikoli ne vpraša več o tem.

S tem seveda njegove misli ne moremo imeti za filozofijo. Kaj je torej? Neutemeljena razširitev in sinteza nekaterih dognanj posebnih znanosti? »Filozofirajoča znanost«? Ker Teilhard ni in noče biti filozof, se mu tudi lahko zgodi, da v predkantovsko strukturo onto-teologije, kolikor jo je sploh mogoče zaslutiti iz njegovega dela, eklektično vpleta prav tako nejasne elemente pokantovske metafizike in antropocentrizma. To bom poskusil pokazati v nadaljevanju, bo pa seveda moralo ostati nedoločeno, ker ni mogoče opraviti tega miselnega dela namesto Teilharda.

Za nadaljnje premišljanje se kažeta sedaj dve poti. Prva, da pretrese-mo posamezne znanstvene Teilhardove teze in ob njegove »napačne« postavljamo svoje drugačne in »pravilne«; da celo postavimo tem svojim »pravilnim« nasprotnim tezam osnovni princip oziroma takega predpostavljamo in tako zgradimo po videzu sicer različno, po notranjem ustroju pa docela podobno ali celo isto zgradbo. Lahko pa tudi — ne da bi sami gradili — iz nekega pred-postavljenega in netematiziranega principa kratko malo podremo Teilhardovo zgradbo kot neustrezno, ali pa se postavimo na njegovo stran in mu pritrjujemo. Po tej poti in njenih variantah tedaj tudi sami preskočimo vprašanje izhodiščnih predpostavk, tj. vprašanje vnaprejšnjega onto-teološkega zasnutka, ki nam to početje omogoča. Ko namreč že stopimo na to pot, se nam to vprašanje ne more več pokazati. Druga pot pa je, da se poskusimo zbrati ob vprašanju teh predpostavk, torej te onto-teološke pojmovne strukture in njenega pomena za Teilhardovo misel in skušamo iz tega najti pomen te misli same, ne da bi bil poglavitni namen pri tem prazno napakolovstvo. Na prvi poti je premislek preveč ujet v svoj »predmet« in zato ta pot ni filozofska.

Oglejmo si najprej nekaj tistih predpostavk, ki jih za take ima sam Teilhard de Chardin. V svojem uvodu je omenil dve taki predpostavki svojega miselnega dela. Prva je prednost mišljenja in psihičnega v snovi

sveta, izreden prednostni pomen človeka v naravi; druga je »biološka« vrednost obdajajočega nas socialnega sveta, organska narava človeka. Obe predpostavki omogoča osnovnejša predpostavka vsesplošnega razvoja kot kozmičnega progressa od nižjih k višjim oblikam organiziranosti kozmične snovi. Za to predpostavko je posebnega pomena tako imenovano »stožčasto krivuljenje časa« (glej Teilhardov članek »Novi duh« v tej številki »Problemov«). V stožcu tega časa razvoja, te konvergence vseh linij gibanja, pa ne stoji le človek, temveč kozmos v celoti, v katerem je človek os in konica razvoja kozmične snovi. Ta čas-razvoj ima podobo stožca, ker se vse razvojne linije kozmičnih elementov vse bolj približujejo — konvergirajo. Kriterij časa-razvoja oziroma mesta, ki ga v tem kozmičnem stožcu zavzema sleherna stvar in sleherno bitje, je stopnja kompleksnosti organiziranosti kozmične snovi v nji, pri tem pomeni višja stopnja večjo kompleksnost (bolj komplicirano sestavljenost), nižja stopnja pa manj kompleksno sestavljenost. Tako je npr. vodikov atom nizka, uranov atom višja, preproste molekule (npr. vode) višja, molekula beljakovine še višja, »živa« molekula (npr. virus) še višja, ... človek najvišja dosedanja razvojna oblika zaradi vse večje kompleksnosti sestavljene snovi. Stožčasto krivuljenje časa, tj. konvergentnost razvojnih linij vsega, kar sploh je v kozmosu, kaže tedaj neki red med preteklim, sedanjim in prihodnjim stanjem kozmosa v celoti in s tem vseh njegovih delov. Sleherno časovno točko (stopnjo razvoja sleherne posamezne reči in bitja v kozmosu in predvsem kozmosa v celoti) obvladuje tedaj ta red (kozmos = red) kot temeljni zakon kozmosa; zakon, v katerem so združeni in ki družijo preteklo, sedanje in prihodnje. Vse troje družeci absolutni zakon kozmosa je RAZVOJ. Ker obvladuje ta zakon kozmos v celoti, obvladuje vse v kozmosu, tako da se tudi vse reči in bitja v njem kažejo kot vzporednosti mnogih linij razvoja. Za sleherno rečjo in bitjem se tako rekoč vleče nit njenega razvoja nazaj v sivo davnino, in vse, kar sedaj je, je v svoji takšnosti samo rezultat te svoje razvojne linije. Ta vzporednost linij časov razvoja ali zaporedij je mogoča samo kot prostornost. Čas je torej s prostorom združen v razvoju kot gibanju vsega v kozmosu in predvsem celote kozmosa navzgor. Združenost časa in prostora v razvoju ali Čas-Razvoj-Prostor (stožčasto krivuljenje časa ali konvergence razvojnih linij) je bistveno neobrnljiv proces. Stopnja organiziranosti snovi kozmosa, tj. stopnja razvoja se vedno le presega k višjemu, nikoli pa se ne more ustaviti ali obrniti v nasprotno smer. Je amo pot navzgor, poti navzdol ali tudi ustavitve razvoja celota tega kozmosa ne pozna.

Snov sveta pa, ki sestavlja stvari in bitja od vodikovih atomov prek sonc, osončij in kozmičnih meglic do Zemlje in človeka na nji, ima svojo vnianjo ali materialno in svojo notranjo ali duhovno (»psihično«, »zavestno«) stran. »Ker ima snov univerzuma kjerkoli svojo notranjo stran, je nujno dvostrane strukture, in sicer v vsakem prostorskem in časovnem odseku prav tako, kakor je tudi zrnata: obstaja neka notranja stran stvari, ki se širi prav tako daleč, kot njihova vnianja stran. (...) Neka notranjost, neka zavest in zato spontanost...« (Nemški prevod, drugo pogl. I.) »Če odseva zavest nazaj na svoje razvojne stopnje, se širijo njena stanja pred

njo kot spekter medsebojno prehajajočih barvnih odtenkov, katerih globlja osenčenja se zgublajo v noči.» (Str. 49) »Duhovna spolnitev (ali zavestna, osredotočenost') in snovna sinteza (ali kompleksnost) sta samo obe strani ali sovisna dela istega pojava.« (Ista knjiga, drugo poglavje II. C.)

Notranjo stran, »zavest«, »duhovnost« mora tedaj v najrudimentarnejši obliki imeti že najnižja oblika snovi, zadnji vodikov atom. Brez te postavke bi bila človeška zavest docela nerazložljiva in bi morala nastati na neki stopnji razvitosti ali kompleksnosti sestavljene snovi iz nič.*

Višja razvojna oblika s svojo večjo kompleksnostjo sestavljene snovi v njeni vnanosti vključuje zato vse večjo osredotočenost te »zvesti« ali »duhovnosti«, ki dosega najvišjo doslej znano obliko ali osredotočenost v človeku. Sestavljanje elementov v sestave in sestavi teh sestavov torej obenem osredotočajo »zavest« teh rudimentarnih delcev snovi bolj in bolj, dokler se ta zavest ne osredotoči (=koncentrira=) v človeku do samozavednosti ali uma. Ta razvoj gre po stopnjah: kozmogeneza omogoči geogenezo (razvoj Zemlje kot planeta), ta omogoči biogenezo (razvoj živih bitij), ta psihogenezo (razvoj notranjega, duševnega življenja pri živalih), ki jo nazadnje preseže noogeneza — razvoj univerzalne kozmične umnosti (nus, voos pomeni v grščini um, od tod noogeneza — »razvoj uma«).

S to stopnjo, tj. s človekom, pa se razvoj še ne ustavi. Človek ni najvišja oblika razvoja kozmične snovi sploh, temveč najvišja oblika dosedanjega razvoja univerzuma. Vrhunec evolucije pa mora biti najvišja zavest, super-refleksija, tj. super-personalizacija.** Vse razvojne linije noosfere (tj. sedanjega človekovega socialnega sveta in vseh človeških dejanj — praksa — v celoti) konvergirajo v neko skupno prihodnjo točko — v to najvišje vozlišče, ki ga Teilhard de Chardin imenuje točka Omega (Ω). Tu se vse združi in povzame v celoto in enoto, ki postane neka nad-osebnost, osebnost osebnosti, nad-duša — enotnost duše duš, zavest zavesti, um umov in cilj razvoja, Točka Omega — omega je zadnja črka v grški abecedi — je torej tisto poslednje (to éshaton) celote univerzuma in kot tako je cilj, h kateremu je nezadržno naravnani Čas-Razvoj-Prostor. Na konici stožca Čas-Razvoj-Prostora je točka Omega tisto brez-razsežno vozlišče, v katerem se vse steka in ki v tej konični »brez-razsežnosti« vsebuje vse v celoti. V tem vozlišču sovpada gledanje in struktura kosmosa v eno (glej prisposodob o sprehajalcu v citiranem uvodu). Sovpadanje »gledanja«, ki pri Teilhardu pomeni spoznanje, in kosmosa v celoti kot tistega, kar je v tem spoznanju spoznano, ima v tem Cilju Razvoja, v tej točki Omega pomen absolutnega spoznanja uma umov, zavesti zavesti, nad-osebnosti, nadduše. Ker je točka Ome-

* »Tam, kjer zelo neznatne ali celo srednje vrednosti kompleksitete zaznavanje zavesti popolnoma onemogočajo (tj. od velikih molekul navzdol), moramo logično vsakemu delcu pripisati eksistenco kakršnekoli rudimentarne psihe (čeprav v stanju neskončne majhnosti oziroma neskončne razpršenosti) — ...« (v isti knjigi str. 312, 313. — IV. del, Sklepna beseda, I.)

**Tu se oglasi vodilo celotne pričujoče knjige: »Nič na svetu se ne bi moglo čez različne (čeprav še tako pomembne) prage razvoja pokazati nekoč kot končni cilj, kar ne bi bilo temno navzoče že v začetku.« (v isti knjigi, str. 61 — I. del, tretje pogl., I. B.)

** Glej v isti knjigi str. 266 (IV. del, drugo pogl., I. A.)

ga tista točka, v kateri »gledanje« (= spoznanje) sovpada z vsemi členjenji, vejami, vejicami itd. vsega kozmosa, ker so v nji združene vse konvergentne linije Čas-Razvoj-Prostora, ker torej ta točka po svojem absolutnem mestu obvladuje in vsebuje ves stožec Čas-Razvoj-Prostora (= kozmosa, univerzuma), je v časovni dimenziji *njene* sedanjosti obenem vsa preteklast in prihodnost »*sedanja*«. Spoznanje tu ni več *končno* in omejeno na posamezne reči in odlomke (v skladu s Teilhardovo prispodobno je take narave sprehajalčevo spoznanje pokrajine, *dokler* na svoji poti ne pride do posebno povzdignjenega mesta v tej pokrajini), temveč je *tako*, ki v svojem gledanju zaobjema vse, kar je, kar je bilo in kar bo: v njem vsak JE že je. V tem je kreativno, vendar *tako*, da kreacija zadeva predvsem *bit* samo. Cilj krivulje časa, konica stožca Čas-Razvoj-Prostora je torej *tako* absolutno spoznanje ali samospoznanje. Zadnja stopnja pred tem poslednjim ciljem je Človek; z njim pride Razvoj prvič do svojega samospoznanja. »Človek odkrije..., da ni človek nič drugega kot evolucija, ki je prišla do zavesti o sami sebi.« (Prav tam, III, del, tretje pogl., I. B.).

Kaj več nam Teilhard de Chardin o točki Omega ne ve povedati in tudi ne more povedati, če se noče spustiti na »področje globoke biti«, tj. na področje ontoloških počel.

S tem smo orisali del tistega, kar ima Teilhard de Chardin sam za predpostavko. V to vnaprej izdelano »pojmovno mrežo«, ki pa je — kot smo rekli — Teilhard ni premislil, temveč jo je sprejel kot nereflektirano predpostavko, v ta vnaprejšnji »koordinatni sistem« sedaj Teilhard zelo uspešno in prepričljivo, sintetično vlaga in vgrajuje znanstvena dognanja sodobnih znanosti in tudi svoja znanstvena opazovanja. Pred očmi ima *to* celoto in védenje le-te je *znanost celote*, za katero mu gre. Presenetljivo zanj in še za marsikoga pa je to, da se vsa sodobna znanstvena dognanja *dajo* tako lepo vgrajevati v to »mrežo«. Iz tega izvaja potem Teilhard de Chardin sklep, da znanstvena dognanja sama po sebi dokazujejo »resničnost« te pojmovne mreže. Podobno je tudi diamat dokazoval svoj »koordinatni sistem« z dognanji znanosti. O tem bomo v nadaljevanju še govorili.

Teilhard seveda v svoji knjigi ne govori takega »metafizičnega« jezika, kot ga uporabljamo pri tem premisleku. Nasprotno, to so docela znanstveni opisi v slogu nekaterih sodobnih znanosti in na ravni njihovih spoznanj, in to še bolj utrjuje videz znanstvenosti Teilhardovega dela.*

* Poljuben odlomek iz glavnega Teilhardovega dela naj to ilustrira: »Morfološko sestavlja celotnost primatov kakor tudi vse druge živalske skupine vrsto ena v drugo prehajajočih pahljač ali šopkov — različnih na vnanjih linijah, zabrisanih v območju razvojnih zasnutkov. (Sl. 3) Zgoraj prave opice z obema svojima velikima, geografsko ločenima vejama: prave ozkonose opice (Catarrhina) Starega sveta s po 32 zobmi, in širokonose opice (Platyrrhina) s široko potlačenim smrkom, vse s po 36 zobmi. Pod temi so lemuroidi, navadno s podolgovitim smrkom in pogosto z naprej stoječimi sekalci. Popolnoma v osnovi je videti, da sta se ti dve ena nad drugo stopnjevani skupini v začetku terciarja odtrgali od pahljače »insektožerov«, tupaidov, med katerimi sta morda neka enotna polno razcvetena veja. To pa ni vse. V srcu vsakega izmed šopkov razlikujemo neko osrednjo podskupino z oblikami posebne razvitosti možgan. Na strani lemuroidov tarsioidi, majhne skakajoče živali z okroglo preveliko glavo

in čezmerno velikimi očmi, od katerih edini do danes preživeli predstavnik — malajski tersius (maki) — nenavadno spominja na majhnega človeka. Na strani ozkonosih opic so antropoidi (človeku podobne opice), gorila, šimpanz, orangutan, gibbon, brezrepe opice največje in najbolj bistre opice, ki so nam vsem dobro znane.

Kot prvi dosežejo svoj razcvet lemuroidi in tarsioidi — približno ob koncu eocena. Antropoidi se pojavljajo v Afriki že od oligocena. Toda v Afriki, v Indiji — vedno v tropskih ali subtropskih conah.

Zapomnimo si ta čas in to razdelitev: v sebi skrivata celoten nauk.

Tako smo primatom vnanje določili njihovo mesto: po njihovi vnanji podobi in »trajanju«. Skušajmo sedaj prodreti v notranjost te stvari in poskusimo razumeti, po čem so se te živali razlikovale od drugih, če gledamo od znotraj.

Kar se zdi anatomsu na prvi pogled nenavadno, ko opazuje opice (in posebno višje opice), je presenetljivo mala stopnja diferenciacije, ki jo kažejo njihove kosti. Prostornina lobanje je pri njih relativno mnogo večja kot pri katerem koli drugem sesalcu. Toda kako je z ostalim? — Zobje? Posamezen kočnjak kakega driopiteka (*dryopithecus*) ali kakega šimpanza kaj lahko zamenjamo z zobom kakega omnivora [=vsejedca] iz eocena, npr. kakega kondilartra. Okončine? S svojimi nespremenljivimi osnovnimi oblikami se natančno držijo načrta in razmerij, ki so jih imele pri tetrapodih (četveronožcih) paleozoika. V teku terciarja so kopitarji radikalno spremenili prilagoditev svojih okončin, roparice so zmanjšale in izostrile svoje zobovje, kiti so si pridobili spet vretenasto obliko ribe, rilčarji so grozno čezmerno razvili svoje sekalce in kočnjake. ... In med tem časom so primati ohranili svoje laketne kosti in mečne kosti v celoti, ljubosumno so si pridržali svojih pet prstov, ostali so tipični trituberkulati. — Ali so morda konservativci med sesalci? Najbolj konservativni od vseh?

Ne. Izkazali so se pač za najbolj bistre.

Če sprejmemo najugodnejši primer, je diferenciacija kakega organa po sebi neposredni faktor premoči. Vendar pa je ta diferenciacija neobrnljiva in zato žene tudi žival, pri kateri se vrši, v sotesko, na katere koncu, kamor jo potiska ortogeneza, preti živali nevarnost, da postane monsturm ali lahko ranljivo bitje. Specializacija hromi, čezmerna specializacija ubija. Paleontologija se ima za svoj obstoj zahvaliti takim katastrofam. — Ker so ostali primati tja do pliocena »najprimitivnejši« med sesalci, kar zadeva njihove okončine, so ostali tudi najbolj svobodni. — In kaj so napravili s to svobodo? Uporabili so jo, da so se v zaporednih skokih vzdignili prav na meje inteligence.

In tako dobimo obenem s pravilno definicijo primatov odgovor na problem, ki nas je pripeljal k obravnavanju primatov: »V kateri smeri bo moglo življenje napredovati po sesalcih ob koncu terciarja?»

Biološka vrednost primatov in naš interes zanje je na prvi pogled v tem, da so primati *phylum* (vrsta, rod — op. I. U.) čiste in premočrtnega razvoja možgan. Gotovo, tudi pri drugih sesalcih postopoma narašča živčni sistem in instinkt. Toda pri njih se je to notranje delo razkosalo, omejilo in nazadnje ustavilo zaradi manj pomembnih diferencij. Konj, jelen, tiger so tako kot insekt obenem z rastjo svojih psihičnih zmožnosti postali deloma jetniki pomočkov tekanja in ropa, v katere so se razvile njihove okončine. Pri primatih pa je evolucija delala direktno v možganih, vse drugo je zapostavila in tako pustila še v možnosti oblikovanja. In tako se zgodi, da so v dviganju k višji zavesti na vrhu ravno primati. V tem odlikovanem in enkratnem primeru se posebna ortogeneza tega *phyluma* (vrste) natančno ujema s poglobitno ortogenezo življenja samega. Po nekem izrazu, ki ga jemljem od Osborna in ki mu spreminjam pomen, je to »aristogeneza« in zato neomejena.

Odtod prvi sklep: če so sosesalci na drevesu življenja poglobitna veja, prav poglobitna veja, tedaj so primati, t.j. bitja možgan in rok (die Hirn- und Handwesen) konica te veje — in antropoidi poganjek prav na vršičku te konice. — (Ista knjiga, II. del, tretje poglavje, III.)

V navedenem odlomku bi res težko iskali kako »metafiziko«. In vendar pravi Teilhard de Chardin v enem izmed zadnjih stavkov, da se posebna ortogeneza primatov natančno ujema s *poglavitno ortogenezo življenja samega*. Ta stavek je mogoče izreči samo iz vnaprejšnje vrednosti o neki strukturi *celote univerzuma*, celote življenja, to pa znanosti principialno ni dostopno.

Tej doslej orisani *eksplicitni celotni Teilhardovi predpostavki* bi bilo sedaj treba poiskati njene neogibne »implicitne« *onto-teološke temelje*, zakaj ugotovili smo, da brez takih temeljev — čeprav jih Teilhard ni posebej premislil — ta specifična kozmologija ne bi bila mogoča. Tako delo pa je seveda neogibno problematično, saj se pri tem kaj hitro lahko izgubimo v domneve. Zato želim tu le zelo na kratko in v grobem opozoriti na nekatere elemente iz dosedanjega orisa Teilhardovih predpostavk, ki same že dokaj jasno kažejo svoje metafizično, tj. onto-teološko poreklo. Ne nameravam pa podrobneje izvajati sistemске sovisnosti teh elementov in njihove zgodovinsko določne strukture. Takí elementi Teilhardove celotne predpostavke so predvsem *stožčasta celota univerzuma*, čas, prostor, gibanje kot razvoj, poslednji cilj razvoja, spoznanje kot »gledanje« *in s tem v zvezi določeno pojmovanje resnice in ne nazadnje dvostranost kozmične snovi: notranja »zavestna«, »duhovna« stran in zunanja materialna stran*. Ti elementi spominjajo v grobem na predkantovsko metafiziko. Antropocentrizem, *resnica kot postavljenost, samoizgradnja človeškega sveta v nadsvet točke Omega, prehod razvoja v zavestno (načrtno) akcijo (prakso) človeka, s čimer postane človek iz pasivnega objekta kozmičnega razvoja samodejavni subjekt tega razvoja in gospodar svoje usode*, pa so elementi, ki so značilni za poheglovsko metafiziko. Le-ti skoz in skoz prežemajo Teilhardovo misel. *Implicitna celotni Teilhardovi predpostavki je heglovska zasnova celote začetka in cilja razvoja: nedvomno je, da je tak začetek postavljen samo iz takega konca, iz rezultata: konec vsebuje začetek, točka Omega vrže iz sebe nazaj svoj tak začetek — »prasnov« v obeh njenih straneh*. Torej: človek postavlja »resnico« *začetka in cilja glede na svoje življenje, resnico kot to, kar »mora-biti-res« in kar zato »ima-za-res«*. Seveda ta misel že docela presega Teilhardov eksplicitni miselni horizont.

Prostor, ne glede na zelo različna pojmovanja, po katerih je bodisi nekaj pozitivnega ali pa samó subjektivna oblika zrenja, velja v vsej metafiziki vendarle kot *odnos hkratnosti, vzporednosti in vseksebnosti stvari* — možnost mnogotere vzporednosti in vsaksebnosti. Videli mo, da govori Teilhard de Chardin o vsaksebnosti in vzporednosti mnogoterih linij razvoja v razvoju univerzuma. Te konvergentne linije sestavljajo (figurativno rečeno) stožčasto podobo in »prostornost« *tega stožca je štiridimenzionalna*. Njegova četrta dimenzija je čas. Čas velja v tradicionalni metafiziki kot *odnos istočasnosti in zaporednosti stvari*, čas sam je omogočujoča predpostavka istočasnosti in zaporedja. Njegove dimenzije so sedanjost, preteklost in prihodnost. Posebna (»višja«) sedanjost, ki vsebuje preteklost in prihodnost in tako v svojem »sedaju« *obsega preteklo in prihodnje, je večnost*, kar je bistveno različno od neskončnega trajanja. Kakor je čas kot relativno trajanje zadnja določenost vsega naravnega in tudi človeka, ko-

likor je tudi naravno bitje, tako je večnost najvišja lastnost prvega (in poslednjega) med vsem bivajočim, ki ga imenujejo bog. Teilhard de Chardin tudi razume čas kot odnos istočasnosti in zaporedja, ki ima vse prej opisane dimenzije: sedanjost, preteklost, prihodnost in združenost vseh treh v točki Omega, tj. svojevrstno večnost; ta večnost ima pomen hkratnosti VSEGA v gledanju (= spoznanju) nad-uma, nad-zavesti, nad-personalne bitnosti v točki Omega. Gledanje (spoznanje) v tem pomenu je lahko samo sedanje — po analogiji s čutnim gledanjem, v katerem je gledano v neposredni prezenci »sedaja« —; ne more biti gledanja (v Teilhardovem pomenu spoznanja v točki Omega) tega, kar je še zgolj prihodnje (v tem pomenu »še-ne-prezentno« pogledu), ali zgolj preteklo (»že-ne-več-prezentno« pogledu). Ker pa je v točki Omega vse troje zedinjeno, obsega to predpostavljeno gledanje (= spoznanje) v svoji neposredni sedanjosti tudi tisto, kar nam ljudem na doslej doseženi stopnji Razvoja še ni ali pa že ni več prezentno (sedanje). Večnost gledanja je zato neogibno osnova in omogočitev nam ljudem na tej stopnji Razvoja danega zaporedja preteklega sedanjega in prihodnjega, tj. večnost je osnova trajanja. Toda to zaporedje za Teilharda de Chardina ni prazno in golo zaporedje, temveč je zapo-RED-je. V tem je tisto »novo« pojmovanje časa, o katerem Teilhard govori v članku »Novi duh«.

Zapo-RED-je obvladuje neki poseben RED. Čas ni prazen, temveč ga vedno spolnjujejo mnogotere razvojne linije (zaporedja). Ta spolnjeni čas kot RED je zakon razvoja, je Čas-Razvoj-Prostor. Njegov čas je bistveno neobrnjiv, njegovi odseki med seboj nezamenljivi (Sokrat se ne more pojaviti v času Descartesa, ne Descartes v času Sokrata) in zato nikoli enaki, zakaj Čas-Razvoj je pot navzgor in vsak korak te poti je višja oblika, ki je s prejšnjo nezamenljiva. Čas za Teilharda (vedno Čas-Razvoj) zato ni golo potekanje in preminjevanje vsega oblikovanega v nevrnljivi nični nič, temveč vse pelje višje navzgor* k najvišjemu, in zato kot pot k njemu ni nikoli zničena v nični nič preminulosti, temveč je v točki Omega sleherni reč združena in dobiva iz nje že sedaj svoj smisel, ki presega njo samo. Toliko bolj velja to za človeka, ki svoj smisel direktno sam ustvarja (o tem kasneje). Čas-Razvoj pelje po konvergenci svojih razvojnih linij k najvišji obliki — točki Omega kot poslednjemu cilju. Ta cilj univerzuma (točka Omega) je neogibna in absolutno nujna predpostavka tega Čas-Razvoja; brez nje je beseda Razvoj prazen, brezsmiseln zvok. Vsak razvoj mora imeti svoj »kam«, in če se govori o celoti univerzuma v razvoju, mora imeti tudi ta svoj »Kam«. Ker pa je tak cilj predpostavka vsakega takega razvoja (tudi, če je koncipiran dialektično-materialistično), je Hegel neprekoračljivo dovršil to metafizično misel s tem, ko je pokazal absolutnega duha kot spolnjen krog krogov, kot rezultat, ki sam v sebi vsebuje in sam iz sebe »izproži« svoj začetek. Ta neogibnost kroga se pri Teilhardu nepopolno kaže v tem, da mora že najenostavnejša prasnova univerzuma imeti poleg materialne »zunanje« strani tudi svojo »notranjo stran«, tj. določeno

* »Duh raziskovanja in pridobivanja spoznanj je večna duša evolucije. Zato v vsem času enotnost gibanja: vzpenjanje in širjenje zavesti.« (Ista knjiga, III. del, tretje poglavje, I. C.)

»psihičnost«, neko docela temno in razredčeno »zavest«. To, da mora pri doslednem premisleku Teilhardov rezultat razvoja in gibanja, tj. Omega, sama iz sebe izprožiti svoj začetek, je seveda Teilhardu ostalo docela skrito, ker pač tega namenoma ni premišljal.

Gibanje kot takó določeno časovno zapo-RED-je, tj. kot Čas-Razvoj, je pri Teilhardu tedaj enotnost časa in prostora. Gibanje je veljalo kot enotnost časa in prostora tudi v vsej tradicionalni metafiziki. Tako je tudi v tako imenovani materialistični filozofiji gibanje način bivanja materije, ki vključuje čas in prostor.

Z vsem tem pa Teilhardovo »*novo*« pojmovanje časa kaže neko notranjo sorodnost s starodavnim pojmovanjem časa, ki ga nahajamo že pri Aristotelu. Posebno Aristotelov pojem »razvoja« v svoji prevedeni podobi kot odnos oblike in snovi zelo spominja na Teilhardov pojem razvoja. Pri Aristotelu je razvoj stopnjevanje oblikovanosti snovi v vse višje oblike do najvišje oblike, oblike oblik, ki je negibni gibalec, bistvo vseh stvari, aktivni um, to, čemur pravi Aristotel theos, bog. Najnižja stvar je tu že neka oblikovana snov, ki je s svojo oblikovanostjo lahko za snov višji obliki itd. do najvišje — čiste — oblike, ki vsebuje vse oblike in nobene snovi več. Pojem razvoja je tu princip urejenosti vseh stvari sveta, v katerem se vse vzpenja navzgor k čisti obliki; je torej princip reda sveta.

Ce je pri Teilhardu neka »zavest« (»duh«) že v najenostavnejši snovi univerzuma in če je Čas-Razvoj tisti *red* gibanja, ki pripelje po konvergiranju vseh razvojnih linij do najvišje stopnje univerzalne umnosti (v točki Omega), potem je ta notranja »*duhovna*« stran vendar tisto poglavitno in bistveno sleherne stvari v tem univerzumu, sleherne stopnje »osredotočenja« te »zavesti« (»duha«); to ji določa njeno veljavo in mesto, ki ga zavzema v tem stožcu univerzuma. Če je višja bit obsežnejša združenost (glej citirani uvod), potem je združenost v točki Omega *najvišja bit*; in ker ta združenost pomeni vse večjo kompleksnost in s tem osredotočenost zavesti ali duhovnosti, je točka Omega kot najvišja bit obenem najvišja osredotočenost zavesti, duhovnost sama. V točki Omega postulirana nad-zavest* se tedaj kaže kot gibalo tega razvoja — stožec univerzuma obvladuje njegova konica in *takó* Omega *že* sedaj je.

Videli smo, da imajo v okviru Teilhardove misli vse reči in univerzum v celoti svoj smisel iz cilja Časa-Razvoja-Prostora, iz točke Omega. S tem seveda odpade kakršen koli pesimizem in svet kot celota se izkaže za najboljšega vseh mogočih svetov. Smisel v tem univerzumu imajo vse reči (dá, celo *zlo*, o čemer Teilhard posebej govori v svoji knjigi), posebno pa človek kot zadnja najvišja stopnja dosedanjega razvoja univerzuma; človek, »ki ni nič drugega kot evolucija, ki je prišla od zavesti o sami sebi«.

S tem pa prehajam k orisu druge in pomembnejše skupine elementov v celotni Teilhardovi predpostavki, ki jih povečini nahajamo v pokantovski in predvsem poheglovski metafiziki.

* Glej o nad-duši v isti knjigi, III. del, tretje poglavje, II. C.

Ker se torej razvoj v človeku zave samega sebe, postane človek iz pasivnega objekta razvoja njegov subjekt. Človek postane avtokreativno bitje in z ustvarjanjem samega sebe zavestno in načrtno ustvarja tudi nadaljnji Razvoj — ima prihodnost preračunljivo v svojih rokah.

Ta misel ima pri Teilhardu seveda spet »znanstveno« podobo. *Nasledovanje* rodovnih izkušenj, ki je bilo do človeka vezano izključno na kromosome, preide po svojem življenjsko najpomembnejšem elementu v *miselno plast*, v plast zavesti; iz celičnih nizov preide v plasti noosfere (socialna plast), ki obdaja Zemljo. V tem novem okolju ima obliko preprostega posredovanja pridobljenih duhovnih zakladov. Iz pasivne predzavestne oblike postane nasledovanje v svoji noosferični počlovečeni obliki v najvišji meri dejavno.* S tem pa omogoča človeku kot samoovedeni evoluciji maksimalno svobodo in *samoustvarjanje*. »Torej ne zadošča, če smo prej rekli, da je prišla evolucija na osnovi naše duše do zavesti o sebi in se ji je treba zato le gledati v tem ogledalu, da bi se zaznala in spoznala v svojih globinah. Čez to pridobi ona s tem svobodo razpolaganja s samo seboj, da se daje ali izmika. Ne le da razbiramo v naših najnepomembnejših dejanjih skrivnosti njenih poti, v poglavitnem jo *držimo tudi v svojih rokah*: njeni prihodnosti smo odgovorni za njeno preteklost.« (Ista knjiga, III. del, tretje pogl., I. C.) Torej ne le gola kontemplacija, temveč *praksa*: v nji se evolucija ne le spozna, temveč dela. »Prišli smo celo do še tehtnejšega spoznanja, da v veliki začenjajoči se igri nismo le igralci, temveč obenem karte in zalog.« (III. del, tretje pogl., II. C.) »*Vedeti, da bi vedeli*. Toda tudi in morda še v višji meri: *vedeti, da bi zmogli*.« (...) »Tako se razvije pot človeštva, ki nadaljuje pot vseh drugih živih bitij, nedvomno v smislu obvladovanja materije, ki je s tem postavljena v službo duhu. *Več umeti, da bi več storili*. Toda nazadnje in predvsem: *več storiti, da bi več bili*.

Predniki naših kemikov so nekoč trdovratno iskali kamen modrosti. Danes hlepimo po višjem. Ne zlata, danes hočemo ustvariti življenje! (...) Ali nas ni poznanje hormonov pripeljalo do tega, da bomo jutri lahko vplivali na razvoj našega telesa — dá, celo možgan? Ali nam odkritje genov ne bo kmalu dopuščalo kontrolirati mehanizma organskega nasledstva? Ali nas sintetično izdelovanje beljakovin, pred katerim smo, ne bo nekega dne osposobilo za neko dejanje, ki sami sebi prepuščeni Zemlji ni bilo dano: priklicati nov val organizmov — umetno izdelano novo življenje? (...) Dá, skrivni sen človeškega raziskovanja hrepeni po tem, da bi čez energije atomov in molekul zagospodoval še nad tisto temeljno energijo, kateri so vse druge energije le služabnice: tedaj bi, vsi združeni, prijeli za krmilo sveta s tem, da bi položili roko na pravo gonilno silo evolucije.« (Ista knjiga, IV. del, prvo pogl., II. B.)

Ni težko videti, kaj nam pravzaprav govori iz teh Teilhardovih besed. Za tradicionalno krščansko vero in cerkev predvsem neznanski človekov napuh in prevzetost, s katero se hoče človek postavljati kot bogu enak.

* Glej k temu v isti knjigi, III. del, tretje pogl. I. C.

Za krščansko vero je krmilo sveta v božjih rokah, sedaj pa naj bi položil nanj roko človek sam — to je zanj pošaštna predrznost in prevzetnost.

Ce pa ne gledamo s strani te vere, tedaj nam iz teh besed govori zanosen optimizem znanstveno-tehničnega, totalno preračunljivega predmetenja vsega, *kar sploh je*; emfatični optimizem perfekcionalizacije znanosti, tehnike, tehnologije, organizacije itd.; nezadržnega razvoja proizvodjalnih sil, rasti in ekspanzije človeka kot nosilca sveta in lastne vse obsega-joče Evolucije, človeka kot *subjekta* celotne predmetnosti in sebe samega. In to nam govori ne le citirane Teilhardove besede, temveč njegovo celotno miselno delo; *njegova misel celote je samo to*. Njegova misel kozmičnega Razvoja kot sestavljanja enostavnih elementov v sestave in sestave sestavov v smeri vse večje kompleksnosti, ki obenem pomeni vse večjo »osredotočenost« zavesti, tj. *racionalnosti* (tj. za nas preračunljive razpoložljivosti), razkriva z vsem zanosom pravzaprav neki način tehnično-tehnološkega predmetenja, v katerem se zares vse bolj koncentrira racionalnost, ki za prihodnost nakazuje možnost neslutene stopnje osredotočenja in koncentriranosti (torej nesluteno stopnjo preračunljive razpoložljivosti: *materija je energija*, ta je novi duh, novi bog; tako vse »materialno« zares preide v »službo« te racionalnosti — izgine v nji). Naj mu gre za karkoli in naj govori o čemerkoli, Teilhard vedno zanosno izreka *skrito in ne-premišljeno bistvo tehnike*, izreka *skrito bistvo sveta dela*. Toda izreka ga tako, da ostaja v tem še naprej *skrito*. Njegova misel ni »teorija«, ki bi jo bilo šele treba *realizirati*, temveč je realna kot sodobni svet, ki se v tem lahko le še izpopolnjuje. Ne le, da »praksa« tehničnega sveta osmišlja, temveč je sukus te prakse, njena implikacija. Sama se kaže kot navdahnjeni *instrument* te totalne teoretične-praktične mobilizacije. Ni le optimistična misel o svetu, temveč sodobnemu *delu* (praksi) imanentni »optimizem«. Celo Teilhardov poskus obnove krščanstva je pravzaprav po svoji univerzalnosti in totalnosti, ki gre čez vse nacionalne in druge meje, le instrument totalne tehnično-organizacijske mobilizacije. Vse to je jasno vidno iz Teilhardovih besed: »Izhodišče iz sveta, vrata prihodnosti, vhod k nadčloveškemu, se ne odprejo niti le nekaterim privilegirancem niti posameznemu ljudstvu, ki bi bilo izvoljeno med ljudstvi! Te duri se odprejo samo, če *vsi skupaj* težijo k enemu cilju, v katerem se vsi združijo, da bi dosegli popolnost v duhovni obnovi Zemlje.« (Ista knjiga, IV. del, prvo pogl., I. B.) »Novo področje psihične ekspanzije: to je, kar nam manjka, in vendar stoji tik pred nami, če bi le hoteli odpreti oči.« (IV. del, prvo pogl., II. C.) »Občutje, ki mora biti premagano: brezupje.« (IV. del, drugo pogl.) »Energija — novi duh. Energija — novi bog. To brezosebnostno za Omega sveta, kakor tudi za njegov Alfa.« (IV. del, drugo pogl., I. A.)

Iz tega je očitno, da se tu zahteva poenotenje sodobnega človeštva, brisanje vseh mej na našem planetu: nacionalnih, vojaških, jezikovnih, tradicijskih itd. Vse to samo s ciljem vsesplošnega in nemotenega tehnično-delovnega predmetenja, mobilizacije in ekspanzije. Tehnično-delovnemu svetu (kamor spada tudi poraba) je ta zahteva v resnici imanentna; zakaj — takó pravimo — hiter in nezadržan razvoj proizvodjalnih sil in vsesplošen napredek in razvoj znanosti in tehnike v resnici briše in podira te meje

včerašnjega sveta. In Teilhard de Chardin je zadel s svojimi zanosnimi vzkliki brez zavijanja v črno: novi bog tega sveta nosi skrivnostno ime — energija; neskončno koncentrirana, pa spet neskončno deljiva, preračunljiva in razpoložljiva, povsod pričujoča *energija*. Toda v čem je »božanskost« tega novega boga, nam Teilhard ni povedal in mora ostati za zdaj odprto vprašanje.

Na nekem mestu citiranega uvoda h knjigi *Le Phénomène humain* pravi Teilhard: »Zato človek v tem (v objektu — op. I. U.) spet najde sebe in ogleduje samega sebe v vsem, kar vidi, naj to hoče ali ne. (...) Odkar človek živi, lahko gleda samega sebe kot na odru. Že tisočletja dejansko opazuje le samega sebe.« Svet, narava, kozmos in vse, kar sploh lahko je predmet človekovemu pogledu (spoznanju), je tedaj le vnanost njega samega, njegov pro-izvod. Človekovo spoznanje in predvsem *delovanje* ima tedaj tudi za Teilharda *ontološki* pomen, je predmeto-tvorno. Podobne koncepcije dejanskosti nahajamo v prevratu metafizike po Heglu — posebno pri Marxu in Nietzscheju.

Se radikalneje se kaže ta poheglovski prevrat in konec metafizike v citiranem uvodu, ko Teilhard govori o posebni »skromnosti« svoje metode, ki ji pri orisu stožčaste strukture univerzuma ne gre za to, da bi pretekle (ali tudi prihodnje) časovno-razvojne dobe univerzuma pokazala tako, kakor so potekala v »resnici«, »po sebi«, *temveč le kakor si jih moramo predstavljati, da bi bil svet v sedanjem trenutku resničen za nas*. To, »da bi bil svet v sedanjem trenutku resničen za nas« pomeni pravzaprav pri Teilhardu: da bi vse naše človeško dejanje in nehanje imelo neki *smisel*, da bi sploh mogli *takó*, tj. smiselno živeti — živeti za smisel. Ker pa to celotno razlago (tj. celotno v sebi izdiferencirano in z znanstvenimi dognanji nabitó razlago) strukture stožca univerzuma kot Casa-Razvoja-Prostora postavljamo mi sami iz zahteve po osmišljenosti našega lastnega sedanjega življenja, je pravzaprav ta celotna *razlaga* ali bolje *vzpostavitev stožčastega univerzuma* zgolj projekcija te naše življenjske zahteve. Ta »*življenjskost*« pa se nam je prej pokazala kot totalno, brezpogojno in preračunljivo znanstveno-tehnično (delovno) predmetenje v njegovi totalni mobilizaciji, perfekcionalizaciji in ekspanziji. »*Resnica*« *take* (tj. znanstveno-tehnične in delovne) vzpostavitve in nenehne vzpostavljanja stožčastega univerzuma je tedaj *postavljenost* po zahtevi in iz zahteve *po takem življenju* človeka in njegove ekspanzije; to, kar mu je *potrebno* za takšno osmišljeno razširjajoče se *življenje*.

Iz vsega tega se tedaj kažejo obrisi tistega, kar Teilhard imenuje (še le prihodnja) točka Omega, že kot *bistvo* našega *današnjega sveta* in nas samih v njem,* kar se nam razkriva kot *tehnika* in *delo*, ki je zmožno še neskončne perfekcionalizacije (racionalizacije) in vse bolj totalne mobilizacije vsega v še večjo perfektnost. To gre pri Teilhardu tako daleč, da je

* »Bog, središče središč. V tem dokončnem vpogledu je vrhunec krščanske dogme. — To pa tako natančno zadeva točko Omega, da si gotovo nikoli ne bi drznil, na racionalen način zagledati in formulirati hipotezo o točki Omega, ko ne bi bil že prej našel v svoji verni zavesti njene ideelne podobe, dà, še več: njene žive dejanskosti. (Ista knjiga, Epilog: Fenomen krščanstva, I.)

vklučil vanjo tudi bol, trpljenje, vojne itd., torej *zlo sploh*. V racionalnem, tj. preračunljivem in izmerljivem in s tem najboljšem od vseh mogočih svetov se *zlo mora* spremeniti v dobro. Toda to se obenem ujema s tem, da v sodobnem svetu »zlo« funkcioniira kot donosna industrija.* S stališča te ekspanzije in nenehne rasti, ki jo hočemo vsi, torej ni več tisto staro *zlo*, temveč eden izmed mnogih strukturnih funkcionalnih elementov.

Ce bi torej želeli polemizirati s Teilhardom de Chardinom, tedaj bi bila polemika, ki bi se usmerjala proti njegovim posameznim ugotovitvam z nasprotnimi — npr. da primati niso samo rod čišetag in premočrtnega razvoja možgan, ali da poznamo v Starem svetu tudi opice s po 36 zobmi — docela nesmiselna, ker bi povsem zgrešila tisto, kar Teilhard pravzaprav izreka. Če pa se polemika usmeri *k tej celoti*, potem mora in *edino more* to storiti iz neke drugačne, ne enake, vendar pa *iste celote*. Taka *nasprotnost* v istem je v odnosu do Teilhardove misli lahko dialektični materializem. Če pa je to dvojje v svojem nasprotju zasnovano na istem (in nasprotja so to le na isti skupni osnovi), ne more ena ali druga stran imeti kake bistvene prednosti. »Kritika« pa, ki bi se kot kritika naravnala na tisto v obojem *isto*, bi bila v bistvu dokaj hinavski preprič s svetom in predvsem s samim seboj. Tak je navadno abstraktno humanističen upor zoper celoto »tehnizacije«, »organizacije«, »porabništva« in kar je še podobnih »nečlovečnosti«. Ne polemika ne kritika ne uporništvu danes ne zadošča več tistemu, kar se v bistvu sveta godi, ker mu ni *odgovorno*. Mišljenje je zato danes postavljeno pred bolj temeljito vprašanje, kot sta taka kritika in »humanistično uporništvu«, ki danes močno cveteta.

Kot smo videli, ima torej »resnica« pri Teilhardu pomen »imeti-zares« in to temelji samo na našem današnjem življenju in svetu, življenju v njegovi prej omenjeni »življenjskosti«. Táko »resnico« imenuje Nietzsche »projekcija koristnosti« ali »perspektivni pogled« (pogled in gledanje je pri Teilhardu spoznanje); Neitzschaju to pomeni neogibno »laž«, da bi se z njo obdržal določen tip rodu človeka. Ker ima »resnica« tak pomen, lahko seveda človek v vsem gleda vedno le samega sebe, svojo vnanost. Oboje — »resnica« in to gledanje — je v tesni zvezi. Vse to nam Teilhard de Chardin naivno in v dobri veri kaže kot posebno *skromnost* svoje metode.

Tako vidimo, da tudi Teilhard v svoji misli celote univerzuma prav tako neogibno sledi prevratu metafizike po Heglu, ki temelji na obratu v pomenu biti.**

Nemogoče je iz teh metafizičnih fragmentov, ki se kažejo v Teilhardovem delu in ki se med seboj deloma ujemajo, deloma pa si nasprotujejo, sestaviti sedaj njegovi misli ustrezen metafizični *sistem*, ko tega sam ni naredil. Naš namen je bil le pokazati nekaj očitnih metafizičnih elementov Teilhardove misli celote univerzuma in izpeljati iz njih brez dolgih dedukcij nekaj njihovih najbližjih implikacij ter tako opozoriti na njihov današnji zgodovinski pomen, ne pa narediti iz njih sovisev metafizični si-

* Glej: Vanja Sutlič: »Kulturni sektor' in duhovna bit«, »Problemi« št. 52. Tu govori Sutlič o posebnem vidiku totalne mobilizacije.

** O tem prevratu sem obširneje govoril v članku: »Radikalizacija in konec evropske morale«, »Problemi« št. 51—53.)

stem. Iz celotnega orisa se je pokazalo, da Teilhardova misel ni izmišljotina, temveč nam iz nje na poseben način govori nekaj, kar nas vsak dan srečuje in v čemer se sami nenehno srečujemo: *tehnika in delo*. Vendar je način, kako se nam to razkriva iz *celote* (vedno in samo iz celote Teilhardovega štiridimenzionalnega stožčastega univerzuma), tak, da ostaja oboje skrito in netematizirano v ozadju. To oboje tedaj je *medij* in »svetloba« Teilhardove misli, »področje globoke biti«, kamor se on varuje stopiti, področje počel. Seveda tehnika in delo v *ontološkem*, ne v ontičnem pomenu, to moramo strogo razlikovati. Zato Teilhardove »kozmozologije« ali misli Razvoja ne moremo uvrstiti v sodobno filozofijo v pravem pomenu te besede, kolikor je danes — kakor že vedno — filozofičnost kakega miselnega dela v njegovi tematični eksplikaciji tega zgodovinskega medija oziroma »svetlobe«.

Kako to, da je Teilhardovo delo kljub temu deležno vse večje pozornosti? Znanstvenikov kot znanstvenikov to delo verjetno ne more pritegniti, kolikor niso »filozofirajoči znanstveniki« (in s tem sami zunaj znanosti). Občutiti je, da njim tudi ni namenjeno. Tudi filozofov to delo s svojim površnim odnosom do temeljnih izhodiščnih zasnutkov, ki ga v celoti in nereflektirano obvladujejo, ne more pritegniti, razen če jim je filozofija bolj konjiček kot kaj drugega in se zato imenujejo »filozofe«. Videti je, da ga Teilhard tudi filozofom ni namenil, čeprav jim ga ponuja v premislek, saj pravi, da mu ne gre za filozofijo. Cerkvena, krščanska teologija pa je njegov nauk za zdaj odklonila. Zdi se tedaj, da je Teilhardovo delo zanimivo predvsem za učene laike. Te besede pa ni treba razumeti samo v pejorativnem pomenu. Sicer se za površne oznake uporablja izraz »laična filozofija«, da bi se razlikovala od »cerkvene filozofije«. Toda učeni laiki so danes pravzaprav tisti vse bolj številni »o vsem dobro poučeni in informirani«, ki pa nimajo ne potrebe ne volje, da bi šli čemurkoli do dna. Le-ti imajo potem tako misel za nekakšen »nazor o svetu« med mnogimi drugim nazori o svetu in še drugačnimi nazori, da jim nikoli ne zmanjka govorjenja, kombiniranja in zavzemanja stališč. Seveda pa je temu početju izpostavljena vsaka teološka, metafizična, filozofska in prav tako znanstvena misel, da o umetnosti niti ne govorimo. Zato tudi nima pomena biti plat zvona, saj od tega ni nobene škode. Nasprotno, najbrž je taka klima mnenj neogibna in nosi neko — sicer nedoločno — miselno in jezikovno kulturo in okus.

Ce se na koncu tega premišljevanja vprašamo, zakaj je uradna cerkev zavrnila Teilhardovo misel, se zdi, da odgovor ne more biti posebno težak. Pokantovski vse bolj radikalni metafizični antropocentrizem, ki očitno povsem prežema Teilhardovo misel, neogibno odpravlja krščanskega boga in vero in postavlja na njegovo mesto človeka. Že Kantova misel, po kateri je bog le *postulat* praktičnega uma, je odločen in smrten udarec, ki ga je bogu prvič zadal človek. Nadaljnje udarce so zadalj Hegel, Marx in Nietzsche. Teilhardovo misel celote prav tako prežema ta prevrat. Seveda pomeni smrt boga obenem tudi konec uma.* Udarec, ki ga je zadal Kant,

* O tem glej članek »Radikalizacija in konec evropske morale«, »Problemi« št. 53.

se je pripravljaj v evropski misli že od Descartesa naprej. Cerkvena religiozna (teološka) misel se zato nikjer na tej miselni poti ni mogla trdno utemeljiti in ustaviti, zato je njeno miselno vračanje pred Descartesa k Tomažu Akvinskemu v teoretičnem pogledu neogibno. Antropocentrizem, ki je osnova Teilhardove misli, mora veljati tradicionalni cerkveni misli le kot izraz brezmejnega človeškega napuha. Očitno je, da tega zato ne more (oziroma vsaj doslej ni mogla) sprejeti.

Vendar to najbrž še ne bi bil zadosten razlog za tako ostro odklanjanje Teilhardovih del, ker bi cerkev v tem primeru morala prav tako odkloniti tudi skoraj vsa novoveška filozofska dela. Morda je razlog za to tudi v tem, da Teilhard govori pretežno le o obnovi krščanstva kot ideje tako, da v njenem okviru tradicionalna cerkvena organizacija, bogoslužje in dogmatika nekako ne more najti pravega mesta. Filozofi doslej navadno niso delali programov obnove krščanstva. Teilhard de Chardin pa je to storil na osnovi svojega koncepta Evolucije in to je sedanji cerkveni hierarhiji, organizaciji, bogoslužju in dušnemu pastirstvu verjetno nesprejemljivo. Seveda so to le domneve in o tem tudi ni mogoče povsem zanesljivo soditi.

Poudariti pa je treba, da so Teilhardova dela kljub cerkveni uradni odklonitvi našla mnogo uglednih in strastnih zagovornikov v teoloških krogih in tudi med laiki. Iz tega lahko sklepamo, da je religioznost in bogoslužje vendarle mogoče nekako združiti s Teilhardovo podobo sveta. Nedvomno pa je, da se Teilhardova »teoretična« utemeljitev religioznosti močno razlikuje od danes vse bolj žive »eksistenčne« utemeljitve religioznosti (če tu sploh lahko govorimo o kaki »utemeljitvi«), za katero je kozmos in njegova taka ali drugačna struktura le vnanje in ne najbolj pomembno vprašanje.



Novi duh

Teilhard de Chardin

Zadnja leta se v dolgi vrsti esejev svojih razmišljanj nisem ukvarjal s filozofijo absolutnega, temveč sem kot naravoslovec ali fizik skušal dognati splošni pomen dogajanja, v katerega smo občutno zapleteni. Mnogo notranjih in zunanjih znamenj (politična in družbena presnavljanja, moralni in verski nemir) nam daje bolj ali manj nejasno slutiti, da se prav ta čas »dogaja nekaj velikega« v svetu okoli nas. Kaj naj bi to bilo?

To, kar želim na tem mestu poudariti, so sadovi mojih razmišljanj, oblikovani v dovolj preprosti in jasni obliki, da jih zmore vsakdo nedvoumno razumeti, jih pretresati, predvsem pa (tega si želim najbolj) popraviti in dopolniti.

Zdi se mi, da se dá sedanje stanje sveta v bistvu določiti in pojasniti z vplivom dveh preobrazb, ki prizadevata človekovo zavest do velikih globlin.

Prva od teh preobrazb (ki je že močno napredovala) se razvija v območju naše vizije sveta: ustreza pridobitvi novega čuta v človekovi zavesti, namreč zaznavi časa, ali bolje rečeno, zaznavi tega, čemur bi dejal »stožčasto ukrivljenost Časa«.

Druga preobrazba (ki je v zvezi s prvo, pa se je manj uveljavila) prizadeva našo dejavnost: izhaja iz postopnega prilagajanja človeških vrednot na novo dojetemu Času.

I. Stožec Časa

I. Stožčasta transpozicija dejavnosti.

O tem bom govoril v naslednjih poglavjih.

I. Stožec časa

1. Organska globina Časa in Duha

Ce naj razumemo duhovna dogajanja, ki vznemirjajo našo dobo, se moramo čimbolj približati (in to ponavljam kar naprej) njihovem skupnemu izviru: odkritju Časa.

Na prvi pogled se zdi pojem Časa v svoji preprostosti tako popoln, da se nehote vprašamo, kako bi se sploh mogel menjavati in izpopolnjevati. Mar Čas ni ena neposrednih danosti naše zavesti? In vendar se je treba le zgodovinsko zazreti dvesto let nazaj, da spoznamo, kako se je že v oddaljenosti nekaj rodov naše časovno pojmovanje sveta spremenilo od gledanja naših prednikov.

To seveda ne pomeni, da so ljudje morali čakati na devetnajsto stoletje, preden so lahko videli, kako dogodki v dolgih serijah ponikujejo v preteklost. O Času so govorili že davno pred nami, in kolikor so jim dopuščale priprave, so ga prav tako kakor mi celo merili. Toda Čas je ostal zanje homogen in po volji deljiva veličina. Z ene strani so si potek stoletij naprej in nazaj teoretično zamišljali kot nekaj, kar se da na kateri si koli točki mahoma zaustaviti ali začeti — dejansko in celotno trajanje Vesolja so si namreč takrat zamišljali le v obsegu nekaj tisočletij. Z druge strani pa se jim je zdelo, da je bilo v notranjem obsegu teh tisočletij mogoče vsako stvar samovoljno vzdigniti in prenesti na katero si koli drugo mesto, ne da bi pri tem kar koli spremenili v njihovi okolici ali v njih samih. Tako bi se bil Sokrat lahko rodil na Descartesovem mestu in narobe. Bitja so imeli za med seboj zamenljiva tako časovno kakor prostorsko.

To je približno tisto kar so spoznali glede Časa največji duhovi do vključno Pascala.

Poslej pa se je pod nevskljajenim in vendar konvergentnim vplivom naravoslovnih zgodovinskih in fizikalnih znanosti skoraj neopazno izoblikovala docela drugačna perspektiva.

Najprej smo spoznali, da vsak element sveta (pa najsijajnejši gre za bitje ali za pojav) nujno izhaja iz nečesa prejšnjega, in to tako, da si neke stvari ne moremo več fizično zamisliti ne v Času brez *»nečesa pred njo«* ne v Prostoru brez *»nečesa poleg nje«*. Tako nobenega delčka resničnosti poslej ne pojmujeemo več kot približno točko, temveč kot element resničnosti, ki se postopoma širi kot nepretrgano vlakno in neskončno sega nazaj v preteklost.

Potem smo ugotovili, da tako izoblikovana elementarna vlakna ali verige v svoji dolžini niso homogena, temveč da vsako vlakno ali veriga pomeni zase naravno urejeno zaporedje, ki v njem členov prav tako ni mogoče zamenjati, kakor se v našem osebнем življenju ne dajo zamenjati različna stanja otroštva, mladosti, zrelosti in starosti.

Nazadnje pa smo počasi doumeli, da v Vesolju nobeno prvinsko vlakno ni v svoji rasti docela neodvisno od sosednjih prvinskih vlaken. Vsako izmed njih nam razodeva svojo ujetost v še večjem snopu. Nasprotno pa postaja ta snop vlakno višjega reda v še bogatejšem snopu. To naraščanje se širi v nedogled. Čas torej deluje na Prostoru in si ga uteleša, tako da sestavljata eno samo čvrsto potekanje stvari, v katerem Prostor pomeni trenutni izsek toka, ki mu Čas podeljuje globino in strnjenoost.

To je tista organska celota, ki danes spoznavamo svojo ujetost v njej in iz katere ne moremo več zbežati. Z ene strani se, začnši z nami, gradivo Vesolja širi in izžareva v smislu prepletenega sistema neomejenih silnic; prostorsko od neizmerno velikega do neizmerno majhnega, — časovno od

prepadov preteklosti do prepadov prihodnosti. Z druge strani pa v tem neskončnem in nedeljivem omrežju sleherna stvar zavzema svoj enkratni položaj, kakor mu ga določa (svobodni ali determinirani) razvoj celotnega pregibajočega se sistema. Medtem ko smo se zadnji dve stoletji igrali s spekulacijami, z domisleki in s hipotezami, je v resnici na številne skrite načine pletla okoli nas svojo mrežo zamisel o Evoluciji. Bili smo prepričani, da se ne spreminjamo, zdaj pa se podobno kot novorojenci, ki se jim odpirajo oči, začenjamo ovedati sveta, ki mu Novi-Čas organizira in razživlja Prostor tako, da celotnosti naših spoznanj in verovanj podeljuje novo strukturo in novi videz. Preden pa se poglobimo v to preobrazbo, si moramo поблиže ogledati naravo in lastnosti novega okolja, v katerem smo se pravkar rodili.

2. Konvergentnost organskega Časa in rast Duha

V mejah, ki sem jih začrtal, smemo to prebujanje Časa vzeti danes na znanje kot dovršeno dejstvo. Izvzemši nekaj zamudniških skupin ne bo nobenemu mislec ali znanstveniku — to bi bilo psihološko nedopustno in nemogoče — prišlo več na misel, da bi razvijal kakršno koli teorijo mimo perspektiv o Svetu v evoluciji.

Toda če smo Prostor-Čas danes na splošno sprejeli kot edini okvir, ki more v njem napredovati človeška zavest, smo še vedno daleč od tega, da bi se zedinili v pojmovanju o obliki in vsebini veletoka, ki nas nosi s seboj. Ali gre za vase zaprt vrtinec? Za neskončno spiralo? Ali za raznosmerno eksplozijo? Kaj nas drži v primežu? Skratka, ali nam potopljenim v to pregibajočo se snov ni nujno potrebna orientacijska točka, s katere bi lahko določili, v kakšne pokrajine nas nosi kozmični tok?...

Za večino tistih, ki jih poznam, ostaja vprašanje o smislu Evolucije znanstveno nerešljivo vprašanje.

Zato pa se po mojem mnenju prav na tem mestu očituje pomen intuicije, ki jo je pred manj kot petdesetimi leti še boječe razvila majhna skupina mislecev in ki pričinja danes prav tako naglo osvajati miselnost dvajstetega stoletja, kakor je to v devetnajstem stoletju storila ideja o Evoluciji. Odkritje o velikih pojavih v preteklosti je našim očetom zbistnilo pogled na nejasno in splošno preobražanje Življenja na Zemlji. Mar ni dovolj, da odpremo oči (to pa že začenjamo) za izjemno in pomembno veličino »pojava Človeka«, če naj določimo posebno fiziognomijo tega velikanskega biološkega gibanja?

To je tisto, o čemer sem prepričan, in to bi rad razodel. Po nastopu revolucionarnih intuicij Galileia, potem pa Lamarcka in Darwina, je »kralju stvarstva« po vsem videzu ostalo zelo malo njegove prejšnje veličine. Polom geocentrizma je dve stoletji zatem pripeljal k polomu antropocentrizma, Človek je lahko čutil kako ga tok Časa, ki se je njegovemu umu posrečilo odkriti ga, dokončno preplavlja in izravnava. Zdaj pa, glej, kaže da znova vstaja na vrhu Narave. Evolucija je, tako so na splošno govorili ob koncu prejšnjega stoletja, kratko in malo požrla Človeka, ker se je, kakor smo našli dokaze, vzdignila prav do njega. Če pa dobro zasledujemo

znanost zadnjih let, jasno vidimo, da se začenja dogajati nekaj prav nasprotnega. Evolucija Človeka nikakor ne vpija vase, prav nasprotno, Človek preobraža idejo o Evoluciji po svoji podobi in jo določa po svojih sprotno, Človek preobraža idejo o Evoluciji po svoji podobi in jo določa Naj to razložim.

Značilnosti, zavoljo katerih velja človeški posameznik v očeh znanosti za resnično enkratni predmet, kakor hitro smo prišli do prepričanja, da Človek ni naključen gost, temveč integralen element fizičnega sveta, so naslednje tri:

a) Predvsem je to najvišja fizično-kemična kompleksnost (očitna posebno v možganih), spričo katere ga lahko imamo za najbolj sintetizirano obliko snovi, ki jo poznamo v Vesolju.

b) Prav zaradi tega tudi najvišja stopnja organizacije, ki ga v območju naše izkušnje postavlja za najpopolnejši in najgloblje osredotočeni kozmični delec.

c) Nazadnje in vzajemno z zgornjim pa najvišja stopnja psihičnega razvoja (premišljanje, misel), ki ga brez truda postavlja v prvo vrsto vseh znanih zavestnih bitij.

Za nameček se jim pridružuje še četrta posebnost, ki je prav tako izrednega pomena: to, da je zgodovinsko vzeto zadnji izoblikovani sad Evolucije.

Težko je miselno vzeti v pošteve te štiri posebnosti in jih lokalizirati v Prostoru-Casu, če se nam pri tem ne zariše v očeh perspektiva, ki nam, kakor koli jo že izrazimo, v bistvu pravi naslednje: Znanost se je zadnji čas veliko ukvarja s spremenljivimi lastnostmi Snovi, naj ji sledimo v katero koli prostorsko smer, proti neskončno majhnemu ali proti neskončno velikemu. In vendar nas napredovanje v ti dve smeri niti za korak ni približalo skrivnosti življenja. Zakaj torej ne bi v naši fiziki napravili prostora za organsko os Časa? Če zasledujemo to os v nizdolni smeri entropije, pridemo do sklepa, da se snov drobi, energija pa se nevtralizira. To nam je že dolgo znano. Zakaj torej ne bi vzeli v poseben pošteve kozmičnega gibanja, ki se razvija v nasprotno smer, v smer višjih sintez, in ki »bode v oči«? Pred našimi očmi se od elektrona do Človeka, prek proteinov, virusov, bakterij, protozojev in matozojev oblikuje in razvija dolga vrsta sestavin, ki dosega v njih Snov vedno večje astronomske vrednosti, tako po kompleksnosti kakor po prirejenosti, ker se *pari passu* centrira v sebi, hkrati pa se pri tem vedno bolj animira. Čemu bi torej življenja preprosto definirali kot specialistično lastnost snovi Vesolja, ki jo je Evolucija pripeljala v območje najvišjih kompleksnosti? In zakaj ne bi tudi Časa samega definirali prav kot vzpon Vesolja v tiste visoke razsežnosti, kjer istočasno in vzajemno naraščajo kompleksnost, koncentracija, osredotočenost in zavest?...

Kozmogeneza, ki zajema in v obliki neogeneze posplošuje na ravni Vesolja zakone naše individualne ontogeneze; Svet, ki nastaja, namesto statičnega Sveta: glejte, prav to nam daje vedeti in prav to spoznanje nam vsiljuje pojav človeka, če hočemo človeku res najti mesto v procesu Evolucije, v katero smo ga morali vključiti.

Rekel sem, da se še zmerom obotavljamo glede ustrezne oblike, ki naj jo pripišemo Prostoru-Času. V resnici pa nimamo več časa za izmikanje. Če naj se Prostor-Čas ravna po Človeku, izkustvenem vrhu in konici Evolucije, če naj vsebuje in razširja neogenezo, v kateri se z vse večjo jasnostjo izraža potek stvari, potem mu moramo dati najbolj ustrezno obliko. Plasti snovi (gledano tako v elementih kakor v celoti) so tako ujete da se vedno bolj povezujejo in zgoščajo in nazadnje s sintezo konvergirajo v Misel.

Tako prihaja do oblike stožca, zakaj s tem si moremo ta proces najlepše predstaviti.

In prav v notranjosti, v merah in potrebah tega v naši zavesti izoblikovanega stožca si moramo zdaj priti na jasno, kako nezadržno prihaja transponiranje vseh človeških vrednot.

II. »Stožčasta« transpozicija Akcije

1. Novemu humanizmu naproti

Kdor sprejme misel, da je Prostor-Čas po naravi konvergenten, mora hkrati priznati, da Misel na zemlji še ni dosegla poslednje točke svojega razvoja.

Ce Vesolje po zaslugi svoje posebne krivine dejansko teži po tem, da v smeri svoje glavne osi doseže stanje maksimalne sinteze, in če nadalje, kakor kažejo praktična opazovanja, njegovi človeški delci še premorejo neznansko potenco sintetiziranja, potem je jasno, da je naš pričujoči položaj »po energiji« nujno nestabilen. Tam, kjer smo zdaj, ne moremo obstati ne fizično ne psihično. Zato pa se daleč pred nami snuje končno stanje, ki bomo v njem drug z drugim organsko povezani (tesneje od celic enih možganov) oblikovali en sam združen sistem, ki bo ultrakompleksen in zato ultracentriran. Mislili smo, da smo že dosegli svoje skrajne meje. Zdaj pa vidimo Človeštvo, kako se v stožcu časa podaljšuje čez nas posameznike in kako se bo nekoč kolektivno izoblikovalo prek naših usod v smeri nekakšnega Nad-Človeštva.

Naštejmo in določimo spremembe v perspektivah in stališčih, ki jim poslej ne more uiti noben človek, če se je ovedel teh mogočnosti in tega upanja.

Za takšnega človeka Vesolje šele vstaja iz mraka. Vesolje šele odkriva svoje obrise, se šele vrednoti, šele razvija toploto in se šele razsvetljuje iz notranjosti.

Poglejmo na hitro in drugo za drugo faze te preobrazbe.

a) Vesolje, prvič, šele vstaja iz noči, — to se pravi, da se jasni umu, in sicer prav v območjih, kjer mu je grozila najgloblja tema. Z ene strani neznanske razsežnosti Vesolja izgubljajo svojo grozljivost, zakaj nedoločljiva območja Časa in Prostora niso več brezdušne puščave, ker smo se doslej zdeli izgubljeni, temveč se zdaj celo odkrivajo kot osrčja nastajajoče velike Zavesti. Z druge strani pa Zlo v vseh svojih oblikah krivice, neenakosti, trpljenja in smrti teoretično izgublja naravo pohujšanja od

trenutka, ko se nam je Evolucija spremenila v Genezo, vsa brezmejna muka sveta pa se nam je razodela kot neogibna narobna stran — ali bolje rečeno kot pogoj — ali še natančneje kot cena za velikanski uspeh. Pa tudi Zemlja sama, ta mikroskopski planet, na katerem uničujemo drug drugega, ni več tista nora ječa, v kateri se nam je zdelo, da se dušimo. Če bi namreč meje sveta ne bile tako tesne in nepredirne, ali bi Zemlja sploh mogla postati maternica, ki se v njej poraja naša nova enotnost?...

b) Drugič, Vesolje postaja določnejše, to se pravi, odpira svoje obrise pogledu naše svobode. Pri svojem sedanjem stanju kaže naša moralnost prizore mučne zmede. Kaj sta Dobro in Zlo, če pustimo ob strani nekaj elementarnih pravil pravičnosti, ki smo jih izkustveno odkrili in jih slepo izpolnjujemo? Mar sploh še lahko trdimo, da Dobro in Zlo obstajata, dokler si tok Evolucije, ki nas nosi, ne utrdi jasne smeri? Ali je napor zares plemenitejši od uživanja? Nesebičnost boljša od sebičnosti? Dobrota višja od nasilja? Dokler Vesolje ne ponudi orientacijske točke, se glede teh bistvenih stvari lahko prepričljivo uveljavljajo med seboj najbolj nasprotujoče si teze, zmedena človeška energija pa se lahko klavrno trati na zemlji. Toda ves ta nered izgine in nemir se polarizira tisti hip, ko se pred in nad človekom kot osebo, krono stožčastega Casa, odkrije duhovna resničnost človeštva. Najboljšo pot do tega cilja je kajpak šele treba najti. Vendar začutimo olajšanje in moč že tisti hip, ko zvemo, da ima življenje cilj, ko cilj zagledamo v vrhu in ko spoznamo, da bomo ta vrh, proti kateremu se more usmeriti in se razviti vsa naša dejavnost, dosegli le tako, da se bomo vsi in vedno tesneje združevali s svojimi bližnjiki in se na vseh stopnjah posamično, družbeno, narodno in rasno spajali.

c) Tretjič, Vesolje si zvečuje vrednost, to se pravi, da se mu v nas cena vse do njegovih najmanjših elementov brezmejno vzdiguje. Za človeka, ki na koncu sveta in nad seboj ne vidi ničesar več, je vsakdanje življenje drobnjakarsko in dolgočasno. Koliko praznih naporov in izgubljenih trenutkov! Za tistega pa, ki spoznava, kako se sinteza Duha podaljšuje na zemlji prek njegovega kratkega bivanja, se sleherni dejanje in dogodek odkrivata kot zanimivost in obljuba. Resnično se bližamo izpolnitvi sveta, kadar držimo zanesljivo roko na krmilu, vseeno, kaj delamo v vsakdanjem življenju in česar koli se lotevamo. V novem Času ni več razlike med rečmi, ki smo jih na različnih ravlinah opredeljevali za fizične ali moralne, naravne ali umetne, organske ali kolektivne, biološke ali pravne. Vse reči se nam zdaj odkrivajo kot vrhunsko fizične, vrhunsko naravne in vrhunsko vitalne, kadar in kolikor prispevajo h graditvi in zaokrožitvi časovno-prostorskega stožca nad nami.

d) Četrtrič, Vesolje žari z večjo toploto, to se pravi, da se na stežaj odpira silam ljubezni. Ljubiti se pravi odkrivati in dopolnjevati se v nekom drugem zunaj samega sebe: to je dejanje, ki se na zemlji na splošno tako dolgo ne more uresničiti, dokler človek v svojem bližnjiku vidi le vase zaprt delček sveta, ki sam blodi po svojih potih. To stanje izolacije pa bo prenehalo tedaj, ko drug v drugem ne bomo odkrivali le elementov iste reči, temveč tudi enega samega iščočega se Duha. Šele tedaj bo postavljena sredina, ki se bo v njej porodila in zrasla temeljna afiniteta, poska-

kujoča z ene misli na drugo ter naravnajoča vrvež posamičnih poti v eno samo smer. V starem času in Prostoru si vsesplošne privlačnosti duš ni bilo mogoče zamisliti. Obstoj takšne sile postaja mogoč in celo neogiben le v krivuljenju sveta, ki je zmožen neogeneze.

e) Petič in poslednjič, Vesolje se razsvetljuje iz svoje notranjščine, to se pravi, da razodeva zmožnost, s katero more izpolniti najvišja koprnjenja naše mistike. Po zaslugi konvergentnosti kozmičnih silnic nam je dano v cilju Evolucije slutiti obstoj višjega središča zavesti pred nami. Ko skušamo določiti položaj in razčleniti lastnosti tega visokega središča, kmalu spoznamo, da ga moramo iskati onstran in daleč nad sleherno še tako izpopolnjeno človeško kolektivnostjo. Vrh stožca, ki se gibljemo v njegovi notranjščini, si moremo zamisliti le kot nekaj nadzavestnega, nadosebnega in nadpomembnega, če naj poveže v sebi vsa podaljšana vlakna sveta. Dosegati nas mora in delovati na nas ne le posredno, po vesoljnem omrežju fizičnih sintez, temveč — in to še bolj — tudi neposredno, iz središča v središče (to se pravi iz zavesti v zavest), tako da se srečuje v nas z našo najnežnejšo konico.

Tako se torej naša človečnost, okrepljena v svoji sli po življenju in spodbujena z odkritjem, da ima krivulja Časa nekje vrh, popolnoma samo-umevno dopolnjuje v dejanjih darežljivosti in čaščenja.

2. Krščanski obnovi naprot

Še včeraj je krščanstvo pomenilo najvišjo točko, ki jo je dosegla človeška zavest v svojem naporu po humanizaciji. Toda ali danes še drži ta položaj, ga bo vsaj še lahko dolgo držalo? Mnogi mislijo, da ne. In v svoji razlagi o pojemanju gonilne sile v tem najvišjem in najpopolnejšem od vseh mističnih verovanj pravijo, da se evangelijska cvetica slabo prilagaja kritičnemu in materialističnemu ozračju modernega sveta. Menijo, da je krščanstvu potekel čas in da mora namesto njega na polju verstev pognati kako drugo steblo.

Ce je, kakor poudarjam, glavno dogajanje našega časa v rastoči občutljivosti naše zavesti za konvergentne oblike Prostora-Časa, potem je pesimizem takšnih napovedi docela neutemeljen. Krščanski sistem, dejansko prenesen v stožec Časa in v njem presnovljen, ne razpada in se ne maliči. Nasprotno, oprt na to novo okolje še laže razvija svoje glavne smeri, povrh pa si pridobiva še dodatno strnjeno in izoblikovanost.

To je tisto, na kar bi hotel ob koncu pokazati.

To, kar je navsezadnje najbolj revolucionarno in najbolj rodovitno v našem novem Času, je na novo osvetljeno razmerje med Snovjo in Duhom: Duh ni več neodvisen od Snovi ali z njo v nasprotju,* temveč po poti sin-teze in centriranja dejavno izhaja iz Snovi, ki jo Bog privlačuje.

Kaj torej izhaja za krščansko vero in njeno mistiko iz novega definiranja Duha? Gre preprosto za to, da podelimo popolno resničnost in abso-

* Kajpak pod pogojem, da »snovi« ne pojmujemo v »predvajajočem« in omejenem pomenu, saj tisti del Vesolja, ki slabi, pač uhaja iz rastočega toka neogeneze.

lutno nujnost dvema dogmama, na katerih sloni in je v njima povzeto vse krščanstvo: fizično prvenstvo Kristusa in moralno prvenstvo dobrotljivosti.

Oglejmo si ju.

a) *Najprej prvenstvo Kristusa.*

V ozkem, razdrobljenem in statičnem Vesolju, ki so naši očetje mislili, da živijo v njem, so Kristusa verniki doživljali in ga kot učenci ljubili tako kakor dandanes kot Tistega, ki je od njega vse odvisno in ki v njem Vesolje »dosega svojo sklenjenost«. Toda te kristološke funkcije za razum ni bilo lahko utemeljiti, vsaj ne, če so si jo skušali razložiti v polnem, organskem pomenu. Zato si krščanska misel ni posebno prizadevala, da bi jo vključila v kakršen koli določen kozmični red. V tistem času se je Kristusovo kraljestvo zelo rado izražalo s pojmi pravnega gospodovanja ali pa se je zadovoljevalo z občutki trumfa v neeksperimentalnih in zunaj kozmičnih območjih »nadnaravnega«. Teologija skratka menda sploh ni slutila, da vsake oblike Vesolja ni mogoče vskladiti z idejo Inkarnacije. Z vznikom Prostora-Casa, kakor smo ga definirali, pa nastaja skladna in rodovitna povezava med območjema izkušnje in verovanja. Z ene strani se je v Vesolju »stožčaste« strukture odkrilo in uredilo za Kristusa pripravljeno mesto (sam vrh!), da ga zasede in odondod zažari skozi polnost stoletij in bitij. Z druge strani pa se po genetičnih členih, ki na vseh stopnjah Casa in Prostora povezujejo elemente konvergentnega sveta, Kristus ne omejuje več le na skrivnostna območja »milosti«, temveč se širi in predira skozi celotno gmoto gibajoče se narave. V takšnem svetu Kristus ne more posvečevati Duha, ne da bi hkrati (kakor so to čutili že grški očetje) povzdigoval in odreševal totalnost Snovi. Kristus postaja univerzalen v vsem obsegu krščanskih zahtev in (v skladu z najglobljimi težnjami našega časa) se Križ spreminja prav v simbol, pot in gib napredovanja.

b) *Zatem primat dobrotljivosti.*

To, kar v naravi krščanske dobrotljivosti najbolj moti moderni svet, je njen negativni ali vsaj statični videz, pa tudi »odmaknjena« narava te velike kreposti. »Ljubite se med seboj...« Doslej je ta evangeljska zapoved, kot se zdi, hotela povedati samo: »Ne delajte drug drugemu hudega« ali pa: »S čim večjo skrbjo in požrtvovalnostjo zmanjšujte krivice, zdravite rane in blažite odnose med tistimi, ki vas obkrožajo!« Prav tako se je doslej tudi »nadnaravni« dar, s katerim smo bili dolžni darovati Bogu in bližnjiku samega sebe, mogel razvijati le v nasprotju do in s trganjem čutnih vezi, ki nas povezujejo s tem svetom.

Če pa dobrotljivost prenesemo naravnost v stožec Casa, izginejo vse te navidezne utesnitve in omejitve. V konvergentno strukturiranem Vesolju je edini način, s katerim se neki element bliža drugim, sosednjim, ta, da pospešuje zgoščevanje stožca, to se pravi, da razgibava v smeri stožčevega vrha vso ravnino sveta, na kateri je angažiran. V takem redu stvari noben človek ne more ljubiti svojega bližnjika, ne da bi se hkrati bližal Bogu, in seveda tudi narobe (to smo že vedeli). Toda prav tako je nemogoče (to je zdaj za nas novo) ljubiti Boga ali bližnjika, da s tem v vsej fizični vsebini ne bi pospešili napredovanja sinteze Duha: prav to napredovanje sinteze je namreč tisto, kar omogoča vzajemno približevanje med

nami in naše istočasno vzdigovanje k Bogu. Ker ljubimo zato, da moremo ljubiti še bolj, se čutimo srečno zamejene na vedno intenzivnejše udeleževanje vseh naporov, nemirov, vseh teženj in vseh zemeljskih strasti — *kolikor ti procesi vsebujejo načelo vzpona in sinteze.*

V tem razširjenem stališču ostaja krščansko odrekanje neokrnjeno, le da zdaj vodi, namesto da bi zadrževalo, da povzdiguje, namesto da bi ostajalo na mestu, da ne podira, temveč premošča, da se ne umika več, temveč preobraža. Ne da bi dobrotljivost prenehala biti, kar je, se širi kot povzdigajoča sila, kot vsemu skupno bistvo v notranjosti vseh človeških dejavnosti, katerih raznolikost teži potem k sintetizaciji v bogato totalnost enkratne operacije. Dobrotljivost se kot Kristus sam in po njegovi podobi *univerzalizira*, dosega *dinamičnost* in se s tem samim *humanizira*.

Naj povzamem: v združitvi z novo krivuljo Časa si krščanstvo odkriva vrednote tega sveta *pod ravnino Boga*, medtem ko si humanizem odkriva prostor za Boga *nad ravnino sveta*. To sta nasprotujoči si in v resnici dopolnjujoči se gibanji. Ali bolje rečeno, dva obraza istega dogajanja, ki morda naznanja začetek nove dobe Človeštva.

To dvojno preoblikovanje, ki sem ga opisal, je nekaj več kot le domislek mojega uma. Vsepovsod po svetu že v tem trenutku in ne glede na deželo, razred, poklic ali veroizpoved vstajajo ljudje, ki začenjajo misliti, delovati in moliti v neomejenih in organskih dimenzijah Prostora-Časa. Zunanjemu opazovalcu se takšni ljudje lahko zdijo še vedno osamljeni. Vendar čutijo drug drugega in spoznavajo drug drugega, brž ko se njihova življenja srečujejo. Vedo, da bo ves svet jutri, ko bo zavrzel svoje stare predstave, delitve in oblike gledal in mislil tako, kakor gledajo in mislijo oni že danes.

Peking, 13. februarja 1942.

Prevedla V. B. in E. K.

Bit in čas

Martin Heidegger

... delon gar hos hymeis men tayta (ti pote bulesthe semainein hopotan on stheggesthe) palai gignskete hemeis de pro tu men oometha, nyn d' eporekamen ...

»Zakaj očitno ste že dolgo domači s tem, kaj pravzaprav menite z izrazom 'bivajoč', mi pa smo nekoč sicer verjeli, da ga razumemo, sedaj pa smo zašli v zadrego.«¹ Ali imamo danes odgovor na vprašanje, kaj pravzaprav menimo z besedo »bivajoč«? Nikakor. In tako velja ponovno postaviti vprašanje o smislu biti. Smo mar danes tudi le v zadregi, da ne bi izraza »bit« razumeli? Nikakor. In tako velja predvsem zopet prebuditi razumevanje za smisel tega vprašanja. Namen naslednje razprave je konkretna izdelava vprašanja o smislu »biti«. Interpretacija časa kot mogočega horizonta vsakega razumevanja biti sploh je njen začasni cilj.

Usmerjenost k temu cilju, raziskave, ki jih tak namen terja in ki so vanj vključene, in pot k temu cilju potrebuje uvodne razlage.

Uvod

EKSPOZICIJA VPRAŠANJA O SMISLU BITI

Prvo poglavje

NUJNOST, STRUKTURA IN PREDNOST VPRAŠANJA BITI

§ 1. Nujnost izrečne ponovitve vprašanja o biti

Omenjeno vprašanje je danes zašlo v pozabo, čeprav si naš čas šteje v napredek, da spet priznava »metafiziko«. Kljub temu menimo, da smo odvezani naporov ponovnega podžiganja *gigantomahias peri tes usias*. Vendar pri tem vprašanje, ki smo se ga dotaknili, ni poljubno. To vprašanje je oživljalo Platonovo in Aristotelovo raziskovanje, odtlej pa je seveda tudi

¹ Platon, *Sophistes* 244 a.

onemelo — kot tematično vprašanje dejanske raziskave. Kar sta dosegla onadva, se je ohranilo v mnogoterih premikih in »preslikavah« prav do Heglove »Logike«. In kar je bilo nekdanje iztrgano fenomenom z največjim miselnim naporom, pa čeprav le po drobcih in v prvih naletih, je že zdavnaj strivalizirano.

Ne le to. Na tleh grških začetkov interpretacije biti se je izoblikovala neka dogma, ki ne razglša le, da je vprašanje o smislu biti odveč, temveč povrh še sankcionira opuščanje tega vprašanja. Govori se: »bit« je nasplošnejši in najbolj prazen pojem. Kot tak se upira vsakemu poskusu opredelitve. Ta nasplošnejši in zato neopredeljivi pojem tudi ne potrebuje nobene definicije. Vsakdo ga nenehno uporablja in že tudi razume, kaj s tem vsakokrat meni. S tem je postalo tisto, kar je kot Skrito [Verborgenes] vznemirjalo antično filozofiranje in ga ohranjalo v tej vznemirjenosti, kot beli dan jasna samoumevnost in sicer tako, da je vsakdo, kdor po tem sploh še sprašuje, obdolžen metodične napake.

Na začetku te raziskave ni mogoče izčrpno razložiti predsodkov, ki vedno znova sejejo in gojijo nepotrebnost vprašanja po biti. Svoje korenine imajo v antični ontologiji sami. To ontologijo pa je mogoče zadovoljivo interpretirati — gleda na tla, iz katerih so zrastle temeljni ontološki pojmi, glede na skladnost izvedbe kategorij in njihove popolnosti — samo ob vodilu prej razjasnjene in rešene vprašanja biti. Z diskusijo teh predsodkov bomo šli zato le tako daleč, da bo postala razvidna nujnost ponovitve vprašanja o smislu biti. So trije takšni predsodki:

1. »Bit« je »nasplošnejši« pojem: *to on esti katholu malista panton*.¹ Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. »Neko razumevanje biti je vedno vsebovano v vsem, kar kdo zapopade na bivajočem.«² Toda »splošnost« »biti« ni splošnost rodu. »Bit« ne omejuje najvišje regije bivajočega, kolikor se to bivajoče pojmovno členi v rod in vrsto: *ute to on genos*.³ »Splošnost« biti »prekorači« vsako rodovno splošnost. Po oznaki srednjeveške ontologije je »bit« »transcendens«. Enotnost tega transcendentalno »splošnega« nasproti moštvi najvišjih vsebinskih rodovnih pojmov je spoznal že Aristotel kot enotnost analogije.

S tem odkritjem je Aristoteles ob vsej svoji odvisnosti od Platonove zastavitve ontološkega vprašanja postavil problem biti na neko načelno novo osnovo. Seveda pa tudi on ni razsvetlil mraka teh kategorialnih zvez. Srednjeveška ontologija je pretresala ta problem predvsem v tomističnih in skotističnih šolah na mnogo načinov, ne da bi bila prišla do kake načelne jasnosti. In če je končno Hegel opredelil »bit« kot »nedoločeno Neposredno«, [»das unbestimmte Unmittelbare«] ter položil to opredelitev v osnovo vsem nadaljnjim kategorialnim eksplikacijam svoje »Logike«, tedaj je njegovo gledanje usmerjeno enako kot antična ontologija, le da je izpustil iz rok problem enotnosti biti nasproti moštvi vsebinskih »kategorij«, ki ga je postavil že Aristoteles. Če torej rečemo: »bit« je nasploš-

¹ Aristoteles, Met. B 4, 1001 a 21.

² Thomas v. A., S. th. II qu. 94 a 2.

³ Aristoteles, Met. B 3. 998 b 22.

nejši pojem, potem to ne more pomeniti, da je tudi najjasnejši in da ne potrebuje nadaljnje obravnave. Nasprotno, pojem »biti« je najbolj nejasen.

2. Pojma »bit« ni mogoče definirati. To se je sklepalo iz njegove najvišje splošnosti.¹

In to po pravici — če definitio fit per genus proximum et defferentiam specificam. »Bit« se res ne more pojmovati kot bivajoče: enti non additur aliqua natura: »biti« ni mogoče opredeliti tako, da se ji pripiše bivajoče. Bit ni mogoče z definicijo izvesti iz višjih pojmov in ne prikazati iz nižjih. Toda ali iz tega sledi, da »bit« ni več problematična? Se malo ne; iz tega moremo sklepati le: »bit« ni nekaj takega kakor bivajoče. Zato je definicija, ki je v nekih mejah upravičen način opredeljevanja bivajočega — »definicija« tradicionalne logike, ki ima sama svoje temelje v antični ontologiji — neuporabna za bit. Neopredeljivost biti ne odvezuje od vprašanja o njenem smislu, temveč k temu prav poziva.

3. »Bit« je samoumljiv pojem. V vsakem spoznavanju, izrekanju, v vsakem odnosu do bivajočega, v vsakem odnosu-sebe-do-sebe-samega [Sich-zu-sich-selbst-verhalten] se uporablja »bit« in izraz je pri tem »brez nadaljnjega« razumljiv. Vsakdo razume: »Nebo je sinje«; »jaz sem vesel« in podobno. Vendar ta poprečna razumljivost demonstrira le nerazumljivost. Razodeva, da je v vsakem obnašanju in biti do bivajočega kot bivajočega a priori neka uganka. To, da vedno že živimo v nekem razumevanju biti in da je hkrati smisel te biti zavrt v temo, dokazuje načelno nujnost, da se ponovi vprašanje o smislu »biti«.

Sklicevanje na samoumevnost na področju temeljnih filozofskih pojmov, in to celo glede pojma »bit«, je dvomljivo ravnanje, če naj sicer to »samoumevno« in samo ono — »skrivne sodbe običajnega uma« (Kant) — postane in ostane izrecna téma analitike (=posel filozofov).

Presoja predsodkov pa je hkrati pojasnila, da ne manjka le odgovor na vprašanje o biti, temveč da je celo vprašanje samo temno in brez smeri. Ponoviti vprašanje biti zato pomeni: naposled zadovoljivo izdelati zastavitev vprašanja.

§ 2. Formalna struktura vprašanja o biti

Postavljeno naj bi bilo vprašanje o smislu biti. Če to sploh je kako vprašanje ali celo prav fundamentalno vprašanje, tedaj je takemu vpraševanju potrebna primerna prozornost. Zato moramo na kratko razložiti, kaj sploh spada h kakemu vprašanju, da bi mogli od tod uzreti posebnost vprašanja biti.

Vsako vpraševanje je neko iskanje. Vsako iskanje ima svojo poprejšnjo smer iz tega, kar se išče. Vpraševanje je spoznavajoče iskanje bivajočega v njegovem Da-je in Takšno-je. [Dass- und Sosein]. To spoznavajoče iskanje lahko postane »raziskovanje« kot odkrivaajoče določanje tistega,

¹ Prim. Pascal, Pensées et Opuscules (ed. Brunschwig)⁶ Parsi 1912, S. 169: On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.

po čemer se vprašuje. Vpraševanje ima kot vpraševanje po ... svoje *Vprašano* [sein *Gefragtes*]. Vse vpraševanje po ... je na neki način povpraševanje pri ... [Anfragen bei ...]. K vpraševanju spada razen Vprašanega še Povprašano [*Befragtes*]. V raziskujočem, tj. specifično teoretičnem vprašanju naj bi bilo to Vprašano določeno in dovedeno do pojma. V Vprašanem je tedaj kot pravzaprav Intendirano tisto *Izprašano* [das *Erfragte*], tisto, s čimer doseže vpraševanje cilj. Vpraševanje samo ima kot obnašanje [Verhalten] nekega bivajočega, vpraševalca, svojo naravo biti. Neko vpraševanje se lahko vrši kot »vpraševanje kar tako« [»Nur-so-hinfragen«] ali pa kot eksplicitna zastavitev vprašanja. Posebnost le-te je to, da postane vpraševanje prej prozorno glede vseh omenjenih konstitutivnih potez vprašanja samega.

Vprašanje o smislu biti naj bi bilo *postavljeno*. S tem stojimo pred nujnostjo obravnavati vprašanje biti glede navedenih strukturnih momentov.

Kot iskanje potrebuje vpraševanje vnaprejšnje vodstvo od tistega, kar se išče. Smisel biti nam mora biti zato že na neki način na razpolago. Omenili smo: zmeraj se že gibljemo v nekem razumevanju biti. Iz njega raste izrecno vprašanje o smislu biti in tendenca, da bi postalo pojem. Ne *vemo*, kaj pomeni »bit«. Toda že ko vprašamo: »kaj je ,bit'?', smo že v nekem razumevanju tega »je«, ne da bi mogli pojmovno utrditi, kaj ta »je« pomeni. Ne poznamo niti horizonta, iz katerega bi naj dojeli in utrdili ta smisel. *To poprečno in nedoločno razumevanje biti je fakt.*

Naj to razumevanje biti še tako omahuje in se razblinja ter giblje trdo na meji golega poznanja besed [Wortkenntnis] — ta nedoločnost vedno že razpoložljivega razumevanja biti je sama pozitiven fenomen, ki ga je treba pojasniti.

Raziskava o smislu biti te pojasnitve seveda ne bo hotela dati na začetku. Interpretacija poprečnega razumevanja biti dobi svoje nujno vodilo šele z izoblikovanim pojmom biti. Iz jasnosti tega pojma in iz njemu pripadajočih načinov eksplicitnega razumevanja njega samega bo mogoče dognati, kaj pomeni zatemnjeno oziroma še ne razsvetljeno razumevanje biti, kateri načini zatemnitve ali oviranja eksplicitne razsvetlitve smisla biti so mogoči in nujni.

Nadalje je lahko poprečno, nedoločno razumevanje biti prepojeno s teorijami in mnenji o biti, ki izvirajo iz izročila, in sicer tako, da ostanejo pri tem te teorije kot izviri vladajočega razumevanja skrite. — Kar se išče v vpraševanju o biti, ni nekaj popolnoma neznanega, čeprav je najprej povsem nedoumljivo.

To *Vprašano* [das *Gefragte*] vprašanja, ki ga je treba izdelati, je bit, to, kar določa bivajoče kot bivajoče, to, v čemer je bivajoče vedno že razumljeno, pa naj se obravnava kakor si že bode. Bit bivajočega »ni« več sama neko bivajoče. Prvi filozofski korak v razumevanju problema biti je, ne *mython tina diegeisthai*,¹ »ne pripovedovati zgodbo«, tj. ne določati bivajoče kot bivajoče v njegovem poreklu z zvajanjem na neko drugo

¹ Platon, *Sophistes* 242 c.

bivajoče, kakor da bi imela bit naravo kakega mogočega bivajočega. Bit kot Vprašano terja zatorej neki svoj pokazovalni način, ki se bistveno razlikuje od odkrivanja bivajočega. Potemtakem bo tudi *Izprašano* [Erfragte], smisel biti, zahtevalo neko svojo pojmovnost, ki se zopet bistveno loči od pojmov, v katerih dosega bivajoče svojo pomensko določenost.

Kolikor je tisto Vprašano bit, in bit pomeni bit bivajočega, se kot Vprašano vprašanja biti kaže bivajoče samo. Bivajoče je tako rekoč izprašano glede svoje biti. Če pa naj mu bo mogoče nepopačeno dati obelježja svoje biti, mora poprej postati po svoji strani dostopno takó, kakor samo po sebi je.

Vprašanje biti zahteva glede svojega Povprašanega [Befragtes] osvoboditev in vnaprejšnjo zagotovitev pravega načina dostopa k bivajočemu. Toda »bivajoče« [»seiend-«] imenujemo mnogokrat in v različnem pomenu. Bivajoče [seiend] je vse, o čemer govorimo, kar menimo, s čimer smo v takem ali drugačnem odnosu; bivajoče [seiend] je tudi, kar smo in kakor smo mi sami. Bit leži v Da-je in Takšno-je, [Dass- und Sosein], v realiteti, navzočnosti [Vorhandenheit], obstoju, [Bestand], veljavnosti [Geltung] tubiti [Dasein], v »je« [»es gibt«, »se daje«].

Na katerem bivajočem naj bi se razbral smisel biti, iz katerega bivajočega naj izhaja razklepanje [Erschliessung] biti? Ali je izhodišče poljubno ali ima kakšno določeno bivajoče prednost pri izdelavi vprašanja biti? Katero je to eksemplarično bivajoče in v kakšnem pomenu ima prednost?

Če naj se vprašanje o biti izrecno postavi in izpelje v popolni prozornosti samega sebe, tedaj zahteva taka izdelava tega vprašanja v skladu z dosedanjimi razlagami eksplikacijo načina gledanja [Hinsehens] na bit, razumevanje in pojmovno zajetje smisla, pripravo možnosti prave izbire eksemplaričnega bivajočega, izvedbo primerne načina dostopa k temu bivajočemu. Gledanje na [Hinsehen auf], razumevanje in pojmovanje [Verstehen und Begreifen von], izbiranje, dostop k [Zugang zu], so konstitutivni odnosi vpraševanja in s tem modusi biti nekega določenega bivajočega, *tistega* bivajočega, katero smo vsakokrat mi sami, vprašujoči. Izdelava vprašanja biti torej pomeni »napraviti neko bivajoče — vprašujočega — prozorno v njegovi biti. Vpraševanje tega vprašanja je kot modus biti [Seinsmodus] nekega bivajočega samo bistveno določeno s tistim, po čemer se v njem vprašuje — po biti. To bivajoče, katero smo vsakokrat mi sami in ki ima med drugim bitno možnost [Seinsmöglichkeit] vpraševanja, bomo terminološko doumeli kot tubit [Dasein]. Izrecna in prozorna postavitev vprašanja o smislu biti zahteva primerno vnaprejšnjo eksplikacijo nekega bivajočega (tubiti) glede njegove biti.

Toda ali ne zaide takšno početje v očiten krog? Morali bi poprej določiti bivajoče v njegovi biti, da bi mogli potem šele na tej podlagi postaviti vprašanje o biti; mar je to kaj drugega kot gibanje v krogu? Ali se ne »predpostavlja« že za izdelavo vprašanja tisto, kar naj odgovor na to vprašanje šele prinese? Formalni ugovori so pri presoji konkretnih poti raziskovanja vedno sterilni, čeprav je na področju raziskovanja principov vedno lahko »navesti« argumentacijo za »krog v dokazu«. Prav nič pa ti ugovori ne olajšajo razumevanja stvari, in ovirajo prodor v polje raziskave.

V označeni zastavitvi vprašanja pa faktično sploh ni kroga. Bivajoče je mogoče določiti v njegovi biti, ne da bi pri tem že imeli ekspliciten pojem smisla biti. Ko bi ne bilo tako, potem doslej ne bi moglo biti nobenega ontološkega spoznanja, ki mu faktičnega obstoja pač ne bomo zanikali. »Bit« se sicer v vsej dosednji ontologiji »predpostavlja«, vendar ne kot razpoložljiv pojem — ne kot to, kot kar se išče. To »predpostavlanje« biti ima naravo vnaprejšnjega oziranja na bit, namreč tako, da se iz tega ozira poprej artikulira že dano bivajoče v svoji biti. Ta vodeči ozir na bit raste iz poprečnega razumevanja biti, v katerem se vedno že gibljemo in ki navsezadnje spada k bistvenemu ustroju [Wesensverfassung] same tubiti. Takšno »predpostavlanje« nima ničesar skupnega s postavljanjem kakenga temeljnega načela, iz katerega bi bil deduktivno izveden kak niz stavkov. V vprašanju o smislu biti sploh ne more biti »krog v dokazu«, ker v odgovoru na to vprašanje ne gre za kako izvajajočo utemeljitev [ableitende Begründung], marveč za razkrivajočo sprostitev temelja [aufweisende Grund-Freilegung].

V vprašanju o smislu biti ni »kroga v dokazu« temveč neka značilna »vzratna ali naprejšnja odnosit« [»Rück- oder Vorbezogenheit«] tega Vprašanega (biti) na vpraševanje kot modus biti nekega bivajočega. Bistvena prizadetost tega vpraševanja od njegovega Vprašanega spada k najbolj posebnemu smislu vprašanja biti. To pa pomeni samo: tisto bivajoče, ki ima naravo tubiti, ima do samega vprašanja biti neko — morda celo izvrstno — razmerje. Mar ni s tem že dokazano neko določeno bivajoče v svoji bitni prednosti [Seins-vorrang] in s tem navedeno tisto eksemplarično bivajoče, ki naj nastopa kot to primarno Povprašamo [Befragte] v vprašanju biti? Z dosednjo razlago ni dokazana prednost tubiti in tudi še ni odločeno o njeni mogoči ali celo nujni funkciji kot funkciji tistega bivajočega, ki naj bo primarno povprašano. Po vsej priliki pa se je javilo nekaj takega kot neka prednost tubiti.

§ 3. Ontološka prednost vprašanja biti

Karakteristika vprašanja biti je ob vodilu formalne strukture vprašanja kot takega pojasnila to vprašanje kot posebno vprašanje, namreč tako, da terja izdelava in še celo rešitev tega vprašanja vrsto fundamentalnih razmišljanj. Odlikovanost vprašanja biti pa bo prišla povsem na dan šele tedaj, ko bo to vprašanje zadovoljivo opredeljeno glede svoje funkcije, namena in motivov.

Doslej je bila motivirana nujnost ponovitve tega vprašanja s častitljivostjo njegovega izvira, predvsem pa s tem, da ni določnega odgovora, da, celo s pomanjkanjem zadovoljive postavitve tega vprašanja sploh. Zahteva pa se lahko pojasnilo, čemu naj to vprašanje rabi. Je mar zgolj ali pa sploh je samo opravilo neke v zraku viseče spekulacije o najsplošnejših splošnostih — ali je najprinciplialnejše in hkrati najkonkretnjše vprašanje?

Bit je vsakokrat bit bivajočega. Vesoljstvo bivajočega more na svojih različnih področjih postati območje sproščanja in opredeljevanja določenih

področij stvari [Sachgebiete]. Ta področja, npr. zgodovino, naravo, prostor, življenje, tubit [Dasein], jezik in podobno, je mogoče v ustreznih znanstvenih raziskavah tematizirati kot predmete. Znanstvena raziskava sprošča in prvič utrja področja stvari naivno in grobo. Izdelava temeljnih struktur samega področja je že na določen način narejena v predznanstveni izkušnji in razlagi področja biti [Seinsbezirk], v katerem je to področje stvari samo opredeljeno. Tako nastali »temeljni pojmi« so predvsem vodila za prvo konkretno razkritje [Erschliessung] takega področja. Čeprav je teža raziskovanja vedno v njegovi pozitivnosti, pa njegov pravi napredek ni tako zelo v zbiranju in shranjevanju rezultatov v »priročnikih«, temveč v vprašanjih o temeljnih ustrojih [Grundverfassungen] vsakokratnega področja, ki jih najčeseje reaktivno poraja to naraslo znanje o stvareh.

Pravo »gibanje« znanosti poteka v bolj ali manj radikalni in sami sebi prozorni reviziji temeljnih pojmov. Nivo znanosti se določa iz tega, do kod je zmožna krize svojih temeljnih pojmov. V takih imanentnih krizah znanosti se zamaje sam odnos pozitivno raziskujočega vprašanja do izpraševanih stvari. Danes so se v različnih disciplinah povsod zbudile tendence, da bi postavili raziskovanje na nove temelje.

Navedez najstrožja in najtrdnje zložena znanost, *matematika*, je zašla v »krizo osnov«. V boju med formalizmom in intucionizmom gre za pridobitev in zagotovitev primarnega načina dostopa k tistemu, kar naj bo predmet te znanosti. Relativnostna teorija v fiziki raste iz tendence, da bi se izpostavila lastna povezanost narave, kakršna je [ta povezanost] »po sebi«. Kot teorija pogojev dostopa k naravi sami skuša z določitvijo vseh relativitet ohraniti nespremenljivost zakonov gibanja ter se s tem postavlja pred vprašanje o strukturi svojega vnaprej danega področja stvari, pred problem materije. V biologiji se prebujata tendenca, da bi z vprašanji prodrli v ozadje določil organizma in življenja, ki jih dajeta mehanizem in vitalizem, ter na novo določili način biti vsega živega kot takega. V *historičnih duhovnih vedah* se je z izročilom in njega prikazovanjem ter tradicijo okrepila težnja k zgodovinski resničnosti [Wirklichkeit]: literarna zgodovina naj bi postala problemska zgodovina. *Teologija* išče neko izvirnejšo, iz smisla same vezi izhajajočo in v nji ostajajočo razlago biti človeka k bogu [des Seins des Menschen zu Gott]. Počasi začenja zopet razumevati Lutrovo spoznanje, da temelji njena dogmatična sistematika na nekem »fundamentu«, ki ni zrasel primarno iz verujočega vpraševanja, in da njena pojmovnost ni le nezadostna za teološko problematiko, temveč da jo prikriva in maliči.

Temeljni pojmi so tista določila, v katerih je področje stvari, ki je v osnovi vsem tematičnim predmetom kake znanosti, spravljeno v vnaprejšnje in vsako pozitivno raziskovanje vodeče razumevanje. Svoj pravi izkaz in »utemeljitev« dobivajo ti pojmi torej le v ustrezni vnaprejšnji raziskavi tega področja stvari samega. Kolikor pa se vsako teh območij dobi iz področja bivajočega samega, ne pomeni takšna vnaprejšnja in temeljne pojme ustvarjajoča raziskava nič drugega kot razlago tega bivajočega glede temeljnega ustroja njegove biti. Takšna raziskava mora hoditi pred pozitivnimi znanostmi in to tudi more. Dokaz za to je *Platonovo* in *Aristotelovo* delo.

Takšna utemeljitev znanosti se načelno razlikuje od »logike«, ki šepa za njo in ki raziskuje naključno stanje neke znanosti glede njene metode. Ta utemeljitev je produktivna logika v tem pomenu, da tako rekoč skače naprej v neko določeno področje biti in ga predvsem šele razpira v njegovem ustroju biti ter daje te osvojene strukture na voljo pozitivnim znanostim kot prozorna napotila vpraševanja. Tako npr. tisto, kar je filozofsko primarno, ni kaka teorija oblikovanja pojmov zgodovinske znanosti [Historie], tudi ni teorija znanstveno-zgodovinskega spoznanja, prav tako tudi ni teorija zgodovine kot objekta zgodovinske znanosti, temveč interpretacije pravega zgodovinsko bivajočega glede njegove zgodovinskosti. Tudi pozitivni plod Kantove Kritike čistega uma je v nastavku za izdelavo tistega, kar pravzaprav sploh sodi k neki naravi, ne pa v kaki »teoriji« spoznanja. Njegova transcenentalna logika je apriorna logika stvari [Sachlogik] področja biti narave.

Toda takšno vpraševanje — ontologija, vzeta v najširšem pomenu in brez naslonitve na ontološke smeri in tendence — še samo potrebuje nekega vodila. Nasproti ontičnemu vpraševanju pozitivnih znanosti je ontološko vpraševanje sicer izvirnejše. Ostaja pa samo naivno in neprozorno, če pustijo njegova pozvedovanja po biti bivajočega smisel biti sploh nepojasnen. In prav ontološka naloga genealogije različnih načinov biti, ki ne konstruira deduktivno, potrebuje neko vnaprejšnje pojasnilo o tem, »kaj pravzaprav menimo s tem izrazom ,bit'«.

Zaradi tega meri vprašanje biti na neki apriorni pogoj možnosti ne le znanosti, ki raziskujejo bivajoče kot takó in takó bivajoče in se pri tem vedno že gibljejo v nekem razumevanju biti, temveč na pogoj možnosti pred znanostmi stoječih in znanosti utemeljujočih ontologij samih. *Vsaka ontologija, naj razpolaga s še tako bogatim in trdno spletenim kategorialnim sistemom, ostaja v osnovi slepa in je sprevrnjenost najbolj svojega namena, če ni poprej zadovoljivo razložila smisla biti in doumela te razlage kot svojo fundamentalno nalogo.*

Pravilno razumljeno ontološko raziskovanje samo daje vprašanju biti njegovo ontološko prednost pred golim povzemanjem častitljive tradicije in pospeševanjem nekega doslej neprozornega problema. Toda ta stvarno-znanstvena prednost ni edina.

§ 4. Ontična prednost vprašanja biti

Znanost sploh je mogoče določiti kot celoto med seboj povezanih in utemeljenih [Begründungszusammenhang] resničnih stavkov. Ta definicija ni popolna in tudi ne zadeva znanosti v njenem smislu. Znanosti kot človekovi odnosi [obnašanje] so načini biti tega bivajočega (človeka). To bivajoče smo terminološko dojeli kot *tubit*.

Znanstveno raziskovanje ni edini in ne najbližji način biti tega bivajočega. *Tubit* sama je razen tega odlikovana pred drugimi bivajočimi. To odlikovanost velja predhodno pokazati. Pri tem mora razlaga poseči pred kasnejše pravzaprav šele razkrivajoče analize.

Tubit je neko bivajoče, ki se ne nahaja zgolj med drugimi bivajočimi. Je namreč ontično odlikovano po tem, da temu bivajočemu v njegovi biti za to bit samo gre. K temu ustroju biti tubiti pa tedaj spada, da ima v svoji biti do te biti bitni odnos [Seinsverhältnis]. To pa spet pomeni: tubit se na neki način izrecno razume v svoji biti. Temu bivajočemu je lastno, da mu je bit razprta z njegovo bitjo in po nji. *Razumevanje biti je samo neka določenost biti* [Seinsbestimmtheit] tubiti. Ontična odlikovanost tubiti je v tem, da tubit ontološko je.

Biti ontološki [Ontologisch-sein] pa še ne pomeni: izoblikovati ontologijo. Če torej obdržimo ime ontologija za eksplicitno teoretično vpraševanje po smislu bivajočega, potem je treba označiti omenjeno ontološkost tubiti kot predontološko. To pa ne pomeni preprosto ontično-bivajoč, temveč bivajoč na način razumevanja biti.

Tisto bit, do katere more biti tubit v takem ali drugačnem odnosu, imenujemo *eksistenca*. In ker bistva tega bivajočega ni mogoče opredeliti z navedbo nekega vsebinskega Kaj, marveč je njegovo bistvo v tem, da mora vedno že imeti svojo bit kot svojo, je bilo izbrano ime tubit [Dasein] kot čisto ime biti [Seinsausdruck] za označitev tega bivajočega.

Tubit razume samo sebe vedno iz svoje eksistence, neke svoje možnosti, da je ona sama ali da ni ona sama. Tubit je te možnosti bodisi sama izbrala ali vanje zašla ali pa je že v njih zrasla. Vsakokratna tubit sama odloča o eksistenci z oprijemanjem ali z zamujanjem [možnosti].* Vprašanje eksistence je mogoče razčistiti vedno le s samim eksistiranjem. To, pri tem prevladujoče razumevanje samega sebe imenujemo *eksistenčno* [existenzielle] razumevanje. Vprašanje eksistence je tisto, kar tubit ontično »zadeva in za kaj ji gre«. ** Za to ne potrebuje teoretične prozornosti ontološke strukture eksistence. Vprašanje o tej prozornosti meri na razlaganje tistega, kar konstituira eksistenco. Povezanost teh struktur imenujemo eksistencialiteta [Existenzialität]. Analitika eksistencialitete nima značaja eksistenčnega, temveč *eksistencialnega* razumevanja. Naloga eksistencialne analitike tubiti je glede svoje možnosti in nujnosti nakazana v ontičnem ustroju tubiti.

Kolikor pa eksistenca določa tubit, zahteva ontološka analitika tega bivajočega vedno že neki vnaprejšnji ozir na eksistencialiteto. Le-to pa razumemo kot ustroj biti tega bivajočega, ki eksistira. V ideji takega ustroja biti [Seinsverfassung] pa je vedno že ideja biti. In tako tudi možnost izpeljave analitike tubiti visi na vnaprejšnji izdelavi vprašanja o smislu biti sploh.

Znanosti so način biti tubiti, v katerih je tubit v odnosu tudi do bivajočega, ki ni treba, da bi bilo tubit sama. K tubiti spada bistveno: biti v nekem svetu. Tubiti pripadajoče razumevanje biti zadeva enako izvirno tudi razumevanje nečesa takega kot »svet« in razumevanje biti tistega bi-

* Stavek se v nemščini glasi: Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. — Prev.

** Dobesedno je stavek komaj prevedljiv: Die Frage der Existenz ist eine ontische »Angelegenheit« des Daseins. — Prev.

vajočega, ki je dostopno znotraj sveta, Ontologije, katerih téma ni bivajoče, ki bi imelo tubitni značaj biti, so potemtakem same fundirane in motivirane v ontični strukturi tubiti, ki vsebuje določenost nekega predontološkega razumevanja biti.

Zato moramo iskati *fundamentalno ontologijo*, iz katere lahko šele izvirajo vse druge, v *eksistencialni analitiki* tubiti.

Tubit ima torej večkratno prednost pred vsemi drugimi bivajočimi. Prva prednost je *ontična*: v svoji biti je to bivajoče določeno z eksistenco. Druga prednost je *ontološka*: tubit je po svoji določenosti z eksistenco sama po sebi »ontološka«. Tubiti pa pripada enako izvirno — kot konstituens razumevanja eksistence — tudi: neko razumevanje biti vsega netubitnega bivajočega. Tubit ima zato tretjo prednost kot ontično-ontološki pogoj možnosti vseh ontologij. Tako se je tubit izkazala kot tisto, kar je treba kot ontološko primarno povprašati pred vsem drugim bivajočim.

Eksistencialna analitika pa je naposled po svoji strani eksistencično, tj. ontično ukoreninjena. Samo kolikor je filozofsko raziskujoče vpraševanje kot možnost biti vedno že eksistirajoče tubiti, samo eksistenčno sprejeto, obstaja možnost razkritja eksistencialitete eksistence in s tem možnost lotiti se zadovoljivo utemeljene ontološke problematike sploh. S tem pa se je pojasnila tudi ontična prednost vprašanja biti.

Ontično-ontološko prednost tubiti so opazili že zgodaj, ne da bi bila pri tem tubit sama dojeta v svoji pravi ontološki strukturi ali da bi bila postala vsaj k temu namerjen problem. Aristoteles pravi: he psyhe ta onta tos estin.¹ Duša (človekova) je na neki način 'vse' bivajoče; »duša«, ki sestavlja bit človeka, odkriva v svojih načinih bivanja aisthesis in noesis, vse bivajoče glede njegovega Da-je in Takšno-je [Dass- und Soseins] torej vedno tudi v njegovi biti, v njegovem je. Ta stavek, ki kaže nazaj na Parmenidovo ontološko tezo, je povzel *Tomaž Akvinski* v značilno razlago. V okviru naloge izvajanja »transcendentalij«, tj. značajev biti, ki so še nad vsako mogočo vsebinsko-rodovno določenostjo kakega bivajočega, ki prekoračujejo vsak modus specialis entis in vsakemu Nekaj, naj že bo kar koli, nujno pripadajo, naj bi se tudi verum [resnica] izkazala kot tak transcenden. To se zgodi s sklicevanjem na neko bivajoče, ki ima v skladu s svojim načinom biti zmožnost, da se »vskladi« z vsakim kakorkoli bivajočim. To izredno bivajoče, ens, quod natum est convenire cum omni ente, je duša (anima)². Tukaj pojavljajoča se, čeprav ontološko še nerazčiščena prednost »tubiti« pred vsemi drugimi bivajočimi očitno nima ničesar skupnega s kakim slabim subjektiviranjem vesoljstva [des Alls] bivajočega.

Dokaz ontično-ontološke izrednosti vprašanja biti temelji v vnaprejšnjem prikazu ontično-ontološke prednosti tubiti. Analiza strukture vprašanja biti kot takega (§ 2) pa je zadela na posebno funkcijo tega bivajočega znotraj zastavitve samega vprašanja. Tubit se je pri tem razkrila kot tisto

¹ De anima T 8, 431 b 21, prim. ib. 5,430 a 14 sqq.

² Questiones de veritate qu. I a 1c, prim. deloma strožjo in od omenjene razlikujočo se izpeljavo »dedukcije« transcendentalij v delcu »de natura generis.«

bivajoče, ki ga je treba prej ontološko zadovoljivo izdelati, če naj postane vprašanje prozorno. Sedaj pa se je pokazalo, da je analitika tubiti sploh fundamentalna ontologija, da torej tubit nastopa kot bivajoče, katero je treba načelno poprej *povprašati* glede njegove biti.

Ce postane interpretacija smisla biti naloga, potem tubit ni le bivajoče, katero je treba primarno povprašati, temveč povrh še tisto bivajoče, ki je v svoji biti vedno že v odnosu do *tistega*, po čemer se v tem vprašanju sprašuje. Vprašanje biti pa tedaj ni nič drugega kot radikalizacija neke k sami tubiti *spadajoče* bistvene tendence biti, predontološkega razumevanja biti.

Drugo poglavje

DVOJNA NALOGA PRI IZDELAVI VPRAŠANJA BITI

Metoda raziskave in njen oris

§ 5. Ontološka analitika tubiti kot sproščanje horizonta za interpretacijo smisla biti sploh

Pri označevanju nalog, ki ležijo v »zastavitvi« [»Stellung«] vprašanja biti se je pokazalo, da ni potrebno le fiksirati *tisto* bivajoče, ki naj nastopa kot to primarno Povprašano [Befragtes], temveč da se zahteva tudi izrecna osvojitvev in zagotovitev pravega načina dostopa do tega bivajočega. Razložili smo, katero bivajoče prevzame v vprašanju biti to izredno vlogo. Toda kako naj postane to bivajoče, tubit, dostopno in kako naj ga z razumevajočo razlago takorekoč vzamemo na muho?

Ta, za tubit dokazana ontično-ontološka prednost bi mogla zapeljati v mnenje, češ da mora biti to bivajoče tudi ontično-ontološko primarno dano, ne le v pomenu kake »neposredne« dosegljivosti tega bivajočega samega, temveč tudi glede neke prav tako »neposredne« vnaprejšnje danosti njegovega načina biti. Sicer tubit ni le ontično blizu ali celo najbližje — to smo vedno že mi sami. Kljub temu ali prav zato je tubit ontološko najbolj oddaljena. K njeni najbolj lastni biti sicer spada, da ima o nji [biti] neko razumevanje in se vedno že drži v nekaki izpostavljenosti [Ausgelegenheit] svoje biti. S tem pa nikakor ni rečeno, da bi bilo mogoče to najbližjo predontološko razlago biti samega sebe prevzeti kot primerno vodilo, kakor da bi moralo razumevanje biti izvirati iz nekega tematično ontološkega razmišljanja o najbolj lastnem ustroju biti. V skladu z nekim svojim načinom biti ima tubit prej tendenco, razumeti lastno biti iz *tistega* bivajočega, do katerega je bistveno, neprenehno in naprej v odnosu, iz »sveta«. V sami tubiti in s tem v njenem lastnem razumevanju biti leži to, kar bomo pokazali kot ontološki odsev [Rückstrahlung] razumevanja sveta na razlago tubiti.

Ontično-ontološka prednost tubiti je torej osnova za to, da ostane tubi zastrnjen specifični ustroj biti, razumljen v pomenu »kategorialne

strukture, ki mu pripada. Tubiti je sama sebi ontično »najbližje«, ontološko najdlje, predontološko pa vendar ne tuja.

S tem je le vnaprej nakazano, da se interpretacija tega bivajočega znajde pred svojevrstnimi težavami, ki temeljijo v načinu biti tega tematičnega predmeta ter tematizirajočega odnosa samega in ne morda v kaki pomanjkljivi opremljenosti naše spoznavne zmožnosti ali v na videz lahko odpravljevem pomanjkanju primerne pojmovnosti.

Ker pa k tubiti ne sodi le razumevanje biti, temveč se to razumevanje izoblikuje ali razpade z vsakokratnim načinom biti te tubiti, more imeti tubit bogato izpostavljenost. Filozofska psihologija, antropologija, etika »politika«, pesništvo, življenjepisje in zgodovinopisje so vedno po različnih poteh in v menjajočem se obsegu sledile odnosom, zmožnostim, močem, možnostim in usodam tubiti. Ostaja pa vprašanje, ali so bile te razlage eksistencialno izpeljane prav tako izvirno, kot so bile eksistenčno izvirne. Ni treba, da bi se oboje nujno ujemalo, vendar se tudi ne izključuje. Eksistenčna razlaga more eksistencialno analitiko pospeševati, če se sicer filozofska spoznaja pojmuje v svoji možnosti in nujnosti. Sele ko so temeljne strukture tubiti zadovoljivo izdelane v eksplicitni orientaciji ob samem problemu biti [Seinsproblem], dobi dosedanja pridobitev razlage tubiti svojo eksistencialno upravičenost.

Analitika tubiti mora biti torej prva skrb vprašanja biti. S tem pa postane osvojitve in zagotovitev vodečega načina dostopa do tubiti šele zares nujna. Negativno povedano: nobena poljubna ideja o biti in dejanskosti, naj bo še tako »samoumevna«, se ne sme konstruktivno-dogmatično prenesti na to bivajoče, nobene »kategorije«, izpeljane iz kake take ideje, ontološko nepreskušene ne smemo vsiliti tubiti. Nasprotno, način dostopa in razlage mora biti izbran tako, da more to bivajoče pokazati sebe po samem sebi iz samega sebe. Ta dostop naj bi kazal namreč to bivajoče takó, kakor je najprej in najčešče, v njegovi poprečni vsakdanjosti. Izpostavile naj se ne bi poljubne in naključne, temveč bistvene strukture te vsakdanjosti, ki se obdržijo v vsakem načinu faktične tubiti kot bit določujoče [seinsbestimmende]. Iz ozira na temelju ustroj vsakdanjosti tubiti raste potem pripravljačo dvig biti tega bivajočega.

Tako pojmovana analitika tubiti, se popolnoma orientira v izdelavo vprašanja biti. S tem se določajo njene meje. Ni ji do tega, da bi dala popolno ontologijo tubiti, ki pa seveda mora biti zgrajena, če naj nekaj takega, kot je »filozofska« antropologija, stoji na filozofsko zadovoljivi podlagi. Za namen možne antropologije oziroma njene ontološke utemeljitve daje sledeča interpretacija samo nekatere, čeprav ne nebstvene »odlomke«. Analiza tubiti pa ni le nepopolna, temveč predvsem vnaprejšnja. Ta analiza najprej le dvigne na dan bit tega bivajočega, brez interpretacije njenega smisla. Pripravila naj bi pravzaprav šele sprostitev horizonta za najizvirnejšo razlago biti. Potem ko se ta horizont osvoji, zahteva pripravljalna analitika tubiti svojo ponovitev na višji in pravi ontološki osnovi.

Kot smisel biti tistega bivajočega, ki ga imenujemo tubit, se bo pokazala časovnost [Zeitlichkeit]. Ta pokaz se mora v ponovni interpretaciji predhodno prikazanih struktur tubiti potrditi kot modusi časovnosti. Toda

z razlago tubiti kot časovnosti se še ni odgovorilo na vodilno vprašanje, ki mu gre za smisel biti sploh. Vsekakor pa so za tak odgovor pripravljena tla.

Nakazali smo: k tubiti spada kot njen ontični ustroj neka predontološka bit. Tubit je na ta način, da bivajoč razume nekaj takega kot bit. Držeč se te zveze, je treba pokazati, da je čas tisto, od koder tubit sploh nerazločno razume in razlaga nekaj takega kot bit. Čas se mora primerno pojmiti in pokazati kot horizont vsakega razumevanja biti in vsake razlage biti. Da bi dobili v to vpogled, je potrebna izvirna *eksplikacija časa kot horizonta razumevanja biti iz časovnosti, kot biti te bit razumevajoče tubiti*. Obenem je v celovitosti te naloge zahteva po razmejitvi tako dobljenega pojma časa od vulgarnega razumevanja časa, ki je postalo eksplicitno z neko razlago časa, kakor se je nabrala v tradicionalnem pojmu časa, ki se drži od *Aristotela* pa še čez *Bergsona*. Pri tem je treba pojasniti, da izvira in na kakšen način sploh izvira ta pojem časa in tudi vulgarno razumevanje časa iz časovnosti. S tem bomo vrnili vulgarnemu pojmu njegov lastni prav — nasproti *Bergsonovi* tezi, ki meni, da je čas prostor.

»Čas« že od nekdanj nastopa kot ontološki oziroma ontični kriterij navičnega razločevanja različnih območij bivajočega. »Časno« bivajoče (dogajanja narave in dogodki zgodovine) razmejujemo nasproti »brezčasno« bivajočemu (prostorski in številčni odnosi). Navado imamo razločevati »brezčasni« smisel stavkov od »časnega« izteka stavčnih izjav. Nadalje nahajamo »prepad« med »časno« bivajočim in »nadčasnim«, večnim, ter se merimo ob premostitvi tega »prepada«. »Časno« pomeni tu vedno toliko kot »v času« bivajoč; opredelitev, ki je seveda še vedno dovolj temna. Dejstvo je: čas v pomenu »biti v času« nastopa kot kriterij ločevanja regij biti. Kako je prišel čas do te izredne ontološke funkcije in celo s kakšno pravico nastopa prav nekaj takega, kakor je čas, kot takšen kriterij, in končno, ali pride v tej naivni ontološki uporabi časa do izraza njegova lastna možna ontološka relevantca, vse to se doslej ni niti vpraševalo niti raziskalo. V horizontu vulgarnega razumevanja časa je čas tako rekoč »sam od sebe« zašel v to »samoumevno« ontološko funkcijo in se do danes zadržal v nji.

Temu nasproti je treba na tleh izdelanega vprašanja o smislu biti pokazati, da je in kako je *zakoreninjena cantralna problematika vse ontologije v prav videnem in prav ekspliciranem fenomenu časa*.

Če naj se bit pojmuje iz časa in če različni modusi in derivati biti v svojih modifikacijah in derivacijah res postanejo razumljivi iz ozira na čas, potem se s tem razodene bit sama — ne morda le bivajoče kot »v času« bivajoče, v svojem »časnem« značaju. Tedaj pa »časno« ne more več pomeniti le »v času bivajoče«. Tudi »nečasno« in »nadčasno« je glede svoje biti »časno«. In to ne spet le na način neke privativnosti nasproti nečemu »časnemu« kot »v času« bivajoče, temveč v nekem *Pozitivnem* pomenu, ki ga je vsekakor šele treba pojasniti. Ker je izraz »časen«, po predfilozofski in filozofski jezikovni rabi zastrt z navedenim pomenom, in ker bo v sledečih raziskavah dobil ta izraz še drug pomen, bomo imenovali izvirno določenost smisla biti ter njenih značajev in modusov iz časa, njeno *temporalno* določenost. Fundamentalna ontološka naloga interpretacije biti kot

take vsebuje zato izdelavo *temporalnosti biti*. V ekspoziciji problematike temporalnosti je dan prvi konkretni odgovor na vprašanje o smislu biti.

Ker je bit vedno pojmljiva samo iz ozira na čas, odgovor na vprašanje biti ne more tičati v kakem izoliranem in slepem stavku. Ta odgovor ni zapaden v ponavljanju tega, kar sam stavčno izreče, zlasti če se ga prenaša dalje kot kak lebdeč rezultat za golo seznanjanje z nekim »stališčem«, ki se morda oddaljuje od dosedanjega načina obravnavanja. Ali je ta odgovor »nov«, je brez pomena in nekaj vnanjega. Pozitivno na njem mora biti to, da bi bil dovolj *star* in bi se mogel naučiti doumevati možnosti, ki so jih pripravili »stari«. Odgovor daje po svojem najbolj lastnem smislu neko napotilo za konkretno ontološko raziskovanje, za pričetek raziskujočega vpraševanja znotraj sproščenega horizonta — in samo to daje.

Ce torej odgovor na vprašanje biti postane označitev vodila za raziskovanje, potem to pomeni, da je ta odgovor zadovoljivo dan šele tedaj, ko postane iz njega samega razvidna specifičnost dosedanje ontologije, usode njenega vpraševanja, uspešnosti in nezadostnosti, in sicer razvidna kot to, kar je nujno za tubit [als deseinsmässig Notwendiges].

§ 6. *Naloga destrukcije zgodovine ontologije*

Vsako raziskovanje — in ne nazadnje raziskovanje, ki se giblje v območju centralnega vprašanja biti — je neka ontična možnost tubiti. Bit tubiti ima svoj smisel v časovnosti. Ta pa je vendar hkrati pogoj možnosti za zgodovinskost kot časoven način biti same tubiti, ne glede na to, ali je in kako je neko »v času« bivaajoče. Usodnost, opredelitve [Bestimmung] »zgodovinskost« je pred tistim, kar imenujemo zgodovina (svetovno-zgodovinsko dogajanje). *Zgodovinskost* pomeni ustroj biti »dogajanja« tubiti kot take in na njeni osnovi je šele mogoče nekaj takega kot »svetovna zgodovina« in zgodovinska pripadnost k svetovni zgodovini. Tubiti v svoji faktični biti je vedno že to, »kar« je bilo in kakor je bilo. Bodi izrecno ali ne, tubit je svoja preteklost. To pa ne zgolj takó, kot da se njena preteklost tako rekoč vleče »za« njo in da tubit ima to Preteklo kot še pričujočo lastnost, ki včasih v nji še dalje učinkuje. Tubit »je« svoja preteklost na način *svoje* biti, ki se, grobo rečeno, vsakokrat »dogaja« iz njene bodočnosti. Tubit je v svojem vsakokratnem načinu bit [Weise su sein] in torej tudi s sebi pripadajočim razumevanjem biti vraščena v neko iz izročila sprejeto razlago tubiti in je zrasla v nji. Iz te razlage se tubit predvsem in v določenem okolišu neprenehno razume. To razumevanje razpira možnosti njene biti in jih uravnava. Njena lastna preteklost — in to pomeni vedno preteklost njene »generacije« — ne sledi tubiti [ne hodi za tubitjo], temveč je vedno že pred njo.

Ta elementarna zgodovinskost tubiti lahko ostane nji sami skrita. Lahko pa jo tudi na neki način odkrije in posebej goji. Tubit lahko odkrije tradicijo, jo ohranja in se je izrecno drži. Odkritje tradicije in razklepanje tistega, kar »izroča« in kakor izroča, je mogoče zajeti kot samostojno nalogo. Tubit se tako poda v način biti znanstveno-zgodovinskega vpraševanja

in raziskovanja. Zgodovinska znanost — natančneje historičnost — pa je kot način biti vprašujoče tubiti mogoča samo zato, ker je tubit v osnovi svoje biti določena z zgodovinskostjo. Če je le-ta tubiti skrita in dokler ji je skrita, ji je zaprta tudi možnost znanstveno-zgodovinskega vpraševanja in odkrivanja zgodovine. Manjkanje zgodovinske znanosti ni noben dokaz proti zgodovinskosti tubiti, temveč je kot deficientni modus tega ustroja biti dokaz zanjo. Neka doba je lahko nehistorična le zato, ker je »zgodovinska«.

Ce pa je z druge strani tubit sprejela v nji ležeče možnosti ne samo, da bi napravila svojo eksistenco prozorno, temveč za vpraševanje po smislu same eksistencialitete, tj. za vnaprejšnje vpraševanje po smislu biti sploh, in če se je v takšnem vpraševanju odprl pogled za bistveno zgodovinskost tubiti, potem je neogiben tale vpogled: vpraševanje po biti, ki je bilo nakazano glede svoje ontično-ontološke nujnosti, je samo karakterizirano z zgodovinskostjo. Izdelava vprašanja biti mora tedaj iz najbolj lastne smiselnosti tega vprašanja samega kot zgodovinskega razbrati napotilo za vpraševanje po svoji zgodovini, tj. postati mora historična, da bi se v pozitivni prisvojitvi preteklosti dokopala do polne posesti najbolj lastnih možnosti vpraševanja. Vprašanje o smislu biti je v skladu s sebi pripadajočim načinom vpraševanja, tj. kot vnaprejšnja eksplikacija tubiti v njeni časovnosti in zgodovinskosti, z zgodovinskostjo samo pripeljano do tega, da razume samo sebe kot historično.

Pripravljalna interpretacija fundamentalnih struktur tubiti glede na njen najbližji, in poprečni način biti, v katerem je tubit potemtakem tudi najprej zgodovinska, bo razkrila sledeče: tubit ni nagnjena le k temu, da zapade v svoj svet, v katerem je, in da se relucetno razlaga iz njega, tubit zapade hkrati s tem tudi svoji bolj ali manj izrecno sprejeti tradiciji. Ta ji odvzame lastno vodstvo, vpraševanje in izbiro. To velja navsezadnje tudi za tisto razumevanje in zmožnost za izoblikovanje tega razumevanja, ki je zakoreninjeno v najbolj lastni biti tubiti, za ontološko razumevanje.

To kar pri tem ta uveljavljajoča se oblast tradicije »izroča«, napravi najčešče in predvsem tako malo dostopno, da ga, nasprotno, še zakrije. Kar tradicija sprejema iz izročila, izroči samoumevnosti in s tem zagradi dostop k prvobitnim »izvirom«, iz katerih so se sporočene kategorije in pojmi deloma pristno zajemali. Zaradi tradicije takšno poreklo celo utone v pozabo. Tradicija izoblikuje nepotrebno, da bi se taka vrnitev tudi le razumela v njeni nujnosti. Tradicija izkorenini zgodovinskost tubiti tako močno, da se le-ta giblje v najbolj oddaljenih in najbolj tujih kulturah samo še v prid neke mnogoličnosti možnih tipov, smeri in stališč filozofiranja, ter skuša s tem interesom prikriti svojo breztemeljnost. Posledica je, da tubit pri vsem svojem interesu za historičnost in vsej gorečnosti za filozofsko »stvarno« interpretacijo ne razume več najelementarnejših okoliščin, ki edine omogočajo pozitivno vrnitev k preteklosti v smislu produktivne prisvojitve te preteklosti.

Na začetku (§ 1) smo pokazali, da vprašanje o smislu biti ni le nerešeno, ni le nezadovoljivo postavljeno, temveč da je pri vsem interesu za »metafiziko« zašlo v pozabljenost. Grška ontologija in njena zgodovina,

ki po mnogoterih filiacijah in zverženjih še danes določa pojmovnost filozofije, je dokaz za to, da tubit sebe in bit sploh razume iz »sveta« in da tako nastala ontologija zapada tradiciji, ki jo ponižuje do samoumevnosti in zgolj do materiala, ki ga je treba ponovno predelati (tako pri Heglu). Ta izkoreninjena grška ontologija je postala v srednjem veku trden učni sestav. Njegova sistematika je nekaj povsem drugega kot sestavljanje odlomkov, sprejetih iz izročila, v neko zgradbo. V mejah dogmatičnega prevzemanja temeljnih grških pojmovanj biti je v tej sistematici še veliko dela, ki sicer ni vzvišeno, vendar pa vodi dalje. V svoji »skolastični« podobi, prehaja grška ontologija v glavnem po *Suarezovih Disputationes metaphysicae* v »metafiziko« in transcendentalno filozofijo novega veka in določa še fundamente in cilje Heglove »Logike«. Kolikor so se v poteku te zgodovine pokazala nekatere izvrstna področja biti, ki za naprej primarno vodijo problematiko (*Descartesov* ego cogito, subjekt, jaz, um, duh, oseba), pa ta področja zaradi vseskoznega zanemarjanja vprašanja biti niso bila povprašana glede biti in strukture svoje biti. Nasprotno, kategorialni sestav tradicionalne ontologije se je z ustreznimi formalizacijami in zgolj negativnimi omejitvami prenašal na to bivajoče ali pa so za namen ontološke interpretacije substancialitete subjekta klicali na pomoč dialektiko.

Ce naj se za vprašanje biti pridobi prozornost njegove lastne zgodovine, potem je potrebno omajati otrplo tradicijo in odrešiti v nji dozorele »zastrtosti«. To nalogo razumemo kot ob vodilu vprašanja biti izvajano destrukcijo sporočenega stanja antične ontologije, ki gre do prvobitnih izkušenj, s katerimi so bila dobljena prva in zanaprej vodilna določila biti.

Ta prikaz [ugotovitev] porekla temeljnih ontoloških pojmov kot preiskujoča izstavitev »rojstnega lista« zanje nima nobenega opravlka s kakim slabim relativiranjem ontoloških stališč. Prav tako ta destrukcija nima negativnega pomena, po katerem bi se hoteli otresti ontološke tradicije. Narobe, destrukcija naj bi to tradicijo obmejila v njenih pozitivnih možnostih, in to vedno pomeni, v njenih mejah, ki so faktično dane z vsakokratno postavitvijo vprašanja in iz njega orisano omejitvijo mogočega polja raziskovanja. Destrukcija ni v zanikujočem odnosu do preteklosti. Njena kritika zadeva »današnjost« [»das Heute«] in prevladujoči način obravnavanja zgodovine ontologije, pa naj bo zasnovana doksografsko, duhovno-zgodovinsko ali kot zgodovina problemov. Destrukcija pa preteklosti noče pokopati v ničnost, temveč ima pozitiven namen; njena negativna funkcija ni izrecna in direktna.

V okviru te obravnave, katere cilj je načelna izdelava vprašanja biti, je mogoče izpeljati destrukcijo zgodovine ontologije, ki bistveno sodi k zastavitvi vprašanja in je mogoča le v njegovem okviru, samó na načelno odločilnih postajah te zgodovine.

V skladu s pozitivno tendenco destrukcije je treba najprej postaviti vprašanje, ali je sploh kdaj bila in v kolikšni meri je bila v poteku zgodovine ontologije tematično združena [zbližana] interpretacija biti s fenomenom časa in ali je bila in mogla biti načelno izdelana za ta namen nujna problematika temporalnosti. Prvi in edini, ki se je nekaj časa gibal na poti raziskovanja, usmerjenega k dimenziji temporalnosti, oziroma pustil,

da ga je sila fenomenov sama potisnila tja, je bil Kant. Sele ko je fiksirana problematika temporalnosti, je mogoče razsvetliti temo nauka o shematizmu.* Na tej poti pa je tudi mogoče pokazati, zakaj je moralo ostati Kantu to področje v svojih pravih dimenzijah in svoji centralni ontološki funkciji zaprto. Sam je vedel, da si je drznil naprej v temno področje: »Ta shematizem našega razuma glede na pojave in njihovo golo formo je skrita umetelnost v globinah človeške duše, katere resnične prijeme težko da bomo kdaj zvedeli od narave ter jih nezakrito postavili na ogled.«¹ To, pred čimer se Kant tu tako rekoč umika, je treba tematično in načelno osvetliti, če naj ima izraz »bit« sicer kak pomen, ki ga je mogoče pokazati. Navsezadnje so ravno tisti fenomeni, katere bomo v analizi, ki bo sledila, izpostavili pod nazivom »temporalnost«, najbolj skrite sodbe »običajnega uma« — in analitiko teh sodb je določil Kant kot »opravilo filozofov«.

Sledeč nalogi destrukcije ob vodilu problematike temporalnosti skuša pričujoča obravnavna interpretirati poglavje o shematizmu in iz tega Kantov nauk o času. Obenem se bo pokazalo, zakaj je moral ostati Kantu vpogled v problematiko temporalnosti nedostopen. Dvoje je onemogočilo ta vpogled: prvič opustitev vprašanja biti sploh in v zvezi s tem izostanek tematične ontologije tubiti, v Kantovem jeziku povedano, vnaprejšnje ontološke analitike subjektivitete subjekta. Namesto tega je Kant kljub vsem bistvenim izpopolnitvam prevzel *Descartesovo* pozicijo. Nadalje pa je njegova analiza časa kljub sprejetju tega fenomena nazaj v subjekt orientirana na vulgarnem, tradicionalnem razumevanju časa, in to je Kantu naposled onemogočilo, da bi bil izpostavil ta fenomen »transcendentalne opredelitve časa« v njegovi lastni strukturi in funkciji. Zaradi te dvojne posledice tradicije je ostala ta odločilna zveza med časom in »jaz mislim« zavita v popolno temo in niti ni mogla postati problem.

S tem, da je Kant prevzel *Descartesove* ontološke pozicije, je opustil nekaj bistvenega: ontologijo tubiti. Ta opustitev je v smislu najbolj svojiske *Descartesove* tendence odločilna. *Descartes* skuša s »cogito sum« priskrbeti filozofiji zanesljiva tla. Kar pa je pustil pri tem »radikalnem« začetku neopredeljeno, je način biti tistega, kar imenuje res cogitans, natančneje, smisel biti tistega »sum«. Izdelava neizrečenih ontoloških fundamentov tega »cogito sum« izpolnjuje postanek na drugi postaji na poti destruirajočega sestopa v zgodovino ontologije. Interpretacija lahko ne le dokaže, da je *Descartes* moral zanemariti vprašanje biti sploh, temveč kaže tudi, zakaj je prišel do prepričanja, da je z absolutno »gotovostjo« [»Gewisssein«] tistega, kar imenuje cogito, rešen vprašanja o smislu biti tega bivajočega.

Za *Descartesa* pa ne velja samo to zanemarjanje in z njim popolna ontološka nedoločenost tistega, kar imenuje res cogitans sive mens sive animus. Temeljna razmišljanja svojih *Meditationes* je izpeljal *Descartes* po poti prenašanja srednjeveške ontologije na tisto bivajoče, ki ga je sam

* Gre za »shematizem čistih razumskih pojmov« iz Kantove »Kritike čistega uma«. — Prev.

¹ Kritika čistega uma², S. 180 f.

* Avtor ima v mislih *Descartesov* »ego cogito...« — Prev.

postavil kot fundamentum inconcussum. Res cogitans je ontološko določena kot ens in smisel biti [Seinssin] tega ens je v srednjeveški ontologiji fiksiran z razumevanjem tega ens kot ens creatum. Bog kot ens infinitum je ens incretaum. Ustvarjenost v najširšem pomenu kot proizvedenost [Herstelltheit] nečesa pa je bistveni strukturni moment antičnega pojma biti. Dozdevni novi začetek filozofiranja se razkriva kot sajenje nekega usodnega predsodka, na osnovi katerega je prihodnost zanemarila tematično ontološko analitiko »duše« ob vodilu vprašanja biti in obenem kritični obračun z antično ontologijo, sprejeto iz izročila.

Da je Descartes »odvisen« od srednjeveške sholastike in da uporablja njeno terminologijo, vidi vsak poznavalec srednjega veka. Toda s tem »odkritjem« filozofsko tako dolgo ne pridobimo ničesar, dokler je nejasno, kolikšen načelen domet ima vpliv srednjeveške ontologije v ontološki določenosti oziroma nedoločenosti te res cogitans za poznejši čas. Ta domet bo mogoče oceniti, če se pred tem pokažejo smisel in meje antične ontologije iz orientacije v vprašanje biti. Z drugimi besedami, destrukcija se znajde pred nalogo interpretacije temelja [des Bodens] antične ontologije v luči problematike temporalnosti.

Pri tem postane očitno, da se antična razlaga biti bivajočega orientira ob »svetu« oziroma »naravi« v najširšem pomenu in da dejansko dobiva razumevanje biti iz »časa«. Vnanji dokument za to — in seveda *samo* to — je opredelitev smisla biti kot *parusia*, oziroma *usia*, kar ontološko-temporalno pomeni »prisotnost« [»Anwesenheit«]. Bivajoče je zapopadeno v v svoji biti kot »prisotnost«, tj. razume se glede na določen časovni modus — »*sedanjost*«.

Problematika grške ontologije, pa tudi problematika vsake ontologije, mora vzeti svoje vodilo iz tubiti. Tubit, tj. bit človeka, je v vulgarni prav tako kakor v filozofski definiciji obmejena kot *zoon logon ehon*, živo bitje [das Lebende], čigar bit je bistveno določena z zmožnostjo govora [Redenkönnen]. Legein (prim. § 7, B) je vodilo za dobivanje struktur biti bivajočega, s katerim se srečujemo v nagovoru* in razgovoru [im Ansprechen und Besprechen].

Antična ontologija, ki se je izoblikovala pri Platonu, je postala zaradi tega »dialektika«. Z napredujočo dodelanostjo ontološkega vodila samega, tj. »hermeneutike« logosa, raste možnost radikalnejšega dojetja problema biti. »Dialektika«, ki je bila prava filozofska zadrega, postane nepotrebna. Aristoteles zato ni imel zanjo »nobenega razumevanja več«, ker jo je postavil na radikalnejša tla in odpravil. Samo to legein, oziroma noein — preprosto dojemanje nečesa navzočega v njegovi čisti navzočnosti [Vorhandenheit], ki ga je že Parmenides vzel za vodilo razlage biti — ima »temporalno strukturo čistega »sedanjevanja« [»Gegenwärtigens«] nečesa. Tisto bivajoče, ki se v njem in zanj kaže in ki se razume kot pravo bivajoče, dobi torej svojo razlago in ozira na — pri-čujočnost [Gegen-wart] tj. dojeto

* Beseda *Ansprechen* — nagovor — pomeni v tem kontratekstu, ko govori avtor o Legein, pravzaprav vprašujoče »raziskovanje« nečesa, pomeni »nagovoriti« nekaj tako, da nam »odgovarja« v tem *da-je* in predvsem *kako-je*, da se v tem pokaže. — Prev.

je kot prisotnost [Anwesenheit], (*usia*). Ta grška razlaga biti pa se izvaja brez vsake vednosti o vlogi, ki jo ima pri tem to vodilo, brez poznanja ali celo razumevanja fundamentalne ontološke funkcije časa, brez vpogleda v osnovo možnosti te funkcije. Nasprotno: čas sam se jemlje kot neko bivajoče med drugimi bivajočimi in njegovo strukturo biti se skuša dojeti iz tistega horizonta razumevanja biti, ki je naivno-nedoločno orientirano ob času samem.

V okviru sledeče načelne izdelave vprašanja biti ne bo mogoče priobčiti izčrpne temporalne interpretacije fundamentov antične ontologije — predvsem njene znanstveno najvišje in najčistejše stopnje pri Aristotelu. Namesto tega pa bo podala razlago *Aristotelove*¹ razprave časa, ki jo je mogoče izbrati kot *diskrimen* osnove in mej antične znanosti o biti.

Ta Aristotelova razprava o času je prva izdelana interpretacija tega fenomena, ki nam jo daje izročilo. Določila je v bistvu vsako kasnejše razumevanje časa — z *Bergsonovim* vred.

Iz analize Aristotelovega pojma časa je obenem nazaj grede jasno, da se giblje Kantovo razumevanje časa v strukturah, ki jih je izpostavil *Aristoteles*, kar pomeni, da je *Kantova* temeljna ontološka orientacija — kljub vsem razlikam novega vpraševanja — grška.

Sele v izpeljavi destrukcije ontološkega izročila dobi vprašanje biti svojo resnično konkretizacijo. Z njo si priskrbi vprašanje biti poln dokaz za neizogibnost vprašanja o smislu biti ter demonstrira s tem smisel govorjenja o »ponovitvi«² tega vprašanja.

Vsako raziskovanje na tem področju, kjer »je stvar sama globoko prikrita«,² se bo vzdržalo kakega preценjevanja svojih rezultatov. Kajti takšno vpraševanje samo sebe neprenehno sili pred možnost razpiranja nekega še izvirnejšega in univerzalnjšega horizonta, iz katerega bi se mogel zaje-mati odgovor na vprašanje: kaj pomeni »biti«?

O takšnih možnostih je mogoče resno in z uspehom razpravljati le tedaj, če se vprašanje o biti sploh šele zopet zbudi in če se pridobi polje preglednih razčlenitev in pojasnjevanj.

§ 7. Fenomenološka metoda raziskave

Z vnaprejšnjo karakteristiko tematičnega predmeta te raziskave (bit bivajočega, oziroma smisel biti sploh) se zdi, da je nakazana tudi njena metoda. Ločitev biti od bivajočega in eksplikacija biti same je naloga ontologije. Metoda te ontologije pa je do najvišje stopnje dvomljiva, dokler bi morda hoteli iskati kak nasvet pri zgodovinsko izročenih ontologijah ali podobnih poskusih. Ker se termin ontologija uporablja za to raziskavo v formalno širokem pomenu, se sama po sebi zapira pot za prečiščenje njene metode v zasledovanju njene zgodovine.

Z uporabo termina ontologija tudi ne gre za kako določeno filozofsko disciplino, ki bi bila v zvezi z drugimi. Sploh ne gre za to, da bi ustregli

¹ Fizika 10, 217, b 29 — 14, 224, a 17.

² Kant, Kr. č. u.², s. 121.

nalogi kake vnaprej dane discipline, temveč nasprotno: neka disciplina bi se morda mogla izoblikovati iz stvarnih nujnosti določenih vprašanj in iz načina obravnavanja, ki ga zahtevajo »stvari same«.

Z vodečim vprašanjem o smislu biti stoji raziskava pri fundamentalnem vprašanju filozofije sploh. Način obravnavanja tega vprašanja je *fenomenološki*. S tem si ta obravnava ne predpisuje nobenega »stališča«, tudi ne »smeri«, ker fenomenologija, dokler sama sebe razume, ni in nikoli ne more biti ne eno ne drugo. Izraz »fenomenologija« pomeni primarno pojem metode. Ta ne označuje vsebinskega Kaj [Was] predmetov filozofskega raziskovanja, temveč Kako [Wie] tega raziskovanja. Čim bolj pristno se kak pojem metode izoblikuje in čim obsežneje določa načelni duktus neke znanosti, tem bolj izvirno je zakoreninjen v obravnavanju stvari samih, toliko bolj se oddaljuje od tistega, kar imenujemo tehnični prijem, kakršnih je veliko tudi v teoretskih disciplinah.

Ime »fenomenologija« izraža neko maksimo, ki jo je mogoče formulirati takole: »k stvarem samim« — nasproti vsem lebdečim konstrukcijam in naključnim najdbam, nasproti prevzemanju le na videz dokazanih pojmov, nasproti navideznim vprašanjem, ki se često mnogo rodov šopirijo kot »problemi«. Ta maksima pa je vendar — bi se moglo odvrniti — sama po sebi dovolj razumljiva in povrh še izraz principa vsake znanstvene spoznave. Ne sprevidimo, zakaj naj bi se ta samoumevnost izrecno vzela v označitev imena nekega raziskovanja. V resnici gre za neko »samoumevnost«, ki pa si jo želimo približati, kolikor je to pomembno za razjasnitev postopka te obravnave. Eksponirali bomo samo vnaprejšnji pojem fenomenologije.

Ta izraz je sestavljen iz dveh delov: fenomen in logos; oba sta zasnovana na grških terminih *phainomenon* in *logos*. Po vnani platí je ime fenomenologija izoblikovano podobno kot teologija, biologija, sociologija, ta imena pa se prevajajo z: znanost o bogu, o življenju, o skupnosti. Fenomenologija bi bila potemtakem *znanost o fenomenih*. Vnaprejšnji pojem fenomenologije naj bi se izpostavil s karakteristiko tistega, kar je mišljeno s »fenomen« in »logos« kot sestavinama tega imena ter utrditvijo pomena imena *sestavljene*ga iz njiju. Zgodovina besede same, ki je verjetno nastala v Wolffovi šoli, pri tem ni pomembna.

A. Pojem fenomena

Grški izraz *phainomenon*, na katerega se nanaša termin »fenomen«, je izveden iz glagola *phainesthai*, kar pomeni: kazati se; *phainomenon* zato pomeni: to, kar se kaže, to Kažóče-se [das Sichzeigende], to Očitno; glagol *phainesthai* je medialna oblika od *phaino* spraviti na dan, postaviti na svetló; *phaino* spada k osnovi *pha-* kot *phos*, svetloba, svetló, tj. tisto, v čemer more postati kaj očitno, po sebi samem vidno. Kot pomen izraza »fenomen« moremo torej obdržati: tisto *kar-sebe-po-samem-sebi-kaže*, le-to Očitno [das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare]. Vsa ta *phainomena*, »fenomeni«, so tedaj celotnost tistega, kar je očitno ali kar je mo-

goče spraviti na svetlo, kar so Grki včasih preprosto identificirali s *ta onta* (bivajoče). Bivajoče pa se more samo po sebi kazati na različne načine, pač glede na način pristopa k njemu. Mogoče je celo, da se bivajoče kaže kot to, kar samo v sebi ni. V tem kazanju* [Sich-zeigen] je bivajoče »videti

* Pomenu besede »Sichzeigen« bi morda bolj ustrezalo »sebe-kazanje«, to pa ne ustreza slovenščini. Zato sem se odločil, da besedo »Sichzeigen« prevajam, z besedo »kazanje« in ji vsakokrat v oglatem oklepaju pripišem nemško besedo, ter s tem preprečim morebitne. — Prev.

tako kot...«. Takšno kazanje [Sichzeigen] imenujemo *videzovanje* [Scheinen]. Tako ima izraz *phainomenon* 'fenomen' tudi v grščini tale pomen: to, kar je videti takó kot [das so Aussehende wie], to »Navidezno«, »videz«; *phainomenon agathon* pomeni nekaj dobrega, kar je videti tako kot — »dejansko« pa ni to, kot kar se kaže. Za nadaljnje razumevanje pojma fenomena je vse na tem, da uvidimo, kako je po svoji strukturi med seboj povezano tisto, kar je imenovano z obema pomenoma izraza *phainomenon* (»fenomen« kot to Kažóče-se [Sichzeigende] in »fenomen« kot videz). Kolikor kaj v svojem pomenu sploh pretendira na to, da bi se pokazalo, tj. da bi bilo fenomen, se *lahko* kaže kot nekaj kar ni ono samo, je *lahko* »le videti takó kot...«. V pomenu *phainomenon* (»videz«) je že vsebovan izvirni pomen (fenomen: to Očitno), ki drugega utemeljuje. Ime »fenomen« pripisujemo terminološko pozitivnemu in izvirnemu pomenu *phainomenon* ter razločujemo fenomen od videza kot privativne modifikacije fenomena. Kar pa izražata *oba* termina, navsezadnje nima nobenega oprava s tistim, kar imenujemo »pojav« [»Erscheinung«] ali celo »zgolj pojav«.

Tako se govori o »bolezenskih pojavih«. S tem mislijo znamenja na telesu, ki se kažejo in v tem kazanju [Sichzeigen] kot to Kažóče-se [Sichzeigende] nekaj »indicirajo«, kar se samo *ne* kaže. Nastopanje takšnih znamenj, njihovo kazanje [Sichzeigen] sovpada z navzočnostjo motenj, ki se same *ne* kažejo. Pojav kot pojav »nečesa« potemtakem *ne* pomeni: kazati samega sebe, temveč javljanje [Sichmelden] nečesar, kar se *ne* kaže, po nečem, kar se kaže. Pojavljanje je neko *ne-sebe-kazanje* [Sich-nicht-zeigen] Tega »Ne« pa nikakor ne smemo enačiti s privativnim Ne, ki opredeljuje strukturo videza. Kar sebe *ne* kaže na *tak* način kakor to, kar se pojavlja [das Erscheinende], tudi nikoli ne more videzovati [scheinen]. Vse indikacije, upodobitve, simptomi in simboli imajo navedeno formalno temeljno strukturo pojavljanja, čeprav so si med seboj različni.

Ceprav »pojavljanje« nikoli ni kazanje [Sichzeigen] v smislu fenomena, je pa vendar pojavljanje mogoče *samo na podlagi kazanja* [Sichzeigens] nečesa. Toda to kazanje, ki omogoča pojavljanje, samo ni pojavljanje. Pojavljanje je javljanje sebe [Sich-melden] po nečem, kar sebe kaže. Če sedaj rečemo, da z besedo »pojav« merimo na nekaj, v čemer se nekaj pojavi, ne da bi samo bilo pojav, potem pojem fenomena s tem ni omejen, temveč *predpostavljen*, ta predpostavka pa ostane skrita, ker je v tej opredelitvi »pojava« dvoznačno uporabljen izraz »pojaviati se«. To, v čemer se nekaj »pojavi«, pomeni to, v čemer nekaj sebe javlja, tj. sebe *ne* kaže; in v govoru: »ne da bi samo bilo ,pojav«, pomeni pojav *kazanje sebe* [Sichzeigen]. To kaza-

nje [Sichzeigen] pa bistveno pripada k tistemu »V-čemer« [»Worin«], v katerem se nekaj javlja.* Fenomeni torej *nikoli* niso pojavi, pač pa je vsak pojav navezan na fenomene. Vse pa je postavljeno na glavo, če definiramo fenomen s pomočjo nekega, povrh še nejasnega pojma »pojava«, in »kritika« fenomenologije na tej podlogi je seveda čudno početje.

Sam izraz »pojav« pa spet lahko pomeni dvoje: enkrat *pojavljanje* [Erscheinen] v smislu javljanju [Sichmeldens] kot ne-sebe-kazanje in potem to Javljajoče [das Meldende] samo — ki v svojem kazanju [Sichzeigen] naznanja nekaj Ne-sebe-kažočega [Sich-nicht-zeigendes]. Končno se lahko pojavljanje rabi kot ime za pristni pomen fenomena kot kazanja [Sichzeigen]. Če označimo vse te tri različne odnose kot »pojav«, je zmeda neogibna, ogibna.

Bistveno pa se ta zmeda stopnjuje s tem, ker lahko prevzame »pojav« še drug pomen. Če to Javljajoče, ki v svojem kazanju [Sichzeigen] naznanja to Neočitno, dojamemo kot to, kar izhaja iz tega Neočitnega, kar iz njega izžareva, in sicer tako, da je le-to Neočitno mišljeno kot v bistvu *nikoli* Očitno — potem pomeni pojavljanje toliko kot proizvajanje [Hervorbringung] oz. to Proizvedeno [Hervorgebrachtes], kar pa ne tvori prave biti proizvajajočega. To je pojav v smislu »zgolj pojav«. To proizvedeno Javljajoče sicer samo sebe kaže, vendar takó, da kot izžarjenost tistega, kar se javlja ravno neprenehno prikriva v njem samem to, kar javlja. Toda to prikrivajoče ne-kazanje [Nichtzeigen] spet ni videz, Kant uporablja termin pojav v tej povezavi. Zanj so pojavi najprej »predmeti empiričnega zrenja«, to, kar se v tem zrenju kaže. To Kažóče-se [Sichzeigende] (fenomen v pristnem izvirnem pomenu) je hkrati »pojav« kot javljajoča izžarjenost nečesa, kar se v pojavu *skriva*.

Kolikor je za »pojav« v smislu javljanja sebe [Sichmelden] po nečem, kar sebe kaže, konstitutiven neki fenomen, ta pa se lahko privativno spremeni v videz, lahko tudi pojav postane zgolj videz. Nekdo je lahko v določeni osvetlitvi videti tak, kot bi imel zardela lica, to rdečico, ki se kaže, pa lahko razumemo kot javljajnje navzočnosti vročine, in to zopet indicira neko motnjo v organizmu.

Fenomen — to kar-sebe-po-samem-sebi-kaže — pomeni izvrsten način srečanja nečesa. *Pojav* pa nasprotno pomeni neki bivajoči odnos opozarjanja na nekaj v samem bivajočem, in sicer tako, da more to, kar opozarja na nekaj (to Javljajoče), ustrezati svoji možni funkciji le, če se samo po sebi kaže, če je »fenomen«. Pojav in videz sta vsak po vsoje fundirana v fenomenu. Zamotano mnogoterost teh »fenomenov«, ki so poimenovani z imeni fenomen, videz, pojav, zgolj pojav, je mogoče odmotati samo tako, do od vsega začetka razumemo pojem fenomena: to kar-sebe-po-samem-sebi-kaže [das-Sich-an-ihm-selbst-zeigende].

Ce ostane v tem zapopadku pojma fenomena nedoločeno, katero bivajoče bomo imeli za fenomen, če ostane sploh odprto, ali je to, kar se kaže, vedno neko bivajoče ali pa narava biti tega bivajočega, potem smo pridobili

* Stavek se glasi v originalu: Dieses Sichzeigen gehört aber wesentlich zu dem »Worin«, darin sich etwas meldet. Beseda »Worin«—»V-čemer« — pomeni tu tisto dimenzijo, v katero meri beseda kazanje — Sichzeigen. — Prev.

samó formalni pojem fenomena. Če pa s tem Kažočim-se [Sichzeigenden] razumemo tisto bivajoče, ki je morda v *Kantovem* pomenu dostopno v empiričnem zrenju, potem smo formalni pojem fenomena s tem uporabili nekako zakonito. Fenomen v tej rabi izpolni pomen *vulgarnega* pojma fenomena. Ta vulgarni pojem pa ni fenomenološki pojem fenomena. V horizontu Kantove problematike je mogoče to, kar se fenomenološko pojmi s fenomenom, ob omejitvi drugih razlik ilustrirati tako, da rečemo: kar se v pojavih že kaže, kar je vulgarno razumljenemu fenomenu vedno že vnaprejšnje in sočasno, čeprav netematično, je mogoče tematično spraviti do tega, da se pokaže, in to kar-sebe-tako-po-samem-sebi-kaže (=forme zrenja-) so fenomeni fenomenologije. Zakaj očitno mora biti mogoče, da se prostor in čas tako pokažeta, mora biti mogoče, da postaneta fenomena, če ima *Kant* namen dati s tem po sami stvari utemeljeno transcendentalno izjavo, ko pravi, da je prostor tisti apriorni V-čemer [Worinnen] nekega reda.

Ce pa naj se fenomenološki pojem fenomena sploh razume, ne glede na to, kako bi se utegnilo to Kažočese [Sichzeigende] bliže določiti, tedaj je temu neogibna predpostavka v pomen formalnega pojma fenomena in njegove zakonite uporabe v njegovem vulgarnem pomenu. — Pred fiksiranjem vnaprejšnjega pojma fenomenologije, je treba obmejiti še pomen besede *logos*, da bi bilo jasno, v kakšnem pomenu sploh more biti fenomenologija »znanost o« fenomenih.

B. Pojem *logos*

Pojem *logos* pri *Platonu* in *Aristotelu* je mnogoznačen, in sicer tako, da se pomeni razhajajo, ne da bi bili pozitivno speljani na en temeljni pomen. V resnici je to le videz, ki se drži tako dolgo, dokler ne zmore interpretacija primerno zajeti temeljnega pomena v njegovi primarni vsebini. Če rečemo: temeljni pomen besede *logos* je govor [Redel], potem bo ta dobresedni prevod povsem veljaven šele z opredelitvijo tistega, kar sam govor pomeni. Kasnejša zgodovina pomena besede *logos* in predvsem mnogotere in samovoljne poznejše filozofske interpretacije, neprenehno zakrivajo pravi pomen govora, ki pa je dokaj očiten. *Logos* se »prevaja«, tj. vedno razloži kot um, sodba, pojem, definicija, razlog [Grund, osnova], odnos. Kako pa bi se mogel »govor« tako modificirati, da bi pomenil *logos* vse prej našteto in to znatraj znanstvene rabe jezika? Tudi če se *logos* razume kot izjava, izjava pa kot »sodba«, je mogoče, da s tem na videz pravilnim prevodom zgrešimo fundamentalni pomen, posebno še, če pojmu-jemo sodbo v duhu katere koli današnje »teorije sodbe«. *Logos* ne pomeni sodbe, vsekakor ne primarno, če razumemo z njo kako »povezovanje« ali kako »stališče« (priznavanje — zavračanje).

Logos kot govor pa pomeni toliko kot *delun*, razodevati to, o čemer se v govoru »govori« [o čemer je v govoru »govor«]. *Aristoteles* je to funkcijo govora določneje ekspliciral kot *apophainesthai*.¹ *Logos* nekaj pokaže

¹ Prim. De interpretatione cap. 1-b. Dalje Met. Z. 4 in Nik. Et. Z.

(*phainesthai*), namreč to, o čemer se govori, in sicer za govorečega (medij), oziroma za med seboj govoreče. Govor »pokaže« [»lässt sehen«] apo... tisto, o čemer se govori. V govoru (*apophansis*), kolikor je pristen, naj bi se tisto, kar se govori, zajemalo iz tistega, o čemer se govori, tako da govoreče posredovanje v svojem izrečenem razodene in napravi drugemu dostopno tisto, o čemer govori. *Logos* kot *apophansis* ima takšno strukturo. Ta modus razodevanja, kot kaže prikazovanje [aufweisenden Sehenlassens], ni lasten vsakemu »govoru«. Prošnja (*euhe*) npr. tudi razodeva, vendar na drugačen način.

V konkretnem izvajanju ima govorjenje (prikazovanje [Sehenlassen]) naravo glasovnega razglasa [Verlautbarung] z besedami. *Logos* je *phono* in sicer *phone meta phantasias* — glasoven razglas, v katerem se vedno nekaj zagleda in prerešeta [gesichtet ist].

In samó ker je funkcija tistega, kar pomeni *logos* kot *apophansis* v kaóem prikazovanju [aufweisenden Sehenlassen] nečesa, more *logos* imeti strukturno obliko *synthesis*. Sinteza [Synthesis] tu ne pomeni povezovanja in spajanja predstav, ukvarjanja s psihičnimi dogodki, pri čemer bi potem glede teh povezovanj nastal problem, kako se kot to, kar je notranje, uje ma s fizičnim kot zunanjim. Ta *syn* ima tu čisto apofantični [govorni] pomen in pomeni: pokazati nekaj *skupaj* z nečim, pokazati nekaj *kot* nekaj.

In zopet, ker je *logos* neko prikazovanje [Sehenlassen], zaradi tega more biti tudi resničen ali lažen. Tudi je vse na tem, da se osvobodimo skonstruiranega pojma resnice v pomenu kake »skladnosti [»Übereinstimmung«]. V pojmu *aletheia* ta ideja nikakor ni primarna. »Resničnost« tistega, kar je *logos* kot *aletheuein* pomeni: tisto bivajoče, o katerem se govori, vzeti z uporabo *legein* kot *apophainesthai* iz njegove skritosti ter ga kot to Neskrito (*alethes*) pokazati, odkriti. Podobno pomeni »lažnost«, *pseudesthai*, toliko kot varanje v pomenu *prikrivanja*: nekaj postaviti (na način prikazovanja) pred nekaj ter ga tako izdajati *kot* nekaj, kar ni.

Ker nima več oblike čistega prikazovanja [Sehenlassens], temveč se v vanja [Sehenlassens], prav zato ne smemo imeti pomena *logos* za primarni »kraj« resnice. Če določimo resnico, kot da pripada »pravzaprav« sodbi, ter se s to tezo sklicujemo na *Aristotela*, kar je postalo danes vseskozi običajno, potem to sklicevanje ni upravičeno, pa tudi grški pojem resnice smo napačno razumeli. »Resnično« v grškem pomenu, in sicer izvirneje kot prej imenovani *logos*, je to, kar imenujemo *aisthesis*, preprosto, čutno dojemanje nečesa. Kolikor meri neka *aistheisis* vedno na svoja *idia*, na tisto samó v nji in *zanjo* pristno dostopno bivajoče, npr. gledanje na barve, je to dojemanje vedno resnično. To pomeni: gledanje vedno odkrije barve, poslušanje vedno odkrije zvoke. V najčistejšem in najizvirnejšem pomenu »resnično« — tj. samó odkrivajoče, tako da ne more nikoli prikrivati, je čisti *noein*, preprosto gledajoče dojemanje najenostavnejših določil biti bivajočega kot takega. Ta *noein* ne more nikoli prikrivati, ne more biti nikoli lažen, v najslabšem primeru je lahko nekakšno *ne-dojemanje* [Unvernehmen], *agnoein*, nezadostno za preprost, primeren dostop.

Ker pa ima »resnica« tak pomen in je *lógos* določen modus prikazovanja [Sehenlassens], prav zato ne smemo imeti pomena *logos* za primarni

pokaže nekaj kot nekaj, to prevzame s svojo sintetično strukturo možnost prikrivanja. »Resnica sodb« [»Urteilswahrheit«] pa je samo nasprotni primer tega prikrivanja — tj. *mnogotero fundiran* fenomen resnice. Realizem in idealizem enako temeljito zagrešita pomen grškega pojma resnice, iz katerega sploh moremo razumeti možnost nečesa takega, kakor je »nauk o idejah« kot filozofsko spoznanje.

In ker je funkcija logosa v preprostem prikazovanju [Sehenlassen] nečesa, v *omogočanju dojetanja* [Vernehmenlassen] bivajočega, more logos pomeniti *um*. In dalje, ker se logos ne uporablja le v pomenu *legein*, temveč hkrati v pomenu *logómenon* — to Pokazano [das Aufgezeigte] kot tako — in ker to ni nič drugega kakor *hypokeimenon*, kar je pričujoči *razlog* [Grund] za vsako nagovarjanje in razgovarjanje, pomeni *lógos* qua *legómenon* razlog, ratio [Grund, ratio]. In končno, ker more *lógos* qua *logómenon* pomeniti tudi: to, kar imamo za nekaj, kar je postalo vidno v svojem razmerju do nečesa, v svoji »odnosnosti«, dobi *lógos* pomen *razmerja* in odnosa.

Ta interpretacija »apofantičnega govora« naj zadošča za razjasnitev primarne funkcije tistega, kar pomeni *lógos*.

C. Vnaprejšnji pojem fenomenologije

Pri konkretnem predloženju tega, kar smo ugotovili z interpretacijo »fenomena« in »logosa«, je očitna notranja zveza med pomeni teh imen. Izraz fenomenologija bi mogli formulirati grško: *legein ta phainomena*; *legein* pa pomeni *apophainesthai*. Fenomenologija torej *pove apophainesthai ta phainomena*: To, kar se kaže, pokazati v njem samem tako, kakor se kaže samo od sebe. To je formalni smisel raziskovanja, ki si daje ime fenomenologija. S tem pa se ne izraža nič drugega kakor zgoraj formulirana maksima: »K stvarjem samim!«

Ime fenomenologija je torej po svojem pomenu drugačno kot oznake teologija in podobne. Te oznake imenujejo predmete zadevne znanosti v njihovi vsakokratni vsebinskosti. »Fenomenologija« pa ne imenuje predmeta svojih raziskav, in to ime tudi ne karakterizira svoje vsebinskosti. Ta beseda pojasni samo tisti *Kako* načina obravnavanja in pokazovanja [Aufweisung] tistega, kar naj bi se v tej znanosti obravnavalo. Znanost »o« fenomenih pomeni: takšno zajemanje svojih predmetov, da mora biti vse, kar se o njih razlaga, obravnavano v direktnem prikazovanju in izkazovanju. Isti pomen ima pravzaprav tautološki izraz »deskriptivna fenomenologija«. Deskripcija tu ne pomeni kakega postopka, ki bi bil morda podoben postopku botanične morfologije — marveč ima to ime prohibitiven pomen: odvrčanje vsakega neizkazanega opredeljevanja. Naravno same deskripcije, specifični pomen logosa, moremo fiksirati predvsem šele iz »vsebinskosti« [Sachheit] tistega, kar naj se »opiše«, tj. znanstveno opredeli v načinu srečavanja fenomenov. Pomen formalnega in vulgarnega pojma fenomena daje formalno pravico imenovati fenomenologijo vsako prikazovanje bivajočega, kakor se le-to po semem sebi kaže.

Glede na kaj pa bi moral biti ta formalni pojem fenomena raz-formaliziran v fenomenološki pojem in kako se ta razlikuje od vulgarnega? Kaj je to, kar naj bi fenomenologija »pokazala«? Kaj je tisto, kar moramo v nekem posebnem smislu imenovati »fenomen«? Kaj je po svojem bistvu *nujno* tema izrecnega pokazovanja [Aufweisung]? Očitno prav to, kar se predvsem in najčešče ne kaže, kar je *skrito* nasproti tistemu, kar se predvsem in najčešče kaže, vendar pa hkrati nekaj, kar bistveno sodi k tistemu, kar se predvsem in najčešče kaže, in sicer tako, da je njegov smisel in osnova [Grund].

Kar pa je v izjemnem pomenu *skrito* ali pa pada zopet nazaj v *zakritost* ali se kaže le »zastrito«, ni to ali ono bivajoče, temveč *bit* bivajočega, kar so pokazala prejšnja razmišljanja. Le-ta je lahko tako zelo prikrita, da se nanjo pozabi in ne pride do vprašanja po nji in njenem smislu. Kar torej v posebnem pomenu, iz svoje najbolj svojske vsebinskosti zahteva, da bi postalo fenomen, je fenomenologija tematično »zasegla« kot predmet.

Fenomenologija je način dostopa k tistemu, kar naj bo tema ontologije in izkazovalen [ausweisende] način opredelitve le-tega. *Ontologija je močjo samo kot fenomenologija*. Za fenomenološki pojem fenomena je to Kažočese [das Sichzeigende] bit bivajočega, njen smisel, njene modifikacije in derivati. To kazanje [Sichzeigen] ni poljubno in tudi ni káko pojavljanje. Bit bivajočega nikakor in nikoli ne more biti nekaj takega, da bi »za njo« stalo še nekaj, »kar se ne pojavlja«.

»Za« fenomenj fenomenologije v bistvu ne stoji nič drugega, pač pa more biti prikrito to, kar naj bi bil fenomen. In prav zato, ker ti fenomenj najprej in najčešče *niso* dani, je potrebna fenomenologija. Zakritost je nasprotni pojem »fenomena«.

Način možne zakritosti fenomenov je različen. Fenomen je lahko včasih zakrit v tem smislu, da je sploh še *nerazkrit*. O njegovem obstoju ni ne znanja ne neznanja. Dalje je lahko neki fenomen *zasut*. To se pravi: nekoč je bil odkrit, pa je zopet zapadel v zakritost. Ta lahko postane totalna ali pa je — to je pravilo — tisto prej odkrito še vidno, čeprav le kot videz. Vendar kolikor videza, toliko »biti«. Ta zakritost kot »zastritost« je najbolj pogosta in najbolj nevarna, ker je prevara in zavažanje tu posebno trdovratno. Dosegljive, toda v svoji zakoreninjenosti zakrite strukture biti in njihovi pojmi so morda pravilne znotraj kakega »sistema«. Zaradi konstruktivne uklenjenosti v kak sistem se izdajajo kot nekaj, kar ne potrebuje nadaljnjega upravičevanja, kar je »jasno« ter je lahko zato izhodišče napredujoči dedukciji.

Zakrivanje [Verdeckung] *sámo*, bodi v pomenu skrivnost [Verborgenheit] ali zasutosti [Verschüttung] ali zastritosti [Verstellung], ima dve možnosti. So naključna zakrivanja in so nujna, tj. takšna, ki so zasnovana v načinu obstoja [Bestandart] tega Odkritega. Vsak izvirno ustvarjen fenomenološki pojem in stavek se lahko kot posredovana izjava izrodi. V nekakšnem praznem razumevanju se sporoča naprej, izgubi svojo zakoreninjenost in postane lebdeča teza. Možnost otrpnjenja in togosti [Ungriffigkeit] tistega, kar je bilo prvotno »gibko«, leži v konkretnem delu same

fenomenologije. Težavnost tega raziskovanja je prav v tem, da ga je treba napraviti v pozitivnem pomenu kritičnega do samega sebe.

Najprej moramo dobiti iz fenomenoloških predmetov način srečanja [Begegnisart] biti in struktur biti v modusu tega fenomena [biti]. Izhodišče te analize kakor tudi pristop k fenomenom in prehod skozi vladajoče zakritosti [Verdeckungen] zahteva zato lastno metodično zavarovanje. V ideji »izvirnega« in »intuitivnega« dojetja in eksplikacije fenomenov je nasprotje naivnosti nekega naključnega, »neposrednega« in ne-premišljenga »zrenja«.

Na tleh obmejnega vnaprejšnjega pojma fenomenologije je mogoče ugotoviti tudi pomen terminov »fenomenalno« in »fenomenološko«. »Fenomenalno« se imenuje to, kar je dano na način srečavanja [Begegnisart] fenomenov in kar je mogoče v tem načinu eksplicirati; odtod govorjenje o fenomenalnih strukturah. »Fenomenološko« pa se imenuje vse tisto, kar spada k načinu pokazovanja [Aufweisung] in eksplikacije in kar tvori pojmovnost tega raziskovanja.

Ker je fenomenološko razumljen fenomen vedno samó tisto, kar tvori bit, bit pa je vedno bit bivajočega, je treba za namen sprostitev biti prej primerno opredeliti bivajoče samo. Bivajoče se mora prav tako pokazati v primernem, njemu pripadajočem načinu dostopa [Zugangsart]. Tako postane vulgarni pojem fenomena fenomenološko relevanten. Vnaprejšna naloga »fenomenološkega« zavarovanja eksemplaričnega bivajočega kot izhodišča za pravo analitiko je vedno že nakazana iz njenega cilja.

Vsebinsko vzeto je fenomenologija znanost o biti bivajočega — ontologija. Iz dane razlage nalog ontologije izhaja nujnost neke fundamentalne ontologije, katere tema je ontološko-ontično oblikovano bivajoče, tubit [Dasein], namreč tako, da se postavlja ta fundamentalna ontologija pred kardinalni problem, pred vprašanje o smislu biti sploh. Iz raziskave same se bo pokazalo: metodični pomen fenomenološke deskripcije je razlaga [Auslegung]. Ta logos fenomenologije tubiti ima naravo tistega, kar pomeni hermeneuein, po čemer se raumevanju biti, ki sodi k tubiti sami, označajo pravi pomen biti in temeljne strukture njene lastne biti. Fenomenologija tubiti je hermenevtika v prvotnem pomenu besede, s čimer označuje nalogo razlaganja. Kolikor pa bo z odkritjem smisla biti in temeljnih struktur tubiti sploh izpostavljen horizont za vsako nadaljnje ontološko raziskovanje bivajočega, ki ni tubit, bo ta hermenevtika hkrati »hermenevtika« za izdelavo pogojev, ki omogočajo vsako ontološko raziskavo. In končno, kolikor ima tubit ontološko prednost pred vsem bivajočim — kot bivajoče v možnosti eksistence — dobi hermenevtika kot razlaga tubiti še specifični tretji — filozofsko razumljeno — primarni pomen kot analitika eksistencialitete eksistence. V tej hermenevtiki, kolikor ontološko izdelava zgodovinskost tubiti kot ontični pogoj možnosti historije [Historie] je potem zakoreninjeno to, kar lahko le v prenesenem pomenu imenujemo »hermenevtika«: metodologija zgodovinskih duhovnih znanosti.

Bit kot osnovna tema filozofije nikakor ni rod kakega bivajočega, kljub temu pa zadeva sleherno bivajoče. »Univerzialnost« biti je treba iskati višje. Bit in struktura biti je nad vsakim bivajočim in vsako možno biva-

jočo določenostjo kakega bivajočega. *Bit* je kratko malo *transcendens*. Transcendenca biti tubiti je izredna, kolikor je v nji možnost in nujnost najradikalnejše *individuacije*. Vsaka razklenjenost [*Erschliessung*] biti kot transcendence je *transcendentalno* spoznanje. *Fenomenološka resnica* (*razprtost biti*) je *veritas transcendentalis*.

Ontologija in fenomenologija nista dve različni disciplini poleg drugih disciplin spadajočih k filozofiji. Obe imeni karakterizirata filozofijo samo glede predmeta in načina obravnave. Filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, izhajajoča iz hermenevtike tubiti, ki je kot analitika, *eksistence* ugotovila konec vodila vsega filozofskega vprašanja tam, od koder le-to izvira in kamor se zopet vrača.

Naslednje raziskave so postale mogoče na temelju, ki ga je položil E. Husserl, čigar »Logične raziskave« pomenijo prodor fenomenologije. Razlage vnaprejšnjega pojma fenomenologije nakazujejo, da zanjo ni bistveno to, da bi bila *dejanska* kot filozofska »smer«. Možnost stoji više kot dejanskost [*Werklichkeit*]. Fenomenologijo razumemo samo, če jo dojamemo kot možnost.¹

Glede neokretnosti in »nelepega« izražanja v naslednjih analizah je potrebno pripomniti tole: eno je pripovedno poročati o *bivajočem*, nekaj drugega pa dojeti *bivajoče* v njegovi *biti*. Za to drugo nalogo najčesče ne manjkajo le besede, temveč predvsem »slovnica«. Če je dopustno sklicevati se na prejšnje in po svojem nivoju brezprimerne raziskave, ki analizirajo bit, potem primerjamo ontološke odstavke iz *Platonovega* »Parmenida« ali četrto poglavje sedme knjige *Aristotelesove* »Metafizike« s pripovednim odstavkom iz *Tukidida*, in videli bomo nezaslišane formulacije, ki so jih predlagali Grkom njihovih filozofi. In kjer so moči bistveno šibkejše in povrh področje biti, ki ga je treba razkleniti, ontološko mnogo težavnejše kakor tisto, ki je bilo postavljeno pred Grke, se bo dolgoveznost oblikovanja pojmov in trdota izraza še stopnjevala.

§ 8. Očrt razprave

Vprašanje o smislu biti je najuniverzalnejše in najbolj prazno; v njem pa je hkrati možnost najstrožje individuacije [*Vereinzelung*] njega samega na vsakokratno tubit. Pridobitev temeljnega pojma »bit« ter vnaprejšnji oris s tem pojmom zahtevane ontološke pojmovnosti in njenih nujnih sprememb potrebujeta konkretno vodilo. »Specialnost« raziskave ne nasprotuje univerzalnosti pojma biti — tj. prodiranju k biti s specialno interpretacijo nekega določenega bivajočega — butiti — v kateri naj bi se našel horizont za razumevanje in možno razlago biti. To *bivajoče* samo pa je v sebi »zgodovinsko«, tako, da postane najbolj posebna presvetlitev tega bi-

¹ Če gre naslednja raziskava za nekaj korakov naprej v razklepanju »stvari samih«, se ima avtor za to predvsem zahvaliti E. Husserlu, ki je avtorja v času njegovih učenih let v Freiburgu s prepričljivim osebnim vodstvom in s tem, da mu je dovolil uporabo še neobjavljenih raziskav, seznanil z najrazličnejšimi področji fenomenološkega raziskovanja.

vajočega nujno »historična« interpretacija.

Izdelava vprašanja biti se cepi na dve nalogi; njima ustreza tudi razčlenitev te razprave na dva dela:

Prvi del: Interpretacija tubiti glede časovnosti in eksplikacija časa kot transcendentalnega horizonta vprašanja o biti.

Drugi del: Osnovne poteze fenomenološke destrukcije zgodovine ontologije ob vodilu problematike temporalnosti.

Prvi del razpada na tri oddelke:

1. Pripravljalna fundamentalna analiza tubiti.
2. Tubit kot časovnost.
3. Čas in bit.

Drugi del se prav tako členi trojno:

1. *Kantov* nauk o shematizmu in čas kot uvodna stopnja problematike temporalnosti.

2. Ontološki fundament *Descartesovega* »cogito sum« in prevzem srednjeveške ontologije v problematiko, označeno z »res cogitans«.

3. *Aristotelova* razprava o času kot diskrimenu fenomenalne osnove in mej antične ontologije.

Prevedel Ivan Urbančič



