

# PROBLEMI

## 53

PAVLE ZIDAR: O Marija, Mati Moja (617)

JERNEJ REPOVŠ: PESMI (650)

VLADIMIR JERMAN: ZLATA RIBICA III (653)

ALLAN HAYMAN: JOHN UPDIKE, prevedel M. Jurak (656)

IVO URBANČIČ: RADIKALIZACIJA IN KONEC EVROPSKE  
MORALE (668)

ALAIN ROBBE-GRILLET: NARAVA, HUMANIZEM, TRAGEDIJA,  
prevedel M. R. (689)

LASZEK KOLAKOWSKI: RESNICA IN RESNICOLJUBNOST  
KOT KULTURNI VREDNOTI, prevedel Frane Jerman (703)

FRANCE KLOPČIČ: OB PETDESETLETNICI DVEH DEKLARACIJ  
ZA ZEDINJENJE SLOVENCEV, HRVATOV IN SRBOV (718)

KARL MARX: OBROBNE PRIPOMBE K ADOLPHA WAGNERJA  
-UČBENIKU POLITIČNE EKONOMIJE-, prevedel P. S. (730)

IVAN SEDEJ: DAFNE IN DEMONI (746)  
ZAGREBŠKI KIPAR ŠIME VULAS RAZSTAVLJA  
V LJUBLJANSKI MALI GALERIJ (748)  
LEPOTA IN PARADOKS (750)

### LIKOVNA PRILOGA:

FRANCE MIHELIČ: PARKE II., 1967 (acryl)

DAFNE IN KURENT I., 1967 (lesorez)

KURENT, 1967 (acryl)

DAFNE IN URE, 1967 (lesorez)

MAJ 1967

# PROBLEMI

revija za kulturo in družbena  
vprašanja, maj 1967  
leto V., št. 53

Ureja uredniški odbor: Božidar  
Debenjak, Janez Dokler, Niko  
Grafenauer, Tine Hribar (od-  
govorni urednik), Savin Jogan,  
Vladimir Kavčič (glavni ured-  
nik), Marko Kerševan, Vlado  
Kralj, Milan Pintar, Rudi Riz-  
man, Mitja Rotovnik, Ivan  
Urbančič, Franci Zagoričnik

Lektor: Janez Gradišnik

Uredništvo: Ljubljana, Bee-  
thovnova 2. Telefon: 30-487.  
Nenaročenih rokopisov ne vra-  
čamo. Naročila pošiljajte na  
CK ZMS, Ljubljana, Dalmati-  
nova 4, telefon: 310-033, tekoči  
račun: 501-8-475/1 z oznako: za  
Probleme. Celoletna naročnina  
24 N dinarjev. Za študente in  
dijake 18 N dinarjev. Cena  
posameznega izvoda 2,50 N din

Izdajata CK ZMS in UO ZSJ  
v Ljubljani. Tisk Učne delav-  
nice ZUSGP

# O Marija, mati moja

*(naj me užali žalost tvoja ob smrti Tvojega sinú)*

Pavle Zidar

V prvi pomladanski teden se je usul bleščeč sneg. Nepričakovano so se spustile bele mreže z južnega neba.

Zagorjane so čakale na dih pomladi, na pomlajanje zemlje, na duh vode, v kateri bi se razpuščala prst. Zdaj pa je sneg zdržal že v drugo sedmino, zavrl koljenje, pregnal otroke nazaj na peči, prepregel dvorišča z gazmi, po katerih se je čez dan ucejala rdečkasto rjava gnojnica.

Slaba volja je preganjala ljudi. Navzemali so se mušje sitnobe in po ves dan begali. Eni so hodili ugibat nebo, kaj bo še dalo, drugi pa prisluškovat hostam. Vsi pa so hoteli pripovedovati čudne reči o vremenu. Večer za večerom so se spominjali davnih pomladi. Pomladi iz leta 1905, iz leta 1916 pa iz leta 1922. Katera od teh je spominjala na zdajšnjo, se niso mogli ali pa niso hoteli zediniti. Iz teh preprirov so včasih prišle na dan čudne reči. Toda takrat so zmeraj nastopile ženske, ki jim je bilo vseeno, kdaj bo pomlad, za dve bodo morale zgrabiti, pa če bi bila v januarju ali v mesecu maju.

In še nekomu ni bilo mar letošnjega snega: psom. Njihov čas se jim je zadril v goltanec kakor črn trn in prehlajeno starčevsko zmerjanje je odmevalo noč za nočjo. Šele ko so se iztrgali v nočno tišino in jih je nagon odgnal kakor črna jadra po zasneženih planjavah, je vas prevzelo blodno mirovanje.

In ko so ženske razgnale od pijače brljave in zagrete dedce, še dolgo ni potihnila tema po hišah in po posteljah. Preden so se moški zapletli v svoje hropeče sline spanja, so marali prej še storiti svojim ženskam »silo«. Šele potem se je ženskam iz razbolelega telesa naphalo toliko molka v živčno pamet, da so jim pošle strupene besede in da jim je trzalo samo še vroče in težko telo.

Zagorjanske pomladi, če jih ni ocvetil sneg, so bile za moške od davna pravi udarec: misliti in delati je bilo treba i na njivah i v vinogradih. Rok za preteganje pa v teh časih tudi z božjo pomočjo ni bilo najti, količkaj močnega in sposobnega so potaknili po Litostrojih. Zato je bilo treba čez zimo misliti tudi na prirast. Sicer bi pa dolge noči s premalo petroleja tako ali tako pripomogle k sreči: enim na svet, drugim s sveta.

Vsako pomlad torej je bilo v Zagorjanah obilo novega: otroci so radi prihajali iz mater, jokali so veselo, če so, prav tako pa je tudi smrt na večne priprošnje, da ni več živeti, vse češče in veselo zatiskala oči.

Vsak teden se je potemtakem kaj zgodilo, rojstvo ali smrt. In za pridne ter radovedne ženske roke se je začel delavnik, ki ni nikoli docela minil.

V tem čudnem sneženem tednu pomladi se je naenkrat skujal živeti Jarc. Mežnar. Zagorjanci so onemeli. Pognali so navček in črni bron je po toliko letih res žalostno molil.

Poprej, za Jarčevega mežnarjenja, je bilo pozvanjanje mrliču kakor trkanje s kozarci. Kakor da nazdravlja rajnemu in ga veselo povprašuje, če res ne bo nič več pil. Če pa si natančneje prisluhnil zvonjenju, je bilo vmes tudi mnogo zamere; ali celo očitanja rajnemu, če je bil Jarcu na muhi, pa do zmerjanja.

To je Jarc znal in ni niti skrival. Zvonovi v njegovih rokah so bili njegova druga usta, njegova druga govorica.

Zagorjani še pomnijo, kaj je povedal rajnemu Blatniku za slovo, pa Lužanu in Svitanovi Peregrini.

Kdor je Jarcu storil kaj dobrega ali zlega, vsakomur se je zaklel, da ga bo še v nebesa slišal; če ga je, ne vemo, živi pa so priča, da je mislil resno.

Bog mu odpusti zdaj!

Kadar so ga župnik okrcali, ker je popil mašno vino (in te zadrege so se vrstile zadnja leta izmenoma pri oltarju in v zakristiji, da so bile maše včasih, namesto črne, vesele), je užaljeni Jarc v grozo vernikov izplačal župnika pri povzdigovanjskem zvonjenju. Razločno je bilo slišati, kako vpije zvon: junc, juunc, juuunc, juunc, junc!

In šele danes, po enaindvajsetih letih, osmih mesecih in šestnajstih dneh, so zvonovi spet zvonili Gospodu mirno in vdano. In po grapah, poljih in vinogradih je spet zavel strah božji. Roke so prenehale delati in poiskale svojega gospodarja v znamenju križa.

Kako lepo, kako žalostno lepo je oznanjeval navček, da ni več med nami človeka.

Pridi gór,  
pridi dól,  
ó Gospód,  
ti moj Bóg,  
kjé sem zdaj,  
kjé bom zdaj,  
ní me véč,  
ní me véč,  
zbógom zdáj,  
zbô-góm  
zdáj.

Vsa vas je bila na nogah; moški prestrašeni, ženske pa — kot zmeraj ob takih priložnostih — podjetne na pet strani.

Ker je Jarc, lahko bi rekli, še v cvetu usahnil — s svojimi petimi križi in nekaj let čez je bil videti trdnejši od marsikakega poba pri tridesetih — in je tako vaško pričakovanje postavil na glavo, ker je bila za zadnjo pot predvidena v tem mesecu potovka Anastaza, je moško občestvo moralo na tihem priznati, da ne vemo ne ure ne dneva. Zenske pa so vpile nad njimi, da uro in dan lahko pomaknemo, če ima nacejanje svoje dno. Ko so se moški naposlušali svojih ženštur, kaj vse pripomore k tako nenadni zadnji uri, so obsedeli kot zadeti in bridko zatuhtali. Zenske so jih bile obdelale kot v svojih boljših letih.

Med palicami, so naštevale, ki tepejo, so tobak; ker je pitje naglavna razvada obeh spolov in jo obe strani zagovarjata in prekrivata s potrebo, so ženske to potrebo brž omejile na liter dnevno; druge palice, ki segajo po prezgodnjem življenju pa so si ženske same izmislile, da bi tako obvarovale svoje moške.

(Preberite tudi tole: Zraven pitja in kajenja imajo moški še druge grde lastnosti. Bogvedi, kje so se jih navlekli! V zakonski svetlobi že ne! Ali so jih prinesli od vojakov ali pa iz tistega grdega samevanja in postavanja, ko so še napol samci in ko jim vsaka kiklja zalije oči s krvjo.

Na žalost so ženske ženske in imajo za vse, kar ni njihova koža ali dlaka, bolj suhljat spomin, nekatere so pa sploh brez njega. Toda bodimo pravični spoloma: ženske vstopajo v zakon ali v svojo hišo daleč bolj razsvetljene kot moški; vedo, kaj hočejo, natančno do sto petega leta življenja imajo izdelan program o zakonskem drugovanju. Če umirajo in umro petintrideset ali sedeminosemdeset let prej, niti za las ne odstopijo od svoje smeri. Ta se namreč sme zaplesti šele po sto petem letu.

Ja, čudite se, kolikor vam dajo usta! Kaj pa naj ženska izdeluje drugega v svojem pametnem življenju kot otroke.

Ja, boste rekli, kaj pa mojškre, kaj pa tiste, ki delajo dobro skuto in skutec, pa tiste, ki uče otroke, in tiste, ki imajo doktorate znanosti, ki pišejo učene knjige, predsedujejo narodom! Vsemu temu se res ne da reči ne.

Ampak, če je moški moški, če je trden v tistih svojih grdih lastnostih, če ni rjuha za pregrinjanje ženskega oltarja, to je postelje, bo v tisti skuti in skutcu, v maslu in maselčku, poleg okusno hranljivih snovi odkril še kak ponaredek popolnoma človeške narave.

Jaz, žal, nisem ne skutar niti prijatelj masla, čeprav se to čudno sliši za Slovenca, še huje verjetno za Nemca; nisem, no pa to niti ni važno. Navsezadnje je celo koristneje, če je enega manj pri maslu.

Masla ne moreš jesti na tesnem, za to je treba obzorij, komodnosti in ščepec stare pruske družinskosti.

Za knjige pa ni predpisanega okolja; ješ oziroma bereš jih tudi na lepem in golem tilniku svoje žene, če si že zapadel večni senci svojega spola, senci, ki kaže zmerom proti severu, odkar si moški.

Ko torej prebiram knjige namesto skutca, ko mi torej pade v roke kak ženski doktorat ali članek splošne ljudske vsebine, sili že iz naslovov povsem nekaj drugega, kot razglaša naslov.

Nič si ne morem, če mi naslov »Pretekli čas v sedanji rabi« nakazuje pravzaprav avtoričino osebno izkušnjo z Zagrebčani in če se mi naslov sam od sebe preobrača na bok kakor crknjena riba in se v dobesednem prevodu trdno ujema s programom zakonskega življenja do sto petega leta. Hudo je, vem, če v tako resnem naslavljanju najdeš in odkriješ pona-redek popolnoma človeške narave; če ujameš zraven neznatnih znanstvenih dejstev pravzaprav zgroženo bitje, ki s preteklim časom v sedanji rabi nakazuje sled zagrebških izkušenj v slovensko sedanjost.

Kaj mi pomaga tista skuta, ki ni skuta, ali pretekli čas, ki še ni pretekel!

Še strašnejše reči sem odkril v knjigi »Leto 2000 ali  $(a^2 + b^2)$ «.

Avtorica si prizadeva s tem znanstvenim delom prepričati svetovno javnost, naj bi algebrajska števila, ki so med srednjim izobraženstvom popolnoma izumrla, oživila z letom 2000; naj bi od tod dalje poimenovali z njimi leta in desetletja. Zatrjuje, da je tako štetje časa preprostejše in v korist vsem tistim, ki imajo srednjo šolo.

Sumim, da se zavzema za učitelje iz osebnih razlogov!

Da je to res, bom dokazal z dobesednim prepisom sklepne misli iz te razprave, ki pretresa, kot zatrjuje avtorica, Maocetungovo Kitajsko ter De Gaulovo in Kosiginovo Evroazijo.

»Algebrajska števila so izrazit socialni primer v tem stoletju. (Me, emancipiranke, smo dolžne opozarjati.) Ko srednje izobraženstvo spozna pevnost abecede in potence (da enakopravnost ni odnos le na papirju), se mora po opravljenem zrelostnem izpitu sprijazniti z dejstvom, da bo od-slej algebrajsko izračunavanje zamenjala arabska primitivnost (to je odnos enakega z enakim, toda ne v smislu spola, kot o tem preradi sanjajo grobi možki, temveč enakopravnost duha), kar je nedvomno izrednega pomena, če pomislimo, da bi z nadaljnjo algebrajsko izobrazbo uspeli iztrgati astrofizični in astromatematični monopol imperialističnim silam (šele tak odnos bi nas pomiril, šele to bi nas navdalo z upanjem in močjo, da nismo Kirgizinje, ki so obvladane že, če vidijo metulja, ampak resnično žene srečnih mož, duhovnov misli). Če smo uspeli iztrgati Rimljanom štetje časa, ga iztrgajmo tudi Arabcem. Nikomur več prednosti na tem svetu! Vse naj zamenja algebra! S temi znaki štejmo odslej nedelje, sobote, četrtnke; naučimo se algebre in s tem atomske fizike; iztrgajmo se mraku; naj bo konec srednjih vekov! Živel mir!«

Včasih me podobno branje zabava, ne vem, če vas. A kot ste videli, ni mogoče zatajiti narave, prave narave, in človek si nazadnje samo lahko čestita, da jim iz te tenke, negovane kožice ni uspelo pobegniti v kožuh. Zgodi pa se seve, da te taka in podobna pisarija zavede in ji začenjaš verjeti; vdaš se ji kot tisti basni »Kagda u tavaršičej saglasja njet«.

Kako bridko ti je čez teden ali dva v duši, ko od tiste neresnične resnice obsediš na občutku, da si pravzaprav nečemu oče, da postajaš nekakšen ata. Komu, čemu, ne zveš, pa če vprašuješ po vseh kitajskih dvorcih svoje pameti. Ona pa ti bo odgovorila, ali ti bodo odgovorile, da je bilo tisto samo algebra, basen, maslo ali skuta.

Da, bil je pretekli čas v sedanji rabi. Zdaj ga ni več. Ti si samo še ata, in usojeno ti je živeti do sto petega leta.

Malce dolgo, dragi prijatelji, kajne; ko bi ne brali, ko bi ne jedli, predvsem pa, ko bi ne nasedali, bi nam bilo stoletje mnogo krajše, in kratka stoletja so več vredna kot biti ata tako številnim ženskim predmetom in mislim, čeprav je tudi to lepo.

No, sto pet let je dolgo in trdo delo v službi ženske. V resnici dočakajo tako poglobljen čas blagi moški, in teh je tako malo, kot je malo resničnih pesnikov. Res pa je tudi, da sto pet let ni nikoli sto pet let, posebno ne ob ženskah. V družbi z njimi je včasih leto tri leta, štiri, neredko pa se v enem postaraš tudi za trideset; ali pa, kar se tudi pogostoma dogaja, da v enem samem letu umreš globoke, neugotovljive starosti. Kakor na primer Jarc.

Njegovih šestinpetdeset let je zelo težko ugotoviti. Ker človek ni smreka ali hrast, ki pusti za sabo svoj štor. Po mojem preučevanju oziroma intuiciji je bil Jarc še mlad. Čim starejši je kdo po tistih klasičnih letih — ena pomlad je ena pomlad in ne moreta biti dve — tem mlajšega, po mojem vsaj, zateče smrt; in narobe, čim mlajši je kdo, ki umre, tem starejši je po pomladi v starem pomenu štetja. Morda je tak »srečnež«  
v svojem normalnem petindvajsetem letu življenja doživel še petinosemdeset let zraven, pa jih je bilo sto, oziroma je skoraj srečno dopolnil program zakonskega drugovanja do sto petega leta.

Kaj lahko pa se seveda tudi motim. O tej matematiki, kot vidite, samo ugibam, jo samo slutim, da je. Prepričan pa sem, da bi nam o n e, če bi se namesto preteklih in sedanjih časov lotile preštevanja let človeškega življenja iz svojih izkušenj in občutij, lahko napisale zanimiv učbenik logaritmov moške časnosti.

Bog jim daj korajžo!

Samo o n e, samo one bi to zmogle, ker so, kadar hočejo, v sorodu z Bogom ali s smrtjo. Ker vedo vse. Vedo, zakaj Bog tepe in zakaj smrt jemlje moške.)

Toda rekli smo, da je Jarčeva smrt razpanala vso vas. Jarc je bil namreč še prejšnji dan tako vsakdanje pijan, da je zdaj njegov borni telesni ostanek strašil na vseh koncih vasi.

Tako se v Zagorjanah že dolgo ni umrlo. Tu se je umiralo počasi, kadar se je. Za bolezen tistega, ki je moral nekega dne oditi, se je vedelo vnaprej najmanj leto. O tisti bolezni se je govorilo pri delu in jelu, kakor da boleajo sami za njo. Če je bil bolnik kdaj kak dan boljši, zgovornejši, so bili tudi ljudje polni upanja, in že so ga nekateri videvali, kako lovi po dvorišču sončno toploto, drugi so ga pa spet na svoje oči videvali v hlevih ali kako zaprega kravo. Vsaka bolezen v Zagorjanah je bila stvar vseh, vsi so jo občutili, vse je ogrožala, vsak jo je imel po malem. Ker so se tako dolgo seznanjali s srčnim utripom bolnega, z vsako njegovo besedo, z njegovim spanjem ter kaj še je in česa ne več, je razumljivo, da so ženske, ko je prišla njihova ura, da ga ocedijo za na pare, vedele za vsako rojstveno znamenje na telesu, ali kjer koli je že bilo; še več, že davno

so imele preštete vse njegove zobe, vedele so, katere ima še in katerih nima, in kako mu bodo zato stale ustnice, ko bo mrtev; če je bil moški, so vedele, kako trdo brado ima in kdo mu jo bo obril; vedele so za vse dobre in slabe britve v vasi; in vedele so, kje je bil bolnik, zdaj mrlič, najbolj umazan. Ugotovljena je bila tudi pokojnikova teža zaradi nosačev ter njegova dolžina in širina zaradi krste.

To zadnje — dolžina in širina — je bilo potem sporočeno Jazbecu, ki je potem dva dni pridno žagal in žalostno razbijal in zabijal na pokojnikovem dvorišču, da je od teh votlih jekov vse zanemelo. In kdaj pa kdaj je Jazbec brez spoštovanja do tistih, ki so molili ali žalostno in tudi veselo obujali spomine na rajnega, prišel po mero. Takrat je seveda med potihnilo in ga občudovalno gledalo ter mu prisluhnilo, zakaj edini vse njimi je bil, ki je smel potipati rajnega za noge, roke in reči sam zase »prekratko« ali »predolgo«. Bil je edini, ki se je smel zaradi svojega poklica vesti do rajnega kakor do gluhega kamna.

Jazbec je po vzeti meri še nekaj trenutkov postal, nič več se meneš za mrliča, kakor da razmišlja, oziroma primerja zbito krsto s to nenavadno in nenadno mrličevo rastjo, ali s tem čudnim mrliškim ponikanjem vase.

Redki pokojniki niso ušli čez vzeto mero, zato so imeli čudne krste. Večini je zbil zaradi tega uhajanja in krčenja po smrti namesto krst nekakšne modelčke za pogače. Ali so mrlič uhajali čez in so jih morali previdno usajati v krsto, če so hoteli, da ni glava ostajala zunaj; če pa so se preveč silili položiti najprej glavo v krsto, so bile težave z nogami. Zabigljale so čez, kakor da so ga položili v kareto.

Pri usajanju v krsto je bilo torej treba dosti spretnosti, če se je mrlič potegnil. Mnogo manj težav je bilo, če se je pokojnik zakrknil vase, se užalil zaradi odhoda s sveta, ali kaj. Take mrliče je bilo veselje zlagati v krsto. Bili so drobčni in bledi kakor testo piškotov in tudi kot neshajani piškoti so bili videti v tistih krstah.

Ker so ljudje za to mrliško nemarnost vedeli (rast, ponikanje!), so bili Jazbecu hvaležni, da jim je zbijal kolikor krstam podobne krste.

Včasih so bili pravi vzroki za take podrtije. Ni bilo pri roki pravega lesa, zmeraj ali skoraj zmeraj pa je bil Jazbec tako bolan od vina in žganja, da je kljub izpisanim meram na hlevskih vratih, pozabil na vse, tudi sam nase, in je hodil kar naprej po mero pa v kuhinjo, kjer so mu pridno nalivali, da je poplaknil razjedajočo žalost in utišal svoj spomin na rajnikove dobrote. In šele ko je utihnila žalost v njem in ko je začel pokojnika nekako sovražiti, šele takrat je zmožgel tisto, čemur v Zagorjanah pravijo krsta.

In kdor je v Zagorjanah tako umiral in umrl, da se je vedelo za čim, takrat so vsi Zagorjani z njim vred umirali in umrli. Šele po pogrebu so spet nekako oživel, se razmahnil v življenje in opravičevali drug pred drugim z blagimi besedami pravkaršnje smrt, zato da bi jih do vernih duš ne motila. Ker zdaj je bila na vrsti košnja, žetev in drugo.

Doma so se še nekajkrat pospominjali pogreba predvsem zato, kako glasno je kdo jokal, potlej pa je stekla beseda, kako bodo razparcelirali tisto lepo njivo med verbšcnike in kaj bo zdaj z vdovo. Bo vzela starega



Presetca ali ne? In eni so bili za, drugi ne. Mimogrede so še pretipali vrednost njiv, hoste, vinograda; pcedili sline za kakim lepim hrastom, kako njivo, in čakali na priložnost, dolgo leto dni; če te le ni hotelo biti ali če se jim je izmuznila, jezno posmrkali in svoje sočutje do vdove razpihali v nevidno sovrašтво, ki si je potem dalo duška v kakem vinskem hramu. Ob vinu in slabi svetlobi so jo vdovo premerili po dolgem in počez; da skopari, da pozablja na otroke, da zaklepa kruh, da se je neznanško razbrzdala; da pohaja na čudna nočna pota in da so jo videli hoditi razpeto, zadihano, potno, pijano, nago. O njenem telesu, ki je bilo zdaj brez gospodarja, so vedeli vse. Zlasti ženske so prilivale olja in se razgorevale o njenem mednožju.

Za zagorjanske moške je bilo to gorasto mravljišče pregreh, ki so ji naštevale njihove ženske, prava poslast. In to poslast so premlevali med sabo ali z ženami, kakor da se je boje, in s prizvokom, da ne morejo verjeti, kako se je ženska, mati, ki je imela še vse pred sabo, v nekaj mesecih zavrgla in se spozabila do zadnjih meja.

Govorice o njenem telesnem znoju in o njeni pijani, lepi nagoti so moške tako zmedle, da so povsod zavohali njen prešuštniški pot.

Zato je bilo treba kaj storiti. Vas in Bog ne moreta gledati, da se kdo brez sramu slači podnevi in ponoči pred svetim obličjem. Tu niso samo vdovini otroci. Dobro, zanje ni pomoči: videli so svojo mater onegaviti se; kaj morejo drugega, ko da se zgledujejo po njej. Ampak tu je še naša dečica. Res so še slepe miši. A to naj bodo dolgo, dolgo, sveto prosimo Boga.

Tako ali pa približno tako so bili zagorjanski moški razpoloženi ob času vdov: z eno roko so držali nazaj Boga in otroke, da ne bi zapadli čaru znoja, ki je po njihovem kar lil z vdove in zamamljivo dišal po cve-točem bezgu, z drugo pa so razrivali obleko z njenih prsi in gledali, gledali v tisti dišeči ajdovi brazdi. Toda možje so bili velikodušni: Niso se je hoteli dotikati, žal pa ona, vdova, ni več dovolila nase megle svoje obleke — v brazde ali v smrt, jim je ukazovala. Seveda so šli na njivo in se do jutra sitili z ajdovo strdjo. In šele zjutraj jim je vdova sveto obljubila, da bo zavoljo otrok in ljubega zagorjanskega boga, nehala zalezovati noč; šla bo in vzela starega Presetca, zavrgla razbrzdanost, in tudi njivo bo dala, pa hrast in smreko, kajpak, tudi voz, bika iz hleva, pokojnikov klobuk; vse, vse bo razdala do trim vaščanom, ki so tako lepo in o pravem času rešili njo in otroke.

Rešitev, kot smo videli, je peljala čez dišečo ajdo njenih prsi. Zagorjanski moški so, kot vsi moški na svetu, imeli seveda pred očmi le bogoljubnost, čistost, ne pa nektar razcevelega vdovinega telesa.

Tako, ali pa približno tako, so se razsanjali na tihem Zagorjani, če je vdovela ženska v vabljivih letih. Morali so čezno, preden je ugledala jezo božjo; radi ali neradi so se vdajali tistemu grabežljivemu potu. A ker je bil tukaj prst božji in vas, ki se je od njene grehote razkrajala, in ker je bilo tisto, kar so vso noč morali prestajati na njeni njivi, boguvšečno, jim je že trikrat odpuščeno — tako mi je nedavno rekel sam Bog.

Medtem pa je trava oblezla že ves pokojnikov grob. Sprva ga je samo potipala kakor bakreni volk. Drobna, majhna in pohlevna je hitela v vetru sem in tja. Saj grem, je vpila in hitela. In v nekaj mesecih je zdvijala nad grobom v zadušljivo gnečo. Kakor truden val se je pregibala v jutrih in večerih. V njej so zvečala stremena kobilic, velike mrtvaške muhe pa so z grebena teh valov stremele na mimoidoče in si brusile zadke.

Kaj pa z vdovo, z njenim znojem in vsem tistim?

Nekaj dni potem, ko je zagrebla moža, res ni hodila na njive. Za nekaj dni so se ji obljubili ljudje, ki so res prišli. Pretikalí so po hlevih in obrnili vsak drverček. Vsega se jim je zdelo preveč za vdovo.

Kaj naj bi s toliko sekirami, zdaj ko je sama, menda ne bo sekala drv, podirala hoste! In sekire so se razšle vsaka na nov dom. Tudi motik, slame, plohov, živine je bilo preveč, pa zemlje, in kam s sodi in toliko vprege, jih je skrbelo.

Godrnjaje in nezadovoljno so odhajali na njive. Delat? Ne, preštavat ovsu zrna, pšenici in rži. In po teži klasa, po številu zrnja so ženske odkrivala, kje se je vdova dvakrat pripognila in kje trikrat.

Vsaka njiva izda to, če jo le znaš vprašati.

In po nekaj dneh so si bili na jasnem, kako se je pri hiši obračala roka. In če se je dobro, če ni bilo videti snetja, če je oko plavalo po zlategem, šelestečem morju pšenice, je ljubosumje zasekalo meje tudi med njive; pšenice so se zasovražile in urokasto zašumele: — Tooóóče, tooóóče! so dihale s svojimi gospodarji vred.

Ko so ljudje zaobjeli s svojo požrešno pametjo vse imetje, prešteli vsa zrnja, ki bodo dozorela, obhodili njive, vinograd in hosto, iztrgali iz zemlje kak plevel ali ga začudeno obšli, in ker je kazalo na dobro, ne na slabo, so se potaknili nazaj po svojih domovih in budno dvigali vrat iz svojih gnezd. Kaj je ostalo od njihovih obljub, ki so jih dali vdovi, je po nekaj dneh, ko je morala spet sama prijeti za delo, več kot občutila.

Sekiro si je morala sposoditi, če je hotela raztleči smrekovje; svinjski kotlič je ostal brez pokrova; od sedmih plohov sta ostala samo še dva; nasajena motika je bila samo še ena; ročaja od slamoreznice ni bilo nikjer; od starega konjskega komata je štrlel samo žebelj, na katerem je bil visel. Njive pa je zaraščal plevel kakor staro deževnico zeleni mah. Živina je stala do gležnjev v mokrem, shujšana in prepadena nad vsakim, ki jo je ogovoril, ter lačna, neodžejana in zgarana, kakor da so jo vlačili po kačjih ridah.

Kar je še ostalo celega in uporablivega, je znosila z otroki na gumno, preklinjala svet in ljudi ter natikala ključavnice kakor obsedena.

— Pijana je! so si šepetali ljudje in pridno razsekavali veje z njenimi sekirami ali okopavali koruzo z motikami, ki so ji jih odnesli.

Potem so prišli dnevi, ko je vdovo preganjalo sonce kakor za stavo. Nobenega oblaka po ves dan, da bi ji razhladil vročične ude ali vrel hrbet, ko je lazila za plevelom.

Otlivalo jo je s svojo bleščavo, to sonce, ta prekletnik, ji sušilo obraz in prežigalo noge.

Otroke je puščala same doma. Narezala jim je kruha in nastavila mleka. In spet vse zaklenila in potaknila ključe, da jih še sama večkrat ni več našla.

Ko so se otroci prebudili in zagospodarili po samotni hiši in po samotnem in dolgem dopoldnevu in popoldnevu ter pojedli, kar je bilo so nemo posedli v bregu ob hiši ter brleli v ljudi. Ljudje pa so jih s sočutnim glasom povpraševali po materi in če so lačni. Ko so izpulili iz otrok vso skrivnost o materi in o njih samih in o skritih ključih, je vznemirilo te velike in dobrosrčne odrasle, ki so mojstri samo v izkoriščanju otrokove poštenosti. Zakaj, ko izpeljujejo iz otrok, speljujejo brez obzirnosti, sprašujejo, ko da neznansko ljubijo njihovega očeta ter mater in ker otrok nasede, večkrat oelo zasovraži starše, ko jim skozi vprašanja vsilimo dvom o poštenosti njihovega očeta ter matere.

Za kaj je obveljala vdova po tem razgovoru z otroki, vemo že.

Dalje! Še do tistih prsi in nagote!

Ko se je zvečer prignala domov, polna sonca v križu in v nogah, izsušena, pregnana od dela na njivi, in postorila še doma, kar je bilo treba postoriti, in kaj vem ob kateri uri še sama legla, so se ji trenutki blaženega počitka zažirali v izmučeno dušo in telo kakor ujedanje sekire v les.

Težko je prebudila pogled, ki je že mirno dihal z njenim telesom.

Kaj je? je tiho vpraševal pogled in se obnemogel rinil k svetlobi v oknu.

Duh izabele in pokošenih travnikov ji je hladil vrat in čelo.

V mokro, nekoliko plesnivo noč je utripal čriček s svojim zaspanim srcem.

Sekira! sliši. Neodjenljivo poje kot črv v posteljni končnici.

Čelo se ji je na mah prebudilo in se ji raztegnilo kakor velika usta. V prsih ji je butnilo srce. Še zdaj ga čuti: kakor drobno koleno ji pritiska dojke.

— Sekajo! sope in vlačí nase, kar ji pride v roke. Otroci neusmiljeno spe. Rahel dih jim zapira popke ust. Postelja, po kateri so razmetani, se trese kakor čmrljevina.

Njene roke segajo po temi kot pajčevina. Dotika se zdaj tega, zdaj onega. Zdaj klopi, zdaj peči. Ko zatipa po vratih, se oglase kakor boben; otroci sukovito utihnejo in čez čas drug za drugim zadihajo v višji legi.

Kljuka žalostno zaškrtá kakor podgana. V veži še nekaj trenutkov postane. Od peči zadiši pepel. Na podstrežju zagodrnja kokoš.

In že hiti. Že jo nosijo spet noge po mehkih stezah.

— Sekajo! šepeta. Mojó sekajo!

Nóri obraz meseca poskakuje na robu oblaka. Od kozolcev veje plesnivi vonj sena. Sladkoba slamnatega strnišča in kravjekov se zgošča v tople zračne gmote tik nad tlemi.

Mesec spet obliže tla.

Vdova hiti. Nasproti ji že leži hosta. Mračni tolmun, nad katerim je meglica.

Sek! Sssek! Ssssek! se oglašá sekira iz njenega dna. Sliši se tudi šum vej, ki grabijo onemoglo po tleh.

Vdova zabrede v goščavo pritlikaveg grmja.

Sekira obmolči. Samo njena ostrina preži na vse strani. Tudi vdova zazna, da svetlo rezilo oprezuje, čaka.

— Hej! ogovori temo.

Tišina jo udari, da nič več ne občuti in ne sliši.

— Ali te ni sram, sram! zatuli in se zapodi po hosti.

Tudi na njeni desni se sproži velika žival.

Suhljad poka, veje udarjajo, listje šumi.

In že leži pred njo obsekan hrast. Mrliško črn. Belo iverje, njegova kri, je tako nagosto poškopila tla, da brede po njej.

Mukajoče se sesede na mogočnega mrliča. Prekošne svet. In ko ji odleže, ko se zrine pokonci, vidi, da so jo pripravili tudi že ob smreke.

Kakor psica tuli in hodi okoli štorov vse do jutra. In ko pohiti s prvo sivino dne nazaj domov, razpraskana po nogah, odpete obleke, potna in prejokana, vas ne more več vzdržati.

Videli ste, da so morali po tem nastopiti moški.

In toliko o smrti, ki se napove Zagorjancem leto ali vsaj mesec dni naprej, in o ljudeh, ki jih ta smrt zadeva.

Strgar in Strgarka sta zvedela za Jarčevo pogubljenje že okoli pete zjutraj. Zdaj je devet in že v drugo poslušata navček.

Prídi gor,  
prídi dól,  
ó Gospód,  
tí moj Bog  
kjé sem zdaj,  
o-Gós-pod,  
pil, pil,  
pil...

Siv, mrzel dan pogleduje skozi šipe. Strgarju tekó solze, ker se zazira v belež žerjavke v peči. Strgarka pa počiva s svojimi rokami na mizi in premišlja. Velik, rdečkasto rumen maček jo skuša nabosti na svoj žgačkasti rep. Pusti mu, da jo gladi po nogah, da jo ometa po kolenih. Vsa se je nekje prebudila na telesu in tisto ji kakor polž leze na dan!

Aha! Premišlja. Kdo je že takole čez noč potožil dušo Bogu, ne da bi ga prevideli gospod?

— Kaj pa se greš? je obstrmel Strgar, brcnil mačka in kakor kaplja vode pihal s pogledom od tal k ženi.

— Stari! je zagrulila in se objela z rokami, ko da jo zebe. Če še tako premišlujem, v fari že dolgo ni nobeden tako premiril.

— Atnekov Ivč deset... enajst... dvajsetega, se je popravil Strgar, stresaje z obrazom.

— Ivč! je ponovila za njim in potem nekajkrat kavsnila s svojim glasom: — Ivč, Ivč... Ni rees, se ji je napel život, v sveto olje je bil previden.

Obraz ji je ilovnato pomodrel.

— V sveti šnopc, stara! Pugeljnov Ruda mu ga je pa dal.

— Bog nebeški, je hropla, Pugeljnov Ruda je bil takrat vojak v Zimuni, Pugeljnov...

— Ja, ja, je trmal Strgar z obrazom v mizo, in ekserciral dėsna, lėva, lėva, lėva, dėsna; svoj mehur pa za pasom nosil, da mu ni grede pušcal.

— Aja, se je prešcipnila v glasu Strgarka, nagnila glavo kakor okregana kokoš in se vdala.

— Mehur! Mehur! je nihala z obrazom. Zdaj šele mi je prišlo na pamet, se je z dlanjo potolkla po čelu. Oh, ta, ta! se je poskušala zakregati sama nase, pri tem pa pomaknila nogo za mačkom. Ta jo je brž spet s svojim repom obliznil.

— Oh, tātātā! jo je oponašal Strgar.

Po njenem vzdigovanju ramen je videl, da spet pod mizo nastavlja mačku nogo. Stegnil je svojo, zatipal mačetov trebuh in — sunil. Žival je presunjeno zamijavčila in z velikimi, deklškimi očmi prekrivala svojo grešnost.

— Le kaj ti je napoti! je opletale okoli sebe Strgarka in skoraj joka-joče klicala: Ja munimunimunimuni, munimunimunimuni! Pri tem pa se tako šobila kot prašek.

Mačka se je kačasto prestopila, dvignila hrbet in se zadenjski odnašala k Strgarkinim nogam.

— Le kaj si se ti ženil! je dvigala v naročje mačko. Kdor mačk ne mara, tudi žensk ne bi smel iskati. Boj se takih moških, mi niso zaman govorili mati. Boj, boj! je strmela v moža. Boj!

— Saj vem, kaj ti je, ni izmaknil oči Strgar, zdaj na stara leta bi moral imeti rep, se sukati pod mizo in trepljati tvoje noge.

— Nemarnež! je kriknila in odsunila mačko na tla. Kaj mu pride, zlodeju staremu, na pamet. Z enainsedemdesetim, pa bi še migal! Na zadnjo uro se pripravljaj, moli, kaditi nehaj, in da se mi danes gate preoblečeš!

— O bože moj, je zatarnala, že oel mesec ga prosim, prosim ga kakor Boga, naj se preobleče, daj, mu pravim; kaj bi rekli, na, da je tebe zadelo namesto Jarca. Pa bi ženske s tebe trgale tisto gnojnico. Bog moj, do konca življenja bi me bilo sram! Ja daj si, no, depovedati, hudik stari, da se ne boš prehladil, če si preoblečeš gate!

— Kaj boš to, prehladil! je zagrčal s konca mize Strgar.

— Zakaj se jih pa potlej ne?

— Zato! se je zravnal in jo temno pogledal.

— I, potlej pa s tistim zato na riti umri! je odrezala z obrazom. Mane ne bo zraven. Povedala pa bom, pa saj te že tako poznajo, kdo si, da se jih celo zimo nisi preoblekel.

— Pa kako ti veš, se je jezil Strgar, kako ti vse to veš, da bom jaz pred tabo umrl? Kaj pa če bo narobe, ti naprej, jaz pa za tabo, a?

Široko je odpiral pogled in ji prikimal.

Na Strgarkinem obrazu se je vse zamešalo. Ni vedela, ali naj diha govori ali gleda.

A tako, ji je udarilo skoz nos, diši ti, da bi šla prej jaz, da bi imel čas za svoj hojladrijo! Dedec, v zmoti si! To, na čemur sediš, je mojé, streha nad tvojo glavo mojá; ta bo ostala otrokom in ne tvojim babam. Enainsedemdeset jih imaš, če še znaš šteti, ali pa te je zdaj že petič pri-jelo, da si mlad. Ampak, je zvijala usta, rada bi poznala tisto, ki te bo eno samo noč prenašala, ko dihaš. O, če bo pa še slišala, kako se ti srce gugalje, sfrči tvoja tica, Milan dragi, še tisto noč! Saj ti ne slišiš sebe, ko spiš!

— Glej jo, je poskočil z glasom Strgar, kako si je na jasnem z vsako mojo žilo! Kako ve, kje imam kaj strganega! Nak, zdaj bom pa nalašč počakal, da se boš ti prej stegnila.

— Da se boš... je šinila v pomenljiv nasmeš Strgarka.

— Ja, ženil, za prmej! je mahal z roko Strgar. Tamle, glej, je kazal proti kozolcu, tamle bomo pekli tèle, pili pa tako, da bo stalo tudi v čevljih vino.

— Revež, je rekla ponižno Strgarka in odmikala obraz kakor izpred zrcala. Kaj boš ti tele jedel, ko si sam eno tele! Poglej se, no, kdaj, kaj imaš v ustih; dva zoba in pol. Kaj boš z njima, a? Kaj boš pulil žeblje z njima iz konjskih kopit?

— Minil je, stari, čas, ko si to res delal, minil, se ji je vzdigoval glas kot v kašelj. Prehodil si ti nekaj svojih potov! Kjer je bila kaka ženska prislonjena, na vsako si splezal. Ti, Frančiška, pa počakaj, če bo kaj ostalo, če bo majčkeno Strgarja tudi za doma. Se mi je včasih tako luštalo, da bi samo sebe tipala. Ne, sem si rekla, vzal si me, pa me tipaj!

— In kolikokrat sem te prosila, za boga milega, nehaj s tem kurbanjem; uničil se boš, na starost boš kripelj. No, zdaj pa, kdo, kdo dihhhati ne more, se mu je pačila, zdaj pa ve, kje je zaluftal zdravje.

Strgarju se je dvigal oglati život in s tresočim dihom je omeščal besede: Pri ženskah sem ga... Ko bi vedel...

— Kaj, ko bi vedel? Le povej! Jarcu je gotovo zdaj žal, da je premalo govoril in preveč pil.

— Da ste takhe, je zarenčal bolj s prsmi kot z usti, da najprej uničite človekla, bi bil raje z moškimi... In potonil se je v hrumeče ugrezanje v prsih.

— Vidiš zlodja, še na moško plat ga nese, ja, tega pa res nisi skusil.

— Čakaj, da umrem, je položila roko predenj. Sinetov Lojz bo pravšnji. Samo, kako bo s kuho in pranjem.

Strgar je temno odkimaval predse.

— To, je dihnil, da s svojim dolgim jezikom, da s to svojo kačo stru-pite človeka dan na dan, tega ti ne odpustim!

— Ja, vem, kaj ti blodi po glavi se je višala in nižala ob svojem koncu mize Strgarka, pa ne samo tebi, vsem dedcem! Vse, kar imamo, je to, je pokazala jezik, tega bi nam radi zruvali! Nak, tega pa jaz ne pustim! Dokler živim, bo moj, ti pa imej tisto svoje.

Strgar je zakimal.

— Pa kaj ti je danes? Samo kimaš?

— Prej bi mi to rekla.

— Kaj prej?

— Da naj imam zase tisto svoje.

— O, saj si imel! se je veselo podirala z glasom, zato pa je tako. Da sem bila prej zdajšnje pameti, stari moj, ne bi jih ti preživel enainsedemdeset tako mirán. Pa kaj ti manjka? Kadi man, pij manj, pa se ti bodo pljuča zacelila! Pij mahov čaj, preoblači se, kot se drugi ljudje, pa boš živel, da bo veselje; vse nas pustiš naprej, mene, otroke, otrok otroke. Samo ti nisi nikoli živel, kot žive drugi ljudje.

— Gledam Ajdiča, je začela proseče, kako ta uboga! Ves se zavije v suktnjo, če gre v hlev. Opustil je kajo, nič več ne pije tako satansko kot prej, v cerkev hodi z žensko; ja, meni gre na solze, ko vse to vidim, in je začela obirati oči s prsti. Ti, ti, pa celo življenje uči to tele, naj bo človek. Pa ne pomaga ne z lepo ne z grdo. Celo zimo ne potegne gat s sebe!

— Ubogaj no, je zanosljala, saj imaš enainsedemdeset let, ne deset!

— Meni kaja ne škóduje!

— Stari, je zapretila z glasom, ti hropeš, ne jaz, tebi vlivam ponoči ajpš v usta, ne sebi! Kaj so ti rekde hčere, kaj sinovi — nehaj! Stari, koplješ si grob!

— Kar! je objedal Strgar s trepetavim dihom svoje besede. Čim globljeja naj si skopljem in čimprej. Tvoj stari škorpion se je že tako naveličal zbadati enega in taistega. Kaj mladega moraš dobiti zdaj za pod zob, dokler se ti še lušta. Maček za takegale ritastega škorca...!

— Sta-ri! je zacvilila rjasto. To bo zvedel Andrej, Cirilu povem, je trepetala z ustí, Nandetu, se je zbirala na jok. No, je frcala po predpasniku, mačka si mi nevoščljiv. Mačka!

Zajokala je kakor voda, ki povreva.

Strgar je zaplahotal s svojim kratkim dihanjem. Zagledal se je v peč, kjer je zamirala žerjavka. V pepelu ob peči je stal maček in budno sledil Strgarjevemu stokanju. Ni se ganil. Vrat je imel pripravljen, da švistne, če bo treba, ali pa da se podrgne ob tistega, ki jo bo odnesel v tem pepiru.

— Samo tole, tole, je utrujeno pokazala na mačko in pehala vsako besedo s težkim dihanjem, samo tole mi je še ostalo, in če me tole revše potoža, če tole ubogo mače čuti z mano, kaj bi ne jokala. Sedem sem jih imela, sedem sem jih božala, zdaj pa ni enega, da bi mene; ni, ni enega, se je skremžila.

Iz kotov ust ji je frlela sapa, kakor da so se ji predrla.

— Kaj se dereš! je zagrgal Strgar.

— Bog moj sveti (ni ga slišala), kakor si v nebesih, povem jim, kaj dela ta stari trot z mano! Jaz ne morem več, je raztegovala usta, enainsedemdeset jih ima, vpije pa kakor takrat, ko jih je imel trideset! Kamnu se smilim, njemu pa ne! O, o Bog, Bog, se je zazirala v strop! Pri, pridi pome! Ali pa ponj! je rekla grdo.

— Ti kar poj! je jezno prebiral tenke ustnice Strgar. Kar! Mejduš, da se ne preoblečem, na! Pa dobro voljo sem imel.

— Oh, je naveličano vzdihnila Strgarka in vstala, star si pa neumen, eno z drugim gre pri tebi! Pamet, stari, pamet te je začela zapuščati, pa si

misliš, dajmo s kujanjem prikriti, kar manjka v glavi. Ej, ej, včasih si bil kampilc, ja; če se takrat nisi preoblačil, si že vedel, zakaj. Raje si brez gat hodil, samo da ne bi našla kaj v njih. Kaj pa naj danes najdem na njih? Se manj pa v njih!

— Žlampa žlampasta! je spregovoril predse Strgar, ne da bi jo pogledal.

— O, pri tebi se človek nauči vsega! je rekla mirno.

— Žganjarka! je izrival vroč pogled.

— Ja, tebe pa z lansko deževnico zalivam, grm Mojzesov!

— Strup! je buhnil, da so se mu udrle sline po bradi.

— Dosti! je udarila Strgarka z nogo.

Strgar je obnemel. Srebrna slina na bradi je nekajkrat zanihala kakor strgana pajčevina. Segel je po njej, a je grabil mimo.

— Skurjeno imaš, je pogledala v peč, nalagaj zlagoma, ognja ne pusti dol, če ne bom vate vsajala kruh. Kramarci pa povej, če jo prinese, da Jarca štimámo! Ja no, to je vse! je gledala po kuhinji. Zdaj grem.

Odšla je proti kamri.

— Ja, se je obrnila nazaj, kam si dal pa Nandetovo britev?

— Kdo bo pa bril? je vprašal in se migal na noge.

— I kdo, se je vdevala v plašč, Andrej Sornikov!

— Povej mu, da reže ko lavdon!

— Eh, menda ni tako brljav kot ti!

— Je pa metljav! je stresel z glavo Strgar in drsal h kredenci.

— Ja, imam, ja, se je pogovarjala s sabo Strgarka ter zlagala reči v cekar. Na, vidiš, milo! Tole, tole, je zavijala v papir. Ne, to pa ne! je spet odmotala. In tebi spet Andrej ni všeč? je vprašala in delala dalje. Kdo pa ti je sploh še? Tvojih let bo kmalu, ampak se nese, Marija, kako se nese! Na, na, je potokla po cekarju. In zob, koliko ima še! Kaj se boš ti meril z njim?

Povlekla je čevlje izpod postelje in si jih obula.

— Tebi liter vina, njemu liter šnopca... au, ehahahá, je odmajevala z nogo, ja, tebi liter šnopca, njemu liter... in je spet obolknila ter ogledovala obuto nogo; ja, pa bo on nosil tebe, ne ti njega. Ja, tako! je zaštor-kljala. Kje imaš britev?

— Glej, da boš tudi za pot domov vedela! je rekel mož.

Hlastno mu je vzela britev in jo vtaknila v cekar.

— Pridem, kadar pridem, je sukala usta in zadržovala ruto.

Strgar je vzdihaje sedel.

— In glej, da se mi preoblečeš, je naročala s praga, če ne ne greš zvečer za mano zbrat! Ogenj! je odsunila s obrazom proti peči. Jezes, na, je skoraj omahnila. Pohitela je v kamro in začela razmetavati po predalu. In če kdo pride, je naročala, povej, kje sem.

— Ja odpihni se že no!

— Odpihni, odpihni, nos si bom pa v ruto brisala! je brskala po cunjah.

Jokajoče predirno se je useknila.



— Packom je dano! je spet naročala ter se mašila z robcem. Daj kravi pa telcu! In doma sedi, slišiš!

— Ja, se je zadril kot s stranišča.

— In pusti ga na miru! je pokazala na mačka, ki ni vedel, ali naj ostane, kjer je, ali naj risne k vratom.

Strgar ga je premeteno pogledal in si svoje mislil.

— Pa adijo! je rekla.

— Adijo! je malomarno zategnil.

Vrata so se skoraj neslišno odprla in zaprla. Strgar je še nekaj trenutkov posedel. Prislušnil je ženinemu pogrezanju v žlobodro. Ko pa je sled zunaj utihnila, se je z vsem besom zagledal v mačka. Maček je zamižal in tiho oddrobil svoj mijav. Strgar je vstal. Maček je preteče rjoveče zamijavkal in se oprezno umikal iz kota. Tedaj pa — lop! Žival je vrglo pod mizo. Oči so ji zasijale, hropeče mijavkanje pa se je ponavljalo tako predirno, da je Strgarja postalo strah.

Segel je z ročajem burkelj pod mizo in maček je kakor vata lahko odskočil k stolovim nogam. Strgar je udaril po stolu. Žival je planila pod mizo in pretakala tako grozeč pogled, da je razsvetljevala mrak tam spodaj.

— Hudič ti! je zarinil Strgar burklje pod mizo in ga zadel. Maček je švistnil na klop ob peči, Strgar pa je hitel odpirat vrata in se jel pripravljati na zadnji udarec. Maček je uvidel, da bo moč pobegniti le, če se vda, če prenese še to zadnje, zato se je obotavljivo nameril k vratom. Strgar je zamahnil, a ni zadel, zaneslo ga je naprej, zadel je ob kljuko z levo roko in si jo natrl. Spustil je burklje kakor opečen in si zanesel roko med kolena. Maček pa ga je s kupa snega prezirljivo gledal in režal vanj.

— Marš! se je zadril Strgar, objemaje roko.

Maček je stegnil vrat, zadril kremplje v led in cedeč svoje rohnjenje, počasi odhajal.

Dan je bil od ure do ure bolj mlačen. Sive, pepelnate gmote snega so drvele s streh in lomile veje. Dišalo je po obilni deževnici. Kapljalo je od vsega. Povsod so se zbirale luže in se precejale druga v drugo. Od vsepovsod je bilo slišati samo tek vode.

Strgarka je puščala noge do gležnjev v žlobodri. Hitela je, da bi došla Debevčevo Ani, a ji je ob vsakem hitrejšem koraku spodneslo in je zajemala.

Na vse strani je grabila z rokami in cekarjem.

Zadihana je obstala. Belo-sivi snopi sape so ji zaštrleli skozi nos. Z obraza ji je drhtela zagrevica.

Tudi Anica pred njo je zastala.

V farnem zvoniku so se bili namreč spet prebudili zvonovi. Metali so se semintja kakor pijanci. Trušč bronja je bil oglušujoč in prilikical je bil nekakšen vonj po rožah.

Strgarka je z roko pomahala Anici. Tudi zavpila ji je bila, a se je komaj, komajda samo sebe slišala. Zvonovi so hrumeli tako predirno in v tako zapletenem ritmu, da se ni dalo po njem niti hoditi, kaj šele misliti.

Zdaj je tudi že Anica zagledala Strgarko. Vračala ji je z roko in ji šla naproti.

In šele ko je zvonjenje čez čas prenehalo, ko da ga je kaj spodrezalo, in je bilo slišati samo še trepetanje zvoka, sta se ženski slišali spet hoditi in govoriti. Nenadna tišina se je tako silovito vzpela, da je bilo zdaj okoli njiju vse nekam preglasno in preveliko.

Ani je pestovala zavitek; ogovarjala je Strgarko kakor med zvonjenjem, glasno in zategnjeno, da jo je bilo slišati v vas.

— Zgoni pa tako, kaj! je rekla zvonko. In okoli ust se ji je napenjala rjavkasta guba, polna neizmerljivega ženskega razumevanja.

— Zgonijo, je dihala Strgarka in predela cekar iz roke v roko. Zgoni, kakor da pokopujemo sveto Afro! Zgoni in drsi!

Zrak se je zgoščal. Sivina dne je bila spet pri tleh in vse dušila s svojimi cunjami.

— Kje pa so stric? je vprašala Anica in uravnala hojo na Strgarkino počasnost.

— Doma sitnari! je odvrnila Strgarka nesrečno. Stara se, o moj Bog; enainsedemdeset jih prebija, če jih bo. To zimo ni za ven ne za noter. Mačko, pomisli, hoče živo odreti! Ih, pa v životu mu je vse zjedeno! Kakor da bi mu kebri brenčali, tako mu pojo tista pljuča! Kadi pa, zlomek!

Pod njenimi nogami je pošumeval moker sneg. Ob krajih ceste pa se je odtekala deževnica. Pred njima na nebu sta se drli dve vrani in se kakor črna oglja vdiral v sivo puščobo.

— Eh, težko je, kadar pride nad človeka! se je narejala Anica. Vem, vem, kako je to!

— Kaj pa so pri vas Jarčevke zjutraj trobile? je posijala Strgarka s svojimi prokanjenimi očmi. Kaj so rekle, zakaj je tako hitro pobralo očeta?

Ilovnata lica so se ji pobesila, pod nos pa se ji je vzpel nasmeh, droban in puhast kakor pri otroku.

— I, kar tako so prišle, je spregovorila glasno Anica, kot vse mlade punce, najprej Rezi in Kati, potlej pa še Polda, in nič kaj žalostne, nič kaj strte niso bile videti. Ate so umrli, so hitele že s praga. Vzelo jih je v v spanju. Zjutraj ga bude, da bi šli v cerkev, ate pa molče in leže, kakor da jih ni več. Ko so ga obrnile stran od zidu in vzele v roke njegove roke, hladne in revne, so šele videle, da ate več ne dišejo in da so umrli. Tako so hitele ves čas in ena čez drugo, da se Bog usmili. Res, kar nekam veselo.

Strgarkin pogled je rastle. Usta so se ji razlamljale, kakor da použiva božji kruh.

— To so ti hčere, je bruhnilo iz nje, to, da šele zjutraj odtrgajo človeka od zidu. Saj ni muha!

— Ja, in šele, ko njegove roke vzamejo v svoje! je zvonko premetavala Anica svoj glas po ustih.

— Vsako tele ve, da človeka ni več, če ne diha! je grizla na vse strani Strgarka. S tem se hvalijo, s tem, mhm, ji je rasel bodeč, kašljast glas in ji vzdigoval ramena v krče. Seme, babje! je vpila veselo. Očeta pokopuje, svojega očeta, pa ve samo to, da so se v zid obrnili in se ohladili. Ha, jaz bi jih ohladila!

— K meni, je nadaljevala ogorčeno Strgarka, je prinorela tista škilasta Polda. Ob petih zjutraj, pomisli! Če bom prišla ateta zrihtat? Ja čakaj no, zrihtat, rečem, za kam, je basirala Strgarka, za na štelengo ali za v grob. Iiii za v grob! se zadere, da gresta svinjak in hlev pokonci. Pa prec poneha, prec, potlej pa spet zadrhtuje kakor zavesa v oknu. Kaj se pa to pravi, ji rečem, da ne veš, kaj je bilo atetu! Ona pa, da so spale, da nič ne vedo, ate, da so bili sinoči pijani in da so rekli, da hodi že ves dan za njimi Završnikov Pep.

— Tisti, ki je lani v drožeh utonil? je vprašala Anica.

— Tisti, tisti! — Ja potlej je pa atetu le nekaj bilo, vprašam punco. I ko so pa zmeraj o Pepetu govorili, se zgovarja, škilečka, in tišči zidu. Če niso o Pepetu, so pa o Bezjakovi mami.

— O kom pa naj! premišljam sama zase, punca pa kar stoji; o tvoji materi, premišljam, o svojih hčerah, ki so tako imenitne, da puste svojega očeta malo manj, ko na zidu umreti. Rečem nič, ampak si mislim: tako jemlje konec živavda, ne pa človek!

Lovila je s sapo Anico. Vse na obrazu, celo otožni v peto razhojeni nos ji je cvetel od zadovoljstva. Njene noge so pa hlastale po mokrem snegu, kakor da ga jedo.

Pri nas so tožile tudi o vrebščini, pa kar same od sebe; mama so jih vprašali samo, kaj so si zgovorile, one pa, čeprav so bili stric še topli od življenja, da so si to pa to, je veselo poganjala besede Anica.

— Rada verjamem, rada, in najbrž so že vse trte preštele, je plahutala s svojimi črnimi usti Strgarka. Ko pa sem Poldo povprašala, če imajo ate kakšne bolezni po telesu, da vem kaj s sabo vzeti, je to škilavo tele reklo, da ne ve. Mama, da vedo. O, sem si mislila, tudi mama ne! Tudi ta ne! Tako slepih žensk, kot so bile Tratarjave, ni bilo na sveti. Po petdeset, šestdeset šestdeset let so živele njene sestre z možmi, pa če jih danes vprašaš, ali so imeli njihovi dedci kolena, ti bodo rekle, da morajo povprašati mamo.

Anica se je zasmejala, da jo je kar v tla jemalo.

— I kaj, kaj je vrela v smeh tudi Strgarka. Je tako! Vse so take, te Tratarice! Brljave in neumne! Ej, draga moja, zraven dedca se ti ne bo spalo, boš videla! Pa tlele me potipaj, bo javkal, tole me toli, tole srbi! No, mu rečeš, kje, kje, in tiplješ čez trebuh, čez prsi, pa po hrbtu, dedec pa pridno renči. In tako ga vsega opipaš. Ja rada ga imaš, pa ga!

— Teta! je vzniknila drhteče Anica. V glasu so ji bili vsi zobje.

— Moraš, dékle moje! je rekla Strgarka, zraven pa prisluhnila tistim Aničnim zobem. Godna je, je začutila, kot šiba na vodi je. Nekaj svetlega se ji je stisnilo k telesu in jo ovilo, da je skoraj omahnila.

— Kakšna žena pa boš, te vprašam, se je resnila Strgarka, ki se ji je spet vse stemnilo v udih, da ti on umre, kakor Jarc zdaj, ti pa veš samo to, da je ate tvojih otrok, in ne veš, ne kako ne s čim.

— No, teta! je zaječala Anica.

Glej jo, je poslušala Strgarka, koliko bolečine je že v njej, kako to trpi že! O prava boš, ti boš! ji je skoraj ušlo a je še zadnji hip potlačila vzdih s svojimi razlomljenimi usti.

— Dékle moje! je vzdihnila. Sele ko imaš moža, veš, da si ženska. Zdaj sem stara, zdaj. Zdaj vem le še to, kje ima to rojstveno znamenje pa ono, kje ga je pes ugriznil, kje mu je kugla šla noter in kje ven; vse vem, nobéna me ne bo po neunem vlačila po zobeh, ko umre. Ampak prej, dragica, ko sem se tako smejala kot zdaj ti, o, takrat me je vse bolelo, če sem ga samo gledala. Saj veš, kje žensko boli, in vse bi dala, da bi me še zdaj tako. Punca! Imeti rada, veš, kaj se to pravi: jesti, jesti, jesti! Moža je treba jesti. Če mu rečeš že ja, ga ješ, in če mu rečeš ne, ga ješ.

Anica je tiho pojedla slino.

— Za Tratarico je bil Jarc samo Jarc. Zame, je poškilila, zame je bil pa Strgar njiva. Nikogaršnja, razen moja. O, kako me je bolelo, če sem vedela, da je spet kje pri Intiharicah, Maznikovkah, Korenkah. Tačas bi ga ubila. No ja, z drugimi besedami bi se lahko reklo, da bi ga požrla. Ampak tako ješča ženska le ne sme biti. Saj boli, ko veš, da se vlačí, kaj ne; ves strup, kolikor ga poznaš, znašaš skup; počasi temu kebru noremu trgaš perutnice, i, tudi tiste tace bi mu izruvala, ki ga nosijo okrog; oh, in kot ranjka Perkótovka bi mu zabila cimpermanjski žebelj v glavo pa hajdi z njim pod strop, in od tam, od tam naj miga s svojo grešno platjo ... A kaj pomaga, je utihala. Prišli sta že bili v bližino farovža.

— Kaj pomaga, je šepetala in metala kepaste besede iz ust, ko se ti pa zlaže, da mu sam Bog verjame. Ja, da je trkal, pa sem se mu smilila, ko se nisem prec gor pobrala, pa je šel raje na pod; uh, kako ga zebe. Pa lezi, mu rečeš, ga skušaš, in veš, da gre res zraven in naredi, kot je treba. Ti ga pa vohaš, to svojo njivo, to svojo deteljno; ne veš, kako lepo diši dedec, če je bil pri drugih. Po ajdi! Kaj vem, kako mu pride to v kožo! In ves mlad je, gibak, na vse strani kljuje. Le doma se stari in se smrađi, ali ni to čudno.

Hitro je podrla glas in usta. Hodili sta mimo farovža. Okna so se bleščala in za njimi je bilo čutiti toploto peči. In zmeraj, kadar koli si šel tod mimo, na petek ali svetek, zmeraj je od tam zadihala v človeka nedelja.

Farovski Muri je zarožljaj z verigo, ko jih je začutil, stegnil prednji taci in se privil z gobcem k tlom. Potem je spustil iz gobca velik, satansko rdeč jezik, in nekajkrat hitro zadihal. In šele ko sta bili ženski daleč mimo, je zalajal, zatulil, kot bi gluhonemnež preklinjal svet.

— No, je rekla Strgarka, gledaje na farovž, še četrť ure, pa sva tam!

Anica je tiho pogledovala v isto smer. V lepih rjavih in mladih očeh je odsevala zimska pokrajina. Nad vasjo pa so štrleli kratkorepi dimi,

sivi, beli, modrikasti. Na desni so bile hoste. Visoke smreke so se otresale snega.

Greva! je rekla Strgarka.

Anica je zamižala. Prsi so ji vzplale, ko da bo zajokala. Iz farnega zvonika je spet žalostno zaklenkalo. Ženski sta hodili druga za drugo hitro, kakor da bežita pred rokami, ki jima hočejo privzdigovati krilo.

Ko je okoli njiju spet zanihala tišina, sta se vdiralci vanjo samo s šumenjem snega pod nogami.

Vsaka zase se je ubadala z mislimi o teh moških, ki mrjo prej kakor one.

Kaj le smo jim naredile! je skoraj naglas ušla Strgarki misel, in ker je spet jokavo zazvonilo, so ji ušle tudi solze.

Kaj le? se je zamišljala zdaj glasneje, ker je zvonilo.

Kar je hotel sem mu rodila. Če je rekel punco, je dobil punco, če je hotel poba, ja, je pa zavečal pob; vsega zlodja si je izmišljal, samo da me je martral, samo da me je pogubljal. Rada sem mu odpuščala, ker sem vedela, da ga ni moč nikoli do konca spregledati; ker je z njim tako kakor z Bogom: je, če hočeš, in ni ga, če hočeš. O, koliko pretrpi ženska pri tem!

Nikoli ne dobi tistega moškega, tistega, ki je in ki ga ni. Samo zadrži si ga lahko, zadrži z vero; da verjeti mora vanj. Če pozabi verjeti, ji gorje, ga že nima, je že pri drugih. Da, tako je z njim kakor z Bogom. Ali verjeti in imeti v duši in na telesu mir ali pa gre in si poišče vernika; enega, dva, sto; saj je Bog.

Toda preden ženska, je razmišljala Strgarka dalje, preden ta strupena trapa pogleda v to globino kozarca, o, mine časa in mine življenja (in od amanite phalloides, te lepoticice s svileno kožico in z belim trosnim prahom, ostane le razmišljajoč bet, ki ima prešteta le rojstvena znamenja svojega moža)!

Hodila je in metala nase, na rob črnega opletajočega plašča jugov sneg, ki se je bil spremešal s konjskimi odpadki. Zato je bil plašč pri dnu kakor z zelenim mahom obraščen.

Anico, ki je hodila pred njo, pa je premetavala gaz semintja. Vse, kar je bila slišala od Strgarke, je tudi že sama došlutila, samo povedati še ni znala tako. Zajeti z besedami.

Ko ji je ondan Korel zatrdil, da bo zmerom njen, jo je vse zatolelo; še dva dni potem ni vedela, kam prisloniti prsi, tako polne so bile želje. Sama si jih je morala prijeti, tako so ji gorele.

Kaj vedo moški, kaj so ognji življenja! Oni si samo pogrejejo roke in si mislijo, da je vse na svetu rokavica.

O, kako bole ti ženski ognji, občuti le ženska. In boki, te trdne skale, ki samo čakajo, da jih začno drobiti. Da, vse tam je pripravljeno, da se zruši!

Ve, ve Anica, kako njen bo Korel, kadar bo.

Ve in slišala je.

Ali vse to vedo moški že takrat ...?

Ne, ne vedo, je povzela Strgarka misel. Če rečejo: tvoj bom, mislijo, da boš ti njihova, če pa ti rečeš; tvoja bom, hočeš, da je on tvoj. Oba hočeta zagospodariti drug z drugim. Posreči pa se po dolgem času to samo ženski.

Me smo jih rodile, draga moja, in rodile smo jih zase; če verjameš vanje, jih imaš in jih nimaš, saj veš, Boga nas je zmeraj nekako sram kazati, ker je in ker ga ni; zato je še najbolje, da jih imamo rade, to pa pomeni, da jih jejmo. Snedle jih tako in tako ne bomo vseh.

Je pa težko, ko s takole, snedeno in obžrto stvarjo ostaneš sam. Za nič drugega ni več, ko da mačka tepe ali pa da tako nazarensko kašlja, ko da se mu vzdiguje morsko dno v životu. Takrat ti seveda ni samo malo žal, da si ga snedla, o takrat, draga moja, takrat se ti pa pokaže moški s prave strani. A kaj, prepozno je! Čas se ti je odmaknil. Pa tudi, če bi mi še enkrat vse zraslo, da bi bilo vse na meni kot prej, ne vem, če bi mogla verjeti v tega pogana, ajda, ki se potika okoli in diši po senu — jaz, jaz bi ga še enkrat pojedla.

Jesti je tako lepo!

In ko mu vse pustiš, ko mu z ognjem svojega življenja natreš telo in dušo, je opletala za mislijo Anica, gre, gre, in sploh ne ve, kaj je dobil. To je zanje tako kot spanje, voda, kruh. Pa ali ve, kako daleč je do vode, kje je gora, kjer izvira in koliko je hodá do tam.

Ali ve...

.....

Ne ve, je povzela Strgarka spet misel. Ve le, da na svetu je voda, je kruh. In to mu mora dati ženska. Mora. In preden ženska pride do te modrosti, pretoči njeno drobovje nekaj solza.

Kakšen dan je bil, ko sva se vzela, kakšna noč!

Zdaj te pa imam, sem se muzala, ko sem se mu slačila! Ves je postal trd, jaz pa mehka. Gledala sem mu v zeleno sive oči, mraz ga je stresal, in dlake po nogah so mu šle pokonci ko žitne rese.

Slačila sem nogavico.

O, kako je brlel v moja školjkasto bela bedra! Topel duh mojega trebuha mi je prihajal nasproti, topel duh meč. Razlezla sva se po postelji kakor testo. Gnetel in usajal me je vso noč. Zjutraj je zadremal.

Si srečen, mu lezem v uho.

Smeh mu pordí obraz, pod očmi pa mu leže težke rdeče zarje.

Si? ga nagnem nase.

Ja, no! zapuha v blazino in se potopi nazaj z obrazom vanjo.

Primem ga za rame in si ga spet prislonim k sebi. Ves je bil potan in dišal je po kuhani koruzi.

No, si dobil vse? se mi trese glas, zeblo me je.

Udušen ja prijamra iz blazine.

Zakaj jamraš? vprašam.

— Spal ti rad! izkoplje usta kot iz vode. Utrujen sem! In spet zalepi oči.

Polževo lupino, polža pa nikjer! reče zaspano in se me otrese.

Vržem se zraven njegove glave. Tak jok me je lomil, da sem zdaj zdaj mislila, da bova dve.

On pa nič. Dišal je po kuhani koruzi in spal.

Bog moj! stiskam usta. Rinem pokonci in ga poslušam. Spi in hrči. Hrči, kot bi nekdo obiral hrustančevo kost. Oči so mu potopljene kot stari novci. Usta ima razprte. Rahel dih mu poplesava po ustnicah. Kot popek vrtnice so; roznate, žive, in prav nobene hudobije več na njih. Vsc jih je opral spanec.

Potipam jih. Ne vem, zakaj se mi je zazdelo, da je tam njegova duša. Zmakne jih in zarije v vogal blazine.

Ne veš, ti, moj dragi, odmajujem z mislimi, kaj si dobil; kaj je to, iti v žensko. Toliko oken, kolikor jih ima ženska hiša, nima nobena na svetu! Vso to zagrinjati vsak dan pred sonci moškega neba, živeti v drhtljivem mraku in graditi, dvigati svojo hišo, v kateri zdaj spiš, v kateri zdaj si, dragi, v kateri siješ, ali veš... Ne, ti ne veš, kot ne vedo vsa sonca, kje se kotale.

Ampak, premišljuje nad njim, nocoj si se dotaknil mojih sten, videl si, kako tople so od krvi; ven iz te hiše ti odslej ne bo več mogoče, oken ali praga za ven ni; je samo mrak, torej jaz, jaz, ki sem leta in leta čakala na ta trenutek svetlobe. Zdaj sem oslepljena od nje, utrujena in razdrta. Vse stene moje hiše se podirajo od bolečine, ki si mi jo zadal, toda rada imam to, da me boli. Če me boli, vem, da sem.

Zdaj si se nalokal, mu šepetam, ti moj krvolok! Ti moj ris!

Samo z dihom sem se mu dotikala senc, v katerih je udarjala drobna žila. In razgubana koža nad sencami, če sem jo gledala od blizu, se je vznemirjala kakor suha zemlja.

Zdaj se boš zbudil, sem se smehljala (tako se smehlja gladina črnega vina). Zbudil se boš sit in naveličan krvi. Vem, iskal boš ven, ti moj ris! Kakor starec boš hodil čemerno in glas se ti bo obešal po bradi. Ampak ven iz sebe ti ne bom pustila. Zarohnel boš, tekel boš po meni sem in tja, s svojimi šapami boš trgal stene, no, morda boš s svojimi žarečimi usti še enkrat zatipal v svojo prostost, ki bo tam zunaj ostajala sama. Potem pa boš omagal. Sedel boš, kot sedejo vse velike zverine v kletkah, in jokal. Ne boj se, vse solze ti bom posušila! Vsak glas umirila. Tudi jaz jočem, če jočejo zverine. Tudi moje srce ima pokončno lego. Vse, vse bom naredila, dragi, da ti osušim glas. Morda mi boš zato raztrgal obraz — le daj; zlomil roke, načel trebuh? Paraj! Duša! Nosi me v svojih zobeh! Jej me! Saj to hočem, da me ješ! Ko me ješ, si krhaš svoj glas, sušiš svoje solze, pozabljaš na svojo prostost, in tako ostajaš v meni. Tako, vidiš, jem jaz tebe. Ti mene, jaz tebe, jaz tebe, ti mene; in oba tuliva, zverini, dokler se ne pojeva!

In ko je vsega konec, ko ni ne tebe ne mene več, takrat začuti ženska, da ni ne sita ne lačna in da je še zmeraj mrak, mrak, ki čaka. O, in zave se, da bi morala verovati, da bi ohranila vse tisto živo, in da je bilo tisto. preden sta se dotaknila drug drugega, Bog — Bog, raj... Toda na tej zemlji smo vsi drug drugemu hrana in živi samo tisti, ki je.

O, stokrat naj oživi človek iz svoje prsti, zmeraj bo jedel!

Tuli, zverina, in prosi Boga odpuščanja; prosi, da ne oživiš več! Glej, kam so te pripeljali tvoji zobje: pojedel si svojo ženo, pojedla si svojega moža, koliko šele bodo pojedli vajini otroci!

Vsak je na svojem začetku Bog. Duh ga izreče iz zemlje, duh mu da otličje človeka, obličje drevesa, grma, obličje risa. In ko te oblike začno jesti, postajajo trdne, samosvoje in enkratne do uničenja. Ko padejo, ko je konec njihove poti, vedo, da bi se ohranile z vero, vedo, da so bile Bog in da so padle, ker niso verovale, in vedo, da se vračajo nazaj v Boga, v duh, iz katerega so.

Smrt, ti si Bog! Bog, ti si milost!

Strgarkina misel je obmolknila. Hrib je spet dušil glas zvona, ki je klical človeku. Pihal je jug. Ves svetal je drl iz višav. Odnášal in prinašal je bolest bronca in jo sejal po zasneženi pokrajini. Snežna belina po okoliških njivah je komajda še tlela. Skoznjo so že molele kepe prsti, strnišča koruze, sončnic in rži.

Sneg po grebenih se je začel bleščati. Zableščal pa je s tako silo, da sta ženski naenkrat imeli oči polne solz.

— Ali ni žalostno, se jih je brisala Strgarka, sonce sije, njega pa ni več.

Pred njima je bila že Jarčeva domačija. Ostre sence hiše, hlevov in stoga so padale čez pot v breg. Hišo pa je varovala čudna tišina. Sončna svetloba je še bolj naglašala, da je to mrliška tišina.

Nasproti jima je prihajal črn pes. Mahal je z glavo, kakor da kaj išče, pa ne najde. Iz očesnic pa so mu viseli veliki krmežljavci. Nastavil je gobec in ženski sta podrsnili z obleko po njem. Potem je tiho stopical za njima. Malce se je sklonil, ko je zagledal svojo senco ter jo jel obvhavati.

— Žalostno je to življenje! je tiho stisnila iz sebe Strgarka.

V oknih hiše je bilo še polno teme, globoke in zbrane, in je kakor iz oči psa strmela vanju.

— Žalostno, žalostno! je pritrdila Anica z glasom, nabranim na jok.

— In ne veš ne ure ne dneva! je rekla Strgarka in tudi sama pripravljala usta, da jih raztegne v žalost.

— Nič ne veš, pride! je tiho odvrnila Anica.

Strgarka je podrgnila z nogami po smrekovju pred pragom, potrkala po durih in strahoma prisušokvala v vežo, tiho in mračno, zaudarjajočo po vlagi in gnijočem usnju.

— Je kdo doma? je vprašala pobožno in nastavljal obraz.

Zaslišali so se koraki, škrtnila je kljuka in izza vrat je pomolila svoj dolgi vrat Kati. Nakremžila se je v nekakšen smeh. Napravljena je bila samo od pasu navzdol. Zgoraj pa je bila ošimljana samo z modrcem in drugo podobno žensko šaro.

— Mama so pri atetu, je rekla tiho; lepo, da sta prišli.

Pahnila je vrata, da so lahko vse tri stopile v hišo. Iz kamre, kjer je ležal mrtvi Jarc, se je slišalo hrstenje britve.



Anica in Strgarka sta sedli k peči. Bila je mlačna kakor voda za umivanje nog. V hiši je visel vonj po stari, sladki koži, dišalo pa je tudi po čaju in svečah.

Kati se je pred velikim stenskim ogledalom natikala bluzo iz zelene padalske svile. Bluzo je imela pod pazduhe vse požgane od potu. Zaudarjalo pa je tudi po prekuhanem, kiselkasto slanem dlačju. Strgarka je zamizala in za hip prenehala dihati. Samo ramena je vzdigovala, ko da diha.

— Tako, si je zapenjala bluzo Kati, po gospoda moram in po Jazbeca; po gospoda za zvečer, po Jazbeca pa, saj vesta.

Strgarka je kimala.

— Kje pa sta Rozi in Polda? je vprašala Anica.

— Ena je šla po Miha v Mirno, Polda pa po Lojza v »majstu«.

Zatikala si je bluzo za pas, potem pa segla po šopih las in jih odbirala za razčesavanje. Gledala se je v zrcalo in z budnim očesom tipala ostanke noči na obrazu.

Pod očmi so ji žarele otekline.

Prasnila je z glavnikom po laseh, kakor da bi jih ujedla z usti, nagnila glavo v desno, in v rahlo prasketanje glavnika so ji uhajali tudi tršeči vzdih.

Ura na steni pa je migala s svojo težo, ko da se goni.

Sveti Jurij za steklom uči staro svinjo poslušnosti. Svinja se drži na smeh in očito je, da ne razume svojega pastirja in zaščitnika; kaže mu obledel jezik, svoje popkaste oči pa ima zalizane.

V kamri še zmerom pohrsteva britev.

Skozi umazane šipe tiplje sončni krak. V njem se gnete zlat prah. Vzdiguje se kakor dim nazaj proti šipi.

Kati si je nataknila gumijaste škornje. Zapira omaro. Cvilež starega, rjastega lesa vse tri presune. Strgarka in Anica vstaneta, Kati pa obstane kakor vkopana in potihno dihne: — Gótova! Vrat ima napet, da bi lahko brenknil nanj.

— Še mamo pokličem! dé spet ter prisluhne. Previdno se odmaje proti kamri. Hodi previdno. Gumi hlačá. Na pragu kamre postane. Od vrat odmeva njeno globoko in hitro dihanje. Ko dvakrat pokljuka, se iz kamre oglasi zadrževani »takoј«. Tudi Kati pridržuje besede, da ne bi bile preglasne.

— Teta so tukaj, diha Kati v špranjo vrat. In Anica.

— O, že, se zasliši glas Sornikovega Andreja.

V kamri zastoka stol, zašumi blago in pod kljuko na vratih škrtne zatič. Vrata se odpro. Močan soj sveče plane v hišo. Peč se zasveti. Mračni koti pod stropom popadajo iz svojega dremanja; pajčevine zanihajo.

— Kar naprej, punce, se reži Andrej v kamri, bosta videli, kako sem ostrgal to »gartrožo«.

— Še namažem te, potolče Jarca po zbrutih licih, da te bo bog bolj vesel. Še...

Andrej je govoril, govoril. Ženske ga niso poslušale. Svetlobo, ki je drla iz kamre, je zaslonila s svojim telesom Jarčevka. Velika, skoraj še

enkrat večja od svojega moža je pricmihala iz kamre. Jokasta usta je lovila v konec rute.

Samo pri prestopanju praga je za hip švrknila s svojim dimastim pogledom po Strgarki in Anici. Gledala je predse, vzdihala in otresala rokave, ko da se hoče otresti vetra z njimi. Vsa je dišala po sveči in brivskem milu. Za njenim hrbtom pa je utripala sveča in metala njeno senco po stenah hiše.

— Ja no, je kolikor toliko zadrževala Strgarka usta, oči pa so ji že poskakovale v kropu; Bog da, Bog vzame. Danes tebi, jutri meni! Sel je, kaj bomo me tožile, ko nas vse to še čaka. On je to že prestal. In ni več žejen ne lačen. Verjemi, je prišla vdovo za roke, smehlja se nam od tam gor.

— Seveda se, se je oglasil Andrej jezno, tam je treba živeti celo večnost, njega pa so izplačali samo za en mesec.

In droben curek žganja je votlo zavodlal v kozarec. Zadišalo je po pelinu. Strgarka je zašepetala: — Kar je, je. Kamna ne obudiš! Saj nisi sama. Otroke imaš odrasle in pametne in po svetu že (zvečer pri roženvenu so se ji zdeli junci). Oddelili boste pa že, kar je treba oddeliti. Tebi gre kót, dosti si se navlačila po grebah.

Jarčevka je spustila ruto z ust. Črna, v konjsko prdo stisnjena usta so se vlažno razprla.

— Kót, kót, je trzala z levo stranjo obraza, zakaj si pa vidva nista izgovorila kota. Kot je ješprenj, če je, in palica; kót je lakota; kot je pozabljen star pes!

Zahlipala je. Usta si je prekrivala s prsti. Čez in čez jih je polagala kakor drvca in jih netila z jecanjem.

— Teta! jo je žalostno poklicala Anica.

— Kaj je, Ani? se ji je vlival glas iz oči.

— Napréj vlecite, dokler bo šlo!

Iz kamre je prišel Andrej: — Naprej, Lojzka, je pritegnil Anici. Ujsal se je ob podbojih, kakor da ga upogiba svetloba sveče.

— Ko bi bil jaz na tvojem mestu, je blebetal pridušeno, jaz, ko bi bil ti, niti minute, je globoko odkimaval, niti minute se ne bi pomišljal, da ne bi še enkrat vdovel. Še te je toliko skupaj. Fejst si! je pritisnil ob steno dlan.

— Čakaj! je zadovoljno spustila Jarčevka prste, da so se ji razleteli po životu. To pa spet ne. Ženska samo enkrat pravega moža pokoplje. To, drugič, je zmerom drugič: ne navadiš se ga. Če te pa že zamika, da bi se ga, že pride kaj nadte. Moje moči pa niso več za v rjuhe. Pa otroci, saj mi tudi ti ne bi pustili, da bi se izmišljala zdaj, na starost, kaj bi mi bilo še dobro in kaj ne.

Hvaležno je gledala Andreja. Vračala se ji je bila neka moč. Glas ji je bil spet drzen, spet poln nekih zmedenih želja. Da, v glasu ji je drhtela ženska koža.

— Ali si ali nisi gospodar? je Andrej pritiskal z dlanjo ob podboje.

— Sem, je rekla mirno Jarčevka. In dolgo, črno krilo jo je ovijalo kakor noč.

— Ključ imam še zmerom jaz, in segla je v krilo, Bog ima pa luč. Ko pride luč, dam ključ. Za možitev sem pa prenaveličana. Enega sem imela, Bog mu daj večni mir! In ta moj ni pil le vina, popil je tudi mene.

— Ne bi bila taka, se je pogladila po suhastem životu, če ne bi bila Jarčeva. Če je kdo znal piti, je znal on; luža ali kri, vse mu je bilo dobro.

— Lojzka! se je našobil Andrej, se odmajal v kamro in prinesel ohtelc. Pa ne več tega, je prosil razneženo, smrdi po starem zraku, po tistem v kolesarskih zračnicah. Onega daj, je zarival z glavo proti stropu.

— Taisti bo! se je nasmehnila in vzela steklenico. Razduhal se je, pa smrdi po zraku.

— Kani, kani, je mižikal, brinovca zraven. Naj še malo po megli zaudari!

— Ja, pa se lotimo, je začela odlagati Strgarka pled in cekar.

Tudi Anica je odlagala ruto in otresala z lasmi kakor sinica z repom.

— Voda, kje je? se je ročno zasukała Strgarka.

— Vse je v peči še, je nagnila Jarčevka glas v žalost.

— Obleka? Kje je? je začela Strgarka vihati rokave.

— Čaka že, je pokazal Andrej z roko za sabo. Ves bo v frišnem.

— Spodnje stvari? ?

— So, se je razgledoval Andrej nazaj v kamro, vidim gate, majico, štumfi — štumfi so. Eh pa kaj, tudi v ovčjem kožuhu stresa v jami; jama je jama, ženske!

— Andrej!

— Kaj praviš?

— Po mentrgo! je ukazala Strgarka.

— Daj no! V škač ga posadimo. Jaz ga bom držal, vedve pa prale. Kdo bo tistega hudiča prevlačeval, še spušča naj, pa bomo zaplavali, da bo veselje.

— Škač drži! je strahoma potrdila Jarčevka in zabegala od Andreja k Strgarki.

— Na, vidiš, je bil rešen Sornik, škač drži!

— Ampak v mentrgi se da ležati; lahko ga obračaš po mili volji, se je oglasila Anica in si natikala predpasnik.

— To pa res, laže ga umivaš, je pridodala Jarčevka.

— I kajpak, se je oglasila spet s svojim glasom Strgarka. Obrneš ga sem, obrneš ga tja, še če je umazan.

— Ja, v božiču se je zadnjikarat, se je Jarčevka zagovarjala, menda ves, zadaj pa nisem stala.

— Si slišal! se je utrgalo visoko v Strgarki. Kar po mentrgo! Nič ne de, če pušča, kamro je treba tako ali tako tudi zribati.

— Zaradi mene, ženske, se je vdal Andrej, zaradi mene ga lahko tudi v šterno namakamo, če hočete. Plavali pa bomo, povem vnaprej, ker sem videl tisto razsušeno korito. Spranje za ... prst, je kazal palec.

— Ja bo le boljše v čeber, je pritrjevala Jarčevka. Ja, v novembru smo belili svinjo v njej. Potlej nič več.

— E, potlej pa res curi, se je vdala še Strgarka.

— Res, če ti rečem, se je z duhovnim glasom, s takim na solze, mujal Andrej. Taka je kakor glavnik. Ja kot bi z glavnikom zaustavljal Krko. Teče skozenj, pa konec!

— Poj pa po čeber! je ukazala Strgarka.

— Jasno! Andrej se je skoraj prevrnil od veselja. Kje ga imaš, Lojza? Jarčevka je pokazala na klet.

In so odšli: Andrej in Jarčevka v klet, Strgarka v kuhinjo odstavljat vodo, Anica pa je iz svojega in Strgarkinega cekarja jemala stvari in jih zlagala na rob peči. Milo, stekleničke lilijinega olja, lanenega, kos kafe in šop krp.

Ko je vse to razložila, je tiho pristopicala do praga kamre in strahoma stegovala vrat po njej. Dihala je karseda drobno in pritajeno. Toda velika posteljna stranica ji je zakrivala Jarca. Strica. Videla je samo debelo rumenkasto svečo, ki je dogorevala na mizici, britev, belo razpenjeni čopič in velik, zmečkan kos časopisne strani, popacane z milnico in kocinami.

Po kamri je vela tiha tišina. Sence stolov in postelje so mirno ležale po tleh. In dišalo je po sladkastem razpadanju človeških možgan.

Anica se je počasi vzpela na prag ter se prek posteljne stranice zagledala v mrtvega strica. Držal se je na smeh. Trije veliki, rumenkasti zobje so turobno odsevali iz ust. Izbriti obraz pa je bil srebrnkasto bel, zažgan od močnega cveta žganja. Izpod vek mu je še zdaj lezel pogled.

V roke, v noge, v vse so se ji zadirali koli strahu. Iskala je z nogo nazaj v hišo, a je bilo pregloboko do poda v hiši. Morala se je oprijeti podbojev, da ni zgrmela vznak. Stric pa se je, tako se ji je zdelo, počasi vzdigoval na hrbet in ji srepo sledil. Hotela je že krikniti, toda v vežo je zaplesal čeber in za njim Andrej. Čeber je zadel v zid, da so se stresle omare.

— Odpri! je zaslišala iz veže.

Pohitela je odpirat. Andrej je pognal mimo nje čeber, ki je zaplesal v četrt krogu in zadel ob klop ob peči.

— Primiva! ga je postavljaj pokonci. In zanesla sta ga v kamro.

— Gleda! je rekla Anica in pokazala na Jarca.

— Kdo gleda? Aja! se je obrnil Andrej in se zasmel, da je vztrepetala sveča.

— Prej je pomigal pod nosom, je zgubala izpite, bele ustnice.

— A migal je, je pristopil Andrej k Jarcu in mu zapiral veke s črnim palcem. Kaj, misliš, če je človek mrtev, da ni več živ? Človek zares umre šele po treh dneh.

Oslinil je palec in pikal z njim po Jarčevem obrazu.

— O, ne bo samo migal, še rekel bo kakšno! je pobiral z obraza ostanke kocin. Vse sorte boš še slišala, preden bo zares umrl.

— Smrđi pa že, mmm! je zapiral nos.

— Vodha, vodha! je vpila Strgarka skozi paro. Anica! Po mrzlo hiti.

Anica se ji je umaknila. Strgarka je prislonila pisiker na rob čebra. Obraz ji je sijal kakor oljnat fižol.

— Krop! je dihala visoko in se razlezla v smeh.

Zlij! ji je prigovarjal Andrej skozi paro.

— Čakaj, hkrati z mrzlo, se je dušila v pari, ki se je vzdigovala pod strop. Neseš že, Anica? se je umikala puhastemu stebru, ki se je zvijal tik ob njej.

Po hiši so zadrželi koraki.

— Tukaj, todle, se ji je umikala Strgarka. Si?

Zlili sta. Iz čebra je puhnil steber sivo bele pare. Odbil se je od stropa in se vihal in drsel po stenah do tal.

— Bože mili! je rekla oddihano Strgarka, ko sta se z Anico spet zagledali.

Iz čebra se je zdaj mlahavo kadilo.

Andrej se je dušil v ogromnem robcu, Strgarka in Anica pa sta bili posuti z debelimi kapljami po obrazu in po rokah. V šopih las, ki so jima gledali izpod rute, so se pozibavale debele kaplje kakor rose.

Odložile sta lonce in prebrskale vodo.

— Kar bo, je rekla Strgarka.

Jo, je povzela za njo Anica in poiskala robec. Segla je z njim pod brado pa po ustih, licih in čelu. Nekaj debelih kapelj pa ji je steklo med prsmi do trebuha.

— Stopi no po stvari! je rekla Strgarka Anici in se tudi sama zarila z obrazom v predpasnik.

— Uf, uf, je vzdihala v njem. Za ožet sem.

Hišna vrata so spet zacvilila. Pribasala se je Jarčevka, noseč pletenko in ohtle.

— Mi smo pripravljeni je rekla Strgarka.

— Ste? je rekla tjavdan, privzdignila s kolenom pletenko in jo posadila na klop ob peči.

— Na! je ponudila Andreju. Če pa ta ne bo... Pogledovala je po čeburu in po postelji.

— Boo, ta pa bo!, je odnašal Andrej ohtle izpod nosu. Mm! je odnesel obraz stran. Jaz. Lojzka, se ne bi ob tebi skujal, kot se je... če bi mi dajala takega. Dokler bi imela kaj takega...

Natočil si ga je v kozarec. Zadišalo je po jedkem brinju in po zdrsanem cerkvenem lesu.

Nagnil je.

— O, o, Ma - ma - ri - ja! je otrisal besede. Uuuu, se je stresel. Obraz se mu je pobelil kot konjska ustnica.

— Gorak, kaj?

— Ghjejeje! je zahrpal in potočil solze.

Ponudil je Strgarki.

— Ani, je zaklicala Strgarka in si natakala.

— Ne bom, teta!

Strgarka je vrgla vase brinovec in se zarežala kakor krava s svojo praseto. Z rdečo mehko obložena usta so se kar cvrla od čudnih glasov.

— Mati svetha! je dihala Strgarka kakor na smrt zmučena. Uh, ha, uh, je hlatala po zraku. Ta pa je, Lojzka! je pogledala skremženo v Jarčevko in zacmokala z usti, polnimi slin.

— Predlanski je! je rekla Jarčevka.

— Zdaj pa dajmo! se ni več zmenila Strgarka za popito pijačo. Zavihala rokave ter pomignila Andreju, naj zapre vrata.

— Mene, je sklonjeno odhajala Jarčevka, mene tako več...

— Nič več, nič več, je rekla Strgarka in zapirala vrata, kakor da jo z njimi odriva.

Jarčevka je v hiši sedla ob peč, prislonila obnjo hrbet ter dolgo čakala, da jo je zatipala mlačna toplota. Potem je potegnila iz krila rožni venec. Jagode so ji brzele med prsti, kakor da nekdo smrči. Iz ust ji je zamolel jezav glas kakor kačji jeziček.

Oni štirje v kamri pa so se začeli dajati med sabo tako naglas, da je Jarčevka vtaknila rožni venec nazaj v krilo in jim radovedno prisluhnila. Po besedah in tekanju je kazalo, da so ji moža že slekli.

— Ja kam ga pa vlečeš? je režala Strgarka nad Andrejem.

— Kam, kam, si ga je zadeval na ramo Andrej. V čeber, kam pa! Pomagaj, no!

— Kaj bo stal v čebru? je vprašala Anica.

— Saj ne more sedeti v tistemle kločuku! je jezno pogledoval Andrej izpod zadetega si Jarca. Jaz ga bom držal, je omagoval pod njim, vidve pa žehtale. O Marija, kako sta slepi!

— Pogovoriti se pa ja moramo! je trgala iz se togoten glas Strgarka.

— Zdaj ne, če ne ga bom spustil!

— Primi no, zverjina! je siknila Strgarka.

— Pomagaj! je kričnil nazaj Andrej.

Zanesla sta ga v čeber. Mrtve noge so štrbunknile v vodo. Jarc je napol stal, napol sedel, napol klečal in napol visel.

— Ajá, se je zjasnilo Strgarki, takole si ti misli, se je zadovoljno ogledovala Jarca. Ja, takole bo pa šlo. Anica, daj!

Anica ji je podala krpo.

Andrej je še majčkeno povlekel nase Jarca in zavzdihnil, kakor da bo zamahnil s sekuro. Na tilniku je začutil trda in mrzla mrliška usta.

— Bog nebeški! se je ogledovala Strgarka Jarca ododzad in namakala krpo. Ta se je pa v predlanskem božiču zadnjikrat! Saj kar leti od njega. Uh, uh, ha, ha, ga je oblivala od pasu navzdol.

— Je zato znotraj bolj čist! se je oglasil Andrej izpod Jarca. Kaj hočeš: eni si umivajo noge pa roke, drugi pa želodec in jetra.

— Ti misliš, se je oglasila veselo Strgarka, kazaje zobá, da vse znotraj počistiš, če se nacejaš.

— Vse! je pribil Andrej in še bolj zadel Jarca nase.

Strgarka je odplakovala s krpo milnico.

— Pij vodo, je nadaljeval, pij jo dvajset, trideset let, boš imela vsa jetra frž. Vse v človeku se ravna po tistem, kar pije. Pamet in srce postaneta vodena, če piješ vodo; stavim, da je Gaber znotraj tako čist kot devica v svojem »štadiju«.

— Daj no, če je pa umrl zato, ker je pil, je zahropila Strgarka. Uh, si je povlekla svojo pikčasto roko prek čela. Stopila je v stran.

— Zada je že, je gledala. Obrni ga!

Anica je ujela pokojnikove roke, ki so zdrsnile z Andrejevega hrbta. Andrej ga je počasi posajal na rob čebra, Strgarka in Anica pa sta ga držali vsaka za eno rame.

Jarcu je zamahovala glava, kakor da misli kihnniti.

— O Madona! se je razvnel Andrej in pokazal na Jarčeva kolena.

— Ja, ja, kaj si pa mislil, je nergala Strgarka, kaj si mislil, da sem ga hotela v mentrigo zaradi lepšega!

— Tega je pa res Bog iz blata delal, je lezel v smeh Andrej.

— O, saj smo vsi iz tega materiala, kaj boš to... Anica, na, na! jo je povlekla za roke. Drži! Križ božji!

Počepnila je in ga gledala v podkolena.

— Kaj pa je? je pogledal prek se tudi Andrej.

— Pes ali kaj? je gledala Strgarka v belo znamenje.

— Tisto, je priprl oči Andrej, tisto je iz prve svetovne. Tako naredi kugla.

— Lojzká! je zaklicala. Usta je imela tako na stežaj odprta, da je duh po njenih prebavnih organih neslišno zasmrajal vse naokoli.

— Oj! je slabotno odvrnila Jarčevka izza vrat.

— Kje je dobil to pod kolenom?

— Primičev Julij ga je z vilami!

— Zakaj pa?

— Fantovske reči.

— Ti pa tvoja kugla, je ogovorila navzgor Andreja. Kugla gre noter pa ven, tule je pa razrezano kakor kruhova reža. Da bi te...

Vstala je in si zavihovala rokave.

— Dajmo zdaj še spredaj! Pobrcala je mokro krpo, se oprijela z eno roko čebra ter segla po sveži cunji.

— No, kje si? je povprašala.

Andrej si je nalival v kozarec. Brinovec je krotko zažlobudral in se v trenutku razdišal po kamri.

— Ah, haa, je hladil usta. Uavvv! je ožemal ustnice in se stresal kakor grm v vetriču.

Roka mu je podrhtavala, ko je znova natočil. Lasje po glavi pa polegali.

Začutil je, kako ga znotraj oblizuje topel plamen.

— Na! je ponudil Strgarki.

— Saj boš polil, je cvilila in šla nasproti z obema rokama. Boš Anica? je odnesla kozarec proti nji.

— Nák, teta!

— Saj še ne sme! se je jel privijati Andrej tudi z glasom k veselo plapolajočemu plamenu v sebi. Njo žge še čisti deviški bes. Nedolžne punce...

— Na, na, je hropla Strgarka in ponujala prazen kozarec. Vleklo jo je k tlom.

— Grešiva, Andrej! je otresala z glasom. Bog moj, da! Pijana pri takem svetem delu...

— Kdo je, ti?

Prijel je Jarca za pod pazduhe in ga prislonil nase.

— Anica, Ani! se je obešala Strgarka na njene roke. O Bog! se je odsotno razgledovala. Vrtil se mi pa!

Prijela se je za čelo.

— Daj milo! je rekla tolehno.

— Bom pa jaz zdaj, teta!

— No, pa daj!

Usedla se je na stol in zapihala kakor v ogenj.

— Ves čas premišljam, je lovila Strgarka besede in zrak, ves čas...

Anica je oblivala s krpo Jarčeve noge. Debele kaplje so se ucejale z beder kakor iz prepolnega žlebnika deževnica.

— Kaj premišljate, teta?

— Oh, premišljam, se je zazrla Strgarka v migetajoč plamen sveče, premišljam... Saj ne vem kaj. In je zdrknila s pogledom prek se in se zgubila na tla. Pod nosom se ji je začela premetavati velika šoba ust.

— Tole premišljam, je zanosljala. Človek toliko časa živi, dokler o njem vsega ljudje ne zvedo. Ko pa ga razdenejo kakor uro, je z njim konec. Zavržejo ga. Za navrh ga pa še pretipajo, ali smrdi ali ne, ga zavlečejo v zakmašno obleko in z bogom. Oh...

Pocedila je droben glas, kakor da sesa čaj.

Anica pa se je z milom zarivala v mahajoča bedra in vsak sunek spremljala s sunkovitim pridihom.

— Nag prideš, nag greš! je rekel Andrej. Samo svojo kožo neseš s sabo.

Dvignil je Jarčevo desnico, v katero se je zadevala Anica.

— Kaj moreš za to, je predel dalje. Kaj pa bi bilo, ko bi nesel vse s sabo, kar si nagrabil! Pomisli, kaj vse imajo ljudje! Eni cela kraljestva. No, če bi vzel s sabo samo naš KLO, bi že še kako prestali. Imaš pa vladarje, ki imajo na tisoče in tisoče klojev. Ti bi radi, da bi bili tudi mi, ki jih imamo zdaj dvajset ali trideset, petdeset, stari kot oni, in da bi z njimi vred tudi mi izginili. In da bi bila tudi naša pamet apnasta kot njihova. Takim, vidiš, pa privoščiš, da nese s sabo samo svojo kožo. Smili se ti pa tak, ki pride in tudi gre s kožo.

— To je pa res, Andrej! Takole sem pa že nič kolikokrat sama premišljevala. Veš kaj je odvrгла roko, ko da je mrtva, tole si pa povedal po mojem srcu.

— Greh je, da tako govorim, je nadaljevala Strgarka, ampak moža imam ravno toliko starega, da se ujema s tem, kar si povedal. Kar naprej ta zlomek tira človeka na rob pameti. Hoče, da si tako neumen kot on sam, ali pa te sovraži, da si ne veš pomagati drugače, ko da še ti njega.

— O, o, jija! je zehnila. Daj Anica, je rekla jokavo, daj, po životu ga bom pa jaz.

Anica ji je dala krpo in otresla mokro roko kakor rep. Zarivala si jih je v predpasnik in napeto bolščala v okno, za katerim so poležavale sončnate lise.

— Naprej ga spusti, naprej! Tako, ja!



Iz opite cunje je curkoma teklo. Jarc je bil nagnjen nad čeber, kakor da bo bruhal. Strgarka mu je izmivala prsi, močila roke. In dva, svetlorumena koruzna zoba sta se ji čudno posmehovala.

— Ampak je revež, človek, ko si ne more več pomagati, je ogovorila Strgarka spet Andreja. A?

Jarca je drgnila z milom.

— Kaj, kaj bi naredil, če bi se takole iznenada človek spet ovedel? je odvrnil Andrej v napol smejočem drncu. Držal je Jarca za ramena, kakor da hihotá drvečega konja.

Strgarka je molčala.

— Madona, se mu je podiral glas, jaz ti prijel čeber, prijel, sveti Bog, in ti ga poveznil na glavo.

— Ej, ti, spusti ga, no, dol, je vlekla Strgarka za roke Jarca. Vse gre po tleh.

— Za tabo, Anica, se je režal Andrej, bi jo pa kar nag ubral čez Puklek!

— Jo, se je sramila Anica.

— A, zato bi jo podil, satan, ti neumni, ker te je očedila garij in umazanije?

— Ne zato. Zato ker me je videla nagega.

— Jejej, kaj pa poj! Ti še nobene nisi videl?

— Sem.

— Pa?

— Na, kaj bi pa tebe prijelo, če bi se takalo med dedci spet zbudila živa?

— Na nič tele! Vstala bi in skrila, kar je treba skriti.

— Pa kaj skrila? Zmeraj to: skrivati.

— Bog nebeški! Strgarka se je vzravnala in obesila cunjo na rob čebra.

— Ženska ima pa ja kaj skriti, se ti ne zdi?

— Oh! je zamahnil Andrej.

— Ja no, pa vi, dedci, skrivajte tisto svojo žlemovno! Alo!

— Oho, se je nagnil Andrej čez Jarčevo rame. No, vidiš, pa smo te. Ampak voda, voda! se je smejal.

— Voda, ja, ga je preslišala Strgarka. Ani, za noge! Ne, ne! Za križ, Ani! Oo, je zajamrala, ko so vzdignili truplo in ga odnesli na posteljo.

— Bog moj, je težak! se je odpočivala Strgarka.

— Človek je svinec, ko ga duša zapusti! je upehano odjamral Andrej. Prej se vse tisto ta težko suče po glavi, vse drži glava pri vrhu, ko te pa te zmanjka, spet vse potone nazaj v roke in v noge.

— Pa res! je poskočil tudi Anici glas. Roke in noge so najtežje.

— Je nekaj v tem resnice, je rekla Strgarka in se zagledovala v Jarca, ko ni duše več, je človek samo še zemlja, težka zemlja.

— Šele zdaj vidiš, kaj si, se je naslonil Andrej na posteljno stranico in se zagledal v truplo. Kaj je zdaj tole? Je to Jarc?

— To je samo spomin na Jarca, je rekla tiho Strgarka.

— Ja, to je včeraj še bil Jarc? je rekla od strani Anica. Obraz ji je obsipal soj sveče.

— In kaj je zdaj on v resnici? se je na glas zamislil nad njim Andrej.

— Jaz že ves čas občutim neke oči nad sabo, je izdihnila Strgarka. Ko da me žalostno in resno ogleduje. Ne more pa govoriti, se mi zdi. Al' pa, ampak mi tega ne moremo slišati.

— Ne moremo, ne moremo! je odkimoval Andrej.

— Kakšna čudna cesta je življenje! je napela svoj glas Strgarka in segala z njim že v jok.

— Čudna, res, je blodil nekam odsotno za besedami Andrej. Koliko krivic narediš in koliko gorja naložiš, preden greš; ješ, piješ, preklinjaš, ubijaš, kakor da ne boš nikoli umrl, ali pa zato, ker veš, da boš.

— Kdo bi to vedel? je rekla žalostno Strgarka in strmela v rumenkasti odsev sveče z Jarčevega čela.

Prednja vrsta zob mu je štrlela kakor konci nohtov. Ustnica nad njimi njim je bila bela. Počasi, počasi se mu je vihala pod nos, kakor da bo še nekaj rekel. Po čelu in očeh pa se mu je pasel rumeni mir.

Jancekiang!

— Zares ga ni več! je dahnila Strgarka.

— Ne! je pritrdil Andrej. Nikoli več ga ne bo!

— Kaj, kako človek uide? Strgarka je nastavila roko.

— Kafro? je vprašala Anica.

— Oboje?

Moleč so ga natrli in poskrili v revno obleko.

Ves, ves nekam odveč je bil v nji. Droben in izpito je štrlel iz nje. Zapetjasta, prsti na rokah, vrat — vse je spominjalo na suho vejo. Da, kakor da so oblekli vejo.

Sklenili so mu roke v zadnjo molitev in jih prepredli z rožnim vencem. Črne jagode so se zalesketale kakor pupki na prodnatem dnu. In temno resnobo rok je motil le nasmeh, ki so ga drobili štrleči zobje.

Potem so zapasali podbrado s črnim trakom in ga zavezali na temenu v dve pentlji. Ustnice so se žemljasto spodvihale, ko da zadržujejo zrak. Toda šlo mu je še zmerom po mašem na smeh, a hkrati tudi na jok.

Zdaj je bil res mrlič.

Vsi trije so se začeli obnašati po prstih.

K posteljni stranici so primaknili mizico s svečo. Nanjo so postavili križ in skledico s soljo. Vse je nenadoma opustelo. Edino plamen sveče se je vzpenjal na prste, da bi videl na posteljo, kjer je Jarc zadrževal z ustnicami nekakšen gnev.

Zunaj, za oknom, pa je potihnila sončna svetloba. Skozj šipe je zaviral mrak. Mrak, ki se taji po kotih kmečkega dvorišča, dišeč po gnoju in dihanju krav.

Anica in Strgarka sta spet brez omahovanja začeli loviti svoje stvari: milo, krpe, ostanke kafre, stekleničke. Andrej pa je segel po ušesu čebra in čakal na onidve, da pospravita in da mu pomoreta odnesti vodo ven.

— Imaš vse? je šepetaje povprašala Strgarka in lovila s pogledom naokoli.

— Imam! je še tiše odgovorila Anica in poprijela za prosto uho čebra.

— Gremo! je rekla glasno Strgarka. Ko je odprla vrata, je plamen sveče vztrepetal kot metuljevo krilce, podrsnil po mizici in se le počasi spet naravnal kvišku.

Jarčevka se je dvignila s klopi ob peči. Gledala je óez one tri v nemirni soj sveče in utripala z vekami, ko da se pripravlja z očmi na let. Ustnice, polne gub, so se ji vznemirjale kot skorjasta zemlja; drsele so izpod velikega nosu na brado, ki je mlela kot štrcelj roke.

Tiho je vstopila v kamro, položila roke na mizico in spustila glavo globoko na svojo levo stran. Začela je hitro dihati. Čez čas pa je bilo šlisati samo šumenje črnega klota.

(Naprej prihodnjič)

JERNEJ REPOVS: PESMI

*Ko bi mogel tale hip umreti  
z bivoli v prsih  
v slednji sanji strt  
še les  
oblit z razpadanjem  
bi hotel peti hvalnico  
za tiho  
dobro  
smrt*

*Vse kar se reče  
je pesek  
vse kar se reče  
Tišina  
ljubim vsakogar  
in vse  
napijmo se  
brez besed  
rodimo  
brez besed  
bodimo  
in smo  
gremo  
brez besed  
Tišina  
kaj nam pa morejo  
če smo karkoli  
brez besed*

*To je bil velik trenutek!  
Nebo je zažarelo  
in vse je sklanjalo glave  
v tišini.  
Vsaka travna bilka je  
imela svoje sanje  
in reka je bila kot tih  
sprevod svečenikov.  
Bilo mi je hudo:  
znal sem stopati le kot  
človek*

*Dež poklanja solze drevesom  
kaj bi z njimi  
drevesa  
dovolj so jim veje  
in listi  
listi padajo  
sami  
ne zaradi jeseni  
jesen je sama*

*Na kamnitih policah  
z morjem ob boku  
in soncem s tišino v zenitu  
so školjke razklepale dlani  
mokri lasje so ožgan ledenik  
z vonjem po pesku  
ko sva odhajala  
in še dolgo potem  
je noč tipala za biseri*

*Stoj! Stoj! Streljam!  
Ropot, mrtva svetilka  
in dva kandelabra teme.  
To je dovolj za zmago.  
Zakaj jočeš? Slišiš, zakaj?*

*Napisal bom, ker moram:  
da reke ne tečejo  
da psi ne znajo več lajati  
da veter pozablja  
zvezde nočejo  
biki umirajo  
svetovi so  
in nič več  
in nikoli več*

*napisal sem  
in  
ne  
verjamem*

*Kaplja atoma  
zrno krvavega jekla  
molekule groze  
vtopljene v kleščah neba*

*pepel sem mirno stresel med trave  
v spomin na bistvo diagonale*

VLADIMIR JERMAN: ZLATA RIBICA III

*se spominjaš  
kako je dingo nekoč  
pel o soncu  
o soncu brez plevela*

PESEM ŽIVEMU SPOMINU MRTVIH

*moto  
HITRO umre  
kdor umira POČASI*

*in podira se stara padanska modrost  
izgineva v mrak  
potoneva v zemljó*

*zdaj gnezdiijo civete v kažetah  
starih padanov  
običajnih padanov*

*óči pidóči zimujejo v barkah  
ponosnih peškadorjev  
v zalivu Stanjolo  
med blatom brodiijo raki*

*stare zapuščene kažete  
tisoč kamnov  
vsak kamen  
tisoč solz  
tisoč radosti*

*prvi kamen  
je otrok  
rojen padanu*

drugi kamen  
je motika  
v rokah padana

tretji kamen  
je motika  
zemlje

četrti kamen  
je biži  
je prvi šoldo v žepu padana

deseti kamen  
oče padan  
izbere sinu padanko

dvajseti kamen  
je  
je novi kamen

stoti kamen  
je  
novi padan

tisoči kamen  
je  
padan pod zemljo

in enake so deske  
peškadorjeve barke  
iz tisoč desk

tisoč žebļjev zabitih v telo  
tisoč življenj eno življenje  
tisoč polent ena polenta  
tisoč smrti



## ENA SMRT

*modrost o galebih  
je burja odpihala v globine Adriatica  
maestral pa piha naprej  
pa piha naprej  
spomin na galebe  
bele galebe  
zakopane v globino zemlje*

*s starimi oslicami Caterinami  
in staro oslovsko simfonijo  
poginevajočo v poginjanju  
živečo v življenju  
večne minljivosti*

# John Updike

Allan Hayman

Odkar je John Updike leta 1959 izdal svojo prvo leposlovno knjigo *Semenj ubožnice* (*The Poorhouse Fair*), so ga kritiki in recenzenti neverjetno hvalili. Za svoje pisanje je dobil različne nagrade, med drugimi tudi Guggenheimovo štipendijo. Z vsakim nadaljnjim delom se je hvala nadaljevala in mnogi ocenjevalci njegove druge zbirke kratkih zgodb *Golobja peresa in druge zgodbe* (*Pigeon Feathers and Other Stories*) in *Kentavra* (*The Centaur*), njegovega tretjega romana, so ti deli ocenili tako ugodno, da bi taka slava zmešala glave mnogim pisateljem. Ko je izšla zbirka *Golobja peresa*, je Arthur Mizener na primer na naslovni strani *New York Times Book Review* slavil Updika kot »najbolj nadarjenega pisatelja njegove generacije v Ameriki ... in morda tudi najbolj resnega.« Ob tej priložnosti je Stanley Edgar Hyman, ki je poznan po svojem ostrem jeziku, imenoval Updika v reviji *New Leader* »najbolj talentiranega mladega pisatelja v Ameriki« in se skliceval na njegovo »visoko inteligenco, ... precejšnje znanje, ... prepričljivo poštenost ... in resnično ustvarjalno domišljijo«. O *Kentavru* je Hyman zapisal: »Ne morem si zamisliti resnega kritika, ki ne spoštuje Updikove nadarjenosti in njegovih zmožnosti, saj kažejo na veličino ... Če bo *Kentaver* uspel samo delno, pomeni to delni uspeh, to je delni uspeh v kraljestvu, v katerem prebivajo samo veliki pisatelji«. In res je Updike dobil leta 1964 nacionalno knjižno nagrado prav za *Kentavra*, ki je bil po sodbi žirije najboljšo leposlovno delo, kar jih je izšlo 1963. leta v Združenih državah Amerike.

Veliko hvale, ki je je bil Updike deležen, je bilo izrečene za tehnično dovršenost njegovih del. Vsepovsod je vidna njegova skrb za jezik in v njegovih dveh zbirkah pesmi vidimo, kako čudovito se Updike igra z jezikom. V kratki zgodbi »Snubitev žene« (*Wife-wooing*) iz zbirke *Golobja peresa* Updike nalašč posnema Joycea in se v njej pokloni velikemu irskemu pisatelju ter neposredno komentira o »nenavadnem in učinkovitem, nepojasnjivem in nespodbitnem magičnem življenju, ki ga jezik živi sam v sebi«. V vsakem njegovih romanov in v mnogih njegovih zgodbah lahko beremo čudovite odlomke, ki osvetljujejo snov in tematiko. Priznati pa moramo, da Updika jezik včasih malo zanese, in

včasih bralec odkrije, da baročne podobe in fantastične metafore zbuja preveliko pozornost same na sebi in tako težijo bolj k nejasnosti kot pa k razjasnitvi. Toda kot je Updike dejal o J. D. Salingerju, ki se ne boji »tvegati pri pretiravanju v imenu svojih strasti«, saj »je to tisto, kar loči umetnike od zabavnih pisateljev in kar napravi iz nekaterih umetnikov pustolovce v imenu nas vseh«, tako, mislim tudi celotno Updikovo delo priča, da je njegov avtor umetnik, ki tvega pustolovščino v imenu nas vseh.

Vendar nekateri bralci mislijo, da je Updike doslej zapravljal svoj talent za nepomembno tematiko. Ta kritika se mi ne zdi upravičena. V svojih prvih dveh romanih *Semenj ubožnice* in *Zajček, teci* (*Rabbit, Run*), Updike raziskuje naravo človekove odrešitve v modernem svetu, kar je vsekakor zelo pomembna tematika. V mnogih kratkih zgodbah kot tudi v svojem tretjem in četrtem romanu, v *Kentavru* in *Na kmetiji* (*On the Farm*), obravnava drugo, zanj pomembno tematiko, namreč ponovno spoznavanje človekove preteklosti z namenom, da bi spoznal svojo sedanjost. Eno izmed gesel k prvi zbirki Updikovih kratkih zgodb *Ista vrata* (*The Same Door*) je odlomek iz drame T. S. Eliota *Starejši državnik* (*The Elder Statesman*), odlomek, ki se med drugim glasi: »Toda ni besed (za ljubezen v družini. . .) ta ljubezen je tiha«, in prav družinsko ljubezen slavi Updike v številnih svojih delih. Včasih je družina tista, v kateri je avtor rasel v moža, družina, ki jo sestavljajo mati, oče in stari starši, drugič je to Updikova družina z njegovo ženo in majhnimi otroki. V svojih uspešnih zgodbah avtor vedno izpove ljubezen, ki se skriva pod zunanjo površino dejanj njegovih junakov. To je v resnici vse bistvo njegovega kratkega romana *Na kmetiji*. Moto iz zbirke *Golobja pesera in druge zgodbe*, vzeti iz Kafke, navaja, da mu je »iz maščevanja . . . spomin preteklosti zapiral vrata bolj in bolj«. Toda zgodbe, ki citatu sledijo, se zdi, postavljajo le-tega na laž. Z natančno analizo samega sebe in svoje preteklosti Updike doseže razumevanje človeških motivov in dejanj, česar mnogi avtorji ne zmorejo doseči. Večina njegovih zgodb izžareva to razumevanje in sočustvovanje za človeške slabosti.

V preteklih devetih letih je John Updike izdal deset knjig in zaradi sorazmerne mladosti in visoke ravni večine svojih del postal svojevrsten pojav v sodobni ameriški literaturi. Leta 1958, ko je imel šestindvajset let, je izdal svojo prvo knjigo, zbirko duhovitih pesmi z naslovom *Leseni petelin in druga pohlevna bitja* (*The Carpentered Hen and Other Tame Creatures*). Pesmi te zbirke, ki so večinoma »lahki« verzi, pričajo, kako se avtor poigrava z jezikom, kot ima Updike često navado tudi v svoji prozi. Januarja naslednjega leta je izdal svoj prvi roman *Semenj ubožnice* in avgusta istega leta je izšla njegova prva zbirka kratkih zgodb *Ista vrata*. Leta 1960 je izšel njegov drugi roman *Zajček, teci*. Dne 19. marca 1962, dan po njegovem tridesetem rojstnem dnevu, je izšla njegova druga zbirka kratkih zgodb z naslovom *Golobja pesera in druge zgodbe*. Februarja 1963 je izdal tretji roman *Kentaver* in še istega leta tudi svojo drugo pesniško zbirko *Telefonski drogovi in druge pesmi* (*Telephone Poles and Other Poems*). Naj dopolnilno ta pregled še s preosta-

limi naslovi. Spomladi 1965 je izdal knjigo z naslovom *Zbrana proza (Assorted Prose)*. V njej je zbral vsa neleposlovna prozna dela iz različnih revij in drugod, o katerih je Updike mislil, da bi jih kdo želel ponovno prebrati. [Tudi dve kratki zgodbi, ki sta vključeni v to zbirko, imata gotovo avtobiografski značaj: »Svetlo oko mesta Silver« (»The Lucid Eye of Silver Town«) in »Stričeva smrt« (»My Uncle's Death«).] Jeseni 1965 je Updike izdal kratek roman *Na kmetiji*, leta 1966 pa tretjo zbirko je napisal avtor, ki še ni slavil svojega petintridesetega rojstnega dne. Človek mu lahko samo zavida in občuduje takšno delavnost.

Updikove zbirke njegovih kratkih zgodb napravijo močan vtis. V vseh treh zbirkah so zgodbe, ki so izredno dobre. Kot celota prikazujejo dosežek, na katerega bi lahko bili ponosni mnogi starejši in bolj izkušeni avtorji. Večina zgodb je dobro zgrajenih, spretno, včasih sijajno napisanih in večinoma pripovedujejo, kaj se zgodi, ko pride človek v stik s človekom. Updikovo uho je izbrušeno za govorne odtenke in pisatelj ima ostro oko za pomembne detajle. Zgodbe govore s presenetljivo neposrednostjo o upih, željah in razočaranjih mladih ljudi, ki so odrasčali v Ameriki v štiridesetih in petdesetih letih. Njegove zadnje zgodbe pa prikazujejo, kako se ti mladi ljudje, ki so sedaj že odrasli, uspešno spopadajo (ali pa tudi ne) z življenjskimi problemi v šestdesetih letih. V oceni zbirke zgodb angleškega pisatelja Alana Sillitoeja je Updike pokazal na težave, s katerimi se mora spoprijeti mlad pisatelj. Zapisal je: »Pomanjkanje povezave med izkušnjami, ki si jih naberemo do dvajsetega leta in o katerih se zdi vredno govoriti, in umetnost, ki je potrebna, da jih upodobimo v prozi, je znak skrivnostnega padca številnih obetajočih piscev. Za *trenutek* se obe komponenti sekata; spomini so sveži, novo orodje je ostro in ustvarjen je živ posnetek življenja«. To, kar je Updiku uspelo v mnogih zgodbah, je, da je ustvaril »živ posnetek življenja«. Njegove najslabše zgodbe so tako imenovane zgodbe iz *New Yorkerja*, anekdote, v katerih se ne zgodi nič pomembnega, toda v katerih je doživljaj prikazan s hladno, nepristransko ironijo, kot da bi bil pomemben. Primeri, ki jih imamo v mislih, so prva Updikova objavljena zgodba »Prijatelji iz Philadelphie« (»Friends from Philadelphia«), »Fantovo žvižganje« (»The Kid's Whistling«) in morda še »Triljon čevljev plina« (»A Trillion Feet of Gas«) iz zbirke *Ista vrata*, nadalje tudi naslednje zgodbe: »Walter Briggs«, »Dragi Alexandros« (»Dear Alexandros«) ter morda tudi »A & P« in »Vrana v gozdovih« (»The Crow in the Woods«), vse iz zbirke *Golobja peresa*. Številne druge kratke zgodbe pa so brez dvoma prvovrstne.

»Kdo je napravil rumene vrtnice rumene?« (»Who Made Yellow Roses Yellow?«) je ena najboljših Updikovih kratkih zgodb iz prve zbirke. V zgodbi so podrobno obrazložene razlike med dvema mladima možema tri leta zatem, ko sta zapustila college. To sta pametni, bogati Fred Platt, ki sam sebe očitno nikoli ne more vzeti resno, in njegov vrstnik, čemereren, domišljav Clayton Thomas Clayton, s katerim se je Fred spoprijateljil v collegeu tako, da ga je spravil v odbor satirične

revije. Fred, ki se je bil pred nedavnim vrnil v New York iz Pariza, kjer je študiral, se je s Claytonom dogovoril za skupno kosilo. Želi se zaposliti pri Claytonovem podjetju preprosto zato, ker ne želi, da bi mu obesili službo v investicijski banki njegovega očeta. Clayton, ki zares verjame v publike Maddisonске avenije, misli, da je delo, ki ga opravlja, to je raziskave propagandne učinkovitosti oglasov, kot sam pravi, »prav hudičevo pomembna stvar v našem gospodarstvu«. Nedvomno močno uživa, da lahko zavrne Fredovo prošnjo. Zgodba, ki je napisana skoraj v celoti v dvogovoru, je umetniško sijajno predstavljena. Stari nemški natak, ki jima streže pri kosilu, nemudoma spozna Fredove naravne aristokratske lastnosti, lastnosti, ki si jih Clayton prizadeva doseči, vendar jih nikoli ne more, in natakar očitno spoštuje Fredove želje. Claytonova majhnost, ki je njegovo bistvo, je vsepovsod opazna. Updike čudovito upodobi ironijo te situacije in zgodbo spretno razplete.

Veliko Updikovih zgodb ima čisto jasno (vsaj na površini) avtobiografsko noto, in če poznamo samo nekaj dejstev iz pisateljevega življenja, lahko skozi dela sledimo njegovi karieri. Updike je odrasel v Shillingtonu, Pennsylvania, ki je majhno mesto in ki se navadno pojavlja v njegovih zgodbah kot mesto Olinger. Je sin gimnazijskega profesorja matematike. Z osemnajstimi leti je šel na Harvard, kjer je diplomiral iz angleščine. Bil je urednik humoristične študentske revije. Se kot študent se je oženil. Potem ko je 1954. leta diplomiral, je naslednje leto preživel na Ruskinovi slikarski šoli za upodabljaljoče umetnosti v Oxfordu. Ko se je vrnil v Združene države, je dve leti delal v uredništvu revije *New Yorker*. Biografski podatki v vsaki njegovi nadaljnjih knjig podajajo tudi število otrok, ki sta jih Updikova imela: v knjigah, ki so izšle 1959. leta, sta omenjena dva otroka, v romanu *Zajček, teci* iz 1960 so omenjeni trije, v romanu *Golobja peresa* iz 1962 so naštetih štirje. Biografske poteze, ki se pojavijo v *Kentavru*, so zelo zgoščene in v romanu otroci sploh niso omenjeni, toda v biografskih elementih, ki se pojavijo v delih *Na kmetiji* (1965) in v *Glasbeni šoli* (1966), so ponovno omenjeni žena in štirje otroci.

Mnogi biografski podatki se kažejo tudi v številnih Updikovih zgodnjih kratkih zgodbah. Taki sta zgodbi o učencu petega razreda osnovne šole in o gimnazijcih iz istega mesta. Odlična zgodba »Bolj srečen kot kdaj prej« (»The Happiest I've Been«) pripoveduje o fantu, ki pride domov na božične počitnice kot študent drugega letnika na univerzi. Druga imenitna zgodba »Zobozdravništvo in dvom« (»Dentistry and Doubt«), govori o mladem ameriškem duhovniku, ki je na podiplomskem študiju v Oxfordu in se tam sreča z angleškim zobozdravnikom. V mnogih drugih zgodbah iz zbirk *Ista vrata* in *Golobja peresa*, tako je na primer zelo dobra »Darilo od mesta« (»A Gift from the City«), pisatelj obravnava življenje mladih zakonskih parov v New Yorku, najprej še brez otrok, potem ko je žena noseča, in končno v nekaterih nastopa že hčerkica, medtem ko drugi zakonci nimajo nič otrok.

S temi pripombami ne nameravamo nakazovati, da so Updikove zgodbe dobesedno povzete po njegovem življenju. To seveda niso. To so

zgodbe, literarne stvaritve, in avtor črpa gradivo iz svojih izkušenj in opazovanj. Nobenega njegovih protagonistov ne smemo zmotno enačiti z avtorjem. To je posebno za zgodbe, v katerih nastopa kot protagonist mlad, po vsem videzu dobro vzgojen mož. Mnogi teh mladih mož zelo očitno spominjajo na Updika: so iste starosti, njihove hčerke imajo ista imena, imeli so podobne življenjske izkušnje, imajo enak okus za vina (drag sherry) in navdušujejo se nad istimi športnimi panogami (Ted Williams) in verjetno so celo alergični na iste stvari. Toda vseeno je napačno soditi, da so značaji, ki jih Updike predstavlja, Updikove upodobitve samega sebe. Često nam Updike podaja satirične upodobitve teh pametnih mladih mož, ki znajo tako natančno opazovati in razumeti svojo okolico, ki so tako strašno bistri — in vedo, da so tako strašno bistri. Mislim vsaj, da smem trditi, da Updike obravnava te stvari tako.

Vzemimo kot primer zgodbo z naslovom »Proti večeru« (»Toward Evening«). V tej zgodbi Updike pripoveduje o mladem možu z imenom Rafe, ki se vrača z avtobusom domov z dela in nosi s seboj darilo za svojo malo hčerko. V polnem avtobusu zapazi privlačno dekle. Ko avtobus zavija, vidi njen obraz, ki je bil dotlej obrnjen proč in Rafe si misli: »... lep obraz, visoko čelo. Usta, za katera lahko rečeš, da govorijo francosko.« Če za trenutek prezremo misel, da lahko katerakoli usta govorijo francosko, ugotovimo torej bistvo, ki naj ga ta opomba nakazuje, namreč, da je Rafe zelo oster v svojih zapažanjih. Domnevam, da bi nas morala ta poteza impresionirati, kakor je Rafe sam navdušen nad seboj. Menda je Rafe to opazil prej, preden je zagledal knjigo, ki jo je dekle bralo — zvezek Proustovih del v originalu. Bojim pa se, da je Rafovo opazovanje, ki se nanaša na »usta, za katera lahko rečeš, da govorijo francosko«, nastalo v Updikovem ustvarjalnem konceptu šele *potem*, ko je bil že videl francosko knjigo. Zdi se mi, da je to zelo poceni učinek. Zgodba se konča s še slabšim sklepom: z dolgim, umišljenim odstavkom, v katerem Rafe premišljuje o velikanski reklami, ki se razteza ob reki Hudson.

Rafe se mi ne zdi dovolj resničen, je namreč ponarejen. Na žalost nisem prepričan, da se Updike tega zaveda. Morda so ga zanesla *njegova* lastna opazovanja, tako da se zgodba konča z navidezno globino, toda brez pravega bistva.

Rafe je precej podoben Richardu iz zgodbe »Sneženje v vasi Greenwich« (»Snowing in Greenwich Village«). Oba sta plehka, samozadovoljna mlada moža, ki nikoli v resnici ne razumeta sama sebe ali svojega sveta. Tisto, kar mi daje pri tem še posebej misliti, so moje domneve, da so ti značaji Updika zaslepili o svojem bistvu, kot so sami o njem zaslepljeni.

Takih trditev pa ne moremo postaviti za naslednje zgodbe, kot na primer za »Nedeljsko draženje« (Sunday Teasing) ali »Krvoskrunstvo« (»Incest«), kjer Updike bolje kontrolira svojo snov. Arthur v »Nedeljskem draženju« ni tako neumno samozadovoljen kot protagonista obeh že omenjenih zgodb. Na koncu »Nedeljskega draženja« se Arthur, ki se je dotlej vedel precej domišljavo do svoje žene in gosta, ko je ta pri

njiu na večerji, zave sam sebe. Updike nam pripoveduje: »Ko je stal pri pomivalnem koritu . . . so se nedeljski dogodki ponovili v njegovem spominu . . . in postali so popolna in jasna misel: *Prav nič ne veš.*« Misel je patetična in bralec simpatizira z Arthurjem. Toda preprosto zato, ker je bil Arthur zmožen oceniti svoj značaj, nam Updike, tako mislim, s tem daje vedeti, da za Arthurja upanje še obstoji.

Se dosti boljša je zgodba »Krvoskrunstvo«, ki je med najboljšimi v knjigi. Ponovno se srečamo z osnovnimi sestavinami Updikovih zgodnjih zgodb o mladem zakonskem paru, mlademu možu, mladi ženi in njuni hčerkici. Toda Updikova umetnost je tu bolj vidna. Zgodba se začne tako, da Lee pripoveduje svoji ženi Jane o sanjah, ki jih je imel, in v katerih je bila glavna oseba mlado, nepoznano dekle. V nadaljevanju zgodbe pa dogodki pretežno potekajo v enem samem večeru njenega življenja. Otrok se igra s posodo s sladkorjem v kuhinji, potem se očka in hčerka igrata neumno igro, tako da otrok teka od divana v eni sobi do postelje v drugi, oče pa jo lovi, nato starša otroka skopljeta in ga dasta spat, in podobno. Toda v zgodbi so tudi zapažanja, v katerih se Updike pokaže v najboljši luči. Vzemimo, na primer naslednji odlomek, kjer Lee opazuje svojo ženo: »Kot njena mati . . . je Jane držala cigareto v levem kotičku ust. Z očesom je žmurila zaradi dima. Leejeva tašča je bila manjša kot njegova žena, bolj bleda, bolj sarkastična, mislil si je, da je bila precej drugačna kot Jane. Toda ta navada je bila njena, kako ji je cigareta visela iz ust in se je pozabljeni pepel osipal. Ko jo je tako gledal, je opazil, ko da se je Jane koža pri škiljenju v zunanem kotičku očesa močno nagubala in da je bila prav tako suha kot koža njene matere. Veke njegove žene so bile prav tako skoraj brez trepalnic in pobarvane, kot jih je imela ženska srednjih let, kar je bilo poniževalno. Matere ni bil srečal desetkrat, večinoma v Indianapolisu, kjer je vzdrževala velikansko hišo iz opeke brez kakršnihkoli madežev in srkala sherry od jutra do večera. Ne da bi se torej zavedal, se je poročil z njo.« Ta pripomba je še enkrat kmalu nato poudarjena v tekstu. Lee se vrne v dnevno sobo, potem ko je bil dal spat njuno svetlolaso deklico. Žena mu reče: »Tvoja slaščica je na mizi.' Tudi njena je bila še nedotaknjena na divanu poleg nje, tako da bi malinov zavitek pojedla skupaj.« Updike dodaja: »Zraven nje je bil tudi kozarec za oranžado, do polovice napolnjen s sherryjem.« To je bila očitno njena navada in Updike kasneje omenja, da je nato poslušala Bacha »dokler ni bila preveč osamljena, da bi lahko še kaj mislila.« Ob koncu zgodbe ponovno vplete sanjsko sceno za glavnega junaka, sanje, v katerih se pojavita tako njegova žena kot hči. Toda žena je v sanjah manj pomembna kot hči in hči v sanjah ni enainpolleten otrok, kot je v resnici. V sanjah je že skoraj odrasla. Ta scena je bila skrbno pripravljena v pogovoru, ki sta ga z ženo imela že prej zvečer. Potem ko sta dela otroka spat, je Lee vprašal svojo ženo, če misli, ali se bo njuna hči, ko bo stara šestnajst let, »vozila na zadnjem sedehu v Chevroletih in pustila samega svojega ubogega očka.« Tri vrstice dialoga sledijo temu vprašanju:

»Upam, da bo tako,« je rekla Jane.

»Ali bo imela tvoje prsi?«

»Ne takoj.«

Potem nam Updike pove, da si je Lee »resno prizadeval, da bi si zamislil svojo hčerko kot odraslo, pa ni videl skoraj drugega kot lepo zapestnico na ozkem, nežno izoblikovanem zapestju.« V sanjah na koncu zgodbe Lee ne more natančno ugotoviti, kdo je svetlolaso dekle, toda kot pravi Updike, »občutek, da jo je dolgočasil, je bil točen, bakreno mrzel, zadovoljujoč, občutek nekake prepuščenosti samemu sebi, ki ga je Lee imel, kadar je bil telesno blizu deklet, ki jih je občudoval v gimnaziji.« Čeprav Lee ne ve, kdo je dekle, avtor to ve in prav tako tudi bralec.

V luči Updikovega poznejšega dela ima njegova zgodba »Ace v prepeu« (»Ace in the Hole«), ki je bila prvič objavljena 1955. leta, še poseben pomen. Ta zgodba je nedvomno zarodek tistega dela, ki je verjetno Updikov najboljši roman, to je *Zajček, teci*. Prav tako se zdi povezana tudi z Updikovo pesmijo »Nekdanji igralec košarke« (»Ex-Basketball Player«), ki je bila prvič objavljena leta 1957. Ace Anderson, je podobno kot Zajček (Rabbit) Angstrom, nekdanja gimnazijska košarkarska zvezda, ki ne more pozabiti svoje nekdanje slave ali si jo ponovno pridobiti. Ace je odpuščen iz službe, kjer je prodajal rabljene avtomobile, in na poti domov se ustavi pri svoji materi, da vzame s seboj hčerko Bonnie, preden gre domov v svoje najemniško stanovanje. Premišljuje, kako naj pove ženi Evey, da so ga odpustili, toda ne zdi se preveč zaskrbljen. Vsekakor je šel potem, ko je dal otroka v zibelko, v kopalnico, kjer jê, kot nam pripoveduje Updike, »odprl pipo s toplo vodo in se začel česati.« Opis, ki nam pomaga označiti Acea, je čudovito komičen: »Pred vsako potezo z glavnikom je podržal glavnik pod pipo in si česal lase naprej. Bili so tako dolgi, da se je en pramen zavihal pod nosom in se dotaknil njegovih ustnic. Z enim samim sunkom je zavihtel ves šop nazaj. Pramene las si je zavihal okrog ušes in se z glavnikom gladko počesal nazaj na obeh straneh. S prsti je otipal kratko konico, kjer sta se oba pramena srečala. Bila je tam, kjer je morala biti. Nazadnje si je sprednje lase tako skuštral, da mu je en koder padal na čelo kot Alanu Laddu. Tako so bila senca videti nižja kot v resnici. Vsak dan se je sprednja meja njegovih las pomikala navzgor. Vsepovsod je opazal, da so možje, ki so imeli svetle lase, najprej postali plešasti. Toda spomnil se je, da je nekje bral, kako pleša kaže na moškost.« Ko pride Evey nazadnje domov z dela, se prepirata o tem, da je bil Ace odpuščen, o njegovi materi, o življenju. Namesto, da bi se Ace prepiral naprej, odpre radio, počaka, da se oglasi glasba in nato reče ženi: »Ali bi plesala z menoj?« Čeprav mu odgovori, da bi se raje pogovarjala, vstane in začneta plesati. Updike jasno pokaže moralo zgodbe v zadnjih stavkih, namreč, Ace skuša pozabiti na sedanost s tem, da poustvarja slavo svoje preteklosti: »Ace je položil svojo roko na pravo mesto na Eveyenem hrbtu in ona se je počasi in okorno podredila njegovemu vodstvu. Ko so se nenadoma oglasili saksofoni in je tempo postal hitrejši, jo je previdno zavrtel in si dajal ritem z rameni. Ko se je obrnila pred njim, so njegovi



lasje šli prek njenih ustnic, nato je poletela proč, do koder ji je dopuščala njegova roka. Lahko je čutil, kako se je s prsti nog zakopala v preprogo. Lase, ki so mu silili na oči je vrgel nazaj. Glasba mu je prežirala kožo in se mešala z živci in mu plala v žilah, sam sebi se je spet zdel velik. Vsi drugi fantje so stali v krogu okrog njiju in z rokami tolkli takt.»

Updike zna najbolje poustvariti mladost junakov, ki so blizu avtobiografskim črtam, v takih zgodbah, kot so »Beg« (»Flight«), »Golobja peresa« in »Bolj srečen kot kdaj prej«. S poznavanjem in spretnostjo prikliče v spomin ves način življenja v enem samem stavku. V njegovih zgodbah je pomembnost preteklega življenja junakov, ki jo odlično zabeleži, popolnoma jasna. Tako na primer v začetku zgodbe »Golobja peresa« pripovedujejo o rdečem kanapeju, ki so ga »pregnali na skedenj«, ker je bil prevelik za sprejemnico kmečke hiše, v kateri živi sedaj junakova družina. Updike piše: »Nikoli več se ne bo David popoldne zleknil na kanape, jedel rozine in bral romane o strahovih, fantastične zgodbe in P. G. Wodehousa.« Introspektivnost, občutljivost in mladost junaka so tu jasno nakazane in bralec je nemudoma potegnjen v junakovo preteklost. Življenje in preteklost Johna Nordholma, devetnajstletnega študenta drugega letnika na univerzi — in po implikaciji tudi sedanje in preteklo življenje cele generacije podobnih študentov na univerzi — sta odlično predstavljena v zgodbi »Bolj srečen kot kdaj prej«. Avtomobilski izleti križem po deželi, po pennsylvanijski avtomobilski cesti, novoletne zabave, obleka, ki so jo ljudje nosili v petdesetih letih, vse to je detajlirano z absolutno natančnostjo.

Domišljijsko sta najboljši dve dolgi Updikovi eksperimentalni zgodbi, s katerima se končuje njegova druga zbirka *Golobja peresa in druge zgodbe*. Naslova teh zgodb sta: »Blaženi mož iz Bostona, naprstnik moje stare matere in otok Fanning« (»The Blessed Man of Boston, My Grandmother's Thimble, and Fanning Island«) in »Pakirana nesnaga, obiskovanje cerkve, umirajoča mačka, zamenjani avtomobil« (»Packed Dirt, Churchgoing, A Dying Cat, A Traded Car«). V teh zgodbah Updike preiskuje več na videz nepovezanih pomembnosti in dogodkov iz življenja njegovega pripovedovalca, ki je nedvomno sam avtor v zrelih letih, in nam pokaže, kako se človek mora sprijazniti z vsakršnimi izkušnjami in kako človek koncem koncev doseže vero s tem, da se v njem nabirajo posvetne ceremonije iz tega kompleksnega in zbeganega sveta, v katerem živimo. Ti dve zgodbi zaslužita, da ju preberemo s posebno pozornostjo.

Zgodbe iz Updikove zadnje zbirke *Glasbena šola* (za mnoge izmed njih se zdi, da nadaljujejo tiste dogodke, za katere samo domnevamo, da so vzeti iz avtorjevega življenja), kažejo, da se je Updike pripravil spopasti tudi z drugo, nevsakdanjo snovjo in da raziskuje tista področja izkušenj, ki niso njegova domena. Zadnja zgodba v tej zbirki — »Puščavnik« (»The Hermit«), je lep primer takega ustvarjanja. S simpatijo in razumevanjem predstavi Updike prepričljivo sliko moža, ki se odtuji družbi, da bi živel sam v gozdovih. Takšen »junak« je daleč od občutljivih dečkov in mladih mož, ki se pojavljajo v mnogih Updikovih zgod-

njih zgdobah, toda zgodba je vseeno ena najboljših, kar jih je Updike doslej napisal.

Updikov prvi roman *Semenj ubožnice* je njegov tour de force, ki je obenem sijajno, originalno delo. Updike predstavi v zgodbi spopad med starimi stanovalci ubožnice in njihovim novim ravnateljem, dobronamer-nim posvetnim duhovnikom Connerjem, ki si samo želi, da bi stanovalci te ubožnice preživeli preostala leta varno in v higienskih ter udobnih razmerah. Conner odkrije, da stanovalcem ubožnice pravzaprav ne more nikoli nadomestiti Mendelsshona, svojega predhodnika. Čeprav Mendelsshon iz različnih vzrokov ni bil primeren za upravnika ubožnice, je dal starim možem in ženam tisto, česar jim Connor ne more dati, tisto, da so v nekaj verovali, religijo. V romanu je Connorjev glavni nasprotnik štiriindevetdesetletni mož, bivši učitelj, Hook, ki predstavlja ali tradicijo ali ortodoksno ali celo samo religijo. Ko spor med Connorjem in Hookom postane očiten, se prepirata o naravi nebes. Tedaj postane jasno, da Connor misli na nebesa na zemlji. »Kot npr. Franklin,« pravi Connor, »jih vidim postavljene na ta svet. Nobenih bolezni ne bo. Nobenega zatiranja, političnega ali ekonomskega, kajti upravljanje z oblastjo bo v rokah tistih, ki nimajo nobenih želja po moči, toda, ki posvečajo svoje življenje v dobro vsega človeštva.« Na žalost Connorju *manjka* resnične človečnosti. Predstavljen je kot mehaničen človek, stroj, ki ga lahko obsodimo zaradi krutosti, ko skuša osnovati novi red. Hook izpoveduje svojo vero v tradicionalnem razumevanju neba in religije. Connorju reče: »Krepost je trdna stvar, prav tako trdna in zmožna obdelave kot les. Vaša zagrenjenost... je voljno delo vašega srca.« Ko Connor vpraša Hooka, kako označuje krepost, mu ta odgovori: »Krepost... razumem kot poslušnost božjim ukazom.« Kasneje pa pravi: »Ni dobrote brez vere. Nič drugega ni kot kupčija.«

Updike zamegli razrešitev konflikta med posvetnostjo in vero v tem romanu tako, da prestavi zgodbo za dvajset let v prihodnost, iz česar sledi, da lahko govori o birokratski družbi, za katero misli, da bo značilna za leta po 1970. Nadalje komentira tudi bodočo socialno strukturo Združenih držav, kar se zdi, da se ne ujema z njegovo osnovno shemo. Prav tako se mi zdi težko združiti te stvari z Updikovo izjavo o njegovih namerah v romanu *Semenj ubožnice*. Nekemu reporterju je dejal: »Želel sem povedati nekaj o tistem, kar sem čutil, da je stanje v Ameriki leta 1957.« In dalje: »Želel sem se posredno oddolžiti spominu starega očeta. V Hookovi preobleki sem ga želel opisovati z nežnostjo, ki je staremu možu nisem nikdar pokazal.« Ni dvoma, da je avtor te namere delno uresničil, toda kljub temu da je roman zanimiv in nenavaden, so posamezni deli vendarle nezadovoljivi.

*Zajček, teci* je mnogo bolj prepričljivo delo. V njem je tema *Semnja ubožnice* predstavljena z znatno večjo močjo in spretnostjo. Roman pripoveduje zgodbo o šestindvajsetletnem Harryju Anstromu, imenovanem Zajček (Rabbit), nekdanjem srednješolskem igralcu košarke — zvezdi, ki nikoli več ne more doseči nekdanje slave, ki jo je bil deležen na igriščih pred osmimi leti. Dve leti je poročen z Janice, ki mu je sedem

mesecev po poročnem obredu rodila sina. Zdaj je Janice spet noseča. Zajček dela v trgovini kot prodajalec — demonstrator za kuhinjske strojčke, ki jih izdeluje firma Magi Peel Peeler Co. Janice preživi večino časa v razmetanem stanovanju pred televizijskim aparatom, se opija s cocktailom »Old-fashioneds«, gleda igre o skupini otrok, ki se imenujejo »mišketirji«. Pretiravali bi, če rečemo, da njuno skupno življenje ni zadovoljivo. Toda Zajček iz tega življenja nekega dne preprosto uide. Misli si, da se bo napotil proti Mehiškemu zalivu in tam našel tisto, kar mu manjka v njegovem majhnem, zadušujočem pennsylvanijskem mestu. Na poti proti jugu se po zemljevidu narobe orientira, zgubi in končno vrne — ne k Janice. Namesto tega sreča po posredovanju nekdanjega košarkarskega trenerja mlado prostitutko Ruth in se preseli k njej, čeprav ga ni bila povabila. Kljub temu da na drugi strani mesta živijo njegova noseča žena, mladi sin, starši in sorodniki, skuša Zajček začeti z Ruth novo življenje. Po nagovarjanju presenetljivo posvetnega pravoslavnega duhovnika, ki se vtika v tuje zadeve, vendar dobro misli, Zajček zapusti Ruth, ki je tudi zdaj noseča z njim, in se vrne k Janice, ko se jima rodi otrok. Po grozljivi epizodi, ko pijana Janice skuša neuspešno okopati novorojenčka — Janice pijana zato, ker je Zajček spet odšel — se Zajček vrne na otrokov pogreb in vse ogorči s svojimi pripombami o otrokovi smrti, ki pa so nehote zelo krute. Nato znova zbeži za nekaj časa nazaj k Ruth, in ko se roman konča, po svetu.

Podoba življenja, kot jo kaže roman, ni lepa. Toda Updike pravi, da se motijo tisti bralci, ki vidijo Zajčka »kot vrsto živali, skoraj kot satirsko bitje. Priznava, da je Zajček v nekaterih pogledih povprečen ameriški tip, toda vztraja, da njegov roman nima namena biti sociološki tekst. Updike je rekel tudi tole: »Če ima knjiga kakšno sociološko vrednost, je to v redu, toda to ni bil moj namen, ko sem jo pisal. Vključuje tudi neko dvoumnost, ki je potrebna. Ne želim, da bi bila moja proza bolj razumljiva kot življenje.« Čeprav Updike pravi, da ne bo niti simpatiziral z Zajčkom niti mu ne bo nasprotoval, je dejstvo, da stoji na protagonistovi strani. V romanu *Zajček, teči* Updike nakazuje, da v konfliktu med vero in posvetnostjo, o katerem podrobno govori, predstavlja Zajček vero, protestantski duhovnik Jack Eccles pa posvetnost. Če roman skrbno preberemo, vidimo, da kaže Updike veliko razumevanja in čustvovanja za Zajčka, medtem ko se zdi, da nima za duhovnika skoraj nič drugega kot prezir.

Mnenje, da je Zajček neke vrste svetnik, beremo že v prvih poglavjih. Janice prosi Zajčka za cigareto, pa ji pove, da je vrgel svojo škatlo cigaret v posodo za smeti na poti domov in da je prenehal kaditi. Njen odgovor na to je takle: »Ne piješ, sedaj pa še kadiš ne. Kaj pa počneš, hočeš postati svetnik?« Zajček odgovori »Sst« in skupaj posvetita vso pozornost televizijskemu ekranu, kjer eden od »mišketirjev« pridiga o temi »Bog je vsakomur izmed nas dal posebne talente«. Pridiga se konča s svarilom: »Spoznav sam sebe. Nauči se razumeti svoje talente in jih nato razvijaj. To je način, kako postaneš srečen.«

V nadaljevanju romana Zajček poskuša priti do nekaterih spoznanj o samem sebi, točneje, skuša se naučiti odgovore na svoja vprašanja, ki se tičejo Boga in vere. Ko gleda barvasta okna cerkve nasproti Ruthinega stanovanja, »se mu zazdi njihova otroška svetloba edina vrsta tolažbe, ki mu je preostala.« Ko mu Ruth pove, da ne veruje v Boga, in ga vpraša, če on veruje, ji odgovori z »da. Potem premišljuje, če ji je lagal. »Če sem,« si misli, »visim v sredini nič in misel ga krivi, srce mu tolče ob misli.« Kmalu nato sreča Zajček gospoda Ecclesa, duhovnika v tisti cerkvi, kamor hodijo Janicini sorodniki. Eccles gleda, kje je Zajček, in ko ga vidi, stopi iz avtomobila in ga prosi za vžgalico. Zajček odgovori: »Joj, žal mi je, nimam. Opustil sem kajenje.« Ko preberemo roman, vidimo ironijo Ecclesovega odgovora: »...Boljši človek ste kot jaz.«

Med pogovorom Zajček odkrije, da pomeni za Ecclesa duhovništvo samo *poklic*, da duhovnik v resnici sam sebi *ne verjame*. Vrne se k Ruth. Nato misli: »Ves dan ga je nadlegovala misel o Bogu, Ruth se je norčevala, Eccles je mežikal — zakaj potem učijo te stvari, če jih nihče ne verjame?« Toda Zajček ne opusti svoje vere, da »je nekaj zadaj za vso to... (zunanostjo) nekaj, kar želi, da jaz to najdem.« Eccles zasmehuje Zajčkovo iskanje in kmalu vpraša: »Kakšna stvar? Ste to že kdaj videli? Ali ste prepričani, da biva?« Taka vprašanja, ki jih zastavlja duhovnik, razburijo Zajčka, da reče: »No, če niste vi prepričani, da biva, ne sprašujte tega mene. To prav pristaja vašim zmožnostim. Če vi ne veste, potem ne ve nihče.« Eccles ne neha spraševati in nadaljuje: »Kaj je to? Kaj je to? Ali je trdo ali mehko?... Ali je modro? Je rdeče? Ali je polno krogcev?« Končno še: »Zajčka je grozno prizadelo, da Eccles v resnici želi slišati, da biva, ... (da) zares želi, da bi mu kdo to povedal, želi slišati, da res je, da se ne laže vsem tistim, ki pridejo vsako nedeljo v cerkev.«

Ko Updike izdela zgodbo, odkrijemo, da ni nihče romanu, razen Zajčka (in starega luteranskega duhovnika Kruppenbacha) ušel posvetnemu humanizmu, proti kateremu Updike piše. Morda Zajček ni svetnik, toda Updike mu da, da pove Ruth: »Sem mistik... ljudem dajem vero.« Se kasneje pravi Updike o Zajčku: »Njegovi občutki, da je nevideni svet, so instinktivni, in več njegovih dejanj, kot bi si kdo mislil, pomeni zvezo z njim.« Na grobu svoje novorojene hčerke Zajček končno spozna, da veruje v Boga. Toda, ker v njegovi okolici nihče drug ne veruje, ve, da ga ne razumejo in zato se čuti dolžnega, da še enkrat zbeži.

Če preberemo dosti Updikovih kratkih zgodb in njegov tretji roman *Kentaver*, potem se nam zdi, kot bi brali številne verzije iste življenjske zgodbe. Če je fantu ime Allen Dow (kot na primer v zgodbi »Beg«) ali David Kerr (»Golobja peresa«) ali Peter Caldwell (*Kentaver*), je jasno, da gre vedno le za istega fanta. V romanih Updike uporablja snov, ki jo je bil že obravnaval v kratkih zgodbah. Materi je lahko ime Elsie, Lillian ali Cassie, in oče (ki je v vsakem primeru učitelj v Olingerju) je lahko George ali Victor, toda osebi, njune navade in nekateri dogodki so enaki. V zgodbah se Updike osredotoči na mladega moža. V *Ken-*

*tavru* mladi mož pripoveduje zgodbo, toda zgodba govori prvenstveno o očetu. V romanu Updike združi realistično pripoved o zaskrbljenem gimnazijskem profesorju fizike Caldwellu in njegovem petnajstletnem sinu Petru, ki živita v majhnem pennsylvanijskem mestu, z zgodbo o najmodrejšem Kentavru Kironu, ki je žrtvoval svojo nesmrtnost za spravo, potem ko je Prometej ukradel ogenj. Caldwell je seveda Kiron, njegov sin Peter pa Prometej. V kompletni verziji knjige so odlomki v grščini in mitološko kazalo. Zdi se mi, da je okvir nesmiseln: zgodbo pripoveduje Peter štirinajst let po dogodkih in vse do 102. strani bralec ne zve, kdo je »tisti«, s katerim Peter spi že v začetku II. poglavja, na str. 46. Bralec odkrije, da je Peter »drugorazredni abstraktni ekspresionist, ki živi na podstrešju v East 23. street z ljubico črnko. Ta ljubica se nikoli ne pojavi budna. Na str. 265 Peter reče: »Drama, poslušaj. Ali še spiš? Nič zato.« Tri strani kasneje vidimo ljubico, toda še vedno spi. In to je vse.

Kaj je s tem okvirom Updike hotel doseči, ne vem. Mislim, da bi bilo bolje, ko bi ga bil izpustil. Čeprav menim, da si lahko razložimo, kaj hoče Updike z mitološkim okrasjem, želim, da bi ga ne uporabil, ali da bi se zgodba v romanu vsaj manj vztrajno nanašala na mitologijo. Realistični tok v romanu ima dovolj bistva in dovolj moči, da bi lahko stal sam zase. Mojstrski je portret vdanega učitelja in očeta Georgea Caldwell. To je popolnoma izdelan, povsem verjeten za izredno učinkovit značaj. Odlomki, v katerih nastopa tudi plemeniti Kentaver, ničesar ne dodajajo k Updikovi stvaritvi, ali natančneje rečeno, nič, kar bi roman pogrešal. Zgodba o njegovem mladem sinu Petru je čudovito ozadje za zgodbo o očetu. Želim, da Updike ne bi toliko »tvegaj pri pretiravanju v imenu svojih strasti« in da bi predstavil samo osnovno zgodbo. Toda v tem primeru bi morda ne dobil 1964. leta nacionalne knjižne nagrade.

Zdaj ko sta Hemingway in Faulkner že mrtva, se splošno zdi, da leži upanje ameriškega leposlovja na peščici mladih pisateljev. Vsaka razprava o sedanjem in prihodnjem ameriškem romanu prozo Johna Updika resno obravnava. Nakazal sem, vsaj upam, da leposlovje Johna Updika *zasluži* takšno obravnavo.

Prevedel M. Jurak

# Radikalizacija in konec evropske morale

(Nadaljevanje in konec)

Ivo Urbančič

Tudi pri Nietzscheju je človek v središču bivanja. S tem Nietzsche sledi prevratu metafizike po Heglu, ki smo ga doslej spoznali iz razlike Heglove in Marxove misli. »Pot« tega prevrata pa se je neprekoračljivo dopolnila šele z Nietzschejem, zakaj v njegovi misli se je resnica bivajočega v celoti nekako sklenila v sklenjen krog s svojimi začetki v antični Grčiji. S Heglom kot mislecem *absolutne subjektivitete duha* metafizika še ni izrabila svojih zadnjih možnosti: prevrata same sebe prek *subjektivitete kot spleta potrebe-proizvodnje* pri Marxu do *brezpogojne subjektivitete volje do moči* pri Nietzscheju.

Temu koncu, v katerem se končuje tudi »praktična« filozofija (etika, morala), se bomo skušali sedaj približati. Pri tem bomo zasledovali samo glavno Nietzschejevo misel in jo skušali premisliti iz njenega temelja.

Nietzsche razume sebe kot misleca sredi evropskega dogajanja prevrednotenja vseh vrednot, hoče biti mislec tega prevrednotenja. Vrednote se stopnjujejo od relativnih vrednot vsakdanje koristnosti prek kulturnih, moralnih, estetskih, religioznih, znanstvenih, duhovnih in podobnih vrednot do najvišjih in absolutnih, ki veljajo za svete in nedotakljive. Le-te dajejo šele vrednost vsemu, kar je, so pogoj urejenosti sveta in zgodovine. Tako je npr. tudi logika, ki omogoča urejeno in pravilno mišljenje, ki velja za merilo resničnosti spoznanj — vrednota. Tudi temeljne kategorije, ki nam omogočajo mišljenje, npr. bivajoče, subjekt, predikat, substanca, kvantiteta, kvaliteta itd., skratka vse to, kar o bivajočem že vnaprej vemo in ga v tem lahko šele raziskujemo v njegovi konkretni empirični določenosti — so vrednote, ker so pogoji za možnost vse naše znanosti in tehnike, kar so spet neke vrednote. Toda vse te vrednote dobivajo svoj smisel šele iz najvišjih, brezpogojnih vrednot, ki utemeljujejo sleherno moralo kot neko socialno vrednoto. Izvedenost vseh moralnih vrednot iz najvišje brezpogojne vrednote je šele utemeljen moralni sistem vrednot. Najvišja vrednota je v tradicionalni filozofiji vedno veljala za absolutno in večno, zunajčasno. Bila je podlaga vsemu časnemu in pogoj njegove urejenosti in smisla, cilj vse dejavnosti in vsega dogajanja.

Najvišja vrednost npr. Kantove praktične filozofije je *absolutno dobra volja* kot umna volja, ki daje sama sebi *zakon*. Kot taka je »najvišje dobro in pogoj vsemu drugemu«<sup>\*</sup>; pogoj naših moralnih dejanj, tj. pogoj *urejenosti sveta*. Ta najvišja vrednota *postulira* hkrati nesmrtnost duše, večno bitje (boga), inteligibilni svet smotrnosti, v katerem je človek smoter po sebi itd.<sup>\*\*</sup>

V prejšnji metafiziki in teologiji je bog kot umni in večni pravzrok ali prvi vzrok ustvarjalec sveta in s tem *pogoj urejenosti sveta*, njegov transcendentni cilj, smisel vsega posameznega in celote. Bog velja v novejšem času za nedotakljivo in sveto vrednoto, ker vse delovanje in dogajanje osmišlja.

Pri Marxu je taka vrednota *človek*, vendar v svojem *zgodovinskem* rodovnem samoporajanju, ki je dialektični proces njegove rasti in pelje prek alienacije k uveljavitvi svobodnega človeka kot *subjekta vsega*. Ta logos — dialektika — zgodovine kot človeške totalitete, ki obsega vse, kar je, in ima v sami sebi določeno *smer* svoje poti, je tu *pogoj zakonitosti in reda* celotne zgodovine in iz nje ima tudi posameznik in vsako njegovo dejanje določen smisel.

Najvišje vrednote so tedaj vedno tiste, ki dajejo svetu kot celoti, človeški zgodovini kot celoti in s tem delovanju vsakega posameznika *kakršen koli* cilj in s tem smisel. Ni treba, da bi bil ta cilj vsega dogajanja ravno bog, raj na zemlji, odrešitev človeštva v človeka-boga, popolna družbena harmonija ali človek kot subjekt. Lahko je vse dogajanje usmerjeno tudi v popolno *zničenje*, zakaj tudi takó je v vsem dogajanju še neka *smer* gibanja in neki cilj dogajanja. Tak cilj je npr. budistična *nirvana* kot odrešujoča ustavitev večno vrtečega se kolesa vedno mučnega bivanja. K temu cilju gre tudi samonegacija volje do življenja — metafizično mišljene kot bistvo bivajočega v celoti — pri Schopenhauerju.

Sleherno etiko, ki naj velja za filozofsko, tj. tako, ki izhaja iz razumevanja bivanja bivajočega v celoti, gledamo danes kot sistem vrednot, urejen glede na neko najvišjo absolutno vrednoto. Iz takega sistema vrednot pa je seveda mogoče izpeljati sistem moralnih norm in pravil ravnanja, odnosov itd. Šele s tem je vsakokratni zgodovinski »sistem« moralne presoje (praktična filozofija) vsega človeškega dejanja in nehanja popoln in še sam neka »vrednota«.

V tem pomenu sta za Nietzscheja v Evropi dve glavni morali. To sta religiozna krščanska morala in filozofska sokratska morala, ki hočeta veljati za brezpogojno občečloveški. Prva ima sama zase svojo osnovo v *bogu*, druga v *občečloveškem umu*. Oboje je enotno v tem, da je nekaj neporušnega trajnega, obstojnega v vsem minljivem in s tem pravzaprav oporna točka (Arhimedova točka) in temelj vsega spreminjanja in potekanja, torej tisto absolutno v relativnem, brezpogojno v pogojenem itd.

\* Glej: Kant, začetek prvega poglavja »Osnove metafizike npravnosti«; hrvaški prevod I. Kant, Dvije rasprave, str. 155, 158; Matica hrv. 1953.

\*\* Glej: Kant, »Kritika praktičnega uma«, druga knjiga, drugo poglavje, IV. V. VI.

Vse to je pravzaprav oris pomena, ki ga nosi ime *vrednota*, *ideal*, *moral*. Ko bomo v nadaljevanju uporabljali ta imena, moramo videti pri tem ves ta pomen.

Za prevrednotenje *teh* najvišjih in s tem vseh vrednot gre torej Nietzscheju. Da pa bi bilo to prevrednotenje mogoče, oziroma da bi sploh bilo mogoče postaviti tako zahtevo, *se morajo* najvišje vrednote najprej razvrednotiti. Rekli smo »*se morajo*« in to je treba sedaj razumeti dobesedno, zakaj absolutnih vrednot najbrž ne bi mogel razvrednotiti kak »moralno pokvarjen pisun«. Razvrednotenje vrednot se godi kot novejša evropska zgodovina. In samó, ker je Nietzsche sam postavljen v to dogajanje in sam v sebi in v svetu doživlja vrednote kot razvrednotene, jih more kot *táke* šele pokazati. Zato moramo še skrbneje in do dna premisliti Nietzschejevo misel, posebno še zato, ker smo sami še vedno v tem dogajanju.

Dogajanje *razvrednotenja* najvišjih vrednot imenuje Nietzsche *nihilizem*. Nihilizem je zanj najprej skrajna *posledica* najvišjih vrednot in *skrajna radikalizacija* vrednot samih. Nihilizem je neogiben, »ker imajo naše najvišje vrednote same v njem svojo zadnjo posledico; ker je nihilizem do konca premišljena logika naših velikih vrednot in idealov.«\* Nietzsche razume sebe kot nihilista. Nihilist je tu človek, ki nosi ta konec najvišjih vrednot, tj. evropski človek. Če pa so dosedanje najvišje vrednote in ideali v svoji skrajni posledici *nihilizem* in gre Nietzscheju predvsem za *prevrednotenje* dosedanjih najvišjih vrednot, je Nietzsche obenem tak nihilist, ki mu gre za *premaganje tega* nihilizma. To je sam o sebi jasno povedal že v predgovoru k »Volji do moči«: »... prvi popolni nihilist Evrope, ki pa je nihilizem sam že v sebi preživel do konca, ki ga ima za sabo, pod sabo, zunaj sebe. Zakaj ne razumimo nápak pomena naslova, s katerim se hoče imenovati ta evangelijski prihodnosti. *Volja do moči*. Poskus prevrednotenja vseh vrednot' — s to formulo se izraža *nasprotno gibanje*, ki bo v kateri koli prihodnosti odpravilo ta popolni nihilizem; ...\*\*

Ali je nihilizem v tem Nietzschejevem pomenu zares dojet v svojem popolnem bistvu in ali je z Nietzschejevim premaganjem *takó* pojmljenega nihilizma zares premagan vsak nihilizem, bomo videli kasneje. Poglejmo najprej pomen tega nihilizma kot zadnje posledice najvišjih vrednot in idealov.

Kako je mogoče, da so prav najvišje vrednote v svoji skrajni posledici nihilizem? Kaj je tedaj ta nihilizem? Nietzsche odgovarja nedvoumno: »*da se razvrednotijo najvišje vrednote*. Manjka cilj. Manjka odgovor na čemu?«\*\*\* Absolutne vrednote pa se razvrednotijo s smrtjo boga. Nietzsche pravi »Bog je mrtev«, z njim pa umre tudi vse onstranstvo, inteligibilni svet, svetovni um, vse trdno, trajno, neporušno. Temelj odpade in vse ostane brez temelja. Katera luč nam omogoča videti smrt boga zaradi česa bog in z njim um pravzaprav umre, bomo skušali pokazati kasneje. Kar še ostane po smrti boga, tj. potem, ko se izkaže, da je bog

\* Nietzsche: W., Predgovor 4.

\*\* Nietzsche: W., Predgovor 3, 4.

\*\*\* Nietzsche: W. I., aforizem št. 2.



le človeška projekcija in da je absolutni um samó sredstvo, samo računarski instrument v človekovih rokah, je samó še tostransko, *minljivo*, časno zemeljsko žvljenje. Nekaj podobnega smo videli že pri Marxu: če se človek izkaže kot subjekt in samoustvarjalec, ki ustvarja samega sebe s svojo generično proizvodnjo, če se s tem in v tem tudi narava izkaže za samotitno, potem je bog le »predikat«, človekova projekcija v nebo; um postane sedaj nekaj, kar prav tako šele nastaja v človeškem proizvodnem procesu kot človekov predikat in ne more biti temelj.

Gre za to, da bi danes vendarle doumeli in predvsem prenesli zares VSO mnogodimenzionalnost Nietzschejeve besede »Bog je mrtev«, da bi takó brez zbežnosti pogledali v ta prepad brezna, nad katerim smo, ne glede na to, ali ga hočemo videti ali ne. S tem bi morda šele zmogli iskati možnost bivanja nad breznom, namesto da se brezmiselno razglasha za ateiste ali se trdovratno oklepamo vere v svojo vero v boga; da prisegamo na humanizem in verujemo v vero v človeka, se oklepamo vere v umno urejeni red sveta ali pa kratko malo polbudni tavamo v nedoločnih in brezosebnih mnenjih dneva ter smo nerazpoloženi za vsako misel, ki nam grozi s prebuditvijo.

S smrtjo boga in uma torej odpade temelj vsega našega vrednotenja, ki postane s tem breztemeljno — to je skrajna posledica najvišjih vrednot. S tem pa postane tisto, kar ostane, golo tostransko, *minljivo* telesno življenje in zemeljsko bivanje *neznosno*. Razočaranje je grozljivo. Urejeni svet razpade, Spinozov »deus sive natura« postane »caos sive natura«; bivanje, svet, narava, družba itd., vse to postane ničevno, brez smisla, »ne spleče se več«, nič ni res, »vse je dovoljeno«, nič ni trdnega in svetega, vse je *minljivo* in izginja v nespremenljivem minevanju brez smisla, brez prenehanja, brez opore. Tudi občedružbene vrednote in norme kot pogoji obstanka in razvoja družbe so brez smisla in ne morejo več dati smisla celoti, ker je v nenehnem potekanju nepovrnjivega minevanja vsega brez izjeme prav tako neogiben konec vsega sedanjega človeštva. Posebno moreče in ogrožajoče je pri tem prepričanje, da je potekanje tega preminevanja, da je časno trajanje tega kaosa brez smisla, da je nesmiselno padanje vsega oblikovanega v nič preminulega *absolutno brez izida*, da z vsem tem nikoli ne pride ne končna odrešitev, ne končno zničenje vsega. Misel tega nesmisla je takšna, da lahko vzame pogum najpogumnejšemu. Tudi znanost nas ne more rešiti te grozljive nadloge, saj je le sredstvo za človekove smotre in kot vse človekovo dejanje in nehanje ima smisel ali nima smisla šele iz najvišjih vrednot. In navsezadnje maščevalni posmeh vsem močnim, pogumnim in ustvarjajočim, izvirajoč iz vpogleda v vse to, češ: kaj pa je vse to, kar ustvarjate, kar imate in zmorete — nič; minili boste, prešla bodo vaša dela, prešel bo spomin na vas, prešel v nevrnljivi »bilo je«, ki bo nazadnje še sam prešel v nični nič. Posmeh, ki ga nosi ta »vse mine«, je poln maščevalnosti nemoči nasproti ustvarjalni moči. Pa tudi močne, polne in ustvarjalne ljudi hromi ta »vse je zastonj«, »vse mine«, vse je brez smisla v tem kaosu, ki se mu pravi svet. Ali ne sika iz tega »vse mine« maščevalnost vsega neuspelega in ponesrečenega (tj. večine današnjih ljudi) nasproti posrečenemu, uspešnemu in močnemu;

ali ni prav ta »vse mine« nemoč sama? »Spominjaj se, človek: prah si in v prah se povrneš« — ta mrtvaški zvon minevanja in nemoči nam zveni nenehno na uho in se nam posmehuje.

Ta razkroj je po Nietzscheju »nihilistična konsekvencia (vera v brezvrednost) kot posledica moralnega vrednotenja: — egoistično nam je *priskutno* (tudi po vpogledu v nemožnost neegoističnega); tisto nujno [brezpogojno] nam je *priskutno* (celo še po vpogledu v nemožnost kakega libe-rum arbitrium in kake »inteligibilne svobode«). Vidimo, da sfere, v katero smo polagali svoje vrednote, ne dosegamo — s tem pa ona druga sfera, v kateri živimo, še nikakor ni pridobila vrednosti: nasprotno, utrujeni smo, ker smo zgubili glavno spodbudo, »Zastonj doslej«.\* »Vera v kategorije uma je vzrok nihilizma, — vrednost sveta smo merili ob kategorijah, ki se nanašajo na neki docela fingiran svet.«\*\* Toda: »Ta nihilizem je patološko *vmesno stanje* (— patološka je neznanska posplošitev, sklepanje, da ni prav nobenega smisla —).\*\*\*

To je torej *pesimistični nihilizem* kot skrajna posledica najvišjih vrednot samih. Patološka vmesna stopnja je ta pesimistični nihilizem zato, ker z razvrednotenjem absolutnih vrednot kot umnih in višjih zemeljsko življenje samo v vsej svoji polnosti še nima vrednosti, ker nam je po Nietzschejevi besedi *egoističnost tega življenja* »še priskutna«.

Vse to pa je šele samó ena posledica razvrednotenja najvišjih vrednot. Po smrti boga in uma, ko je odpadel brezpogojni temelj vrednot in morale, je misel neogibno postavljena pred vprašanje pomena in izvira teh najvišjih vrednot; pred vprašanje, zakaj je zemeljski, telesni, čutni človek postavljaj ta absolute. Sedaj se v hipu izkaže, da vse te velike vrednote in ideali niso nič drugega kot *samó še pogoji obstanka določene vrste ljudi, projekcije koristnosti*.

Ne glede na skoraj nepremostljivo razliko med Marxom in Nietzschejem sta si vendar edina v tem, da vrednote ideale, morale, religije, filozofije itd. razlagata tako, da jih izvajata iz določenega pojmovanja minljivega zemeljskega življenja. Omenili smo že, da se je ta prevrat zgodil po Heglu in dopolnil po Nietzscheju. Ko pa spoznamo tostransko, zemeljsko, tj. *družbeno ali življenjsko* razlago vseh vrednot za *načelno* pravilno in edino mogočo — in ni razloga, da *načelo* te razlage ne bi bilo pravilno, če onstranstva (transcendence) ni več — se nam vse resnice, vse kategorije, vsa merila resnice, vse vrednote, vsa spoznanja sploh kažejo le še kot koristni *perspektivni pogledi* na bivajoče, ki so za določeno vrsto ljudi in za določeno čas resnični ker je ta »resničnost« pogoj njihovega *takega* obstanka.\*\*\*\*

\* Nietzsche: W. I., aforiz. 8.

\*\* Nietzsche: W. I., aforiz. 12 B.

\*\*\* Nietzsche: W. I., aforiz. 13; glej tudi W. III., af. 599.

\*\*\*\* Nietzsche: Končni rezultat: vse vrednote, s katerimi smo doslej skušali dati svetu vrednost in ga nazadnje prav s tem razvrednotili, ko so se izkazale za neprimerne — vse te vrednote so, psihološko gledano, rezultati določenih perspektiv koristnosti za ohranitev in stopnjevanje človeških oblik gospodovanja [Herrschafts-Gebilde]: in samo nápak projecirani v bistvo stvari. W. I, af. 12 B; glej tudi af. 15.

Iz tega bi sledilo, da si človek s postavljanjem najvišjih vrednot in resnic sam sebi daje najvišjo mogočo vrednost, cilj in smisel, da z njimi potrjuje svoje življenje. Potrebno je torej pregledati morale, religije, filozofije in vrednote s tega stališča. To je Nietzsche storil z zagonom in resnicoljubno predirnostjo, ki skoraj nima para v zgodovini človeštva. Njegove spise polnijo udarne in uničujoče analize vseh evropskih vrednot.

Skozi vse te analize pa se kot rdeča nit vleče spoznanje, da vse vrednote, morale in religije, predvsem pa njihova utemeljitev, ne potrjujejo dejanskega človekovega telesnega življenja, njegovega minljivega in edino resničnega zemeljskega bivanja, temveč ga zanikajo. To razvija Nietzsche v dveh dopolnjujočih se pomenih: najprej so vse vrednote, religije in morale že po svojem najbolj skritem bistvu zanikujoče, nihilistične do resničnega zemeljskega življenja; potem pa so hkrati v njih izražene zahteve življenja določene vrste ljudi. Ta *notranji in prikriti nihilizem* vrednot idealov in morale je za Nietzscheja nekaj docela različnega od prej opisanega pesimističnega nihilizma, ki nastopa kot skrajna posledica vrednot samih — njihovega razvrednotenja in konca, ki pride zaradi vpogleda v njihovo breztemeljnost.

Oglejmo si pomen morale kot pogoja življenja določene vrste ljudi. »Resnica« teh moral se sedaj kaže Nietzscheju samo kot »vsota pogojev za ohranitev neke napol ali docela ponesrečene vrste človeka«. Imenuje jo *suženjska morala* in njen zemeljski (nji sami skriti) okvir vidi po eni strani v *resentimentu*, tj. zagrenjenosti, prikriti in potlačeni jezi in maščevalnosti nemoči zoper moč, po drugi strani pa v želji nemoči, da bi v združenosti pod »absolutnimi« in »občečloveškimi idejami« vendarle nekako premagala moč — torej želja nemoči po moči. Neka analogija z Marxom je mogoča tudi tu. Marx je vse sodobne morale in vrednotne sisteme pokazal kot *ideologijo* kapitalskega, tj. alieniranega človeka, ki ne bo veljala in ne more veljati za človeka kot svobodnega in zavestnega samoustvarjalca. V tej ideologiji torej za Marxa ne more biti nobene brezpogojnosti, ali absolutne resničnosti, in samo v tem načelu razlage se ujema z Nietzschejem. Moralni zakoni so za Marxa le po svoje izražena nacionalna politična ekonomija, kot smo videli podrobneje v III. in IV. pogl. tega spisa.

Če je našel Nietzsche tak družbeni oziroma življenjski izvir in vsebino morale, pa to zanj še ne pomeni, da je samo zaradi tega že nihilistična, ali da je s tem že ovržena. »Kdor je uvidel okoliščine, v katerih je moralna presoja nastala, se s tem še ni dotaknil njene vrednosti,« pravi Nietzsche.

Morala je potemtakem po Nietzscheju potrebna nemočnim, morala je izraz njihove nemoči. Za Nietzscheja je močno tisto, kar je naravno, zemeljsko, telesno, tostransko življenje v vsej njegovi vsebini; močno je, kar sprejema to življenje in ga v vsem potrjuje. Ker pa temeljijo vse evropske vrednote, morale, religije, filozofije, metafizike itd. na nečem nadzemljskem, intiligidilnem, duhovnem, idealnem in zato »višjem« in »vrednejšem,« je v njih skrito zanikanje tostranskega minljivega življenja: so v tem pomenu že po svojem temelju in v srčiki nihilistične. Namesto da bi torej vrednote in ideje izhajale iz življenja in ga potrjevale in pospe-

ševale v njegovi zemeljski telesnosti, ga dušijo v imenu nekih transcendentnih fikcij. V religiji, morali, filozofiji in metafiziki je po Nietzscheju sovraštvo do naravnega življenja, do telesnosti in potrebnosti človeka. Nasprotni minljivi neposredno čutni naravi je postavljeno nekaj brezpogojnega in višjega in le-to je *resnično* samo po sebi, *dobro* samo po sebi, *lepo* samo po sebi in se prav s tem maščuje življenju in njegovi radoživni čutnosti takó, da jo kaže kot nevredno te »veličine«. Vse absolutno in brezpogojno, vse obče ima samó zaničljiv pogled za vedno individualno edino dejansko zemeljsko naravo in življenje, »zakaj pred moralo (posenbo krščansko, tj. brezpogojno moralo) *mora* imeti življenje trajno in neogibno neprav, ker je življenje nekaj esencialno nemoralnega«, pravi Nietzsche: Nemoralno pa je življenje samó, óe ga gledamo iz dozdevnih absolutnih vrednot, tj. morale.

Ogljemo si to na nekaj zgledih. Življenje je po Nietzscheju vedno egoistično, vsako bitje je egoistično, vse živo hoče živeti. Dejavno je tako, da potrjuje *svoje* življenje. To velja tudi za človeka. Samožrtvovanje je samo skrajna meja samopotrjevanja. Krščanska morala pa zahteva od človeka *samoodpoved* tem naravnim («čutnim», «telesnim») zahtevam v imenu višjega, duhovnega božjega. Kantova umna morala zahteva od njega podrejanje sebičnega (animalnega) hotenja občemu umnemu, inteligibilnemu zakonu; torej spet *samoodpoved* v imenu inteligibilnega carstva smotrov. Schopenhauerjeva morala zahteva *samoodpoved* v imenu sočutja do drugega. Schopenhauer je speljal odpoved do zadnje konsekvence — zanikanja volje do življenja in v nji življenja sploh, zakaj že sama volja do življenja (svojega življenja) je sebičnost. Zanikanje vsakega egoizma pa je zanikanje življenja. Socialno utemeljene morale sicer dopuščajo samouveljavljanje, vendar v omejenem obsegu. Stopnja sebičnosti, ki gre čez določeno mero, je prepovedana, torej spet *samoodpoved* v imenu skupnosti. V vsaki morali *ima in mora* imeti obče prednost pred individualnim, v imenu namišljenega »resničnega« sveta mora zanikati obstoječi svet.\* Zato mora nenehno omejevati vse individualno in edino realno. V vsaki *samoodpovedi* pa je vsebovano *zanikanje* kakega nagona, potrebe, izraza življenja kot potrditve volje do življenja — torej *nihilizem*.

To je omenjena druga stran radikalizacije morale same. Šele s tem, da se pokaže njen notranji in prikriti nihilizem, se po Nietzscheju vsaka morala in vrednota docela razvrednoti; najbolj razločno pa se to pokaže, ko se utemeljitev vsake morale — praktična filozofija — razkrije kot nekaj načelno nihilističnega do edino realnega telesnega zemeljskega življenja. Kritika vsake moralnosti je zato po Nietzscheju visoka stopnja moralnosti — samouničenje morale. Z radikalizacijo morale pride torej pri Nietzscheju na dan njen skriti koren — notranji nihilizem — in s tem se tudi konča.

Iz vseh teh Nietzschejevih analiz torej sledi, da si človek s *postavitvijo dosedanjih najvišjih vrednot ni dal sam sebi najvišje vrednosti, temveč ravno zaničuje svoje življenje*. Samo v imenu tega življenja zavrača Nietzsche vso moralo in vrednote in postavlja *zahtevo za prevrednotenje vred-*

\* Glej: Nietzsche, W. III, af. 585 A.

not. Kot *načelo* tega prevrednotenja postavlja Nietzsche *življenje* v njegovi telesnosti in zemeljskosti. Razvitje te *zahteve* mu pomeni premaganje obeh vrst nihilizma, ki smo ga opisali doslej.

Da bi razumeli *načelo* tega prevrednotenja vrednot in s tem premaganje nihilizma, moramo pogledati, kaj misli Nietzsche z *življenjem*.

Življenje je za Nietzscheja ime za vse, kar je. Označitev vsega, kar je, za življenje, je pravzaprav eden zadnjih odgovorov na temeljno evropsko metafizično vprašanje, *kaj je bivajoče* kot *táko* in v celoti. Notranji ustroj življenja je za Nietzscheja življenjska volja. *Volja do življenja* kot *»stvar po sebi«* vsega *pojavnega* v celoti je temeljna Schopenhauerjeva metafizična misel, njegov odgovor na vprašanje, *kaj je bivajoče*. Volja do življenja se uteleša v različnih stopnjah, od najnižje anorganske snovi prek rastlin in živali do človeka kot najvišje oblike utelešene volje do življenja. Stopnjevanje oblik volje do življenja je prišlo v človeku do neprekoračljivega vrhunca, ker se je tu volja do življenja, ki se v vseh nižjih oblikah topo in nezavedno potrjuje, zavedla same sebe in s tem sprevrгла v zanikanje same sebe; spoznala se je kot egoizem, ki muči in požira samega sebe. *Egoizem*, uveljavljanje *sebe* na račun uničevanja drugega, nenehna težnja po *svoji* ekspanziji na račun drugih — to je spoznal Schopenhauer kot temeljni ustroj in slepi gon volje do življenja. Stopnjevanje oblik utelešenja volje do življenja ima zato svoj smisel v tem, da bi slepa volja prišla v človeku do spoznanja same sebe kot samomučilke, da bi se s tem samospoznanjem *sprevrnila v zanikanje same sebe* in se s tem odrešila iz življenja kot trpinčenja in požiranja same sebe.

Odrešitev v samozanikanju je zadnji cilj in smisel stopnjevanja oblik do človeka. Če ne bi volja v človeku zanikala sama sebe, bi bila obsojena na nikoli umirjeno in nesmiselno mučenje in požiranje same sebe, nenehno obnavljanje in *uničevanje* oblik absolutno brez cilja in smisla. *To pa je samozavedni volji neznosno*. Brezciljno in nenehno samomučenje volje do življenja po Schopenhauerju ni nič drugega kot nenehno obnavljajoče se *preminevanje* vsakega vzgiba, vsakega pojava volje, vsake njene tvorbe brez razlike od zadnjega peščenega zrnca do kozmičnih meglenic, od najmanjše bilke do najmogočnejših dreves, od najmanjšega mikroba do najčudovitejših in najmočnejših živali, od zadnjega divjaka do genija, od berača do kralja, od črede do modernih držav, od neznatnih otroških iger do največjastnejših dejanj, od navadnega pretepa do velikih vojn. Toda to *minevanje* je vedno mučno *uničevanje*: rastline razkrajajo anorganske snovi, živali žro rastline in se žro med seboj, človek uporablja in ubija vse dosegljivo kot svoje sredstvo, in ljudje se uničujejo med seboj. Ker je vse le ena in ista utelešena volja, žre in muči v vsem sama sebe. *Vpogled* v to brezciljno in slepo divjanje volje do življenja, do katerega se je povzpela volja v človeku, je postala zato njen *kvietiv*. Poslednji cilj mu je zničenje volje, popolna odsotnost sleherne želje, poželenja, samoobrambe, strasti itd. — kvietistični ni *désirer* ni *refuser*, popolna odsotnost slehernega egoizma — torej življenja. To zanikanje zato ni samomor, temveč dušenje in premaganje bistva življenja v sebi. V službi tega samozanikanja volje do življenja so po Schopenhauerju predvsem umetnost, filozofija, morala,

religija, puščavništvo, mučenništvo, svetništvo itd. Z zanikanjem svoje volje do življenja pa človek odrešuje vse, zakaj v njem ni utelešen le »delvolje, temveč vsa in nedeljiva, v njem so zbrane vse nižje oblike volje. Tako je človek nosilec sveta in subjekt, ker je njegova *subjektiviteta* kot volja do življenja nedeljivi in celotni temelj vsega bivajočega, pred-očnega. Schopenhauer je tako kot vsi novoveški misleci *mislec subjektivitete kot temelja bivajočega v celoti*.

Volja je po Schopenhauerju absolutno svobodna, da se potrjuje kot volja do življenja ali pa zanika voljo do življenja. Z vpogledom v brez-ciljno divjanje volje do življenja se absolutno svobodno spremeni v *samo-zavedno voljo zanikanja volje do življenja, v volji nasprotno voljo*. S tem si sama daje poslednji vse obvladujoči veliki cilj in smisel — samoizničenje kot odrešitev. To je zato po Schopenhauerju *edini* mogoči cilj in izhod iz sicer nenehno obnavljajočega se nesmiselnega trpljenja; izhod in smisel, ki si ga daje volja sama.

To absolutnost svobode volje, da zanikuje ali potrjuje samo sebe, lahko najdemo že pri Heglu.\* Absolutni duh kot samozavedna volja znanja in ljubezni spozna in hoče v vsem sam sebe. To *hotenje* (ljubezen) je pri Heglu absolutna svoboda *samopotrjevanja*. »Nagnjena« je v to samopotrjevanje, ker je bog, sebe misleči in večno prozorni um, duh, ideja; v nji in po nji ima vse — čeprav samo zaradi svoje neprimernosti ideji obsojeno na propad — svoj smisel. Hegel misli absolutnega duha kot svet, ki je s tem »najboljši vseh mogočih svetov«.

Kar pa pri Schopenhauerju »nagne« voljo v samozavedno samozanikanje *volje do življenja, v volji nasprotno voljo*, kar je njen najhujši in edini kvietiv, je pravzaprav *nesmiselnost nenehnega minevanja* — časnost — vsega oblikovanega v »bilo je«, v nič. Da bi se ga volja znebila, si dá smisel in cilj z absolutnim zničenjem v samozanikanju, saj s tem ima vse dogajanje vendar še neko smer in smisel.

Ta Schopenhauerjev pesimistični sklep temelji po Nietzscheju na Schopenhauerjevem moralizmu, na zgolj moralni nesprejemljivosti egoizma kot temeljnega ustroja življenja, tj. bivajočega v celoti. Morala je pri Schopenhauerju utemeljena na sočutju, ki sloni po svoje na absolutni *enotnosti in istosti* bistva vseh bitij. Sočutje kot neposredni (ne racionalni) vpogled v notranje bistvo (tj. voljo) slehernega bitja dojema in sprejema tujo bolečino, ki jo prizadeva življenjski egoizem kot uničevanje drugega, za svojo bolečino. S tem pa postaja egoizem nemogoč — in seveda življenje tudi. Tako je prišel po Nietzscheju na dan implicitni nihilizem sleherni morale, religije in tudi sleherni prejšnje filozofije. Ta oris jedra Schopenhauerjeve metafizike nam omogoča razumeti Nietzschejevo pojmovanje življenja. Tudi zanj je življenje volja do življenja z vsem opisanim slepim divjanjem in samotrpinčenjem. Tudi zanj je temeljni ustroj volje do življenja egoizem. Toda samo v moralni interpretaciji pomeni egoizem zlo. Ker pa je *utemeljitev morale padla, je enako neutemeljeno imenovati*

\* Hegel: Absolutna svoboda ideje pa je, (...) da se v svoji absolutni resnici sama odloči svobodno spustiti iz sebe moment svoje posebnosti ali prve določitve in drugobiti, [tj.] neposredno idejo kot svoj odsev, kot naravo. Enc. § 244.

bistvo življenja egoizem. To pa temeljito spreminja na videz neznatno razliko med Schopenhauerjem in Nietzschejem. Po smrti boga pade siehni absolut in vsaka »stvar po sebi«. Zato volja za Nietzscheja ni več absolutna »stvar po sebi«, stoječa nekje za pojavom, temveč je vsa v svojem »pojavi«, ki zato ni več pojav v Schopenhauerjevem pomenu. Volja je bistvo vsega bivajočega, ne pa stvar po sebi.\*

Volja je za Nietzscheja samó volja do moči; ustvarjanje, ki vsebuje tudi rušenje in ubijanje, nenehno preraščanje dosežene stopnje moči, ki se nikoli ne zadovolji z doseženim. Volja ni nič drugega kot moč in moč ni nič drugega kot volja po več moči. Nietzschejev odgovor na vprašanje, kaj je bivajoče v celoti, je: volja do moči. »Samo, kjer je življenje, je tudi volja: toda ne volja do življenja, temveč — tako te učim — volja do moči.«\*\* Voljo do moči je postavil Nietzsche za princip prevrednotenja vrednot.

Z golim preimenovanjem volje do življenja v voljo do moči pa Nietzsche še ne bi mogel trditi, da je premagal Schopenhauerjev pesimizem, pesimistični nihilizem in imanentni nihilizem vseh moral, vrednot in idealov. Volja do življenja kot zgolj volja do moči v Schopenhauerjevi misli namreč še ničesar bistveno ne spremeni, predvsem ne odstrani njegovih pesimističnih sklepov. To »preimenovanje« mora zato imeti globljo osnovo.\*\*\*

Ta kratki in preveč historični oris metafizike volje nam pušča — kakor vsak zgolj historični pogled na misel kakega bistvenega misleca iz evropske zgodovine — sum, da je to le samovoljna razlaga narave, človeka in sveta, docela neutemeljeno hipostaziranje volje v temelj vsega bivajočega v celoti. Podoben sum se nam je zbudil že pri obravnavanju Heglove temeljne misli samorazvoja absolutnega duha. Tam smo poskusili pokazati zgodovinsko negibnost Heglove misli. Pred podobnim sumom smo se morali zavarovati, ko smo obravnavali Marxovo temeljno misel bistva kot spleta potrebe in proizvodnje. Iz analize potrebe se je pokazalo, da je struktura potrebe in njenega predmeta kot vnanjosti nje same volja kot appetitus. In ker se nam je vse, kar je, pokazalo le v tem odnosu, smo moralí bistvo bivajočega misliti kot voljo, appetitus. To opozorilo naj zadošča — seveda samo kot analogon — tudi za primer, ki ga obravnavamo. Zgolj historičnemu prijemu in zdravemu vsakdanjemu razumu, ki tudi filozofom ni nikoli manjkal, je vse to seveda neogibno španska vas, čudne zgodbe. Toda tako je pač v filozofiji že od Talesa naprej.\*\*\*\* Bistveno zgo-

\* Glej: Nietzsche, W. III, af. 692.

\*\* Nietzsche: Zaratustra, II, »O samopremagovanju«, str. 168. Glej tudi W. III, af. 689, 693.

\*\*\* Nietzsche: »Volja« — tako se imenuje osvoboditelj, ki prinaša veselje: to sem vas torej učil, prijatelji moji. Toda sedaj se naučite še tole zraven: Volja sama je še jetnica. Zaratustra II, »O odrešitvi«, str. 206.

\*\*\*\* Spomnimo se zgodbe o Talesu, ki jo pripoveduje Platon, da je namreč Tales nekoč preučeval zvezde in, gledajoč v nebo, padel v vodnjak, da se mu je smejala traška dekla. Platon pa pravi v svojem »Parmenidu« (135 D) tole: »Napni svoje sile in se, dokler si še mlad, bolj uri v tisti sposobnosti, ki jo imajo za nekoristno in ki jo navadni ljudje imenujejo blebetanje, — zakaj čtega ne boš delal, se ti bo izmaknila resnica.«

dovinskemu pogledu se — historično zdravorazumski logiki samovoljni in nezdržljivi, tj. docela različni — odgovori na vprašanje po bistvu bivajočega kažejo kot eno samo neogibno in mnogodimenzionalno *odgovarjanje* iz *istega* in njegovih neenakosti.

Oglejmo si sedaj *ključno točko zadnjega prevrata in s tem konca dva- in poltisočletne evropske metafizike* in z njo vred vsake morale kot praktične filozofije.

Pri Schopenhauerju je bivajoče glede na esse existentiae vedno posebna *končna* pojavna oblika volje; iz svoje absolutne *zunaj-časnosti* (večnosti), *zunaj* prostorski in sploh *zunaj* vsake kategorialnosti *stopa* volja v čas in prostor; ko vstopi v čas in prostor, se utelesi. Vsaka *utelešena* oblika volje absolutno brez izjeme je *časna* in zato *začasna*, obsojena na propad in uničenje. Poslednja in odločilna določenost bivajočega (ki je za Schopenhauerja pojav volje), je njegova *časnost*, tj. *neogibna minljivost*.

Razumevanje strukture časa je pri tem docela *tradicionalno* in izvedeno iz dojetja bivajočega. Čas ima svoj »bilo je« ali preteklost, svoj »je« ali sedanost in svoj »bo« ali prihodnost. Kar »je bilo«, tega »sedaj« ni več, ker je nevrnljivo minilo; kar »bo«, tega »sedaj« še ni, ker je prihodnje. Samo to »sedaj-je« kot ozka meja med »bo« in »bilo je«, ki jo danes merimo z milimikro-enotami sekunde in tako vnašamo v svoje račune, ima tu *pomen biti bivajočega*; ta pomen izraža tudi beseda pričujočnost, lahko bi rekli tudi »sedanjevanje«. »Sedaj-je« namreč trenutek, ki mine in že je tu drug »sedaj« itd. brez konca. Bit kot pričujočnost ali »sedanjevanje« bivajočega pomeni torej zaporedje nenehnega teka sedajev. *Bit sama je pojmljena iz te strukture časa*. Tej časovni strukturi je podvrženo vsako bivajoče brez razlike. »Sedanjevanje« oziroma pričujočnost ostaja tedaj vezana samo na *trenutek* kot docela *nedostojno* in *brezrazsežno* mejo med »prej« in »potem«. Neobstojnost te brezrazsežne meje je *tek*.

Taka struktura časa je veljavna brez podrobnejšega premisleka v vsej evropski metafiziki od Parmenida in Heraklita do Nietzscheja in velja še danes. *Odločilno je povezana z vsem metafizičnim pojmovanjem biti*.

Omenjali smo že večkrat, da bit v vsej metafiziki preide v neko najbolj bivajoče, bivajoče, ki postane temelj vsega bivajočega in utemeljuje tedaj bit samo. To bivajoče smo imenovali *bivajočnost* in njena odlika je bila *zunaj-časnost*, *večnost*, *absolutnost*, ki bi jo iz opisane strukture lahko imenovali »stoječi sedaj«, ki vsebuje vse prihodnje in preteklo. Ta pomen ima v srednjeveškem mišljenju beseda *omnipraesentia* — vsepričujočnost. Pomen te vsepričujočnosti (*najvišjega bivajočega*, ki utemeljuje bit vsega, kar sploh je) je očitno samo *modus* prej orisane strukture časa kot teka sedajev.

Omenili pa smo, da je prišel po Heglu v pomenu biti *obrat*. V čem je sedaj ta *obrat*, ki je potegnil za sabo *prevrat* cele metafizične zgradbe? *Prevrat* te zgradbe vsebuje Nietzschejeva beseda »Bog je mrtev«, kar obenem pomeni smrt svetovnega uma. To se kaže že pri Marxu. Da pa je bog in um mrtev, je mogoče zagledati samo v *radikalni zaostritvi opisane pojmovanja časa*, če je bit sama zasnovana na tej strukturi časa. Če ima namreč samo oni »sedaj-je« kot neobstojna meja med »prej« in »potem« pomen »biti« in ta ne pomeni drugega kot *tek*, tedaj bit preide in



izgine v *postajanje* = *minevanje* (Werden). Če *absolutno vse teče* in je tudi čas sam brez-miselno razumljen kot nekaj tekočega (kakor da bi bil čas sam kaj v času potekajočega), potem ta *skrajna zaostritev in radikalizacija opisanega pomena časa ne dopušča nobene transcendence več*. Vsa metafizična bistva, bog, um itd. so kot transcendence obsojeni na smrt. Pomen tega pa je daljnosežen in obsega vse. Nietzsche je premislil ta dogodek do kraja.

Če absolutno vse teče, potem — strogo vzeto — ne moremo več govoriti o biti bivajočega, temveč o teku bivajočega.\* To nas neogibno pelje do tega, da tudi o *bivajočem* ne moremo več govoriti, ker bivajoče pomeni samo to, kar je v biti. Ker pa je le-ta samo *tek*, ni mogoče o ničemer več brez laži (tj. *neskladnosti* v pomenu tradicionalne definicije resnice) izreči, da je, ker ga s tem *ustavljamo v teku*. Sleherna izjava o bivajočem je zato že *principialno neresnična*, ker je resnica (adaequatio) o bivajočem brez podlage, če ni bivajočega, temveč samo tekoče. Zato tudi ni mogoče govoriti o resničnem spoznanju česar koli: »Spoznanje in *postajanje* (Werden) se izključujeta.« »Navsezadnje: če je Vse (Alles) *postajanje*, tedaj je *spoznanje mogoče samo na temelju vere v bit*.\*\* Zato pravi Nietzsche: »Resnica je vrsta zmote, brez katere določena vrsta živih bitij ne bi mogla živeti. Navsezadnje odloča vrednost za *življenje*.«\*\*\* Če ni bivajočega, tudi ni stvari kot subjekta izjave, kot nosilca predikacije; tudi *subjekta*, ki bi si postavljali nasproti *objekt*, ni več. Zakoni narave ali zgodovine izgubijo sij resničnosti. Skratka, celotni dvainpolstisočletni metafizični kategorialni aparat kot razkritost apriornih struktur bivajočega v celoti, skupaj z logiko in dialektiko (vse vrednote), se razleti v tistem hipu, ko ni več mogoče izreči *bivajočega*, ko bit preide in izgine v *postajanje*. S tem se razkroji element evropskega mišljenja. To bi lahko imenovali »razkroj uma«.

Če upoštevamo vse to in tisto, kar vse to pomeni za človekovo ravnanje, potem je obrat v pomenu biti in z njim smrt boga in uma in s tem prevrat vse metafizike zares *najstrašnejši dogodek* v zgodovini Evrope, spricho katerega so svetovne vojne samo osredje.

Vse vrednote in resnice in spoznanja postanejo sedaj perspektivni pogledi na »bivajoče«, neogibno zmote, nekaj kar je *oprto samo na hočanje*: resnica je »imeti-za-res«, »verjeti-da-je-res«, »hoteti-za-res«, odloča vrednost za življenje, tj. voljo. In ker je po Nietzscheju volja vedno le volja do moči, velja ta odslej za edini princip vsega vrednotenja in resničnosti. *Vredno in resnično je, kar veča moč, nevredno je, kar jo duši*. Imeti nekaj za res pomeni: imeti to za bivajoče; imeti nekaj za vredno pomeni: imeti to za trajno in nespremenljivo. To pa pomeni: *sam ustvariti sebi resnico bivajoče, bit, vredno* itd., ker se v tem uveljavlja in uteleša *človekova volja kot volja do moči*. »Postajanju vtisniti naravo biti — to je *najvišja volja do moči*.«\*\*\*\* »Vtisniti naravo biti« pomeni tu »postaviti bit«

\* Glej k temu Nietzschejeve misli o fenomenalnosti vsega: W. III, af. 474, 475, 476, 477, 478, 479, 486, 487, 488.

\*\* Nietzsche: W. III, af. 517 in 518.

\*\*\* Nietzsche: W. III, af. 493.

\*\*\*\* Nietzsche: W. III, af. 617.

glede na voljo do moči in iz volje do moči. »Bit«, »bivajoče«, »resnica«, »subjekt«, »objekt« itd. so tedaj *perspektivični pogledi* volje do moči. Taka *generalna perspektiva* je tedaj tudi določena razkritost »bivajočega« v celoti, tj. metafizika kot odgovor na vprašanje, *kaj je bivajoče*. Vsako »bivajoče« je tedaj *samo* in edino v taki perspektivi, tj. bistveno *postavljeno*, in njegova »bit« je ta postavljenost, ki temelji na volji do moči. Ker zajema taka perspektiva »bivajoče« v celoti, ni zunaj nje ničesar več. Te *perspektive* kot generalne razlage (tj. postavitve) »bivajočega« v celoti dela tedaj *človek kot volja do moči*; zato je človek tudi pri Nietzscheju kreator in središče »bivajočega« v celoti in temelj njegove »biti« kot postavljenosti. Obenem se kot volja do moči kreira tudi sam sebe kot »subjekt«, tj. samopostavljajočo se osnovo vsega. Ta subjekt je prav tako postavljenost — nekaj, kar sodi k sleherni perspektivi kot njeno izhodišče, tj. volja do moči. Kot tak postavljalec »biti«, »bivajočega«, »resnice«, »subjekta« itd. je *človek po »bistvu«* (kot volja do moči) »*mera vseh reči — bivajočih, da so, in nebivajočih, da niso*«. Ta *Protagorov* stavek na ekstremen način *odzvanja* (ni pa isto) v Nietzschejevi misli, da pomeni *vtisniti* postajanju naravo biti — najvišjo voljo do moči, zakaj tu se zares šele sama potrdi v vsem, kar je. To pa je pravzaprav nenehno samoustvarjanje, rast in sreča rasti. S tem pa seveda pade obči um kot brezpogojnost in obča resničnost tistega, kar »imamo-za-res«. To pa pomeni, da je mogočih več »resnic« in torej tudi več »poti«, o čemer danes često slišimo in kar je mogoče samo v horizontu ki ga je odprl prevrat metafizike. Temeljne in vladajoče premise današnjega *mišljenja in ravnanja* se gibljejo še vedno samo v tej ravnini.

Da pa bi razumeli, kako je ta volja do moči, moramo pogledati kako se znebi *minevanja* kot svojega kvietiva, po katerem se sprevrača v sebi nasprotno voljo — voljo do uničenja.

Če je vse podvrženo zakonu časa in njegovemu minevanju, če mora vse oblikovano neogibno in brez smisla preiti v nični nič, potem smo videli, da izgubi smisel tudi *postajanje* in *bivanje*. Schopenhauer je iz tega naredil pesimistično nihilističen sklep: volja se reši nesmiselnega nenehnega trpinčenja same sebe s tem, da v svoji najvišji upodobitvi — človeku — sama sebe zanika ter si tako da poslednji cilj in smisel.

Da bi torej premagal pesimistični nihilizem in notranji nihilizem vsake morale, je Nietzsche postavljen pred težko nalogo: premagati čas in njegovo minevanje v »bilo je«, v nič. Misel, ki zmore premagati prepad tega »bilo je«, ne da bi skušala spet oživiti boga in s tem karkoli, kar je umrlo skupaj z njim, imenuje Nietzsche zato upravičeno svojo »*najtežjo misel*«.

O tem govori Nietzschejev Zaratustra najprej v prisposobi, ki nosi naslov »Pogrebna pesem«. Še določeneje govori Zaratustra o tem v prisposobi z naslovom »O odrešitvi«. Tu pravi: »Ta Sedaj in Nekoč na zemlji — oh! prijatelji — to je tisto moje najneznosnejše; in ne znal bi živeti, ko ne bi bil še videl tega, kar mora priti.« (...) »Hotenje (Wollen) osvobaja: toda kako se imenuje tisto, kar osvoboditelja samega uklepa v ve-rige? ‚Bilo je‘: tako se imenuje najsamotnejša bridkost volje in njeno







FRANCE MIHELJIĆ:

*Parke II.*, 1967 (acryl)

*Dafne in Kurent I.*, 1967 (lesorez)

*Kurent*, 1967 (acryl)

*Dafne in ure*, 1967 (lesorez)



škripanje z zobmi.« (...) »Da čas ne teče nazaj, to je njena razkačenost; ,to, kar je bilo' — tako se imenuje kamen, ki ga ne more valiti«. (...) »Torej je postala volja — osvoboditeljica — mučilka: in na vsem, kar more trpeti, se je maščevala za to, ker ne more nazaj.

To, da, samó to je *maščevanje*: volji nasprotna volja proti času in njegovemu ,bilo je'. «(...)» *Duh maščevanja*: prijatelji moji, to je bil doslej najboljši človekov premislek; in kjer je bilo trpljenje, tu naj bi bila vedno kazen.

„Kazen' namreč, tako se imenuje maščevanje sámo: (...)“

In sedaj se je valil oblak na oblak čez duhá: dokler ni pričela blaznost pridigati: ‚Vse mine, zato je Vse vredno, da premine.‘

„In to je pravičnost sama, ta zakon časa, da mora žreti svoje otroke': tako je pridigala blaznost.« (...)“

„Ali more biti odrešitev, če je pravica večna? Ah, nepremakljiv je kamen ,bilo je': večne morajo biti tudi kazni!‘ tako je pridigala blaznost.« (...)“

„Samó, če bi se volja navsezadnje sama odrešila in bi hotenje postalo ne-hotenje': toda, bratje; vi poznate te marnje blaznosti!«\*

Sedaj lahko razumemo te Nietzschejeve besede. Če je ves človek volja do življenja (pri Nietzscheju volja do moči) in se le-ta v njem obrne v zanikanje, tedaj je ta *zanikujoča volja* volji nasprotna. Maščuje se ji že zato, ker je, ker se uteleša. Če namreč absolutno vse oblikovano in utelešeno nevrnljivo in brez smisla mine v tisti »bilo je«, potem je tudi vsako postajanje in vsako bivanje, vsak »bo« in »je« enako brez smisla in naj bi navsezadnje ne bilo ne prihajajočega ne bivajočega. Vse, kar prihaja v bivanje in biva, je torej tej zanikujoči nasprotni volji greh, bivanje sámo ji postane krivda, zato se mu maščuje, in to maščevanje zaradi bivanja ji je pravična kazen za krivdo. Šele v tem je po Nietzscheju pravo samomučenje volje, ne pa postajanje, ki je vedno tudi podiranje in uničevanje, zakaj postajanje z uničevanjem vred je dvojna slast volje do moči.

Volji nasprotujoča volja je naprej obrnjena proti minevanju, proti onemu »bilo je«, torej proti minulemu. Ker pa tega ne more spremeniti, ker je to »kamen, ki ga ne more valiti«, se spremeni v maščevalko nad vsem, kar je. Volji nasprotna volja je zato *nemoč*. Ta *nemoč* se po Nietzscheju razkriva kot skrito jedro, kot srčika krščanske ali religiozne morale in sokratske umne morale (tj. pravzaprav vse evropske morale), ki sta po svoji utemeljitvi pravzaprav proti *moči* (močnih) združena *nemoč* (nemočnih).

Če je bil »duh maščevanja« najboljši človekov premislek, pomeni *najboljši* premislek šele *premislek celote*. Misel celote bivajočega je dosežanja evropska metafizična misel. Metafizika, kakor jo pojmuje Nietzsche — kot idealizem tj. postavljanje transcendentnih bistev in večnih bitnosti nad svet, naravo in zemeljsko življenje kot njegov večni temelj — je torej duh maščevanja, nosilka nihilizma. »Celotni *idealizem* dosedanjega

\* Nietzsche: Zaratuštra, II. del, »O odrešitvi«, str. 205—208.

človeštva se namerava sprevreči v nihilizem, — v vero v absolutno brezvrednost, tj. brezmiselnost.\* To Nietzscheju pomeni, da prihaja na dan njegovo doslej skrito jedro, da se sam radikalizira. Za ta idealizem in njegove transcendentne bitnosti je konkretna realiteta zemeljskega življenja in njegovega neogibnega »egoizma« samó napaka, ki bi jo bilo treba odpraviti.

Ta idealizem, posebno pa njegovo skrajno, tj. radikalizirano obliko, imenuje Nietzsche v »Zaratuštri« »duh teže, ki vleče navzdol, v prepad«, »hromeči in hromi pritlikavec in krt.«\*\* Gre mu za to da bi premagal, da bi »odgriznil glavo tej težki in črni kači, ki se je zagrizla človeku v grlo«, »da bi bil človek odrešen duhá maščevanja.«\*\*\* Vse to pomeni premagati čas in njegovo minevanje v »bilo je«.

Odrešitev pa ni nič drugega kot: »Preminule odrešiti in vsak ,bilo je' preustvariti v ,tako sem hotel'«\*\*\*\*

Kaj se skriva v tem, »takó sem hotel«, kdaj tako hočem in kdo sem tedaj? Reči k vsakemu trenutku »tako hočem«, potrditi sleherni »sedaj« skupaj z njegovim »bilo je«, pomeni biti v slehernem trenutku moč in slast večanja moči, ki nenehno hoče sama sebe in samó sebe. »Lust will aller Dinge Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit!« Slast hoče večnost vseh reči, hoče globoko, globoko večnost!\*\*\*\*\* Beseda »Lust« je zelo težko prevedljiva v vsej svoji mnogopomenskosti. Pomeni zadovoljstvo in hotenje po še več zadovoljstva, užitek in željo po še večjem užitku, naslado in še več naslade, poželenje in še novo poželenje, pohotnost in še novo pohotnost. Pomeni pravzaprav spolnitev zahteve oziroma poželenja po nečem in obenem naslado ob tej spolnitvi, ki pelje takoj k nadaljnji zahtevi in poželenju itd. Temu se še najbolj bliža beseda slast, če jo mislimo kot »imeti slast po čem, slast do česa« in obenem kot »naslado v uživanju ali použivanju tega«; slast je torej naslada in poželenje obenem: poželenje, ki se spoini in potrdi v nasladi; naslada, ki se spolni kot novo poželenje itd. brez kraja. Docela bi zgrešili pomen slasti in poželenja, če bi ju mislili v običajnem znanstvenem psihološkem pomenu. Ne smemo pozabiti, da Nietzsche sploh ni govoril kot znanstvenik psiholog, temveč je vse, kar je povedal, posebno pa temeljne misli — povedal kot filozof, kot mislec bistva. Nietzsche je kot mislec skrajnega prevrata evropske metafizike prav zato še vedno metafizični mislec, le da pri tem razumemo metafiziko v širšem in globljem pomenu kot Nietsche. Če pa Nietzschejevo misel slasti razumemo v njenem bistvenem, tj. metafizičnem pomenu, potem to nikakor ni zgolj doživljanje kakega individua, temveč je obris temeljne strukture zadnje in še sedaj vladajoče subjektivitete subjekta. To je sama v sebi krožeča brezpogojna subjektiviteta subjekta kot volja do moči (obenem bistvo človeka), ki je vse, kar je.

\* Nietzsche: W. III, af. 617.

\*\* Nietzsche: Also sprach Z. III, O prikazni in uganki, str. 230—231; O duhu teže, str. 282—283—284.

\*\*\* Nietzsche: Also s. Z., III, O prikazni in uganki, str. 228—234; O tarantelah, str. 144.

\*\*\*\* Nietzsche: Also s. Z., III, O odrešitvi, str. 206.

\*\*\*\*\* Nietzsche: Also s. Z., IV, Pijana pešem, str. 470.



S tem je šele postavljen večni krog, ki ga Nietzsche imenuje *večno vračanje enakega*, in šele s tem je volja zares kot *volja do moči* — to je Nietzschejeva »najtežja misel«. To pa ne pomeni težavna ali težko dostopna misel; njena teža je hotenje bolečine, skupaj s slastjo, hotenje majhnega in nevrednega skupaj z velikim, zakaj slast sama hoče tudi bol. »Ali ste kdaj rekli Da kaki slasti? O, prijatelji moji, tedaj tedaj ste rekli Da tudi vsaki *bóli*. Vse reči so namreč sklenjene, sprepletene, zaljubljene, — ste hoteli kakšen-Krat dvakrat [Wolltet ihr jemals Ein Mal zweimal], ste rekli kdaj ,ugajaš mi, sreča! hip! trenutek! tedaj ste hoteli vse nazaj!« (..) — *kaj hoče slast! bolj žejna je, pristrénejša, bolj lačna, strašnejša, bolj prikrita kot vsaka bolečina, sebe hoče, vase grize, volja kroga kroži v nji.*« (..) — tako bogata je slast, da jo žeja bolečine, peklá, sovraštva, sramote, pohabe, *sveta*, — zakaj ta svet, o, saj ga poznate!«\* Večno kroženje brezpogojne subjektivitete v sami sebi je *krog večnega vračanja volje do moči*. *Večno vračanje enakega je način, kako volja kot moč je*. Ta njen način imenuje Nietzsche tudi *dionizično samoustvarjanje*. »... ta moj dionizični svet večnega samoustvarjanja, večnega samorazdiranja, ta skrivnostni svet dvojnih slasti, ta moj ,onstran dobrega in zlega', brez cilja, če ni v sreči kroga cilj, brez volje, če nima krog sam zase dobre volje, — hočete ime za ta svet? — (..) *Ta svet je volja do moči — in nič poleg tega!* In tudi vi sami ste volja do moči — in nič poleg tega!«\*\*

Nenehno potekanje in *gibanje* vsega je nenehno postajanje in razpadanje, ki se večno enako spet vrača. To je najprej popoln izgin »biti« v tek postajanja, vendar obenem v večnem vračanju enakega ekstremno bližanje *večnosti* »biti«. »*Povzetek*: postajanju vtisniti naravo biti — to je *najvišja volja do moči*. (..) Da se vse zopet vrača, je najekstremnejše približanje sveta postajanja svetu biti: *vrhunec premišljevanja*.«\*\*\*

Tako sta sedaj v večnem krožnem teku volje do moči neločljivo in neprekorajljivo združena Heraklitov rek o »*teku vseh reči*« in Parmenidov rek: »*je namreč bit*«. V tem pa, da volja do moči vtisne postajanju naravo biti (da si sama ustvarja resnico, bit, bivajoče itd.) odzvanja v vrhuncu Nietzschejeve misli po svoje ekstremno in neločljivo od prejšnjega tudi Protagorov rek: »*človek je mera vseh reči*«. S tem pa se je evropska metafizika nekako sklenila s svojimi začetki.

Šele sedaj, z utemeljitvijo volje do moči v večnem vračanju nje same, je čas in njegovo minevanje v »*bilo je*« in s tem ves notranji in vsak nihilizem morale, religije, filozofije, metafizike, vrednot idealov, itd. *premagani*; nihilizem seveda, kakor ga razume Nietzsche. Šele s tem je volja osvobodjena svojih verig, se sprostí sebi nasprotno volje. Kdor živi ves čas takó, da v slehernem trenutku obvladuje svoji volji nasprotno voljo (razkol s samim seboj — če se to sliši bolj domače) in tako sleherni trenutek znova potrjuje svojo moč — je *nadčlovek*, Übermensch. Malo je danes besed, ki bi bile tako zlorabljene, opljuvane in obenem do kraja *nerazumljene*, kot je ta Nietzschejeva beseda in zaradi nje seveda tudi njen avtor.

\* Nietzsche: Also s. Z., IV, Pijana pesem, 10—11, str. 469—470.

\*\* Nietzsche: W. IV, af. 1067.

\*\*\* Nietzsche: W. III, af. 617.

Z nadčlovekom si najčešče nekako nedoločno predstavljajo kakega zloglasnega diktatorja ali množičnega morilca — Hitlerja, Stalina, Eichmana in podobne. Previdnejši si pri tem imenu mislijo sploh vse »velike« figure dneva, ki vstajajo v ospredju zgodovinskega dogajanja in delajo nekaj časa velik hrup, nato pa spet neopazno izginejo. Toda vsi ti so od prav razumljenega nadčloveka navadno bolj daleč kot »navadni« zemljani. Dosedanji človek kot jetnik svojih transcendentnih fikcij in uklenjen v razkol s samim seboj, obvladan od svoji volji nasprotne volje — nihilistični človek — je za Nietzscheja »poslednji človek«, *der letzte Mensch*. Nadčlovek zato ni golo kvantitativno stopnjevanje tega »poslednjega človeka« — prej bi bile to omenjene »velike« figure dneva, ki so pravzaprav služabniki tega poslednjega človeka. Nadčlovek je zato tisti, ki gre čez poslednjega človeka, ker se od njega loči po bistvu. Nadčlovek tudi ni odrešenik prihodnjega človeštva in tudi ne odrešeno prihodnje človeštvo kot kak raj na zemlji. Še manj pomeni nauk o nadčloveku pridiganje kake pravice močnejšega, to je Nietzsche jasno povedal.\* Taki in podobni prilastki so samo kvantitativno stopnjevanje iz utesnjenosti poslednjega človeka.

Ziveti trenutek — ta je edina realiteta, ko je vse samo še postajanje — takó, da bi ga hotel še neštetokrat preživeti, pomeni nenehno zadoščati slasti, izhajajoči iz rastoče moči: hoteti upirajočo se oviro, obvladati jo, premagati njen upor, prisvojiti si obvladano in tako povečati moč, nato obvladati naslednjo oviro itd. itd. — nenehna slast moči rastoče v slehernem trenutku, — v tem je večni krog. »Volja po Več je v bistvu slasti: da moč raste, da pride v zavest razlika.«\*\*

Če pa je slast obris temeljne strukture še vedno vladajoče subjektivitete subjekta — ali nas vse to nekako čudno ne spominja na nekaj, kar vsak dan srečujemo v našem »tehničnem svetu«? Smrt — zgolj začasno prenehanje — je docela brez pomena za to v sebi krožečo subjektiviteto volje do moči: »Smrt preoblikovati v pomoček zmage in triumfa.«\*\*\* V postajanju in razdiranju kot večnem vračanju enake volje do moči ni nobenega napredka.

Na podoben krog smo naleteli, ko smo obravnavali splet potrebe in proizvodnje pri Marxu. »Prva« zadovoljena potreba poraja takoj novo — večjo — potrebo, ki se s proizvodnjo zadovoljuje. To omogoča rast bivanja človeka (človekove subjektivitete) — po Marxu razvoj proizvodjalnih sil. Po-treba je appetitus, volja, poželenje po nekem vnanjem predmetu, ki je vnanjost poželenja samega. »Večni krog« je tedaj pri Marxu v sebi krožeči proces potrebe-proizvodnje: *proizvodnja* sebe kot opredmetenje poželenja, kar je obenem zadovoljitev potrebe za proizvodjanje kot samopotrjevanje, *zadovoljitev* poželenja s proizvedenim (slast) ter s tem večanje — rast poželenja — to je krog nenehnega preseganja dosežene stopnje moči, to je v sebi krožeča subjektiviteta pri Marxu.

\* Nietzsche: Zapiski za razlago glavnega dela *Also s. Z.*, af. 34: »Sploh ne gre za kako pravico močnejšega, temveč so si močnejši in šibkejši vsi enaki v tem: širijo svojo moč, do kamor morejo.«

\*\* Nietzsche: *W. III*, af. 695.

\*\*\* Nietzsche: Zapiski za razlago glavnega dela *Also s. Z.*, af. 58—2, str. 492.

S tem, da smo nekajkrat primerjali nekaj Nietzschejevih in Marxovih misli, še *nikakor nimamo namena kar enačiti ta dva zelo različna misleca*. Skušali smo le opozoriti na tisto obema skupno zgodovinsko dimenzijo, ki jo označuje prevrat metafizike po Heglu in v kateri se oba gibljeta. Iz te dimenzije pa njune temeljne misli najbrž niso le prazno analogne. V jedru pa ločuje Marxa od Nietzscheja to, da je moral Marx na osnovi logosa — *dialektike* — zgodovine kot rasti človekovega *rodovnega* bistva (potrebe-proizvodnje) neogibno izvesti zahtevo brezkompromisne kritike vsega obstoječega, ki pa se sama v sebi — kakor smo videli — sprevrča v potrjevanje obstoječega. Nietzscheju je taka zahteva nemogoča, ker z radikalnim otkratom v pomenu biti pade vsaka dialektika kot zakon in smisel zgodovinske totalitete. To se tedaj ni zgodilo zaradi njegove samovolje ali kakega »meščanskega«, »neproletarskega stališča«. Poleg tega pa pomeni za Nietzscheja negirati eno samo reč, hoteti, da bi je ne bilo, to pa v povezanosti vsega pomeni negirati svet.

Torej šele v *subjektiviteti slasti* (potrebi, poželenju), ki hoče večnost, temelji misel večnega vračanja enakega. Vsi drugi dozdevno znanstveni »dokazi«, ki jih ni malo, temeljijo že na tem kroženju subjektivitete v sami sebi in jih je iz »narave« mogoče izvajati le, ker je »narava« sama utemeljena na subjektiviteti. Taki »dokazi« so npr.: »Stavek o ohranitvi energije zahteva *večno vračanje*«.\* Misel je pri tem ta: če je kvantum energije (in mase) v določenem zelo velikem prostoru *nespremenljiv*, potem se v neskončnem trajanju vse kombinacije te energije in mase zvrstijo in tudi nešteto krat enake ponovijo. Podobno govori tudi F. Engels o »*večnem kroženju materije*« v svoji »Dialektiki prirode«.\*\* Ker je Engels dojel to misel »vnanje«, ni mogel prodreti do vseh njenih konsekvenc, zato je ostala na površini. Tudi nekatere današnje kozmološke teorije, ki merijo na kozmos v trajnem ravnovesju, vsebujejo misel večnega vračanja, zakaj trajno ravnovesje ne dopušča kakega začetnega *bodi*. Vsem tem »vnanjim« teorijam skrita osnova je razumevanje časa kot teka sedajev, ki smo ga skušali opisati.

Ostane nam še premislek, kako je z nihilizmom pri Nietzscheju. Dolej smo orisali dve med seboj povezani obliki nihilizma. *Najprej pesimistični nihilizem* kot posledico *razvrednotenja* (smrt boga), ki prinaša s seboj ogrožajoče razočaranje, puščavo nesmisla. Druga je tista vrsta nihilizma, ki ga vsebujejo ideali in vrednote same — njihov *notranji nihilizem*. Kaže ga radikalizacija idealov in vrednot, predvsem pa njihova *transcendentna*, nadčutna, občja, nadzemeljska »višja« utemeljitev, zaradi katere je seveda čutno, posamezno, zemeljsko »nižje« in »manjvredno«, *napaka*, nekaj, *česar naj bi ne bilo*. V tem je zanikanje, notranji nihilizem vrednot.

Videli smo, da hoče Nietzsche premagati obe vrsti nihilizma s *prevrednotenjem vrednot*, ki tedaj pomeni *potrditev* totranskega, čutnega, zemeljskega in *zanikanje* nadčutnega, transcendentnega. V vse konse-

\* Nietzsche: W. IV, af. 1063; glej tudi af. 1066.

\*\* Glej :F. Engels, Dialektika prirode, CZ 1953, str. 42 in 215. (Oba odlomka glej v Problemi št. 49: T. Hribar: »Marxov in Nietzschejev človek prihodnosti, str. 86.)

kvence speljano *zanikanje* vsega transcendentnega, kar je obenem *potrditev* zemeljskega in čutnega, pa imenuje Nietzsche *ekstremni nihilizem*: »Najbolj ekstremna oblika nihilizma bi bil vpogled: da je vsaka vera, vsak imeti-za-res (Für-wahr-halte)« nujno napačna: ker *resničnega* sveta sploh ni. (...) Nihilizem kot *zanikanje* resničnega sveta, biti, bi lahko bil *božanski način mišljenja*.«\* Besedo »resnični svet« rabi Nietzsche tu v pomenu »umni, inteligibilni, transcendentni svet«.

Pomen Nietzschejevega ekstremnega nihilizma je, kot smo videli: *bit* izgine v postajanje, v nenehni *tek* sedajev; zato, če je vse tekoče, tudi izrekanje o *bivajočem načelno* ni resnično; nobene resnice »po sebi« ni, resnica je le »imeti-za-res« in ta ima osnovo v volji do moči.

Ta ekstremni nihilizem se kot *zanikanje* nečesa lažnega in *potrditev* zemeljskega življenja (= volje do moči) torej po bistvu ločuje od obeh prej omenjenih nihilizmov, je pravzaprav obema totalno nasprotje, njun totalni obrat; *ne smemo ga potemtakem zamenjavati z njima*.

Toda da bi bilo to nasprotje, morata obe strani imeti nekaj skupnega — to je *zanikanje* nečesa, ki je sicer *zanikanje* različnega, vendar še vedno neko *zanikanje*.

Sedaj je očitno, da mora biti vsako *zanikanje* — posebno pa *táko*, ki se nanaša na *bivajoče* v celoti, kakor v metafiziki — v neposrednem odnosu z ničem oziroma z bitjo *bivajočega*. Tu pa se kaže nekaj nenavadnega in čudnega: čeprav je temu nihilizmu njegov *nihil* (nič) na videz najbolj jasen in samoumeven napis na zastavi, pa vendarle znotraj brezpogojne subjektivitete subjekta kot večnega vračanja volje do moči nikjer »ni prostora za Nič«, »ni Niča«, prav tako, kakor tudi »ni biti«; ni *smrti*, kakor se tudi ne more poroditi kaj novega — »ni rojstva«. »Nič« je lahko le nekaj, kar pred-stavi in postavi volja do moči, in še to samo kot gola *negacija* *bivajočega* v celoti; »bit« je lahko le nekaj, kar pred-stavi in postavi volja do moči in še to le kot gola *potrditev* *bivajočega*, »*Bit*« in »*nič*« *torej tu nista drugo kot postava volje do moči*, nekaj, kar utemeljuje subjektiviteta subjekta. Oboje je torej le rezultat akcije volje do moči: kot »vtiskovanje postajanju pečata biti« kot totalna perspektiva, kot vrednota.

Prav ta ne-mišljena samoumevnost je zadnja meja Nietzschejeve metafizike in, če je njegova metafizika le *prevrat* celotne evropske metafizike od Platona naprej, tudi zadnja meja metafizike sploh. Za Hegla je »bit« najvišja in zato najbolj prazna abstrakcija. Kot taka je lahko začetek. Abstrakcija je seveda rezultat abstrahiranja. Toda nedvomno je, da je mogoče karkoli abstrahirati (in sploh počenjati) le tako, da že prej *smo*, da *smo v biti*, da *bivamo*. Očitno je torej, da do biti ne pridemo šele z abstrakcijo, temveč narobe: abstrakcija sama je mogoča šele, če *smo že v biti*. S tem pa se zamaje celotna Heglova metafizična zgradba. Pa tudi pri Nietzscheju: mar ni *postajanje* nekaj, kar je, nekaj kar ni nični nič, temveč spada v bit. *Postajanje* je torej vedno že neki *način biti*, katerega pomen pa tematično nikoli ni bil razvit. Tudi *postajanje* je mogoče namreč dojeti le tako, da sami v njem *postajamo*, da *smo v njem* — torej na

\* Nietzsche: W. I, af. 15.

osnovi biti. Da bi človek sploh karkoli počel, mora bivati, z bivanjem pa je neločljivo povezana smrt kot uničenje bivanja. Človek ni torej le v »odnosu« do biti, prav toliko je tudi do nič. In če je bil pomen »biti« v vsej evropski metafiziki orientiran ob opisani strukturi časa, se iz vsega tega poraja vprašanje *izvira* in pomena te časovne strukture.

Čeprav je tedaj videti, kakor da so v metafiziki bit, nič, bivajoče, resnica najbolj samoumevne reči, in čeprav sama zbuja vtis, kakor da o tem sploh ni mogoče postaviti še kakega smiselnega vprašanja, pa premislek kaže največjo vprašljivost prav teh metafizičnih samoumevnosti. Spriči njihove nenavadne pomembnosti za vsako mišljenje in ravnanje (torej tudi »prakso«, tj. »moralo«), spriči njihove temeljnosti, ki se nam je le deloma pokazala iz celotne pričujoče študije, in spriči ugotovitve, da metafizika — tudi Nietzschejeva — po načinu svojega vpraševanja ne more doseči teh temeljnih vprašanj in da jih tudi neče več doseči, je Heidegger — morda upravičeno — imenoval *bistvo metafizike nihilizem*. — Izvirneje in bistveneje mišljen in dojet, bi bil nihilizem tedaj tista zgodovina metafizike, ki priganja k nekemu metafizičnemu stališču, s katerega ne le da Niča v njegovem bistvu ne *more* več razumeti, temveč ga neče več dojeti. Nihilizem bi tedaj pomenil: bistveno ne-misliti na bistvo Niča.\* Toda: »Čista bit in čisti nič je torej isto.«\*\*

Tega nihilizma, tj. metafizike, pa Nietzsche ni premagal, temveč ga je dovršil in dokončal. Ta konec še vedno traja.

## SKLEP

Študija se začneja s paradoksnó tezo »moralá je nemoralá«, ki mora zbuditi odpor in sum, da gre za propagiranje nekakšnega totalnega moralnega relativizma in »nihilizma«. Eksplikacija vsebine ontične dimenzije te teze je pokazala, da tak sum pravzaprav lahko prihaja le iz vsakokratnih danih temeljnih zgodovinskih družbenih situacij, ki imajo svoje korenine v alienaciji v Marxovem pomenu, alienacija pa svojo ontološko dimenzijo v določeni subjektiviteti subjekta. Če je teza »moralá je nemoralá« dejansko relativiranje vseh današnjih alienacijskih moral in vrednot, potem je *vprašanje*, ali je taka teza že kar nasploh »relativistična«. Primeri moral, ki smo jih obravnavali, nedvomno kažejo, da gre za alienacijske morale in vrednote, predvsem pa za njihove utemeljitve.

Zdi se, da je nezdružljivo govoriti o koncu evropske morale, ki da se je dogodil že po Heglu, obenem pa orisati temeljni princip današnje socialistične morale. Toda *konec* evropske morale po Heglu ne pomeni, da evropska ljudstva sedaj žive v popolnem kaosu, da nimajo prav nobenih okvirov ravnanja in odločanja. Hegel je npr. razvil tezo, da je z absolutnim duhom konec umetnosti, in vendar tega ni mislil tako, da od tistega trenutka naprej ne bo nobenega umetnika in umetniškega dela več v Evropi. To razliko, če ni dovolj očitna iz drugega dela študije, lahko le

\* M. Heidegger: Nietzsche II, 5. pogl. str. 54.

\*\* G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I, 1. pogl., c.

v grobem nakažemo z opozorilom, da konec evropske morale pomeni samo to, da se morala oziroma praktična filozofija kot smiselna *utemeljitev* presoje vsega ravnanja in delovanja ljudi lahko samo še *ponavlja*, ko so enkrat izčrpane njene metafizične (religiozne ali umne) možnosti utemeljevanja; ponavlja v nekem dolgočasnem ponavljanju, ki spominja na *slabo* in vse bolj poplitveno vračanje enakega. Tu se — na metafizičnih izhodiščih — ne more *dogoditi* nič novega več in vsi obrazi tega ponavljanja postajajo vse bolj neznosno enaki. Treba je pogledati, kje je v evropskem mišljenju po Kantu nastala kaka *posebna praktična filozofija* ali *etika*, ki bi se sploh po svoji zgodovinski dimenzionalnosti lahko primerjala s Kantovo etiko. Poleg tega pa tudi ni mogoče mimo tistega, kar se je v evropski misli *dopolnilo* po Kantu. *Navsezadnje tu sploh ne gre za kritiko.*

V drugem delu študije smo to poskusili pokazati s kolikor mogočs zgoščenim opisom zgodovinske »poti« *radikalizacije evropske »praktične» misli na njenih vrhuncih. Če je bil prvi del študije opis ontičnih vsebin nekaterih moral, je drugi del poskus ontološke utemeljitve prvega dela, prvi del pa pri tem obenem olajšuje razumevanje abstraktnih misli v drugem delu. Le-ta je bil zasnovan tako, da bi se pokazale predvsem do kraja izčrpane možnosti praktične filozofije oziroma etike na tradicionalnih osnovah, kar po Heglu v Evropi neogibno vključuje tudi nemožnost oziroma brezgodovinskost (=brezčasnost=) vsega filozofskega mišljenja na tradicionalnih osnovah.*

Študija je poskusila to zadnjo osnovo vsega evropskega metafizičnega mišljenja in postavljanja vprašanj od Platona naprej pokazati v *pojmovanju časa*, eksplicirati fundamentalni pomen pojmovanja časa za *sleherne* filozofske misel. Če je vsej dvainpoltisočletni zgodovini evropske metafizike *skupno enotno* pojmovanje časa in ob njem zasnovanih pomenov biti in s tem vse logično-kategorialne strukture evropske *racionalnosti* in njenega konca (=razkroj uma=), potem se mišljenju iz tega *konca* neogibno postavlja vprašanje časa kot temeljno vprašanje. Če smemo upati na novi začetek, potem ta po našem mnenju ne bo mogel temeljiti na stari strukturi časa in tudi ne bo mogel mimo vprašanja časa in časovnosti.

Če se torej odpravljamo iskat človekov *ethos* — prebivališče, dom — da bi nam v njem in iz njega vzklik morda kdaj kak *nomos* (zakon; to, kar je dodeljeno, dosojeno), potem ga vsaj ne hodimo več iskat tja, kjer ga ni mogoče najti — v metafiziko. Prav tako nedvomno pa je, da metafizike pri tem ne moremo preskočiti, je prelisčiti ali se izmuzniti mimo nje. Metafizika spada v bistvo človeka in treba jo je *preboleti*. V tem je morda smisel današnjega miselnega iskanja.

Če pa se nam danes to že postavlja kot naloga, če se že zavedamo načelne nezadostnosti tradicionalnih izhodišč in temeljnih vprašanj, potem se za nas že postavlja vprašanje: kje zgodovinsko sami stojimo, da to že lahko vidimo. Če bi namreč bili do kraja zaprti v horizontu metafizike, najbrž še slutili ne bi drugačnega horizonta — začetka. Nikjer pod soncem ni poroka, da bomo kdaj prišli v *izvirni* človekov *ethos*, in morda sploh ne bomo prišli. Toda dvom vprašanja ne prežene.

# Narava, humanizem, tragedija

Alain Robbe-Grillet

Tragedija je predvsem sredstvo za kopičenje človeške nesreče, za razpihovanje le-te, za utemeljevanje nesreče v imenu nujnosti, v imenu modrosti ali očiščenja. Danes je skoraj nujno, da se odrečemo tej pridobitvi in poiščemo tehnične pripomočke, s katerimi se bomo izognili tej.izdajalski pasti (zakaj nič ni bolj zahrbtnega kot tragedija).

Roland Barthes

Dve leti je tega, ko sem skušal usmeriti še omahljiva iskanja v novem romanu in sem pritrldil že znani resnici o »preminulosti starih globinskih mitov«. Zelo živa in skoraj enodušna reakcija kritike, na videz dobronamerne pripombe številnih bralcev, jasno izražena zadržanost večjega števila mojih iskrenih prijateljev — vse to me je tedaj prepričalo, da sem se zaletel predaleč. Če odštejem duhove, ki so bili zavzeti s podobnimi iskanji — umetniškimi, literarnimi, filozofskimi —, ni bilo nikogar, ki bi bil pripravljen dopustiti, da take trditve ne vodijo nujno v negacijo človeka. Privrženost starim mitom se je izkazala za precej vztrajno.

Bilo je še kolikor toliko v redu, če sta se pri tem tako različna si pisatelja, kot sta Francois Mauriac in Andre Rousseaux, strinjala s tem, da je izključno opisovanje »površine« neutemljeno pačenje, slepota mladega revoltiranca, vrsta sterilnega obupa, ki vodi k destruktiji umetnosti. Veliko bolj nepričakovano in vznemirljivejše je bilo v mnogih pogledih identično stališče materialistov, ki so mi v obsodbi mojega početja pripisovali »vrednote«, podobne slabo razumljenim tradicionalnim vrednotam krščanstva. Po njihovem mišljenju pri tem seveda ni šlo za kako konfesionalno stališče. Toda tako tu kot tam je bila v samem principu navzoča neminljiva solidarnost našega duha in sveta, je bila umetnost speljana k svoji »naravni« vlogi, pomirjevalna, posredniška; in obsodili so me v imenu humanega.

Slednjič sem tudi zelo naiven, so rekli, ker hočem zanikati to globino: moje lastne knjige nimajo tega interesa in so čitljive le v tolikšni meri — resda kontroverzni — kolikor pričujejo same po sebi.

Očitno je tudi to, da med mojimi tremi romani, ki sem jih objavil doslej, in med mojimi teoretičnimi pogledi na možnosti romana v prihodnosti, ne more obstajati več kot površen paralelizem. Za slehernega je tudi naravno, da je knjiga s svojimi dvesto ali tristo stranmi kompleksnejša od članka na desetih straneh in da je lažje nakazati novo smer, kot tej smeri slediti, ne da bi bil že prvi spodrsrljaj — delen ali popoln — dokončni, definitivni dokaz napake, ki smo jo storili na začetku.

Slednjič je treba dodati, da je humanizmu, krščanskemu ali nekrščanskemu, lastno prav to, da hoče osvojiti vse, vštevši celo tisto, kar mu hoče določiti meje in kar odločno odklanja, da bi sodilo k njemu. To je tudi ena najbolj zanesljivih gonilnih sil njegovega funkcioniranja.

Nimam te potrebe, da bi se moral vsiljevati po vsej sili, vprašanje hočem samo razjasniti. In stališča, ki sem jih pravkar navedel, mi v tem znatno pomagajo. Moj današnji namen ni zavračanje teh dokazov, temveč preciziranje njihovega pomena, obenem pa tudi preciziranje tega, kar me ločuje od teh pogledov. Se vedno je zaman začenjati polemiko; toda če je resničen dialog mogoč, je priložnost treba izkoristiti. In če dialog ni mogoč, je treba vedeti, zakaj ni. Vsekakor tako eni kot drugi kažemo za te probleme dovolj zanimanja, tako da je vredno o njih spregovoriti brez usmiljenja.

Najprej tole: ali ni v besedi *humano*, ki nam jo mečejo v obraz, nekakšna preračunana prevara? In če ta beseda ni ičsto brez smisla, kakšen je njen pravi smisel?

Zdi se, da tisti, ki jo uporabljajo ob vsaki priložnosti, tisti, ki jo imajo za edini kriterij tako pohval kot očitkov, zamenjujejo — najbrž hote — njen pomen, ki je omejen na človeka, na njegov položaj v svetu in pojav njegovega bivanja, z neko antropocentrično atmosfero, sicer megleno, a prežemajočo vse stvari, ki daje vsem stvarjem njihov tako imenovani *pomen*, se pravi atmosfero, ki napolnjuje njih notranjost z bolj ali manj prikritim omrežjem čustev in misli. In če stališče naših novih inkvizitorjev poenostavimo, ga lahko strnemo v dve frazi; če rečeš: »Svet je človek«, boš pri priči dobil odvezo; če pa rečeš: »Stvari so stvari, in človek ni nič drugega kot človek«, boš pri priči zagrešil zločin zoper človeštvo.

Zločin je trditi, da obstaja v svetu kaka stvar, ki ni človek, ki človeku ne posveča nikakršne pozornosti in ki nima z njim nič skupnega. Še hujši zločin po njihovem mišljenju pa je ugotavljati to razdvojenost, to razdaljo, ne da bi skušali opraviti na njej vsaj najmanjši operacijski poseg.

Kaj naj bi bilo sicer »nehumano« delo? Kako bi sicer mogel biti roman, ki pripelje na sceno človeka in se od strani do strani ukvarja z vsakim njegovim korakom, ne da bi opisoval drugega kot to, kar ta človek dela, kar vidi ali kar si zamišlja, obsojen, da je zapustil človeka? In pri tem junak sam — označimo ga natančneje kar takoj — ni deležen te obsodbe. Dokler je »junak«, dokler je posameznik, razgiban z nemiri in strastmi, mu nihče ne bo očital nehumanosti, četudi bi bil sadistični norec ali kriminalc — ali pa tudi.



Toda pogled tega človeka se lepi na stvari z nepopustljivo vztrajnostjo: gleda jih, vendar se jih noče polastiti, noče se spustiti v nikakršen sumljiv sporazum, nikakršen dogovor; ne sprašuje jih nič; ne izraža ne soglasja ne odpora kakršne koli vrste. Na slepo srečo bi lahko napravil iz njih nosilke svojih strasti, kakor so nosilke njegovega pogleda. Toda njegov pogled se zadovoljuje s tem, da jih meri; in celo njegova strast se zadržuje na njihovi površini, ne da bi hotela prenikniti vanje, ker pač znotraj ni nič, *ne da* bi jih klicala, ker stvari pač ne odgovarjajo.

Obsoditi v imenu humanega roman, ki prikazuje takega človeka — temu se pravi sprejeti humanistični pogled na svet, po katerem ne zadošča prikazati človeka tam, kjer je: potrebno je še razglasiti, da je človek povsod. Z izgovorom, da je človeku dostopno le subjektivno spoznanje sveta, postavlja humanizem človeka za merilo vsega. Kot duhovni most med človekom in stvarmi pa naj bi bil humanistični pogled na svet predvsem jamstvo za to solidarnost.

V literaturi se izraža ta solidarnost predvsem kot iskanje analognih odnosov, iskanje, ki je povzdignjeno v sistem.

Metafora ni v bistvu nikoli le nedolžna figura. Reči, da je čas »kapriciozen« ali gora »veličastna«, govoriti o »srcu« gozda, o »neusmiljenem« soncu, o »prihuljeni« vasi v globeli doline — temu se v nekem smislu pravi dajati podatke o stvareh samih: obliko, mero, položaj, itd. Toda preprost izbor iz analognega besednjaka že opravlja nekaj drugega od opozarjanja na čisto fizično danost, in tistega, kar je pri tem več kot to, ni več mogoče pripisati samo leposlovni koristi. Hočeš nočeš dobi višina gore moralno vrednost; sončna toplota je posledica volje... V lažni totalnosti naše sodobne literature se ta antropomorfična analogija ponavlja z vse preveliko vztrajnostjo in vse preveč raznorodno, da bi lahko prikrila svoj metafizični sistem.

Pisatelji, ki uporabljajo podobno terminologijo, sploh ne morejo delovati, dokler ne vzpostavijo — bolj ali manj zavestno — trajnega razmerja med vesoljem in bitjem, ki vesolje naseljuje. Tako se zdi, da se človeška čustva vedno znova rojevajo v teh stikih s svetom in da v njem nahajajo svojo naravno skladnost, če ne celo svoje zadovoljstvo.

Metafora, ki je prenehala izražati eno samo prispodobo brez refleksije, v bistvu uvaja neko nadnaravno komunikacijo, neko gibanje simpatije (ali antipatije), ki je njen pravi smisel obstoja. Zakaj dokler je metafora le prispodoba, je skoraj vedno nepotrebna prispodoba, ki ne prinaša opisu nič novega. Kaj vse zgubi vas, če samo »leži« v globini doline? Beseda »prihuljena« nam ne daje nikakršnega elementarnega poudarka. Zato pa popelje bralca (za avtorjem) v podtaknjeno dušo vasi; če sprejemem besedo »prihuljena«, že nisem več le gledalec; med trajanjem stavka sem jaz sam postal vas, in globel doline deluje name kot jama, v kateri se bom zgubil.

Ko se zagovorniki metafore sklicujejo na možnost te sprijemljivosti, pravijo, da ima metafora s tem neko prednost: in sicer to, da povzroča občutljivost pri elementih, ki te občutljivosti nimajo. Ko bralec postane vas — pravijo — vstopa v položaj vasi same, torej jo bolje razume. Isto

velja za goro: bolje jo bomo prikazali očem, če jo bomo opisali kot veličastno, kakor če bomo merili navidezni kot, pod katerim naš pogled ugotavlja njeno višino... In to je včasih res, toda vedno le v zvezi z veliko občutnejšimi slabimi stranmi: in te slabe strani so prav v tej udeležbi, ki je nevzdržna, ker zavaja v prepričanje o neki prikriti enotnosti.

Treba je še povedati, da ta dodatek deskriptivnim vrednotam ni nič drugega kot alibi: resnični ljubitelji metafor v resnici merijo samo na idejo o nekakšni komunikaciji. Če nimajo v zalogi glagola »prihuliti se«, rajši sploh ne govorijo o položaju vasi. Višina gore bi jim ne pomenila nič, ko jim ne bi ponujala moralnega spektakla »veličastnosti«.

Tak spektakel zanje nikdar ni popolnoma *vnanji*. Vedno bolj ali manj vsebuje dodatek, ki ga je sprejel od človeka: stvari okrog njega so kakor pravljicične vile, ki vsakemu novorojencu prinašajo v dar poteze njegovega značaja. Gora je krstna predstava, poročilo o njej občutek veličastnosti — in to je tisto, kar mi je podtaknjeno. Ta občutek naj bi se potem v meni okreplil in spočel obilico drugih: odličnost, prestiž, heroizem, plemenitost, ponos. In s tega predmeta naj bi jih prenesel še na druge predmete, čeprav bolj skromno (govoril naj bi o ponosnem hrastu, o vazi polni plemenitih črt...), in svet bi postal skladišče mojega pohlepa po veličini, bil bi hkrati njegova podoba in njegovo opravičilo, in to za večnost.

Tako naj bi se dogajalo z vsakim občutkom, dokler v teh nenehnih spremembah, namnoženih do neskončnega, ne bi več mogli razbrati nikakršnega izvora. Ali je veličastnost položena najprej vame ali zunaj mene? Celo vprašanje samo bi izgubilo svoj smisel. Med svetom in menoj bi prebivala samo neka vzvišena skupnost.

Navada pa bi me potem zapeljala še precej dlje. Ko bi bil zakon skupnosti sprejet, bi govoril o žalosti pokrajine, o indiferentnosti kamna, o nadutosti škafa za premog. Te nove metafore sicer ne bi več imele vidnih podobnosti s predmeti, ki bi jih opazoval, toda svet stvari bi bil že tako okužen z mojim duhom, da tako in tako ne bi bil več dovzeten za kakršno koli čustvo, za kakršnekoli poteze značaja. In jaz bi pozabil, da sem to pravzaprav jaz sam, ki trpim v žalosti ali osamljenosti; te čustvene moči bi prav gotovo prišteval h *globoki realnosti* materialnega vesolja, po splošnem mišljenju edini realnosti, ki bi bila vredna moje pozornosti.

Gre torej za precej več kot samo za opis naše zavesti in uporabo stvari kot gradiva, četudi si s tem lahko postavimo šotor kar z gozdnimi okleščki. Mešati mojo lastno žalost z žalostjo, ki sem jo posodil nekemu pejsažu, sprejeti to zvezo kot nepovršno, se pravi priznati predestinacijo mojega sedanjega življenja: ta pejsaž je obstajal *pred* menoj; če je res *on* žalosten, je bil že pred mano, in to soglasje, ki ga danes občutim med njegovo obliko in svojim duševnim stanjem, me je čakalo že zdavnaj pred rojstvom; ta žalost mi je bila namenjena že od nekdaj...

Znano je, do kakšne meje je lahko ideja o človeški *naravi* povezana z analognim besednjakom. Ta narava, skupna vsem ljudem, večna in

neodtujljiva, ne potrebuje več Boga, da jo bo utemeljil. Zadošča mi zavest, da me Mont Blanc pričakuje v osrčju Alp že od terciarne dobe, in z njim vse moje ideje o veličini in čistosti.

Ta narava za nameček ne pripada samo človeku, ker sama konstituira zvezo med duhom in stvarmi: to je skupna bit vsega »stvarstva«, ki smo ga sprejeli v svojo vero. Vesolje in jaz imama eno samo dušo, eno samo skrivnost.

Vera v neko naravo se nam tako odkrije kot izvir vsega humanizma, humanizma v vsakdanjem pomenu besede. In ni naključje, da je resnično naravo — mineralno, vegetalno, animalno — antropomorfološki besednjak spremenil. Ta narava, gora, morje, gozd, puščava, dolina, je obenem naš model in naše srce. Je hkrati v nas in pred nami. Ni nečasna ne naključna. Kameni nas, nas sodi in nam zagotavlja zveličanje.

Odreči se domnevni »naravi« in besednjaku, ki ga ohranja mit, sprejeti predmete kot čisto vnanost in površnost se ne pravi — kakor je bilo rečeno — zanikati človeka; to je le zavračanje »panantropične« ideje, ki je vsebina tradicionalnega humanizma, verjetno pa tudi vsebina vsega humanizma. To slednjič ne pomeni nič drugega, kakor terjanje svobode v okviru logičnih konsekvenc.

V tem očiščevalnem podjetju ne smemo ničesar zanemariti. Ze na prvi pogled je jasno, da ni dovolj, če pretresemo samo antropocentrične analogije (analogije duha ali analogije telesa). Vse analogije so enako nevarne. Morebiti so prav najnevarnejše med njimi nabolj prikrite, in to tiste, v katerih človek sploh ni imenovan.

Vzemimo primer, izbran na slepo srečo... Če odkrijemo na nebu obliko konja, lahko to pripišemo preprostemu opisu in nam ni treba izvajati konsekvenc. Toda govoriti o »galopiranju« oblaka ali o »razkuštrani« grivi — to prav gotovo ni več čisto nedolžna reč. Zakaj če ima oblak (ali val ali hrib) grivo, če malo dalje žrebčeva griva »strelja puščice«, če puščice... itd., bo bralec teh podob kaj kmalu zapustil svet oblik in se znašel sredi pomenskega sveta. Med valom in konjem bo zabljen v nekakšno nedeljivo globino: zanos, oholost, moč, divjost... Ideja o naravi nujno pripelje do ideje o skupni naravi vseh stvari, se pravi do *vrhovne narave*. Ideja o notranjosti vedno vodi k ideji o preseganju.

In zadeva se širi bolj in bolj: od svoda h konju, od konja k valu — in od morja k ljubezni. Skupna narava spet ni nič drugega, kakor večni odgovor na *edino vprašanje* naše grško-krščanske civilizacije: Sfinga je pred mano, sprašuje me, meni pa ne preostane drugega, kakor da poskušam razvozlati uganko, ki mi jo zastavlja, in samo en odgovor je mogoč, en sam odgovor na vse: človek.

In vendar ne.

So taka vprašanja in so taki odgovori. Človek je edina priča samo s svojega lastnega gledišča.

Človek gleda svet, svet pa mu ne vrača pogleda. Človek gleda stvari in tako spoznava, da se lahko izogne metafizičnemu dogovoru, ki so ga

nekoč drugi sklenili v njegovem imenu, in da lahko obenem pobegne tudi suženjstvu in strahu. Da lahko . . ., da bo vsaj nekega dne *mogel*.

S tem ni pretrgal vseh stikov s svetom; nasprotno, svet sprejema, da bi ga izkoristil v materialne namene: dokler je orodje orodje, nima nikakršne globine; orodje je v celoti oblika in snov — in namen.

Človek zgrabi kladivo (ali kamen, ki si ga je za ta namen izbral), in udari z njim po kolu, ki bi ga rad zabil. In dokler ga tako uporablja, ni kladivo (ali kamen) zanj nič drugega kot oblika in snov: njegova teža, površina njegovega udarca, drugi del njegove okončine, ki mu omogoča prijem. Človek potem orodje odloži: in ko ga več ne potrebuje, je kladivo zanj spet samo še stvar med stvarmi: zunaj uporabe zanj nima pomena.

In to pomanjkanje pomena današnji (ali jutrišnji . . .) človek ne občuti več niti kot primanjkljaj niti kot trganje. Spričo te praznote ne občuti več vrtoglavice. Njegovo srce nima več potrebe po nekakšnem breznu, v katerem naj bi se naselilo.

Zakaj če zavrača skupnost, povzroča tudi tragedijo.

*Tragedijo* lahko definiramo kot ponovno vzpostavitev razdalje, ki obstaja med človekom in stvarmi, in sicer kot novo vrednoto: to naj bi bil pravzaprav dokaz, kako je zmaga zmagovita še potem, ko je premagana. Tragedija torej nastopa kot zadnji domislek humanizma, ki ne dovoli, da bi se mu karkoli izmuznilo: kakor hitro je soglasje med človekom in stvarmi odpovedalo, humanist že rešuje svoje kraljestvo z ustoličevanjem nove oblike solidarnosti, ločitev sama postane vrhovna oblika odrešitve.

To je domala novo občestvo, toda *boleče*, v nenehnih naporih in nenehnem zaostanku, katerega uspešnost je pač sorazmerna z nedosegljivim ciljem. To je druga, *narobna stran*, to je past — in je ponaredek.

Jasno je razvidno, do kod je ta vrsta združevanja pervertirana: namesto da bi bila iskanje dobrega, je blagoslavljanje zlega. Zlo, poraz, osamljenost, krivda, norost so nezgode našega bivanja, ki naj bi jih šteli za najzgovornejše poroke naše odrešitve. Steli, ne pa sprejeli: gre namreč za to, da jih gojimo na svoje stroške, da bi se lahko nenehno borili proti njim. Zakaj tragedija ne pozna ne pravega sprejemanja ne pravega zavračanja. Tragedija je sublimacija razdvojenosti.

Za primer si ogljemo delovanje »osamljenosti«. Kličem. Nihče mi ne odgovarja. Namesto, da bi sklepal, da ni nikogar — kar bi bila navsezadnje preprosta in čista ugotovitev, datirana in lokalizirana v času in prostoru — se odločim delovati, kakor da le je kdo, ki mi pa zaradi tega ali onega vzroka ne odgovarja. Tišine, ki je sledila mojemu klicu, ni več, temveč je *resnična* tišina; obtežena je z neko vsebino, z neko globino, z neko dušo — ki je skoraj na las podobna moji. Razdalja med mojim krikom, ki ga zaznava moje uho, in nemim (morda gluhim) sogovornikom, kateremu je moj krik namenjen, postane tesnoba, moje upanje in moj obup, smisel mojega življenja. Zame ne obstaja nič drugega več kakor samo še ta zlagana praznota in problemi, ki mi jih zastavlja. Naj kričim dalje? Naj kričim močneje? Z drugimi besedami? Poskusim

znova . . . Zelo hitro ugotovim, da mi nihče ne bo odgovoril; toda nevidna navzočnost, ki jo nenehno ustvarjam s svojim klicem, me prisili, da vpijem svoj nesrečni klic v tišino še naprej. Kakor začaran zakličem še enkrat . . ., in še enkrat. Moja razdražena osamljenost se slednjič po moji odtujeni zavesti spremeni v nadnaravno nujnost, obljubo mojega odkupljenja. In da bi se ta obljuba izpolnila, sem prisiljen, da vse do svoje smrti ne preneham kričati tjavdan.

Po tem postopku moja osamljenost ni več le naključje, trenutna danost moje eksistence. V meni samem je, v vsem svetu, v vseh ljudeh: to je spet naša narava. To je osamljenost na vekomaj.

Kjer koli so razlika, razdvojenost, razcepljenost, razklanost, povsod jih lahko občutimo kot trpljenje, in povsod lahko to trpljenje povzdignemo v vzvišeno nujnost. Pot v smeri metafizičnega onstranstva, ta lažna nujnost, pa nam obenem zapira vrata v kakršno koli stvarno prihodnost. Tragedija, ki nam je danes v tolažbo, nam jemlje kakršnokoli trdnješo osnovo za jutrišnji dan. Daje nam vtis nenehnega gibanja, v resnici pa nam kameni svet v prekletstvo. Od trenutka, ko naša nesreča živi zato, da bi jo ljubili, ji sploh ne iščemo več zdravila.

Tu smo že na nevarnih poteh sodobnega humanizma, ki nas hoče pokopati. Prizadevanje po rešitvi sploh ne računa več na stvari same, ampak se mora kar na prvi pogled sprizajzniti s tem, da je pretrgano razmerje med stvarmi in človekom dokončno. Obenem pa opažamo, da niti to ni več važno: to, ali bomo sklenili sporazum v soglasju s stvarmi ali z odtujitvijo le-teh, je zdaj ista pesem; »duhovni most« med njimi in nami obstaja, po tej operaciji je samo še trdnješi.

Zato tragična misel nikoli ne namerava premagati razdalj: prav nasprotno, z veseljem jih množi. Razdalja med človekom in drugimi ljudmi, razdalja med človekom in njim samim, med človekom in svetom, med svetom in njim samim — nič ne ostane nedotaknjeno, vse se trga, cepi, žaga, spodnaša. V najbolj homogenih predmetih in položajih je že navzoča neka vrsta skrivnostne razdalje. Vendar je to *notranja razdalja*, zlagana razdalja, ki je v resnici odprti pogled, se pravi pomiritev.

Vse je zastrupljeno. In pri tem se zdi, da je najljubše področje tragedije prav »romaneskno«. Ob vseh zaljubljenicah, ki so usmiljeni celo do policijskih gangsterjev, ob vseh vznemirjanih kriminalcih s čistimi dušami, pravičnikih, ki trpijo od nepravilne zavesti, sadistih iz ljubezni ter norcih po logiki stvari morajo biti dobri »junaki« romanov predvsem *dublirani*. Zaplet bo toliko bolj »human«, kolikor bolj bo *dvoumen*. In celotna knjiga bo slednjič verjetnejša, kolikor več bo v njej protislovij.

Lahko se je šaliti. Težje se je osvoboditi te tragedije, ki nam jo vsiljuje naša duhovna civilizacija. Lahko bi celo rekli, da nas prav vračanje idej o »naravi« in predestinaciji vodi *najprej* k tragediji. V naši sodobni literaturi ni pomembnejšega dela, ki ne bi našo svobodo potrjevalo in ki ne bi vsebovalo klica »tragičnega« zaradi njenega propada.

Vsaj obe veliki deli zadnjih desetletij nam ponujata dve novi obliki te zakomplicirane usodnosti: absurd in gnus.

Znano je, da je Albert Camus imenoval absurd nepremostljiv prepad, ki obstaja med človekom in svetom, med zahtevami človeškega duha in nesposobnostjo sveta, da bi te zahteve zadovoljil. Absurdno ni ne v človeku ne v stvareh, temveč v nemožnosti, da bi med njima vzpostavili kakšno drugo razmerje kot *tujstvo*.

Vsi bralci opažajo, da se junaki Tujca vedejo do sveta s pohujšljivo, obskurno popustljivostjo, ki je posledica zamere in očaranosti. Razmerja teh ljudi do predmetov, ki jih obkrožajo, niso v ničemer nedolžna: absurd vztrajno preveva razočaranje, umik, revolt. In ni pretirano domnevati, da so prav to te reči, ki nazadnje pripeljejo človeka do zločina: sonce, morje, žgoči pesek, svetlikajoči se nož, izvir med skalami, revolver... Kakor v resnici, med stvarmi pripada glavna naloga naravi.

Knjiga le ni napisana v tako *unitem* jeziku, kakor smo pripravljeni verjeti na prvih straneh, le predmeti, ki so že obteženi z vsiljivo človeško vsebino, so nevtralizirani s skrbnostjo in moralnim poslušom (taka je krsta stare matere, na kateri so opisani žebliji, njihova oblika in do kod so zabiti). Bolj ko se nam približuje trenutek umora, bolj opažamo vse bolj klasično razvite metafore, ki nam slikajo človeka v njegovi povsod-pričujočnosti: pokrajina je »napolnjena s soncem«, večer je »kot melanholični mir«, zvožena pot odkriva »goreče meso« asfalta, zemlja je »krvave barve«, sonce je »zaslepljujoči dež«, njegov odsev na školjki je »meč svobode«, dan je »vrgel sidro v ocean vrele kovine« — ne da bi šteli »vzdihljaje«, »poredne« valove, »dremavo« predgorje, »sopihajoče« morje in »cimbale« sonca...

Glavni prizor romana je popolna slika boleče solidarnosti: neusmiljeno sonce je vedno »isto«, njegov odsev na rezilu noža, ki ga drži Arabec, »zbada« junaka v sredo čela in mu »koplje« po očeh, roka junaka se krči nad revolverjem, hoče »se otresti« sonca, strelja vnovič, štirikrat zapored... »In to so bili — je rečeno — kakor štirje kratki udarci, s katerimi sem potrkal na vrata svoje nesreče.«

Absurd je torej predvsem oblika tragičnega humanizma. To ni več ugotavljanje razdvojenosti med človekom in stvarmi. To je ljubezenski spor, ki vodi v zločin iz strasti. Svet je obtožen, da je sokriv umora.

Ko Sartre pravi (v *Situations I*), da *Tujec* »zavrača antropomorfizem«, nam s tem — kakor nam kažejo prejšnje navedbe — daje nepopolen pogled v delo. Sartre brez dvoma teh odlomkov ni prezrl, vendar je prepričan, da Camus »s tem, ko je nezvest svojemu principu, ustvarja poezijo«. Ali ne bi rajši rekli, da je prav v teh metaforah prava razlaga knjige? Camus ne zavrača antropomorfizma, ekonomično in subtilno ga uporablja, da bi mu dal večjo težo.

Kakor pravi Sartre, je s tem vse v redu, ker gre za to, da — sledeč Pascalovim besedam — pokažemo »naravno nesrečo našega položaja«.

Kaj lahko po vsem tem pričakujemo od Gnusa? Povsem očitno gre v njem za razmerja z izključno zemskim svetom, ki se odrekajo (odvečnega) deskriptivnega truda v korist sumljive intimnosti, ki je sicer iluzorna, pripovednik pa ob njej vendarle niti ne pomišlja, da bi se ji lahko

odrekel. Po njegovem je poglobitno, da se ji odpoveduje čim bolj je mogoče, da bi tako prišel do zavesti o sebi samem.

Značilno je, da so prve tri zaznave, registrirane na začetku knjige, v celoti zapopadene s tipom, ne pa z vidom. Trije predmeti, ki povzročijo občutke, pesek na plaži, kljuka od vrat, roka Samouka, imajo nekaj skupnega. Vsakokrat je to telesni stik pripovednikove roke, ki povzroči v pripovedniku pretres. Jasno je, da tip povzroča v našem življenju veliko intimnejše občutke kot vid: nikogar ni strah, da bi si nakopal nalezljivo bolezen že s pogledom na bolnika. Vonj je že nevarnejši: vonj vsebuje prepojitve telesa s tujimi stvarmi. V našem življenjskem območju so nasploh različno pojmovane kvalitete: oblika je na primer zanesljivejša od barve, ki se spreminja v svetlobo, z ozadjem, z vsebino.

Tako nismo prav nič začudeni, ko ugotovimo, da so Roquentinove oči, oči junaka Gnusa, dovzetnejše za barve — zlasti za manj izrazite tone — kakor za črte: kadar se ničesar ne dotika, vedno povzroči v njem pretres le življenje kake slabo določljive barve. Že od začetka knjige se zaveda pomembnosti naramnic bratranca Adolpha, ki se komaj razlikujejo od modre srajce: »slabe so... zgubljene v modrem, toda to je poniževanla napaka... kakor če bi se, hoteč postati vijoličaste, ustavile sredi poti, ne da bi se odrekle prvotnemu namenu. Treba bi jim bilo reči: »pojdlite, *postanite* vijoličaste, da ne bomo več govorili o tem.« Toda ne, naramnice ostanejo v negotovosti, vztrajajo v svojem nedovršenem prizadevanju. Včasih modrina, ki jih obkroža, zdrzne vanje in jih docela prekrije: nekaj časa jih sploh ne vidim. Toda to je samo val, kmalu pa modrina na njihovem mestu zbledi in prikažejo se mi otočki omahljivega gibanja, ki se razširijo, se združijo in rekonstruirajo naramnice.« In bralec še zmerom ne ve nič o njihovi obliki. Malo dalje, v parku slovite kostanjeve korenine osredotočijo vso svojo absurdnost in hipokrizijo v svoji črni barvi: »Črne? Občutil sem besedo, ki se je napihnila, ki je izpraznila svoj pomen z izjemno naglico. Črne? Korenine *niso* bile črne, to ni bilo črno, kar je bilo na tem koščku lesa... temveč bolj zmedeno prizadevanje, da bi si lahko zamislil kakršno koli črnino, ki je še nikoli nisem videl in ki je ne bi mogel zadržati, ki bi se mi izmislila dvoumno bitje, onkraj vseh barv.« In Roquentin sam komentira: »Barve, okusi in vonji niso bili nikoli resnični, nikoli popolnoma oni sami in nič drugega kot oni sami.«

V bistvu mu barve povzročajo podobne občutke kot tip: barve so zanj klic, kateremu sledi takojšen umik, potem spet klic itd. itd., to je »sumljiv« stik, ki ga spremlja nepoimenovana impresija, in ta pričara sprejemljivost ter jo obenem zavrne. Barva deluje na njegove oči enako kot telesna navzočnost na dlani njegove roke: izraža predvsem vso brezobzirno (in seveda tudi dvojno) »osebnost« predmeta, neko vrsto sramežljive vsiljivosti, ki je hkrati tožba, izzivanje in zanikanje. »Predmeti... se me dotikajo, to je neznosno. Strah me je vsakega stika z njimi, kakor da bi bili žive živali.« Barva se spreminja, torej *živi*; to je odkril Roquentin: stvari so žive *kakor on sam*.

Zvoki se mi zdijo podobno pokvarjeni (če odštejemo glasbene naprave, ki ne *obstajajo*). Ostane vizualna percepcija črt; čutiti je, da se jim Roquentin izogiba, da bi se ga ne polastile. Vendar po eni strani sprejema to zavračanje koincidence s samim seboj: samo črte, ki se točno ujemajo, so geometrične črte, na primer krog, »toda celo krog ne obstaja.«

V tem primeru smo še vedno v popolnoma *tragificiranem* svetu: čar dvojnosti, solidarnost s stvarmi, *ker* nosijo v sebi svojo lastno negacijo, odkupljenje (v tem primeru dodatek zavesti) zaradi nezmožnosti same, da bi se uresničilo resnično soglasje, se pravi končna zmaga nad vsemi razdaljami, nad vsemi porazi, nad vsemi samotami, nad vsemi protislovji.

Tako je prav analogija edini način deskripcije, s katero se Roquentin resno ukvarja. Ob kartonski škatlici svojega črnilnika sklepa o nekoristnosti geometrije na tem področju: reči, da je črnilnik paralelepiped, se pravi, da nismo povedali o njem nič. Roquentin nam nasprotno govori o *resničnem* morju, in to se menda »plazi« pod ozkim zelenim trakom, ki obstaja zato, da bi »varal« ljudi, vzporeja »hladno« svetlobo sonca z »obsodbo brez milosti«, opaža »srečno hropenje« vodnjaka, tramvaj je zanj »mrtvi osel«, ki se zaganja brez smeri, njegovo rdeče krzno ima »tisoče majhnih tac«, roka Samouka je »velika bela glista«, itd. Našteli bi lahko vse predmete, ker so vsi namenoma predstavljeni na ta način. Najbolj preobložene so seveda kostanjeve korenine, ki so kar po vrsti »črn kremplj«, »vrela kuha«, »plesen«, »mrtva kača«, »jastrebji kljun«, »močni kremplji«, »tjuljenja koža«, itd., vse do gnusa.

Ne da bi hoteli omejevati knjige s tem enostranskim (čeprav pomembnim) pogledom, lahko rečemo, da je *eksistenca* karakterizirana z notranjo razdaljo, in da je *gnus* nesrečno telesno nagnjenje, ki ga človek občuti zaradi razdalje. »Zarotniški posmeh stvari« se končuje z režanjem: »Vsi predmeti, ki me obkrožajo, so iz iste snovi kot jaz, iz neke vrste malovrednega trpljenja.«

Toda Roquentinov žalostni celibat, njegova izgubljena ljubezen, njegovo »skazeno življenje«, tesnobna in smešna usoda Samouka, vsa prekletstva zemskega sveta so nam v tem položaju vsiljena, da jih moramo nositi v imenu nadnaravne nuje. Kje je tedaj svoboda? Zakaj vsi, ki nočejo tega prekletstva, so v nevarnosti vrhovne moralne obsodbe: »umazanci« bodo. Vse se dogaja tako, kakor da je Sartre — ki ga za to ne moremo dolžiti eksistencializma — povzdignil v tej knjigi na najvišjo stopnico idejo o *naravi* in *tragediji*. Se enkrat se je izkazalo, da boj proti idejam ne pomeni nič drugega kakor ponovno potrjevanje le-teh.

Človek, zapleten v *globino* stvari, konča tako, da globine sploh ne more več opaziti; njegova vloga se omejuje na to, da v njihovem imenu doživlja vtise in želje, seveda popolnoma *humanizirane*. »Skratka, gre za to, da proda ne opazimo, ampak da se postavimo v njegovo srce in gledamo svet z njegovimi očmi...«; po Francisu Pongeu je te besede zapisal Sartre. Roquentin iz Gnusa naj bi rekel: »*Bil sem* kostanjeve korenine.«



Ti dve stališči nista brez razmerja: v obeh primerih je zahteva, naj mi slimo »s stvarmi« in ne o njih.

Ponge v bistvu ni nič več zaskrbljen za opis. Nedvomno se zelo dobro zaveda, da njegovi teksti ne bodo prihodnjim arheologom, ki bodo skušali razvozlati, kaj naj bi bila cigareta ali sveča, niti v najmanjšo pomoč. V vsakdanji praksi, ki jih imamo s tema predmetoma, so Pongeovi stavki o njih le lepe hermetične pesmi.

Beremo na primer, da je kletka »preplašena, ker se je znašla v nerodnem položaju«, da se drevje spomladi »lahkoverno dobrika« in »zeleno bljuva« in da se metulji »maščujejo za svoje dolgo amorfnost ponižanje gosenic«.

»Ali se temu pravi »sodelovati« s stvarmi in jih predstavljati »z njihovim lastnim pogledom«? Ponge se tu očitno ne more motiti. Najbolj psihološko in moralno odprti antropomorfizem, ki ga nenehno uporablja, ne more imeti nobenega drugega cilja, kot vzpostavitev popolnega in absolutnega človeškega reda. Trditi, da govori za stvari, s stvarmi, v njihovem *srcu*, pomeni v tem primeru zanikati njihovo realnost, njihovo zoprnost navzočnost; v svetu, ki je prenapolnjen s stvarmi, so stvari za človeka samo še ogledalo, ki mu nenehno odseva njegov lastni obraz. Mirne, domače gledajo človeka s svojim lastnim pogledom.

Ta *refleksija* pri Pongeu prav gotovo ni kar tako. To sprehajanje sem ter tja, med človekom in njegovo dvojno naravo, je sprehajanje aktivne zavesti, zaposlene z željo, da bi se razumela in preoblikovala. Na vseh teh subtilnih straneh ji najmanjši kamenček, najmanjši košček lesa nenehno daje lekcije, jo izraža in obsoja obenem, jo poučuje, kako naj dopolni napredek. Opazovanje sveta je tako za človeka nenehna šola življenja, sreče, modrosti in smrti.

To, kar nam ponuja, je slednjič definitivna in nasmejana pomiritev. Znova se nam potrjuje humanistična trditev: svet je človek. Toda za kakšno ceno! Če si odmislimo moralistični pogled na popolnost, si ne moremo s tem *Deležem, prevzetem od stvari*, prav nič pomagati. In če nam je v nekem smislu ljubša svoboda kot modrost, moramo zavreči vsa ta ogledala, ki nam jih je umetniško razpostavil Francis Ponge, da bi našli trde in suhe predmete, ki so za temi ogledali nespremenjeni, prav tako tuji kot prej.

Francis Mauriacu, ki je nekdanj na priporočilo Jeana Paulhana prebral Kletko Francis Pongea, je ta tekst — tako pravijo — ostal v zelo slabem spominu, *tehniko Kletke* pa je imenoval tehniko opisa predmetov, pretirano hvaljeno v mojih spisih. Najbrž sem se zelo slabo izražal.

Opisovati stvari — temu se v bistvu pravi postaviti se odločno v zunanost, pred stvari. Ne gre več za to, da bi si stvari prilastil ali poročal o njih. Stvari že od vsega začetka stojijo, *kakor da niso človek*, trajno ostanejo zunaj prijema in niso naravna zveza, ne utemeljene s trpljenjem. Omejiti se na opis se pravi, odločno zavrniti vsakršno približevanje predmetu: simpatijo kot irealno, tragedijo kot odtujujočo, razumevanje kot odkrivanje, ki pripada izključno znanosti.

Tega zadnjega seveda ni zanemariti. Znanost je edino pošteno sredstvo, ki ga ima človek v svoji udeležbi v svetu, toda ta udeležba je materialna; nezainteresirana, kakršna je, se znanost prej ali slej zadovoljuje s koristno tehniko. Literatura meri na druge cilje. Samo znanost si lahko privoščiti poznavanje *notranjosti* stvari. Notranjost kamna, drevesa ali polža, ki nam jo prikazuje Francis Ponge, je prav gotovo norčevanje iz znanosti (in to bolj, kot misli Sartre); tako ne pomeni nič, kar je v stvareh, ampak samo to, kar je človek s svojim duhom vnesel vanjo. Ko si je z večjo ali manjšo natančnostjo ogledal njeno vedenje, mu ta navideznost navdahne humane analogije, in Ponge začne govoriti o človeku, vedno o človeku, in se pri tem nemarno opira na stvari. Kaj malo mu je mar, da polž ne »je« z Zemlje, če je klorofilno delovanje absorpcija, ne pa »izhlapina« premogovega plina; njegovo oko je tako površno, kakor je površen njegov spomin za resnično naravo. Edino merilo je resnica čustev, izraženih na ravni teh podob — seveda človeških čustev in človeške narave, ki je narava vseh stvari!

Mineralogija, botanika ali zoologija pa nasprotno sledijo poznavanju ustroja (notranjega kakor zunanega) njihove organizacije, njihovega delovanja in njihove geneze. Toda zunaj območja te dejavnosti ne rabijo več ničemur, ničemur, razen abstraktnemu bogatenju naše inteligence. Svet okrog nas postane gladka površina brez pomena, brez duše, brez vrednot, prostor, na katerem nimamo več nobenega oprijema. Kakor delavec, ki je odložil kladivo, ko ga ni več potreboval, se znova znajdemo *pred obrazom* stvari.

Opisati to površino pomeni: konstituirati to zunanost in to neodvisnost. Verjetno nimam povedati »o« škatli svojega črnilnika nič več kot »z« njim; če pišem, da je škatla paralelepiped, nimam namena, da bi sprostil katero koli njeno bitnost; še manj imam namen povzdigniti jo bralcu, da bi se njegova domišljija razbohotila in jo okrasila z različnimi barvami: bolj si ga želim v tem ovirati.

Najbolj pogosti očitki temu geometričnemu načinu — »to ne govori duhu«, »fotografija ali obrobni krokiji skrbijo bolj za obliko«, in tako dalje so bizarni očitki: kakor da nisem jaz prvi mislil nanje? Prav tako se dogaja z vsemi drugimi stvarmi. Fotografija ali risba merita samo na reprodukcijo predmeta in sta toliko bolj uspešni, kolikor več imata prostora za tako številne interpretacije (in seveda tudi napake) kakor model. Formalna deskripcija pa je nasprotno temu predvsem omejitvev: kadar pravimo »paralelepiped«, je znano, da v tem ni nikakršne »onstranosti«, vendar obenem obstajajo vse možnosti, da bi nekakšno le našli.

Registrirati razdaljo med objektom in menoj, in razdalje predmeta samega (njegove *zunanje* razdalje, se pravi, njegove mere), in razdalje med predmeti, in vztrajati pri dejstvu, da so to *samo razdalje* (ne pa raztrganosti), to pomeni, da stvari so tu in niso nič drugega kot stvari, vsaka zase omejena v sebi. Problem ni več v izbiri med srečnim soglasjem in nesrečno solidarnostjo. *Vsaka* skupnost je zdaj zavrnjena.

Na začetku je torej zavrnitev analognega besednjaka in tradicionalnega humanizma, potem zavrnitev ideje o tragediji in vseh drugih idej, ki vodijo k verovanju v globoko in vrhovno naravo tako človeka kot stvari (in obeh skupaj), in slednjič zavrnitev vsakega vnaprej postavljenega reda.

V tej perspektivi se nam razodeva vid kot privilegiran čut, v določenem smislu pa tudi pogled, prilagojen oblikam (bolj kot barvi, bolj kot blesku, bolj kot prosojnosti). Optična deskripcija je v bistvu tista, ki nabolj ostro opravlja fiksacijo razlik: pogled, če hoče ostati preprost pogled, pušča stvari na njihovem spoštljivem mestu.

Toda nekaj je v njem tudi tveganega. Ko se nepričakovano ustavi na detajlu, ga izolira, iztrga, hoče si ga približati, ugotavlja njegov zlom, se razjezi, ne uspe se več dvigniti in ne vrniti na svoje mesto...; razmerje »absurdnosti« ni več daleč. Ali pa je to kontemplacija, ki se je otežila do te meje, ko se vse začne majati, premikati, poglabljati se...; tedaj se pričneta »čar« in »gnus«.

Pa vendar so težave majhne; in Sartre sam si je izuril pogled. Roquentin, vznemirjen zaradi stika, zaradi sumljivega tipnega vtisa, je pobesil pogled vse do svoje roke: »Kamen je bil gladek, na eni strani ves suh, na drugi vlažen in blaten. Držal sem ga za rob z zelo razklenjenimi prsti, da se ne bi umazal«. Ni več razumel tega, kar ga je razburilo; še manj je razumel pozneje, ko je prišel v svojo sobo: »Ustavil sem se kot vkopan, zakaj v svoji roki sem začutil hladen predmet, ki je pritegnil mojo pozornost z nečim osebnim. Odprl sem roko, pogledal: držal sem čisto preprosto kljuko od vrat.« Potem se je Roquentin prepustil barvam in oko ni uspelo več raziskati njegovega brezglavega početja: »Črn štor *ni minil*, ostal je v mojih očeh, kakor prevelik grižljaj ostane v goltancu.« Že je imel »slabost« naramnic in »sumljivo presojnost« kozarca za pivo.

Treba je operirati z začetnimi pripomočki. Pogled kljub našemu bogatemu orožju počiva, predvsem če se drži *samo črt*. In kar zadeva njegovo »subjektivnost« — glavni argument nasprotnikov — kaj zmanjšuje njegovo vrednost? Več kot očitno je, da v nobenem primeru ne morem delovati drugače kakor s svetom, ki usmerja *mojo točko gledišča*; nikdar nisem poznal druge. Relativna subjektivnost mojega pogleda mi pomaga točno določiti *moj položaj v svetu*. Jaz se preprosto izogibam sodelovanju, jaz sam, da bi iz te situacije ne napravil hlapčevstva. Roquentin ima potemtakem prav, da je »pogled abstrakten izmislek, prečiščena ideja, poenostavljena človekova ideja«, in vendar ta pogled ostaja med svetom in menoj najučinkovitejša operacija.

In prav za učinkovitost gre. Izmeriti razdalje brez nekoristnega obžalovanja, brez jeze in brez obupa med tem, kar je razdvojenega, nam omogoča identificirati to, česar ni, to, kar je *nekaj*, ker je pač napačno, da bi bilo vse dvojno — napačno ali vsaj začasno. Začasno za vse, kar je človekovega, to je naše upanje. Napačno za vse, kar sodi k stvarim: kakor hitro so očiščene, spominjajo samo nase, brez razpok, v katere se vtihotapljamo, brez vznemirjenja.

Ostaja vprašanje: ali se je mogoče izogniti tragediji?

Danes je njeno kraljestvo razširjeno na vsa moja čustva in vse moje misli, pogojuje me od nog do glave. Moje telo je lahko zadoščeno, moje srce zadovoljno, toda zavest ostane nesrečna. Zatrjujem, da je ta nesreča *situirana* v času in prostoru, kakor pač vse nesreče, kakor vse stvari v tem svetu. Zatrjujem, da se bo človek nekega dne osvobodil. Toda o tej prihodnosti nimam nobenega dokaza. Tudi zame je to samo stava. »Človek je bolna žival«, je zapisal Unamuno v »Tragičnem občutku življenja«; stava je tudi v misli, da jo je moč ozdraviti, in v tem, da sem jo nesposoben ustaviti v njenem zlu. Jaz ne morem nič izgubiti. Ta stava je v vsakem pogledu edino pametna.

Rekel sem, da nimam nikakršnega dokaza. Zato pa mi je dano videti, da je sistematična *tragifikacija* sveta, v katerem živim, pogosto rezultat premišljene volje. To zadošča, da podvomim o vseh predlogah, ki mi hočejo tragedijo vsiliti kot nekaj naravnega in dokončnega. Zdaj, od trenutka, ko sem začel dvomiti, ne morem več delati drugega, kakor iskati dalje.

Prav ta boj, mi boste rekli, je tragična iluzija brez primere: hoteti premagati idejo tragedije, se pravi že v naprej izgubiti bitko; in poleg tega je tako naravno, da jemljemo predmete za zatočišče ... Morda. Toda morda tudi ne. In v tem primeru ...

Prevedel: Marjan Rožanc

# Resnica in resnicoljubnost kot kulturni vrednoti

Leszek Kołakowski

## 1. Konflikti med vrednotami

Vsaka civilizacija obsega vrednote pa tudi sredstva, ki so potrebna za reprodukcijo vrednot in predajanje le-teh drugim. V tem fondu so delne vrednote, tj. tiste vrednote, ki jih sprejemamo znotraj — glede na celoto ljudi — delnih množic, sodelujočih v določeni civilizaciji; so pa tudi tiste vrednote, ki smo jih deležni vsi v tem smislu, da je praktično zanikanje le-teh mistificirano in skuša biti nevidno (tj. tisti, ki kršijo priznane vrednote, se trudijo, da bi veljali za branilce teh vrednot), nemistificirano zanikanje pa velja za obroben pojav in izključuje iz civiliziranega kroga vse tiste ljudi, ki jih dejansko negirajo. Spremembe, ki jim je neprestano izpostavljen ta fond vrednot, pa ne vplivajo na depozit, ki se nenavadno dolgo ohranja ob izginjajočih sestavinah. Ta nam omogoča — ne seveda absolutno — da ugotavljamo stoletno kulturno kontinuiteto mnogih rodov in narodov. Tak fond je zgodovinarjem vedno omogočal domnevo, da je kontinuiteta med sredozemsko antično in krščansko kulturo ter kulturo sodobne industrijske družbe, ki je nastala iz latinskega srednjega veka, tako velika, da imamo opraviti z eno samo diahronično družbo. To kontinuiteto povezuje prav fond vrednot, ki jih imamo kljub postopnim in mutacijskim spremembam vse narave (od klasične Grčije sem) za žive.

Popoln fond teh vrednot je ohlapen aglomerat, znotraj katerega se vsaka vrednota vsiljuje razumu posebej, delne kodifikacije, ki jih povzemajo katekizmi, zbirke moralnih predpisov, umetnosti in filozofije pa te ohlapnosti ne odstranjujejo. Posamezni udeleženec civilizacijske celote, ki ga postopno vzgoja opremi s tem fondom, se te ohlapnosti ne zave takoj, tem bolj, ker ima v njegovem zgodnjem otroštvu sistem zapovedi in prepovedi, kakršne so mu dostopne, nujno vsebinsko pristrizheno obliko. Ta je po načinu formuliranja nenavadno enoznačna in v svoji brezizjemnosti poenostavljena, «dekalohka».

Poleg tega se hitro pokažejo težave pri usklajevanju različnih zahtev, ki sicer v verbalni obliki niso sumljive, pri uporabi pa neizogibno privedejo do motenj. Tedaj se pojavi potreba za določitev hierarhije po svojem izvoru neodvisnih vrednot ali kakršnegakoli sistema preprostih rešitev konfliktnih primerov. (Tu ne mislimo samo na vrednote, ki jih navadno označujemo kot »moralne«, temveč na vse, kar velja za vrednoto glede na kakršnokoli človekovo potrebo.) Zbirke kodificiranih predpisov niso skoraj nikoli dovolj bogate za priložnostne razrešitve. Če je ta konflikt doživet kot konflikt (ponavljam; ni nujno, da gre za moralni konflikt), lahko zadostimo potrebi po instrumentu za selekcijo na trojni način.

Lahko opustimo iskanje načel, ki generalno presojujejo konfliktno sisteme in jih razrešujemo vsakokratno. Presojamo pa jih lahko spet na dva načina, tako da se sklicujemo na avtoriteto ali pa na vest, tj. na celoto primerljivih internaliziranih intuicij. Priložnostno se lahko sklicujemo na avtoriteto v primerih, ko je tudi institucija avtoritete priložnostno dostopna (npr. spovednik ali duhovni svetovalec v krščanski morali). V nasprotnem primeru pa se moramo, če pokaže nezdržljivost podedovanega fonda vrednot, sklicevati na nekaj, kar ima vlogo neprestano budnega organa za ravnovesje, ki mora biti na vsak poziv pripravljen, da vrne sistemu vrednotenja za trenutek porušeno homeostazo.

Jasno je, da jemljem tu vrednotenje v precej širokem pomenu. Tako pravim vsej pripravnosti nepreklicnih volitev, pri čemer ne vežem z besedo »nepreklicno« nobene dramatične vsebine ali česa takega, kar se nanaša na mejne življenjske situacije. Nepreklicno se odločim, kadar naročim v restavraciji eno juho izmed nekaj možnih; drugih namreč ne bom pojedel. Izbira juhe je kot igra okusa sicer zunaj vrednotenja v pomenu, za katerega mi gre, kajti nobene priznane civilizacijske vrednote mi ne priporočajo, naj izvolim to juho, in ne druge, tj. ne omejujejo moje nagnjenosti pri okusu. Vendar pa lahko samo izbira juhe povzroči konfliktno situacijo iz drugih vzrokov. Če je določena vrsta juhe, ki jo imam rad, hkrati zame škodljiva, se pojavi spopad med nagnjenjem mojega okusa in zdravjem. Če je juha predraga, moram žrtvovati za svoje zadovoljstvo kakšne druge dobrine svojega vsakdanjega življenja; če se pojavijo še religiozni (na primer jedilni tabu) ali moralni razlogi (npr. vegetarijanska načela), imam še dodatne težave. Uporabil sem najbolj banalen primer, da bi pojasnil besede, ki jih uporabljam. Gre mi namreč za to, da bi zabeležil dejanske okoliščine, da vrednotenje prvič ne angažira nujno moralne »sile« in da se drugič konflikt raztegne praktično na vse situacije, kjer je omahovanje odvisno od drugih vzrokov, kot pa so samo težave natančnega predvidevanja posledic. Torej v tem pomenu ni nujno, da je obotavljanje avtomobilista, ali naj prehitim tovornjak pred njim, že konfliktno, čeprav zahteva odločitve: voznik namreč ne omahuje, ali naj naj se zaleti ali ne v hitro nasproti vozeče vozilo, ampak samo ob misli, ali se bo še uspel izogniti katastrofi ali ne; obotavlja se torej v zvezi s predvidenim učinkom svojega ravnanja, ne pa v zvezi z vrednotami, ki so angažirane v morebitni katastrofi. O konfliktu — in ne preprosto o situaciji omahovanja — govorim v zvezi s takšnimi položaji, pri katerih sem že prej (pravilno ali ne-

pravilno) prepričan o dopustnih posledicah svojega koraka in skušam konfrontirati med seboj te posledice. Seveda pa je negotovost sodejavnih konfliktne situacije in vpliva na moje odločitve, vendar pa spopada med vrednotami ne povzroča sama negotovost. To je samo tedaj, ko postane sama priznana za vrednoto (npr. v obliki »prigode« ali »tveganja« kot posebne vrednote, ki je ni mogoče reducirati na druge; tako tudi v interpretaciji življenja kot »avanture«); tedaj pa negotovost ni več situacija, ki bi jo bilo mogoče preprosto označiti s spoznavnimi okoliščinami.

Glede na te značilnosti konfliktnih shem, za katere mi gre, vrednote moralne narave ali takšne, ki veljajo za moralne, niso nekaj, kar se posebej odlikuje. Raziskujem vsakršno situacijo, pri kateri se zato, da bi spravil v gibanje eno izmed alternativnih možnosti, sklicujem na dve ali na večje število vrednot, ki so v civilizaciji res dejavne in zares sprejete, ki pa hkrati kažejo pri posameznih aplikacijah nasprotno usmerjenost; najbolj viden, čeprav ne edini vzrok konfliktov je pomanjkanje homogene lestvice, s katero bi lahko merili in soočali vrednote. Za moralne vrednote pride v poštev še dodaten vzrok: načelna nemožnost konfrontacije v primerih, ko bi bilo treba ocenjevati pozitivne strani raznih osebnosti. Z drugimi besedami: z zornega kota fantastičnega romana si lahko zamišljamo položaj, ko bomo znali meriti število predvidevanih »prijetnosti« in »neprijetnosti«, ki jih bomo skušali kot posledico dveh možnih izbir; v primeru, ko razmišljam, ali naj raje pojem jed, ki mi škoduje, ali pa naj je ne pojem, bi si lahko v fantastični povesti izdelali bilanco dobička in izgube v kategorijah posameznikovih bolečin in prijetnosti; toda tudi v fantastičnih povestih si ne moremo zamišljati priprave, ki bi pripravila bilanco »dobrega« in »zlega«, ki so jo okusile različne osebe, in omogočila, po čemer težijo utilitaristi, da bi na podlagi takšne bilance lahko sklepali, da ima npr. Peter pravico brcati Pavla, ker je ugodje, ki ga doživlja pri brcanju, dvakrat večje od neugodja, ki ga doživlja Pavel.

Vsakokratno usklajevanje v moji kulturi navzočih vrednot je težavna naloga, ker zahteva, da se neprestano zavedam njihove množičnosti, raznorodnosti in nerazstavljenosti na lestvici enotnih kvalitete; zahteva nadalje, da lahkomišelnost tehtamo pojave, za katere nimamo nobene tehtaice in da se odločamo ob prišepetovanju negotove intuicije. Dejansko si ne moremo zamisliti nobene boljše metode v razmerah, v kakršnih živimo, kajti naš delež v polivalentni civilizaciji nam vsiljuje prav tak neprestano nihajoči sistem ravnovesij, ki zahtevajo vsak trenutek obnavljanje. To nihanje je majhen del cene, ki jo moram oplacati za udeležbo v kulturi in statu florendi, torej v kulturi, ki skuša maksimalizirati človekove zmogljivosti, usmerjene v mnoge različne smeri. To ni nihanje neogljenega znanja o vrednotah, niti bolehanje moralne intuicije, ampak stvarnost civilizacije, ki še ni prešla v stagnacijo in se glede na to inventivno obnavlja ter spravlja v gibanje nehomogene smeri ekspanzije ter ne more zagotoviti samodejavne regulacije na področju vrednotenja. Kulture, ki stagnirajo, so s tega vidika očitno koristnejše — vsaj kolikor gre za število nihanj, ki jih je posameznik prisiljen doživljati v svojem življenju; so namreč ritualizirane in lahko z veliko mero verjetnosti pred-

videvamo večino možnih življenjskih situacij in že vnaprej dekretiramo razrešitev le-teh. Naša kultura ni sposobna takšne regulacije, ker je energija cvetenja še ni zapustila.

Vendar pa je očitno, da samega nihanja, če ga lahko štejem za rezultat okoliščin, ki jih moremo imeti za vrednostne, nimamo za vrednoto. Zato je izogibanje nihanju v svetu kar najbolj vsakdanje. Glavni način, kako se izognemo nedoločnosti, je hierarhija nehomogenih vrednot, tj. hipoteze, da bo ob konfliktu določena vrsta vrednote vedno imela prednost pred drugo.

Pri tem naravno občutimo utrujenost, ki jo povzroča napor za koordinacijo, saj mora neprestano znova in brez perspektive dokončne sinteze usklajevati nasprotni si energije duhovnega življenja. Razum, ki ga je družbena dediščina opremila z množico vrednot (vseeno, koliko so v resnici internalizirane in koliko jih srečujemo samo v obliki pritiska navad, ki jih doživljamo kot »zunanje«) ima v zvezi z njimi podobno vlogo, kot jo ima možganski privesek za druge organe notranjega izločanja: mora varovati omejujoči red njihove enosmerne ekspanzije. Zavešno varovanje homeostaze sistema vrednotenja pa je seveda utrudljivo delo. Vztrajnost razuma skuša torej konstruirati substitutivno in navidezno homeostazo po sprejeti hipotezi — ki ni nujno zavedna, vendar jo v praksi izvajamo — da je koordinacijska dejavnost odvečna, ker naj bi se »sama narava« tega sistema vrednotenja že organizirala v hierarhični red; tako nastane samostojno delujoč mehanizem, ki nas osvobaja potrebe po budnosti. Naravna posledica tega je tista vrsta splošnega percepcijskega izmaličenja, ki ne omogoča samo to, da se bliskovito odločimo ob konfliktu, temveč navadno sploh prenehamo reagirati na sam konflikt v prepričanju, da je navidezno uravnovešena hierarhija tako očitna, da v vsakem primeru domnevni konflikt angažira očitne nesorazmerne sestavine in ga torej sploh ni treba šteti za člen dejanske alternativne situacije. To je najbolj moralen, tj. najbolj vsakdanji znak posameznikovega moralnega samozavedanja.

Kakšna je vsebina tako postavljene hierarhije je odvisno od množice okoliščin, ki sestavljajo celoto biografije posameznika, tj. celotno genetično danih in v izkustvu pridobljenih stereotipov, načinov reagiranja, karakterioloških kvalit, doktrinalnih shem itd. Nimam namena naštevati nešteti okoliščin, ki se lahko pojavijo v najrazličnejših primerih: sicer pa bi bilo natančno naštevanje že popolna teorija osebnosti. Gre mi za to, da opozorim na posebno zvezo, ki je med nekim, vsebinsko določenim izborom izbranega vrednostnega stališča in posebnimi tipi osebnosti, ki so jih določili antropologi.

Kajti vrednota, ki je določena kot glavna (ne v tem smislu, da bi mogli iz nje v celoti izvesti vse druge, temveč samo v tem smislu, da se morajo, kolikor imamo druge vrednote za neodvisne, te kljub vsemu umakniti izbrani vrednoti, če jih ni mogoče skupno izvesti) je lahko katerakoli vrednota izmed tistih, ki jih trenutno priznavamo. To je lahko lojalnost do določene naravne skupnosti, tj. do iracionalne (npr. narod), ali lojalnost do racionalne skupnosti, tj. do skupnosti, ki je namenjena za



kako nalogo in jo glede na to imamo za umetno orodje družbenega življenja, ne pa za konstitutivni organ (takšne skupine so politične). Takšna vrednota je tudi lahko osebna ekspanzija, ki prav z ekspanzijo samo upravičuje vso tisto dejavnost, ki ustvarja osebnosti priložnosti za večje uveljavljanje. To je lahko seveda življenjski uspeh, kariera na področju oprijemljivih vrednot, kot sta npr. prestiž ali posest. So pa lahko tudi znanstvene in umetniške vrednote. Morda večno odrešenje.

Kakorkoli že, pa bi bila ta izbira po svoji vsebini vedno degradacija osebnosti, pomenila bi, da se odpovedujemo budnosti, ki jo narekuje naše vedenje, da je harmonija v podedovanem fondu vrednot nemogoča. Vsak deklariran ali prakticiran monizem vrednotenja izraža degradacijo duhovnega življenja. Pomeni namreč, da se odpovedujemo realni udeležbi v civilizaciji, v katero sodimo, da se odpovedujemo deležu prav v tej, že omenjeni stvarni okoliščini: civilizacija je skupnost splošno sprejetih vrednot v mejah harmonije, kakršno dopušča svet abstrakcij, ki so pri vsakokratnih aplikacijah konfliktne. To je očitna realnost, in ne rezultat teoretske refleksije. Prav takšna je naša civilizacija. Če poskušamo navidez omalovaževati to situacijo ali pozabiti nanjo, je to dvojna dekadenca: odrekamo se deležu v splošno civilizacijskem procesu neprestanega premagovanja nasprotij, ki jih kažejo kulturne vrednote; to pa pomeni, da se odrekamo soustvarjanju kulture; hkrati pa se s tem odpovedujemo soustvarjanju samega sebe v nenehni obnavljani avtoidentifikaciji, ki jo določa prav ta civilizacijski fond. Z arbitrarno doktrinalizacijo usode se odrekamo možnosti, da se postavimo usodi po robu.

Kajti jasno je — v skladu s tem, kar so teologi že opazili pred stoletji, — da se vsakršno dajanje prednosti enim vrednotam, ki jih priznavamo za smernike, pred drugimi vrednotami, sklicuje na stvarne vrednote; teologi so imenovali to okoliščino drugače: dejali so, da človek vedno teži po dobrem in da samo zaradi spoznavnega razvrata postavlja dobro na neprava mesta. Povejmo isto misel drugače: vrednote, v katerih se brezpogojni, celo ogorčenje zbujajoči izključenosti razkriva daljnosežno kulturno propadanje, vedno sodijo med družbeno priznane dobrine, tj. so vedno realne vrednote ali pa jih kot vrednote dopušča skupnost, kjer se jim približamo na račun česar koli. Cinični karierist se je odločil, da bo žrtvoval druge vrednote na račun ambicije po še dodatnem uveljavljanju v družbi. Ta ambicija sodi v družbeno sprejet položaj. Sadist-uničevalec zadovoljuje v svojem uničevanju svojo sprevrženo osebnost; vendar pa sama ekspresija osebnosti sodi med priznane vrednote. Zvest sodelavec zločinske politične organizacije se pri svoji zločinski dejavnosti sklicuje na ideje zvestobe. Izbiram drastične primere, ker domnevno »enostranskost«<sup>2</sup> že čisto jasno zavračajo kriteriji, ki so obvezni za isto civilizacijsko formacijo, kot nedopustno, sramotno ali zločinsko. Izbiram pa jih zgolj zato, da bi bolj predstavil glavno misel. Pri manj drastičnih primerih gre namreč za isto načelno razumsko strukturo, tj. z isto vrsto monistične aberacije, z isto nemočjo duhovnega življenja, ki si hoče prihraniti trud in zapada v razrahljano razmišljenost ter žrtvuje realne plodove civilizacije fiktivni združljivosti.

## 2. Resnica kot tehnološka vrednota

V teh razmišljanjih se ne mislim niti poskusno spuščati v neskončno močvirje metafizičnih in epistemoloških vprašanje o »resnici«. Zabeležiti bi hotel samo navzočnost resnice kot posebne vrednote v duhovnem in moralnem sožitju ljudi, namreč navzočnost resnice na treh raznih mestih naše sheme vrednotenja («naše», tj. zrasle s civilizacijo, v katero sodimo).

V tem trojnem nameščenju se kaže »resnica« kot instrumentalna, pa tudi kot samostojna vrednota.

Prvič opozarjamo na resnico, pojmovano kot tehnološko vrednoto, ki ni neodvisno vrednostna kvaliteta spoznanja. Vrednostno je samo sekundarna, namreč kot orodje tehnološke pravilnosti spoznanja. Prav tako pojmujeemo kvaliteto »resnice« v naporih našega empiričnega spoznanja in v naših praktičnih spretnostih. Empirično spoznanje je izpostavljeno nekaterim pogojem dopustnosti. Če jih izpolnjuje — zasluži ime resnice. Vendar pa resnica v tem smislu ni nič drugega kot prav »sposobnost, da pride nekaj v že priznani fond znanja«. Savoirvivre znanstvenega življenja, tj. celota široko pojmovane logike — vključno z logiko verjetnostnih sklepanj seveda dejansko ne more tako kot tudi drugi predpisi vedenja ne predvidevati absolutno vsega. Zato zahteva neprestano preciziranje, kar je naloga različnih znanstvenih panog. Vendar pa so vodilna pravila tega statuta jasna: nikakor niso samovoljna, temveč so podrejena glavnim vrednotam: takšna glavna vrednota je predvsem tehnološka pravilnost priznanega spoznanja. Ali drugače: pravila dopustnosti morajo biti takšna, da bi njihovo sito prepuščalo samo tiste vsebine, ki so lahko bodisi koristne za predvidevanje dogodkov in za nadzorovanje njihvega poteka ali pa imajo veliko možnosti, da bodo vprežene v takšno rabo.

Morda bo kdo rekel: v znanosti razlikujemo med resničnimi sodbami in sodbami, ki so aktualno priznane; vendar nihče nima informacijskega fonda, ki je aktualno obvezen, za nekaj neovrgljivega. Skušnje so nas izučile, da moramo mnogo dobro utemeljenega znanja čez čas zavreči ali vsaj omejiti obseg njegove veljavnosti ter priznati trditve, ki so zakonite samo pri nekaterih okoliščinah itd. To razlikovanje pa ne spreminja stvarnega smisla vrednote »resnice« v znanstveni, torej tehnološki rabi. Zavračanje, omejevanje prej sprejetih sodb ne temelji na tem, da jih primerjamo z metafizično, ampak z isto realnostjo izkustvenih imperativov, ki so nas že prej prisilili, da smo sprejeli prav zavrženo, omejeno ali modificirano znanje. Znanje izpopolnjujemo v postopkih, ki nas prepričujejo, da prej sprejete sodbe niso izpolnile kljub prejšnjim mnenjem — pogojev dopustnosti, ali pa da nismo mogli neizpodbitno dokazati teh pogojev. Ker se pa fond izkustva ne da izérpati, pristajamo na to, da je stališče »biti dopusten« vedno označeno s sedanjostjo in da lahko vsaki neanalitični sodbi, ki je znanstveno oplemenitena, čeprav to ni nujno, pravico plemenitosti vzamemo. To pravico podeljujemo in odvzemamo po hudih pravilih: določa jih pravilnost znanja za preučevanje naše sposobnosti predvidevanja in nadzorovanja pojavov. Metafizično vprašanje

o resnici je znanstveno odvečno vprašanje. Prav tako je tudi odvečna podmena, da se skupnost tedanjih resnic po vedno večjem preciziranju bliža dokončni, v svetu transcendentnih idej že pripravljeni »brezpogojni resnici«, ki čaka na svoje odkritelje. Doba utemeljitev — po indikatorjih tehnološke koristnosti — zadošča kot preskus dopustnosti in prav ta preskus moramo nadzorovati, ker ne deluje avtomatično, in zato zahteva uporaba le-tega vsakokratna dodatna določila.

»Resnica« kot vrednota v tehnološkem in utilitarnem pomehu je lahko posplošena tako, da jo imamo izključno za uporabno; takšna odločitev pa je že filozofska izbira, ki je ne vsebuje sam znanstveni kodeks. To je enako kot sklep, da je miselno delo del tehnoloških spretnosti ali pa da je spoznanje adaptacijski instrument človeškega rodu. Takšno soglasje v zvezi z monopolom tehnoloških vrednot v svetu misli se poraja iz svojevrstnosti tehnično usmerjene civilizacije in filozofsko izraža njeno vrednostno shemo; takšno izražanje ali artikulacija se imenuje pozitivistična filozofija. Ni del znanstvenega prizadevanja, temveč je filozofska interpretacija vloge znanosti in znanstvenih prizadevanj v celotnosti človekove dejavnosti.

Lahko bi se zdelo, da nastopa vrednota »resnica« v znanstvenem delu tudi kot kakovost, ki je sama sebi namen in ni odvisna od utilitarnih kriterijev priznavanja in zavračanja trditev. Od znanstvenika namreč ne zahtevamo samo dobre utemeljitve njegovih trditev, ampak tudi to, da je o resničnosti svojih trditev tudi prepričan — ali da vsaj v tem vprašanju pokaže stopnjo svojega prepričanja. Da je res tako, nam izpričuje že dejstvo, da imamo za nedopustno, če znanstvenik nekaj utemeljuje, pri tem pa obide ali zataji sicer njemu znane okoliščine, ki so v škodo utemeljenosti. Ta restrikcija je zahteva po jasnosti, miselni absolutnosti, navezanosti na »resnico«, ki je močnejša od navezanosti na hipotezo, zahteva po dobronamernosti. Spretnost dobre utemeljitve priznamo šele v povezavi z dobronamernostjo (ki vsebuje tudi pripravljenost, da izpostavimo svoje dopustitve neprestanim verifikacijskim postopkom) za znak znanstvene morale.

Vendar tudi ta ugovor ne spreminja tehnološke instrumentalnosti vrednote »resnica« v znanstvenem življenju. Videti je treba namreč, da v znanosti ni cenjena samo resnica kot dobra utemeljitev, temveč tudi resnicoljubnost, in sicer kot pripravljenost, da se pokažejo vse znane okoliščine, ki so pomembne za stvar, o kateri razpravljamo, pa tudi kot skladnost izjave s prepričanjem. Ta vrednota pa je poseben primer druge utilitarne vrednote »resnice«, ki se tokrat ne nanaša na našo tehnološko pravilnost, temveč na pravila človekovega sožitja. Le-ta obsegajo med drugim tudi vezi, ki so nastale na področju komunikacij in ustvarjanja znanja.

### 3. Resnica kot družbeno-koristna vrednota

Oglejmo si drugo mesto vrednote »resnica«: resnica kot družbeno-utilitarna vrednota. Resnica v tem pomehu je lastnost znakov, ki si ji ljudje izmenjujejo v medsebojnem občevanju. Vrednota pa ni za-

radi tega, ker urejuje tehnične postopke, temveč zato, ker omogoča sožitje v množici z manjšo stopnjo pripravljenosti za vojno, kot pa bi jo, ko resnica ne bi bila vrednota. Ali drugače: gre za resnicoljubnost, ne za resnico. Resnicoljubnost se kaže prvotno kot utilitarna vrednota, sodi v tisti fond, ki ima svoje mesto v modelu družbene pogodbe kot eno izmed najbolj pomembnih sredstev, saj zagotavlja kar najmanj konfliktov in na sploh omogoča množično bivanje. Ker zahteva sožitje vsaj to, bi lahko pričakovali, da ima vsakdanje obvestilo, ki nam ga da kaka priča, večjo možnost, da je »resnično« (tj. resnicoljubno sporočeno) kot pa »neresnično« (tj. varljivo ali zlonamerno napačno sporočeno). Resnicoljubnost mora soditi med osnovna pravila moralnega kodeksa — in sodi vanj prav kot orodje skupnega bivanja. Razni kodeksi sicer omejujejo uporabnost pravila resnicoljubnosti, ker upoštevajo konflikte množičnega življenja, predvsem vojni položaj, pa tudi situacije, ko resnica človeka potre. Te omejitve pa izhajajo z istega položaja, zaradi katerega ljudje priporočajo resnicoljubnost: koristijo naj našemu boljšemu skupnemu sožitju.

Vendar podobno kot v prvem primeru se tudi tukaj resnicoljubnost, čeprav jo je mogoče reducirati na splošnejše vrednote človekovega sožitja, začenja kazati kot vrednota, ki je sama sebi namen. Z drugimi besedami: pojavi se priporočilo, naj bomo resnicoljubni ne glede na katerakoli priporočila; resnicoljubni moramo biti zato, ker je resnicoljubnost kratkomało dobra, ne pa zaradi tega, ker teptanje resnicoljubnosti otežkoča pravilno komunikacijo med ljudmi. Neodvisno pojmovana vrednota resnicoljubnosti je povezana neposredno z vrednoto zaupanja, ki je prav tako samostojna in je samo pragmatična vrednota. Kajti obveščanje, ki temelji na vzajemnem zaupanju, imamo za vredno človeka ne samo zaradi vzajemne škode, ki jo povzroča pomanjkanje zaupanja (prav tako je mogoče ocenjevati vrednoto zaupanja v mejah modela dogovora, ki ga uporabljajo utilitaristične doktrine), temveč preprosto zaradi tega, ker priznavamo za vrednoto zaupanje samo po sebi, ne glede na vse drugo.

Očitno je, da bi bilo življenje zelo neznosno, ko bi bil vsak človek posebej prisiljen osebno kontrolirati vsako dobljeno obvestilo, ker ne bi bilo nobenega vzroka, da bi mu verjel samo zato, ker mu ga je predal kdo drug. Vendar pa vrednota, kakršno pripisujemo zaupanju, ne izvira samo iz potrebe, da se rešimo nepremagljivih težav, na kakršne bi nalteli, ko ne bi mogli zaupati drugim; ni samo zadrega zaradi vsakokratnega nadzorovanja dobljenih sporočil tista, ki nam ukazuje, naj cenimo sožitje, v katerem je mogoče zaupanje.

Občevanje, ki je prežeto z vezjo zaupanja, ni brez te vezi samo manj naporno: kratkomało je boljše. Zaupanje je iracionalna zveza, tj. zveza, v kateri je naše razmerje do druge osebe prav razmerje do osebe, ne pa do instrumenta kot stvari, ki kopiči za nas informacijsko gradivo. Instrument za informacije lahko mnogo pravilneje zbira informacije kot pa človek, tudi v izboru informacij je lahko mnogo bolj »vreden zaupanja«; toda sama raba te besede kaže razliko med obema uporabama — stvarno in osebno. Človeku ne verjamemo zato, ker je poročevalec točen, temveč zato, ker je resnicoljuben. Če vemo, da je resnicoljuben,

vendar pa je sporočilo netočno, potem rečemo, da sporočila, ki nam jih predaja, niso ali pa niso vedno vredna zaupanja: ne odrekamo pa se zaupanju v osebo.

Vemo pa tudi, da sama težnja po resnicoljubnosti ne zagotavlja povsem tega, da so obvestila resnicoljubne osebe tudi resnična. Nezavedne težnje kakor tudi napake pri zaznavanju in spominjanju so tako velike in tako dobro raziskane, da ne moremo zaupanja v tujo težnjo po resnicoljubnosti enačiti z zaupanjem v natančnost znanja, ki nam ga predaja druga oseba. Zasliševanje prič pri sodnih procesih in opazovanja vsakdanjih razgovorov so s tega vidika dovolj poučna in dovolj raziskana. Ko torej zahtevajo ljudje od nas resnicoljubnost, ne zahtevajo samo tega, da se odpovemo izraziti in zavestni težnji po prevari, temveč zahtevajo tudi budnost, ki naj bi onemogočila delovanje te zmotljive in polenjene vsakdanje resnicoljubnosti; zahtevajo, da nadzorujemo svoja lastna poročila o dogodkih, ki smo jih videli na svoje oči, zahtevajo, da dvomimo o lastni težnji, skratka, ne zahtevajo samo, da smo brez vsake težnje po varanju, temveč tudi kontrolo nad težnjo po resnicoljubnosti, ki lahko onemogoči delovanje sekundarnih slabo zavednih pomot napačnega opazovanja in spominskih prevar. V nezaupanju do popolnosti te kontrole se raje vedno zanašamo v skladu z dostopnimi pripravami na neosebno tehniko kopičenja in prenašanja informacij. Vendar naraščanje učinkovitosti teh tehnik nikakor ne slabi naše težnje po zaupanju kot vrednote pri medčloveškem občevanju — prav zato, ker imamo to zaupanje za neodvisno vrednoto, za način sožitja, ki seveda bogati osebno življenje in ne zahteva dodatnih racionalnih utemeljitev niti opravičil tehnične narave.

Resnicoljubnost ima torej dvojno mesto v shemi vrednotenj: kot instrumentalna vrednota (v tej funkciji je varljiva, zato raje zmanjšujemo njene aplikacije) in kot vrednota, ki je sama sebi cilj in je neposredno povezana v vrednoto osebnosti.

#### 4. Resnica kot mit

Oglejmo si še tretje mesto resnice kot vrednote: mesto resnice v metafizičnem pomenu. Že od prvih pisanih virov ceni naša civilizacija resnico kot tisto kvaliteto znanja, ki naj bi temeljila na tem, da je vsebina znanja popolnoma neodvisna od okoliščin, v katerih smo si ga pridobili, tj. od spoznavne situacije. Težimo po tem, da bi razpolagali z resničnim znanjem ne samo zato, ker šteujemo »resnico« za del manipulativnih učinkovitosti ali za pogoj koristne eksploatacije predmetnega sveta. Po resnici težimo samo zato, ker je resnica in ne mislimo — ali točneje, filozofi ne mislijo, — da zahteva ta težnja opravičilo še v drugih vrednotah, kot pa je samo sebe razpoznavajoča »biti v posesti resnice«. Vendar ni vsaka vrsta znanja po svoji vsebini tako metafizično zanimiva. Ali natančneje: smer metafizičnega zanimanja se obrača na tri področja, tj. rojeva tri vprašanja, ki so vsa izključena iz pravnomočnosti znanstvenega dela.

Prva vrsta vprašanj obsega »genezo absolutnega«, tj. absolutno začetno stanje katerega koli območja biti (absolutno izhodiščno stanje, absolutni začetek človekove biti). Druga vrsta vprašanja zadeva trajne kvalitete »vsega«, tj. takšne značilnosti sveta, pri katerih ne poznamo kontrastnih znakov, ali takšne, katerih si odsotnosti ne znamo zamišljati; vedeti hočemo, kakšne kvalitete obsegajo »celoto biti«; to vprašanje je enakovredno vprašanju o »biti« v nasprotju s »predmetom«, tj. o tem, s kakšnega vidika lahko štejemo, da je »bit« — v nasprotju z »nebitjo«, ne pa v nasprotju s kakršnimikoli empiričnimi znaki — dostopna diskurzivni inteligenci. Tretja vrsta vprašanj se ukvarja s posebno kvaliteto »nujnosti« dogodkov in znakov dogajanj. Vprašujemo se — ali bolje, filozofi se sprašujejo — ali lahko zunaj ugotovitve, da dogodki potekajo tako ali drugače, spoznamo, da **m o r a j o** prav tako potekati, pri čemer pa se ta »morati« ne nanaša na splošnejše empirične zakonitosti, v katerih luči postanejo njihove partikularizacije razumljivejše — temveč mora segati prek empirične sukcesije k neodtujljivi »naravi biti«.

Ta vrsta prizadevanja, ki je za filozofijo trajno konstitutivna, pa ne korenini v upanju na tehnološko aplikacijo. Ni je mogoče koristno eksploatirati. Trajna navzočnost tega prizadevanja v naši kulturi zahteva posebno pojasnitev, česar pa tu ne nameravam storiti. Zdi pa se, da je duhovna struktura, znotraj katere se kaže »težnja po resnici«, neodvisna od aplikacij in možnosti koristi v materialni ali družbeni tehnologiji, homologna strukturi duhovnega mita. Mit je odkritje »absolutno začetne« situacije, ki je pomembna za aktualnost življenja ne zato, ker nam daje koristne namige, kako naj se ljudje znajdejo v okolju, temveč zato, ker ukrepe v vsakdanjem življenju relativizira na nerelativno stvarnost in jim tako daje smisel. Filozofija — razvejanje istega debla, ki živi v kulturi kot mitična zavest, se loteva »potrebe po resnici«, tj. potrebe po razumevaajočem odnosu med empiričnim svetom do absolutne biti. Sodobna filozofija nasprotuje sama sebi, če ugotavlja brezupnost te naloge — in zavest te brezupnosti je neverjetno razvita. Filozofska refleksija v svojih različicah priznava, — pri tem izraža to prepričanje različno —, da je razlikovanje med subjektom, razlikovanje znotraj neodstranljivega sklopa, kjer je vsak člen smiseln samo v mejah tega nasprotja (predmet je neizogibno »dan«, zavest je neizogibno intencionalna), in da je torej ta spoznavnoteoretska absolutnost ali absolutno »trdno« (v kartezijanskem smislu) izhodišče nedosegljivo. Izpoveduje tudi, da spoznanje brez razdalje, tj. akt razumevanja znotraj stvari, ni mogoče in da je miselno prodiranje do resnice, ki ga ne dopušča situacija samega prodiranja, himeričen račun, lahko namreč množimo distance in jih soočujemo med seboj, ni pa jih mogoče odstraniti. Sodobni filozofi raje menijo naslednje: če znanstveno spoznanje snema vedno nove obloge z empirične biti, ni nobene perspektive, da bi na koncu, ko bi sneli zadnji ovoj, zagledali vanj zavito »stvar samo«, ki daje vsem svojim omotom skupni smisel; treba je torej računati s tem, da se ovoji množe in se hkrati z odvijanjem oblikujejo v procesu samega odstranjevanja. Domneva, da eksistira pri kiparstvu vedno en sam najboljši način opazovanja (razdalja, kót gleda-

nja, osvetlitev), je lahko sicer točna za upodabljačo umetnost, kjer znamo povedati, na čem temelji premoč določenih okoliščin za opazovanje pred drugimi (večje bogastvo razločljivih podrobnosti, boljša ostrina razločevanja, večja podobnost »naravni« perspektivi itd); glede na druge neupodabljačo umetnosti pa je ta domneva že nadvse dvomljiva. V zvezi s samo stvarnostjo je popolnoma neverjetna, saj ni ničesar, kar naj bi empirična stvarnost upodabljala: takšna je, in nima nobenega skritega smisla. Napori filozofov, ki skušajo razkrinkati to navidezno filozofije so zares presenetljivi, in občudovanja vredna je lestvica oblik, v katerih se izraža to z resignacijo obrobljeno razkrinkavanje. Je vir zavesti, da filozofija ne izpolnjuje pričakovanj, od katerih živi kot organ družbenega življenja (podobno kot jih ne izpolnjuje znanost). Dano odkritje brezupnosti je nedvomno pomembno, toda vpricho neugasle težnje po »resnici« kot vrednoti, ki je sama sebi namen, lahko prispeva samo k povečanju tistega nenasičenja, ki mu zapada kultura, polna zgovornih mitov, a je sama nesposobna, da bi ustvarjala nove. Filozofija je postala gledališki pripovedovalec, ki predstavlja neko igro, pri tem pa opozarja, da je vse dogajanje navidezno. Filozof pa se od scientista razlikuje, kajti ta ne razlaga, da je prav to dobro, da je iluzija »metafizične resnice« bila in je samo ovira napredku; priznava, da se filozofija prav tako kot znanost ne loteva razlage biti niti je ne skuša osmysliti. Tako je ostala resnica kot metafizična enota — kot posebna, nekoristna vrednota, še naprej vrednota — vendar vrednota, ki je ni mogoče doseči. Filozofija ne uničuje vrednot, temveč razkrinkuje njihovo utoplčnost; pozna dostojanstvo mita, vendar ga ne zna niti ustvariti niti podpirati, ker zahteva radikalnost sama od sebe. Radikalnost filozofije se torej obrača proti izvoru, iz katerega filozofija izhaja. Vodi k spopadu med vrednoto resnice in vrednoto mita, ne da bi katerokoli izmed obeh uničila. Njeno zvijačno delovanje pogloblja in reproducira na novo nervozo cvetočo kulture, ki je ohranila bolešno hrepenenje po mitu, izgublja pa sposobnost, da bi to hrepenenje zadovoljila. Cvetoč in bolna kultura pa se v filozofiji ne samo izraža, temveč iz te ekspresije oblikuje orodje, ki krepi njeno bolezensko stanje. Radikalnost filozofije je hkrati razkritje in vzrok bolezni, ki je kvas duhovnega življenja naše civilizacije.

## 5. Resnicoljubnost kot izraz nevroze

Premislimo po teh pojasnitvah resnicoljubnost kot moralno pravilnost, ki je sama sebi cilj, tj.: ni izpostavljena utemeljitvam, ki se sklicujejo na družbeno pogodbo, in koristim, ki so zvezane z zmanjšano konfliktnostjo življenja, in na sploh koristim družbeno-tehnološke narave. Resnicoljubnost v tem pomenu pravzaprav nima nobenega posebnega »vzroka«, razen enega samega, in sicer: da je sestavina splošnega načela spoštovanja osebnosti. Tega, da je osebnost celota, ki je sama sebi cilj, ni mogoče utemeljiti s tem, da se sklicujemo na splošnejše ali višje vrednote v hierarhiji dobrega, ki je znotraj naše civilizacije. V sestav sploš-

nega priporočila, ki nam narekuje, naj priznavamo osebnost za vrednoto, sodi tudi težnja po resnicoljubnosti v vsakem osebnem izročilu pomenskih stvaritev. Resnicoljubnost nam pomeni težnjo, ki temelji tako na skladnosti med znaki, ki jih sporočamo, in prepričanjem kakor tudi na neprikrivanju, pri čemer pa o tem, kaj je prikrito ali kaj ni, odloča vsakokratna komunikacijska situacija.

V mejah, ki jih sprejema morala naše kulture, je mnogo omejitev resnicoljubnosti, ki jih imamo za očitne. Nekatere so povezane z vojnimi situacijami ali z vsakokratnim tekmovanjem, pri čemer pa je obseg dopustnih odmikov od resnicoljubnosti uravnavan v skladu s sprejetimi načeli. V igri s kartami je dopustno in samo po sebi razumljivo, da varamo nasprotnika, kolikor se to izraža v jeziku igre. Takšna je npr. licitacija pri pokru, s katero daje igralec razumeti, da ima druge karte, kot pa jih ima v resnici, ni pa to dopustno tam, kjer ni v navadi končna kontrola vrednosti, ki jih ima igralec v roki, tj. dajanje napačne informacije o zalogi. V vojnih situacijah je dovoljeno varanje sovražnika praktično neomejeno, vsaj toliko, kolikor velja za dopustno sama vojna. Drugo področje dovoljenih odmikov od resnicoljubnosti je sporočanje svojih lastnih doživljanj, katerih objava je v mnogih primerih celo obsodbe vredna (vse situacije, ki zahtevajo tako imenovani tovariški takt, pa tudi pisateljska in umetniška ekspresija, od katere zahtevamo nekakšne zadržanosti, hkrati pa tudi »resnico«, tj. ekspresijsko natančnost).

Opozorimo naj, da je tudi na ravni vsakdanjih navad nepopolna uporabnost pravila o resnicoljubnosti že davno odkrita. So pa nekatera področja, kjer je dopustna meja (tj. meja, ki ni v protislovju s splošnim načelom spoštovanja osebnosti) odstopov začrtana ohlapno, in je tu torej mogoč spor. Vse tiste okoliščine, v katerih se artikulirana ali prikrita prevara ujema s splošnim načelom osebnega spoštovanja manj očitno kot pa v prej navedenih primerih, pa razkrivajo situacijo, ki smo jo opisali na začetku: vrednote, ki jih priznava naša kultura, so v posameznih primerih hkratno neizpolnjive. Ne znamo razložiti točke, v kateri postane prevara, ki skuša komu prihraniti trpljenja, že neupravičena glede na splošno pravilo resnicoljubnosti, čeprav se na sploh vsi strinjamo, da je včasih prevara upravičena. Vedenje zdravnika, ki zamolči bolniku njegovo brezupno stanje, štejemo za »naravno«. Zagovorniki smrtne kazni pa bi imeli za nedopustno, če bi prestopnika obsodili na smrt brez njegove vednosti in ga potem usmrtili nepričakovano in z zvižac. To njihovo prepričanje pa ne izvira iz želje, da bi pomnožili obsojenčeve muke, ampak prav iz spoštovanja njegove osebnosti. Prikrivanje svojih lastnih prepričanj v splošnih zadevah na sploh obsojamo, moramo pa upoštevati, da so, ker smo »obsojeni na misel«, kot je povedal veliki filozof, okoliščine, v katerih lahko predvidevamo, da morajo naše izjave dobiti drugačen smisel od nameravanega, ko postanejo javno dejstvo, in da smo, če ne znamo tega dragotnega smisla že vnaprej odstraniti iz svojih besed, obsojeni na prikrivanje. Solidarnost do bližnjih nam ukazuje, da jim ne smemo utajiti obvestil, ki utegnejo biti pomembna za njihovo življenje, najdemo pa tudi sadistične ekscese, ko kdo obvesti ženo o nezvestobi njenega moža.



Ce se torej odpovemo obilju lahkih primerov in povemo, da je resnicoljubnost deležna organske dvoznačnosti tako kot vse druge vrednote naše kulture, bomo zabeležili že davno odkrito okoliščino. Dvoznačnost nastaja v vsakdanjih spopadih med vrednotami, katerih dimenzije so neizmerljive in nimajo skupne lestvice. Utrujenost, ki jo prinaša množica takšnih spopadov, rodi, kot sem že povedal, vztrajnost monističnih ureditev, ki so napol zavedno ali dobro zavestno ali pa samo kot navada uvedeni v anglomerat vzajemno neodvisnih vrednot.

Smer inercije, tj. vsebinsko določena izbira prednostnih vrednot, je normalno uglasena na celotnost tistih okoliščin, ki sooblikujejo tipe osebnosti. Uglasitev je dvojna, v skladu s skupno shemo osebnostnih konstrukcij — vzročna in smotrna. Vrednote prednostno izbiramo glede na rezultat izbirne absorpcije, ki jo označuje že izpolnjeni fond osebnih kvalit in so same že vključene vanj, da bi podpirale njegovo vezljivost.

Ce je resnicoljubnost potisnjena v ta poudarjeni položaj, ki ji omogoča, da se izogne spopadom, in to zaradi prednosti, ki ji je dana že vnaprej, postane resnicoljubnost moralna artikulacija dveh posebnih osebnostnih tipov, katerih vezljivost se kaže nekako na ravni vrednotenja.

Imenujmo ta dva tipa zajedalska in ubežniška struktura. Obe imamo lahko za nevrotičen odgovor osebnosti na okoliščine sožitja, ki onemogočajo razreševanje konfliktnih vozlov med ljudmi z energijo dobrovoljne solidarnosti.

Zajedalska struktura ustreza približno temu, kar imenuje Erich Fromm izkoriščevalski tip. Življenjski porazi, ki jih je človek sam zakrivil ali pa ne, onemogočene ambicije, nesrečno končane težnje, potem vse, kar prodira v osebnost in se naseli v njej kot občutek krivde — vse to ima lahko, kot vemo, različne izhode: frustracijsko agresivnost, neproduktivno malosrčnost, iluzorno doktrinalne kompenzacije. Resnicoljubnost se zdi kot sintetična integracija agresivnega s kompenzacijskim izhodom. »Staviti na« resnicoljubnost, tj. odločiti se, da bomo eventualne spopade z drugimi vrednotami vedno odločili v korist prav resnicoljubnosti, pomeni doseči dvojno aktivno ureditev; in ta vrača ravnovesje tistj osebnosti, ki jo je ranilo križanje ambicije z njeno zadovoljitvijo. Ožja kompenzacijska plat te ureditve temelji na zavesti nedolžnosti, ki jo dosežemo s sorazmerno skromnim trudom. To nam omogoča, da razlagamo neuspeh kot rezultat svoje neprilagojenosti z zlom pokvarjenemu svetu (»vedno govorim resnico, zato ne morem pričakovati nagrade v razmerah, ki so zastrupljene z goljufijo«); resnicoljubnost se kaže kot glavna podpora samoodrešeniški zavesti in zagotavlja odrešitev v moralno dekadentnem okolju. Poleg kompenzacijskih funkcij, ki nam omogočajo interpretirati svojo situacijo kot uspešno kljub porazom, deluje resnicoljubnost (ne samo v sprejetem pomenu potrjene pravilnosti, temveč načelno kot tiste pravilnosti, ki ima prednost v konfliktnih primerih) v tej strukturi kot upravičene frustracijske agresivnosti. Ko uspešno integriramo doživljene krivice v uravnoteženo shemo, nam s tem omogoča, da se jih zavedamo prav kot krivice, kot nepravilnosti, ki kličejo po izboljšanju. Ta plat omogoča, da zavzamemo stališče, ki ga je mogoče približno izraziti takole: »ne morete mi

nič očitati, do tega imam vso pravico... Resnicoljubnost je vzrok za neizbrisne očitke svetu, ki deli priznanja s tako kapricioznim pomanjkanjem razločevanja. Resnicoljubnost upravičuje že vnaprej vsakršno zajedalstvo, saj vceplja trajno prepričanje o neodtujljivi pravnomočnosti, ki je vedno slabo zadovoljena in vedno omogoča očitek: karkoli dobim, vedno mi pripada več.

Sicer bi res lahko menili, da lahko poljubna druga vrлина zasede isto mesto v shemi vrlin, ki upravičujejo kompenzacijo in energijo v opisani situaciji. Vendar ima resnicoljubnost posebno mesto. Je prav vrлина p a r e x c e l e n c e, ker je prva čisto moralna kvaliteta, kakršno nam vsiljuje vzgoja v otroštvu in dolgo privablja najbudnejšo pozornost; vse druge zapovedi v otroštvu se nanašajo na različne tehnične dejavnosti (naslednja otroška vrлина je radodarnost — priznati pa velja, da je mnogo laže biti resnicoljuben kot pa radodaren). Stopnja asimilacije in internalizacije je pri resnicoljubnosti in njenih derivatih mnogo močnejša kot pri drugih vrlinah, pa tudi pomenske meje zapovedi so izrazitejše. Poleg tega povzroča instrumentalna veljava resnicoljubnosti, o kateri smo prej govorili, njena pomembnost v najbolj vsakdanji komunikaciji na vseh življenjskih področjih, da jo edukacijski sistemi postavijo za temelj vzgojnega vplivanja na otroke. Moralna vzgoja teče približno v skladu s pravilom: »osnovni pogoj tvoje pravice do sveta je tvoja resnicoljubnost«. Po drugi strani pa popolna resnicoljubnost, tj. vključno z obvezo neprikrivanja, obvezuje v isti civilizaciji enosmerno: je dolžnost niže postavljenih ali podrejenih v odnosu do »naravne« oblasti; prikrivanje je dopustno pri starših v odnosu do otrok (»tega še ne smeš vedeti«), podobno pa tudi pri bogu v odnosu do ljudi (bog v človekovo dobro prikriva človeku obvestila, ki bi jih mu lahko povedal; zgodovina božje resnicoljubnosti je tema, vredna posebne pozornosti, ki pa je ni mogoče tu načenjati; tega, da Bog noče varati, ne zagovarjajo vse krščanske doktrine tako očitno kot kartezijanski nauk o Bogu; toda pravica do prikrivanja — v imenu človeškega blaga — je splošno sprejeta). S tem pa je resnicoljubnost kot moralni ideal molčeče priznavanje situacije ponižanega. Dejansko skuša ta ideal integrirati dve protislovni stališči: sprejeti hoče situacijo človeka, ki se mu je zgodila krivica, ter ji daje plemenit smisel, hkrati pa upravičiti odpovedovanje tej situaciji v obliki zajedalskega vedenja, ki se opira na prepričanje o »pravici do sveta«. Nemožnost stvarne združitve obeh teh stališč postane še dodatni vzrok za nastanek nevroze.

V strukturi ubežniškega vedenja ima resnicoljubnost drugo funkcijo. To je poskus, privzeti si neinicijativno stališče do sveta, poskus izogniti se odgovornosti do usode z miselnim postopkom, ki ga je mogoče strniti takole: »Karkoli govorim, je samo posnetek od mene neodvisnih okoliščin; moje besede so natančen odsev sveta, za katerega nisem odgovoren«. V bistvu pa zahteva izrazita zavest o vzajemni neprilagodljivosti vrednot zahteva stalno obnavljanje iniciativno, tj. neprestano usmerjano gibanje potenc, ki se ne morejo hkrati preriniti skozi vhod v vsakokratno aktualnost. Nevolja v zvezi s to nadzorno dejavnostjo se lahko pokaže kot poskus takšne redukcije svojega lastnega vedenja, pri kateri postane to ve-

dênje nekako enoznačno določeno z nastalo situacijo, mora pa biti pripisano prav tej situaciji, in ne osebnosti. Z drugimi besedami, to je poskus, da vzamemo svojemu vedenju smisel, ki mu ga daje sam človek, je poskusu izogniti se načelni smiselnosti, ki jih ima zaradi nas naše delovanje; to je rezultat resignirane plahosti, s katero nas navdaja okolje. Uspešnost te težnje je popolnoma iluzorna, kajti vsako vedenje — besedno ali nebesedno — je selekcija alternativnih potenc, ki so za dani trenutek alternativne. Tako pa smisel človekovega vedênja, ki ga vidijo drugi, načelno ne more biti reduciran na golo težnjo po resnicoljubnosti, temveč ga določa vrsta selekcije. Vendar pa je sama iluzija o tem, da so se izognili smislu, važna za strukturo ubežniškega vedenja in jo kar najbolj izrazito soustvarja. Je hkrati tudi samozdravilen postopek osebnosti, ki ne zna biti kos nalogam, saj te zahtevajo njene aktivne udeležbe v civilizaciji. Vso stvarnost priznava, kot da je vsakokratno že dokončna in iz dobljenega vidika neizogibna. Takšna osebnost si ne pripisuje možnosti, da bi si jo ponovno začrtala. Prav zaradi tega postane namestitev osebnosti v svet del neodvrtljivih »danih« situacij, kar prav tako razredčuje ali potiska proč prikrit občutek o krivdi do samega sebe. Resnicosljubnost v ubežniški strukturi lajša razkrajajoči občutek krivde, v zajedalski strukturi pa se spremeni njegova destruktivna energija v pravnomočno agresijo ob navideznem sprejemanju položaja, pri čemer pa se breme krivde prevrže na »svet«.

Morda je priporočljivo določeno pojasnilo glede težnje mojega pisanja. Nikakor ne dvomim o velikanski vlogi, kakršno imata vrednoti »resnica« in »resnicoljubnost« pri ohranjanju naše civilizacije, pa tudi o njunih funkcionalnih kakor tudi samosmotrnih sestavinah. Prav tako nikakor ne dvomim, da je potrebna v javni moralnosti, kjer so v konfliktnih primerih usmerjene razrešitve inertno bolj v smer enostranskega žrtvovanja obeh teh vrednot v prid drugim, prizadevanje, ki kaže destruktivne rezultate prehitre resignacije. Vendar pa lahko vsako vrednoto, z resnico in resnicoljubnostjo vred, zlorabimo za potrebe po varanju samega sebe ali po mistifikaciji. Opozorjanje na to okoliščino se mi zdi koristno, ker je opozorilo na nestanovitnost sistema vrednotenja, ki je navzoč v naši kulturi. Te omahljivosti sploh ni treba imeti za pojav slabitve, temveč bolj za rezultat eksplorativne mnogosmernosti, saj priča, da spretnost začevanja, ki je lastnost mladih ljudi, še ni odmrla.

Prevedel *Frane Jerman*

# Ob pedesetletnici dveh deklaracij za zedinjenje Slovencev, Hrvatov in Srbov

France Klopčič

## I

Maja letos poteka petdeset let, odkar so slovenski, hrvaški in srbski poslanci v avstrijskem parlamentu na Dunaju, združeni v prav takrat oblikovani Jugoslovanski klub, sprejeli in na seji parlamenta dne 30. maja 1917 razglasili »Izjavo Jugoslovanskega kluba za združitev Slovencev, Hrvatov in Srbov«. Ta izjava je dobila ime *majniške deklaracije*, gibanje, ki ga je sprožila, pa ime deklaracijskega gibanja.

Pomen majniške deklaracije je v tem, da je postala idejno vodilo za osvobodilno gibanje jugoslovanskih narodov v stari cesarski Avstriji. Kot izraz nekaterih nacionalnih prizadevanj in kot orodje v politiki meščanskih strank si je majniška deklaracija osvojila ljudske množice, jim dala določen smoter in jih spravila v akcijo, ki je ob mnogih drugih dejavnikih pripomogla, da je razpadla Avstro-Ogrska in da so na njenih razvalinah oktobra—novembra 1918 nastale nove nacionalne države, med njimi Jugoslavija.

Kakšen je bil položaj maja 1917?

Tretje leto prve svetovne vojne se je bližalo kraju. Evropo so sekale bojne fronte, na katerih so si nasprotovale milijonske armade, opremljene z dotlej neznanim uničevalnim orožjem. Narodi so krvaveli in trpeli pomanjkanje, človeške dobrine so izginjale v ognju.

Nacionalistični in šovinistični duh, ki je ob začetku vojne l. 1914 precej prevzel ljudske množice, da so, preslepljene od meščanskih strank, dinastij in cerkve, večidel pozdravljale vojno, je v treh letih izpuhtel. Namesto prvotnega navdušenja za »obrambo domovine«, ki tudi takrat ni bilo splošno, je narode Evrope prešinjalo grenko spoznanje o tegobah vojne in o potrebi miru. Nezadovoljstvo, ki so ga netile vojne izgube na frontah in v zaledju ter pomanjkanje živil in drugih potrebščin ob nasilju s strani državnih oblasti, se je nenehno širilo med ljudstvom. Kopičilo se je z naraščajočim srdom ter samo čakalo, da bruhne na plan in pokoplje pod seboj monarhije in stoletni red.

Prvi takšen izbruh velikih razsežnosti je prišel s februarско revolucijo 1917 v Rusiji. Car se je moral odpovedati prestolu, okrnjena дума — tako se je imenoval parlament — je sestavila novo vlado, poleg katere so paralelno nastajali sovjeti z močjo, ki se je opirala na zrevolucionirane množice; v vojski so vojaki in častniki volili komiteje, iz ječ so izpustili desettisoče političnih zapornikov in pregnancev, ljudstvo je postalo deležno svobodnin kakor nikoli prej. Ruska demokracija in svoboda sta presenetili ves svet... In po svetu so se stotero pomnožila upanja na skorajšnji mir.

Vpliva dogodkov v Rusiji se zlasti ni mogla obraniti stara monarhija Avstro-Ogrska, znotraj katere je bilo dovolj eksplozivnih snovi, da jo raznese na kose. Ze 21. oktobra 1916 se je razlegel strel iz samokresa avstrijskega socialnega demokrata Friderika Adlerja in ubil ministrskega predsednika grofa Stürgkha ter opozoril vladajočo gospodo, da ima pričakovati vihar. Da dá duška nakopičenim protislovjem in da oslabi vpliv ruske revolucije, je vladajoča gospoda na Dunaju maja 1917 sklicala parlament, ki ga ves čas vojne ni potrebovala.\* Po več kot triletnem premoru so se poslanci spet zbrali.

Prva seja je bila 30. maja. Eden za drugim so se vzpenjali na govorniški oder zastopniki posameznih meščanskih strank in izrekli načelne izjave, ki so — čeprav zavite v parlamentarne oblike in s pridržki lojalnosti — bile v celoti in objektivno vzeto, deloma celo proti volji nekaterih govornikov, predsmrtni govori habsburški monarhiji.

Češki klub je izjavil:

— Delali bomo, da se vsi rodovi češko-slovaškega naroda združijo v demokratični državi. Habsburška monarhija naj se spremeni v zvezno državo svobodnih in enakopravnih nacionalnih držav...

Izjava Jugoslovanskega kluba je zahtevala:

— Vsa ozemlja monarhije, v katerih prebivajo Slovenci, Hrvati in Srbi, naj se združijo v samostojno državno telo pod žezlom habsburške dinastije.

Zastopnik Ukrajincev je dejal:

— Naj se ustvari državna enota ukrajinskih ozemelj v okviru skupne državne organizacije. Pozdravljam prizadevanja Ukrajincev v Rusiji po samoodločbi.

Glasnik Poljakov je izjavil:

— Smo mnenja, da se morajo združiti vsa ozemlja, kjer prebivajo Poljaki.

Takšne so bile izjave, ki so hipoma potisnile v ospredje zahteve narodov po svoji državnosti, po nacionalni svobodi. In v takem novem, vznemirljivem ozračju je pričel zasedati dunajski parlament...

Medtem se je vojna nadaljevala. V Rusiji se vname novembra 1917 boljševiška revolucija. Sovjetska vlada s svojim prvim ukrepom uveljav-

---

\* Češki poslanec Kalina je na prvi seji poslanske zbornice dejal: »Velika ruska revolucija je prisilila vlado in odločujoče kroge, da se v veliki stiski lotijo dozdevne ustavnosti.«

lja mirovne predloge vsem državam, s priobčitvijo tajnih sporazumov med vladami kapitalističnih držav pa razkrinka bistvo njihovih imperialističnih namenov. Za mir brez ozemljskih osvojitvev in odškodnin, za samoodločbo narodov — to so bila gesla socialistične revolucije. Njihov odmev je šel po vsem svetu.

Avstro-Ogrsko so januarja 1918 pretresali generalni štrajki delavstva, ki so jih spremljale ulične demonstracije. Delavstvo se je upiralo neznosnim gmotnim razmeram in hkrati svoj boj povezovalo s podporo mirovnim predlogom sovjetske vlade. V začetku februarja izbruhne vstaja vojnih mornarjev v Boki Kotorski, katerih osrednje zahteve so bile:

- takojšnja mirovna pogajanja na podlagi sovjetskih predlogov;
- preobrazba Avstro-Ogrske v demokratično državo;
- zagotovitev vsem narodom pravice do samoodločbe.

V takem izredno napetem notranjem položaju socialnodemokratske stranke v Avstro-Ogrski niso bile kos svoji revolucionarni nalogi. Dopustile so, da je generalna stavka doživela poraz, da so se demonstracije in stavkovni boji razpršili po posameznih področjih in s tem izgubili ostrost in učinek. Zakrivile so, da so se vse te akcije usmerile predvsem zoper *gospodarske* posledice vojne. Niso se zavedale velikih političnih posledic ruske revolucije in perspektiv, ki so s tem nastale. Posluha za znova vzplamenevajoča nacionalna gibanja tudi to pot pri njih ni bilo pravega, še manj pa, da bi jih bile združile z velikim socialnim bojem delavskega razreda.

Socialna demokracija Avstro-Ogrske je leta 1918 izpustila iz rok velike možnosti, da v političnem življenju prevzame pobudo in vodstvo delavskih in drugih ljudskih množic v *združenem* boju za mir, demokracijo in nacionalno svobodo.

Tako so v bojih delovnih ljudi in v naporih mnogih narodov dobile politično premoč ideje *nacionalne* osvoboditve in osamosvojitve, ki so jih zastopale nacionalne *meščanske* stranke. Ljudstvo se jih je oklenilo, ker je pričakovalo, da bo uresničenje teh idej prineslo mir in družbene spremembe.

Zato je majniška deklaracija z dne 30. maja 1917 prišla do prave veljave šele proti koncu leta 1917, še bolj pa leta 1918. Nastalo je široko deklaracijsko gibanje. Podpora majski deklaraciji je prihajala od raznih organizacij, od občin, od sestankov duhovščine, od zbiralcev podpisov pod deklaracijo in navsezadnje od velikih javnih zborovanj, ki so zbirala desettisoče.

V osnovi deklaracijskega gibanja v Sloveniji sta bili dve silnici:

prva, volja slovenskega naroda po svobodi in samostojnosti ter po združitvi z drugimi jugoslovanskimi narodi;

druga, volja po miru, ki naj bi rešil tudi gospodarska in socialna vprašanja.

Prva volja ni bila kaj povsem novega. Podobne programske zahteve so vznikale že pred vojno. Razlika je bila zdaj v tem, da so zajele ljudstvo, ki ga prej niso. Temu je v Sloveniji pripomogla še okoliščina, da

sta se solidarno zavzeli zanjo obe slovenski meščanski stranki, klerikalna in liberalna.

Druga volja, porojena spričo vojnih grozot in žrtev, težav v zaledju in samopašnosti oblasti, je postajala splošnojudska zahteva in podlaga za združitev vseh ljudskih sil.

Obe volji, združljivi v razmerah 1918. leta, sta dali deklaracijskemu gibanju množičnost in s tem akcijsko moč in zgodovinski pomen.

Deklaracijsko gibanje, spojeno z gibanjem za mir, je postajalo »vedno bolj radikalno in v mnogočem tudi revolucionarno«, kakor pravita zgodovinarja F. Gestrin in V. Melik v »Slovenski zgodovini 1792—1918« (II. izdaja 1966, str. 333). Preraslo je okvirje, ki si ga je začrtala majniška deklaracija.

Deklaracija Jugoslovanskega kluba z dne 30. maja 1917 je namreč vsebovala hudo omejitev »samostojnega državnega telesa« Slovencev, Hrvatov in Srbov. Ta omejitev je bila: združitev »pod žezlom habsburško-lotarinske dinastije«, to se pravi v okvirju Avstro-Ogrske.

Avtorji deklaracije so lahko njen okvir jemali zares kot možnost, da se demokratizira ali reši Avstrija; lahko so ga sprejemali začasno kot taktiko za nadaljnji razvoj v drugih, spremenjenih razsežnostih, ne izključujoč razpada Avstro-Ogrske ali celo želeč ga. Navsezadnje takšne različne osebne želje ali zvižace niso odločilne za kak politični ali družbeni pojav. Zgodovinskega pomena majniške deklaracije ne moremo presojati samo po njenih izrečenih besedah ali neizrečenih namenih, marveč poglavitno po gibanju, ki se je sklicevalo nanjo in jo preseglo. Deklaracijsko gibanje pa je brezobzirno pljusknilo čez avstrijske državne okvirje.

## II.

Maja ali junija letos poteče prav tako petdeset let, odkar so slovenski in hrvaški razumniki, oblečeni v častniške uniforme, sestavili v Odesi v Rusiji, »*Deklaracijo oficirjev in oficirskih aspirantov hrvaške in slovenske narodnosti, ki so zapustili srbski dobrovoljski korpus*« in jo natisnili kot letak, namenjen moštvu korpusa, jugoslovanskim vojnim ujetnikom v Rusiji in ruski javnosti. V tej deklaraciji so prostovoljci-disidenti izpovedali svoja gledišča na vrsto političnih dogodkov in idej, predvsem pa na zedinjenje jugoslovanskih narodov v demokratično, federativno Jugoslavijo.

Ce je bila manjniška deklaracija v dunajskem parlamentu in v tisku široko objavljena, tako da je postala znana narodu in zgodovinopisju ter prispevala svoj delež k razpadu Avstrije in nastanku Jugoslavije, je bila deklaracija prostovoljcev-disidentov objavljena daleč od mej domovine in je zato ljudstvu ostala neznana; še več, disidentska deklaracija ni zagledala belega dneva v Sloveniji in v slovenščini. Zatorej ni učinkovala na zgodovinska dogajanja na domačih tleh. Njena vloga se je izčrpala pri dogodkih spomladi 1917 med prostovoljci Hrvati, Slovenci in

Srbi na jugu Rusije, da si je bilo njene pozitivne posledice zaslediti med Jugoslovani v Rusiji do konca leta 1917 in vse leto 1918, pa še kasneje.

Če avtorji majniške deklaracije ob času, ko je v Rusiji februarska revolucija že pomedla carja in absolutizem ter kljub vojnim razmeram ustvarila široko demokracijo v državi in v družbi, niso imeli toliko poguma, da bi bili iz deklaracije črtali omejitve »pod žezlom habsburške dinastije«, in tako »razvoju« prepustili, da se »izreče« o avstrijskem okvirju, so prostovoljci-disidenti v Odesi kot avtorji posebne deklaracije imeli zadosti poguma, da odrečejo Avstriji in dinastiji Habsburgov vsak razlog za obstoj in da se odkrito in nedvoumno izrečejo za zedinjenje vseh Srbov, Hrvatov in Slovencev v demokratično, narodno enakopravno, federativno Jugoslavijo.

Kdo so bili disidenti?

Na kratko povedano, disidente imenujemo prostovoljce slovenske, hrvaške in srbske narodnosti, ki so spomladi 1917 izstopili iz srbskega dobrovoljskega korpusa, kamor so se leta 1916—1917 sami priglašali ali so bili s silo prignani, pa so v korpusu našli nasilen režim in napačno velikosrbsko politiko ter se temu pod vplivom februarske revolucije 1917 v Rusiji uprli. Iz korpusa, ki je februarja 1917 štel okoli 30 000 častnikov in vojakov, je marca in aprila istega leta odšla polovica moštva ter 140 častnikov in 42 gojencev častniških šol. Med častniki-disidenti je bilo največ slovenskih in hrvaških inteligentov, ki so svoj izstop in vso disidentsko akcijo načelno utemeljili in izpričali s številnimi dokumenti.

Deklaracija prostovoljcev-disidentov preseneča z drznostjo presoje, z razmahom stališč do evropskih in svetovnih vprašanj, in zlasti še z določnostjo pogledov na Jugoslavijo, ki ima nastati. Rečemo lahko, da so disidenti dobro sprejeli nauke februarske meščansko-demokratične revolucije v Rusiji in pri tem premišljeno, opozarjajoč na nevarnosti zablod, razglašati svoj program demokratične, federativne Jugoslavije.

Sprva deklaracija določa odnos do Avstrije. Avstrija je naša najhujša sovražnica — pravi njena druga točka. Mi se bomo z vsemi silami zavzemali za to, da propade nemško-madžarska trdnjava.

To ni bila prazna izjava: prostovoljci so se bojevali v vrstah ruske armade proti armadam centralnih držav, Avstro-Ogrske in Nemčije.

V tretji točki je bistvo deklaracije. Njena prva dva odstavka se glasita:

»Naš nacionalno-politični ideal je bil in ostane: jugoslovanski ideal, to se pravi združitev vseh Srbov, Hrvatov in Slovencev v docela svobodno, neodvisno državo Jugoslavijo, ki bo temeljila na načelih demokracije in popolne enakopravnosti vseh treh narodnosti. Kakršno koli drugo podlago za našo združitev imamo za nemogočo in škodljivo vsakoteri teh treh narodnosti.

Zato odklanjamo 'Veliko Srbijo', pa tudi 'Veliko Hrvaško' in 'Veliko Slovenijo' kot hudodelske utopije. Dosledno izvedeno načelo enakopravnosti lahko privede le do federacije srbskih, hrvaških in slovenskih de-



žel po zgledu Švice ali Severoameriških združenih držav. Naš ideal je torej: *federativna Jugoslavija*.

Zadnji dve besedi so podčrtali avtorji deklaracije. Nekaj stavkov kasneje ponavljajo podobno misel:

»Prostovoljno zedinjenje Hrvatov in Slovencev s Srbi je mogoče samo na jugoslovanski podlagi (to je pri spoštovanju popolne enakopravnosti), drugače ga ne more biti in ga ne bo.«

K nevarnosti nacionalnega šovinizma se vračajo avtorji večkrat. Nanj opozarjajo kot na oviro razvoju, kot na povzročitelja sporov in spopadov, žvenketajočega z orožjem, kot na sovražnika materialne in duhovne kulture. Se posebej opozarjajo na srbski šovinizem, ki so ga občutili v srbskem dobrovoljskem korpusu: »Velika Srbija, ki nasprotuje našemu idealu dela in mirnega razvoja, pomeni parazitizem, ki se hoče širiti in ki ogroža sosede.«

Zvesti ideji »dela in mirnega razvoja« so naši rojaki v daljni Rusiji želeli miru na Balkanu: »Ko hočemo ustvariti Jugoslavijo, želimo hkrati, da bi postala činitelj miru na Balkanu... Svobode in zedinjenja si želimo zategadelj, da bi naši nesrečni in izmučeni narodi v mirnem sožitju mogli nameniti vse svoje sile in vse sposobnosti ustvarjanju materialne in duhovne kulture...«

Konkretno je njihovo protiimperialistično stališče: Ne želimo tujega ozemlja in bomo bratnili svojo zemljo pred tujim poželenjem. Slovensko Primorje, hrvaška Dalmacija in srbski Banat ne smejo postati predmet, s katerim bi obdarili kogar koli v sedanji vojni.

Očitno je, da so disidenti že vedeli za londonski pakt ali vsaj slutili njegov obstoj, za pakt, ki je Italiji obljubljal slovenska in hrvaška ozemlja.

Vseslovanstvo, od nekdanj živo med južnimi Slovani, je v deklaraciji doživelo novo izdajo, ki s staro nima večjih stikov. Mi smo med sedanjimi dogodki v Rusiji, kjer prebivamo zdaj — pravijo avtorji — spoznali pomembnost ruskega naroda. Rusija mora postati središče za kulturno zблиžanje, da se med seboj seznanimo, si vzajemno pomagamo in se izpopolnjujemo.

V istem hipu, ko avtorji priznavajo pripadnost k Slovanom, izjavljajo tudi, da ne pozabljajo na dejstvo, da so otroci vsega človeštva. Prav to priznanje občečloveškega odstranjuje stare usedline in krči pot širšim pogledom. Zato pravi deklaracija:

»Po našem globokem prepričanju pomenita ruska revolucija in zmagoslavje ruske demokracije začetek nove dobe v zgodovini človeštva. Ideali, ki ju zagovarjata, so občečloveški, in zato ruska revolucija ne more ostati samo ruska. Sprožiti mora revolucijo v razumu in srcu vsega kulturnega človeštva...«

Kako redko srečujemo pri Slovencih podobno širok pogled na svet!

Takšna je bogata paleta idej prostovoljcev-disidentov spomladi 1917 v Rusiji. Ni več ozkosti, ni več mrtvih tradicij! Čutiti je širino in slo po novih in temeljitih spremembah.

Prostovoljci-disidenti iz vrst slovenskega in hrvaškega razumništva, ki so izražali predvsem splošne ljudske in nacionalne težnje in nekoliko interese nacionalnega meščanstva, so pod vplivom izkušenj v vojni in v političnem življenju svojega neposrednega okolja, zlasti pod vplivom ruske demokratične revolucije, ustvarili radikalen jugoslovanski program, katerega uresničitev bi bila imela revolucionarne posledice: končala bi bila narodno zatiranje in pospešila družbeno revolucijo.

Zato primerjava med majniško deklaracijo jugoslovanskih meščanskih strank v dunajskem parlamentu in deklaracijo prostovoljcev-disidentov v Odesi odkriva, da je vsebina disidentske deklaracije bogatejša, naprednejša in revolucionarnejša. Vse idejne prednosti so na strani odeske izjave. Disidentska deklaracija je polna jasnih in globokih načel, prežeta je dosledno z demokratizmom, iz nje veje spoznanje o pomembnosti zgodovinskega trenutka, v njej je pripravljenost za akcijo, izraža se odločno in dostojanstveno. Toda v dejansko zgodovinsko dogajanje na slovenskih in hrvaških domačih tleh, kot rečeno, disidentska deklaracija ni posegla in zato nanj ni mogla vplivati. Njena vloga se je omejila na Jugoslovane v Rusiji.

Disidentska deklaracija seveda ni socialističen dokument. Vsebuje mnoge prvine, ki jih sprejema in vključuje socializem, nima pa socialističnih ciljev; v njej ni pglavitnega revolucionarnega izhodišča delavskega razreda, da je njegova osvoboditev in s tem osvoboditev vseh delovnih ljudi mogoča samo s socialno revolucijo, to je z odpravo kapitalističnega družbenega reda in vpeljavo socialističnega družbenega reda, kar zahteva vrsto specifičnih nalog. Terjati od disidentov takšnih stališč spomladi leta 1917 ne moremo. Večina razumnikov-disidentov je izhajala iz družbenih slojev, katerih lastninsko stanje se je ujemalo z obstoječo družbeno ureditvijo; iz delavskih vrst je bilo le nekaj častnikov-disidentov. Vrhu tega so bili ti razumniki podvrženi vzgoji v duhu neomajnosti družbe, ki so se mu mnogi med njimi že dokaj zneverili, ko so si bolj ali manj ustvarili prepričanje, da je nujen razpad Avstrije in neogiben nastanek nacionalnih držav; niso pa ta prepričanja prerasla v spoznanje, da je postalo zgodovinsko nujno zamenjati kapitalizem s socializmom. Terjati spomladi 1917 od disidentov nasploh takšnih stališč bi pomenilo, da prihajamo k njim z zahtevami, ki jih objektivni zgodovinski razvoj postavlja subjektivnim revolucionarnim silam, to je organizirani politični stranki delavskega razreda. Kasneje, po izvršeni oktobrski socialistični revoluciji, so nova, socialistična spoznanja segla tudi med nekatere disidente, da so bodisi postali komunisti ali simpatizirali z njimi, medtem ko drugi del disidentov zaradi svoje povezanosti s premožnimi razredi ali iz drugih vzrokov po oktobrski revoluciji ni našel poti v revolucionarni tabor in se je bodisi pasiviziral na prejšnjih postojankah ali — v manjšem številu — sprevrgel v objektivne nasprotnike sovjetske oblasti in boljševizma. Takratni vihar ni časi so ustvarjali pogosto izredno zapleten in s številnimi ideološkimi preoblikami zastrt položaj, v katerem se je bilo težko odločiti glede takratne dileme vseh prebivalcev Rusije, v bistvu enostavne, toda največkrat

osebno tvegane in nevarne: ali na levo ali na desno, med rdeče ali bele, v tabor revolucije ali protirevolucije. Presoja teh pojavov pe že presega okvirje našega članka.

Kljub akcijski omejenosti, zaradi bogatega idejnega sveta, zaradi poguma in širine, zaradi zvestobe sinov očetnjave daleč od rodne grude idealom resničnega, demokratičnega jugoslovanstva in hkrati idealom občečloveškega napredka zasluži disidentska deklaracija iz Odese priznanje kot ponosen dokument o naši nacionalni preteklosti, vreden trajne vključitve v zakladnico nacionalne zgodovine.

Zato objavljamo deklaracijo prostovoljcev-disidentov v Odesi maja ali junija 1917 v prevodu iz ruščine in — kolikor mi je znano — prvič v slovenščini in prvič v Sloveniji sploh.

Deklaracija je bila sestavljena v ruščini in natiskana v obliki letaka velikosti 48,5 × 27,5 cm, na katerem ni datuma, ni imen podpisnikov. Označena je le tiskarna »Odesskago listka«, kar priča o kraju izdaje, to je o Odesi, mestu in pristanišču na jugu Ukrajine, ob Črnem morju.

V zapuščini Gašperja Pekleta, enega idejnih voditeljev disidentov, obstaja prvotni načrt deklaracije, sestavljen v ruščini in popravljen sti listično in deloma vsebinsko do besedila, ki je potem zagledalo dan kot letak. Kdo je pisal prvotni načrt in kdo ga je popravljal, na dokumentu ne piše. V zapuščini je nadalje prepis popravljene deklaracije v ruščini in še njen prevod v srbohrvaščino. Oba rokopisa je podpisal Filip Kumbatović in postavil kraj in datum: Jekaterinoslav, 12. junija 1917. Na prevodu je izrecno pristavil, da ga je opravil sam. Spričo oddaljenosti Jekaterinoslava od Odese, spričo takratnih zakasnelih zvez (zaradi vojne) in spričo časa, potrebnega za tisk, lahko sklepamo iz zadnjih podatkov, da je bila deklaracija sestavljena maja ali v prvih dneh junija leta 1917.

Besedilo deklaracije izraža miselnost kolektiva hrvaških in slovenskih inteligentov, ki jih je vojni metež kot častnike pripeljal v vojno ujetništvo v Rusijo. Verjetno je njih kolektivno delo, kakor so bili kolektivno sestavljeni in podpisani mnogi disidentski dokumenti. Potrebno je omeniti predvsem dva izrazita zastopnika politične misli med disidenti, Milana Banića iz Reke in Gašperja Pekleta iz Ljubljane, ki sta nedvomno med avtorji deklaracije ali pa edina njena pisca.

Prav tako objavljamo že precej pozabljeno majniško deklaracijo Jugoslovanskega kluba v dunajskem parlamentu.

Primerjajmo in presoajmo!

### III.

#### *Izjava Jugoslovanskega kluba za združitev Slovencev, Hrvatov in Srbov\** (Majniška deklaracija)

Dne 30. maja 1917 je zastopnik Jugoslovanskega kluba v dunajskem parlamentu dr. Anton Korošec na prvi seji XXII. zasedanja poslanske zbornice avstrijskega državnega sveta prebral naslednjo izjavo:

»Podpisani poslanci, ki so združeni v Jugolovankem klubu, izjavljajo da zahtevajo na temelju narodnega načela in hrvaškega državnega prava, naj se vsa ozemlja monarhije, v katerih prebivajo Slovenci, Hrvati in Srbi, združijo pod žezlom habsburško-lotarinske dinastije v samostojno državno telo, ki bodi prosto vsakega narodnega gospostva tujcev in zgrajeno na demokratični podlagi. Za uresničitev te zahteve enotnega naroda bodo zastavili vse moči.

S tem pridržkom se bodo podpisani udeleževali parlamentarnega dela.

Dunaj, 30. maja 1917.

Dr. Baljak

Dr. A. Gregorčič

Dr. Krek

Dr. Sesardič

Dr. Fr. Jankovič

Sušteršič

Vjekoslav Spinčič

Dr. Otokar Rybař

Dr. Vladimir Ravnihar

Evgen Jarc

Dr. Ivo Prodan

Janez Hladnik

Franc Pišek

Ivan Roškar

Josip Gostinčar

Mihael Brenčič

Dr. Korošec

Dr. M. Laginja

Dr. Karel Verstovšek

Fon

Dr. A. Dulibič

Dr. Benkovič

Juraj Biankini

Dr. V. Ivčević

Dr. A. Tresić-Pavičić

Fr. Demšar

Prof. I. V. Perić

Dr. Josip Smodlaka

Jaklič

Josip vitez Pogačnik

Dr. Lor. v. Pogačnik

Dr. Melko Čingrija.«

#### IV.

##### »Deklaracija

častnikov in častniških aspirantov hrvaške in slovenske narodnosti, ki so zapustili srbski dobrovoljski korpus

Odpust skupine hrvatskih in slovenskih častnikov iz srbskega dobrovoljskega korpusa in s tem povezani prostovoljni izstop večine hrvaških in slovenskih častnikov, častniških aspirantov in vojakov iz imenovanega korpusa sta zbudila polemiko, ki je našla odmev tudi v tisku. Ker so se v zvezi s tem pojavile neresnične novice in napačna tolmačenja

\* Pod tem naslovom je objavil majniško deklaracijo dnevnik »Slovenec« v št. 123 z dne 31. maja 1917. Njeno besedilo, jezikovno zastarelo v »Slovencu«, jemljem v redakciji »Slovenske zgodovine 1792—1918« Ferda Gestrina in Vasilija Melika, razen ene izjeme (»zgrajeno« namesto »osnovano«). »Slovenčev« besedilo se v enem primeru tudi vsebinsko ne ujema z uradnim besedilom v nemščini, kakor ga je priobčil stenografski zapisnik dunajske poslanske zbornice: »Slovenec« je napačno zapisal (ali prevedel) »pod žezlom habsburško-lorenške monarhije« namesto »habsburško-lotarinske dinastije«.

vzrokov in oznak preteklih dogodkov, je dolžnost nas, častnikov in častniških aspirantov, Hrvatov in Slovencev, da izjavimo naslednje:

1. Iz dobrovoljskega korpusa smo izstopili iz protesta proti režimu, ki se je oblikoval v njem, in proti velikosrbski politični struji, ki jo je v korpusu izvajala večina poveljniškega osebja in del srbskih inteligentov pri njem.

Naš izstop iz korpusa ne pomeni, da smo proti njemu kot ustanovi; mnenja smo, da je takšna ustanova potrebna in koristna za našo nacionalno stvar, nasprotujemo pa režimu v korpusu; to je nekaj povsem različnega. Ni bil sovražnik Rusije, kdor je nasprotoval reakciji v njej.

2. Ko smo izstopili iz korpusa, nismo postali sovražniki srbskega naroda in privrženci Avstrije. Avstrija, ki je obsodila naše narode na suženjstvo in nas ima zmerom za topovsko hrano, je naša najhujša sovražnica in zavzemali se bomo z vsemi silami, da razrušimo to nemško-madžarsko trdnjavo.

3. Naš nacionalno-politični ideal je bil in ostane: jugoslovanski ideal, to se pravi združitev vseh Srbov, Hrvatov in Slovencev v docela svobodno, neodvisno državo Jugoslavijo, ki bo temeljila na načelih demokracije in popolne enakopravnosti vseh treh narodnosti. Kakršno koli drugo podlago za našo združitev imamo za nemogočo in škodljivo vsakoteri teh treh narodnosti.

Zato odklanjamo »Veliko Srbijo«, pa tudi »Veliko Hrvaško« in »Veliko Slovenijo« kot hudodelske utopije. Dosledno izvedeno načelo enakopravnosti lahko privede le do federacije srbskih, hrvaških in slovenskih dežel po zgledu Švice ali Severoameriških združenih držav. Naš ideal je torej: *federativna Jugoslavija*.

Nepoučen človek bi menil, da sta »Jugoslavija« in »Velika Srbija« dva imena za eno in isto stvar. Toda »jugoslovanski« ideal ne nasprotuje »velikosrbskemu« idealu samo po obliki, temveč tudi v bistvu. Ideal jugoslovanskega zedinjenja temelji na vzajemni strpnosti in na omejevanju srbskega, hrvaškega in slovenskega nacionalnega šovinizma. Tako »Velika Srbija« kot »Velika Hrvaška« sta izraz iste enostranske nacionalne sebičnosti. Prvo načelo — jugoslovansko — lahko doživi popolno zmago samo tedaj, če bo popolnoma zatrto drugo načelo — velikosrbsko ali velikohrvaško — kajti načeli, prvo in drugo, se ne ujemata, temveč si nasprotujeta. Prostovoljno zedinjenje Hrvatov in Slovencev s Srbi je mogoče samo na jugoslovanski podlagi (to je pri spoštovanju popolne enakopravnosti), drugače ga ne more biti in ga ne bo. To izjavljamo vsem in vsakomur ne samo v imenu naše skupine, marveč v imenu vseh poštenih Slovencev in Hrvatov.

Ko hočemo ustvariti Jugoslavijo, želimo hkrati, da bi postala činitelj miru na Balkanu, na tem kupu nesreče za Evropo, kjer je zadosti megalomanije in razbojniškega šovinizma, kjer noben narod ne ve, kaj je njegovo in kaj tuje. Svobode in zedinjenja si želimo zategadelj, da bi naši nasrečni in izmučeni narodi v mirnem sožitju mogli nameniti vse svoje delo in vse zmožnosti ustvarjanju materialne in duhovne kul-

ture, ki sedaj ne doseza posebno visoke ravni. Velika Srbija je plod šovinistične, moralne norosti. Globoko smo prepričani, da velikosrbska ideja ni lastna srbskemu narodu, to se pravi delovnim in zaradi neizmer- nih žrtev omagujočim množicam srbskega naroda, nastala je iz domiš- ljije in miselnosti bojevite skupine, ki želi žvenketati z orožjem na Bal- kanu in ki hoče pod krinko demokratizma prisiliti vse Jugoslovane, da bi se uklonili maliku surove sile. Velika Srbija, ki nasprotuje našemu idealu dela in mirnega razvoja, pomeni parazitizem, ki se hoče širiti in ki ogroža sosede.

4. Načelo pravičnosti mora postati podlaga za ureditev tako naših spornih jugoslovanskih vprašanj kakor odnosov z našimi narodnostnimi sosedi. Nikakor ne želimo tujega ozemlja; prav tako bomo z vsemi si- lami branili nacionalno, jugoslovansko ozemlje pred tujim poželenjem. Slovensko Primorje in hrvaška Dalmacija, ki pomenita glavo oziroma pljuča za slovenski oziroma hrvaški narodni organizem, in prav tako srbski Banat, ki je biser srbstva, ne smejo nikdar postati predmet, s katerim bi poravnavali račune za žrtve komurkoli v sedanji vojni.

5. Zavedajoč se docela svoje pripadnosti k veliki družini Slovanov (ne pozabljajoč pri tem, da smo tudi otroci občečloveške družine), se oklepamo ideala slovanske enotnosti, proste vsakršnih imperialističnih zahtev ali rasnega sovraštva. To enotnost pojmuje kot kulturno zbli- žanje in z namenom, da se med seboj seznanimo, si vzajemno pomagamo in se izpopolnjujemo. Prednostno vlogo mora pri tem imeti ruski narod in Rusija mora v tem pogledu postati zbirno središče vsega slovanskega. Mi smo se večidel vzgajali ob zahodni, zlasti ob nemški kulturi, in zdaj, ko prebivamo v Rusiji in smo se seznanili z ruskim narodom in njegovo kulturo, smo spoznali vso veličastnost ruskega duha, ki se tako izrazito kaže v sodobnih dogodkih. Prepričani smo, da so ruski genij, ruski hu- manizem in ruska duhovna kultura na veliko višji stopnji kot druge, ki izdelujejo različna »oklopna prodorna sredstva« in jeklena »darila« iz orjaških topov. Ta genij mora zmagati navzlic težavam sedanjega tren- utka, ruska kultura in ruski jezik pa morata v slovanskem svetu za- vzeti mesto, ki ga je pred vojno med avstrijskimi Slovani zavzemalo vse, kar je bilo nemškega. Naša bližnja naloga je, da uresničimo ta na- men med našimi rojaki.

6. Po našem globokem prepričanju pomenita ruska revolucija in zmagoslavje ruske demokracije začetek nove dobe v zgodovini človeštva. Ideali, ki ju zagovarjata, so občečloveški in zato ruska revolucija ne more ostati samo ruska. Sprožiti mora revolucijo v razumu in srcu vsega kulturnega človeštva, saj le tako je mogoče trajno učvrstiti njene do- sežke. Ruska svoboda ni zadosti zavarovana, če se je podrla le reakcio- narna trdnjava romanovske dinastije; dokler sta pred njenimi durmi reakcionarni trdnjavi Hohenzollernov in Habsburgov, ji preti stalna ne- varnost. Zato je odstranitev te nevarnosti sveta dolžnost vsakogar, ki ljubi rusko in občečloveško svobodo.

7. Ko nas prežemajo takšna prizadevanja, seveda ne moremo ostati križem rok, čeprav smo se znašli zunaj korpusa. Po svojih močeh ho-

čemo v vrstah revolucionarne ruske armade prispevati, da zmagajo naši ideali. Ruska armada se vojskuje za uresničitev načel, ki še najbolj ustrezajo glasu naše vesti, našim vsestranskim koristim in pričakovanjem.

V rokah ruske armade zdaj ni samo usoda in svoboda ruskega naroda; mali narodi z njeno zmago dosežejo vse, to je pravico do samoodločbe, z njenim porazom pa izgubijo še to, kar so imeli pred vojno. Storili bi hudodelstvo, če ne bi pomagali k njeni zmagi. Zato je naša dolžnost, ki jo nalaga vest, in naša pravica, da se vojskujemo v njenih vrstah in da k temu pripravimo tudi rojake-vojake. Mar je to izdajstvo slovanskih in občečloveških zadev?

Glede na potrebo organizacije jugoslovanskih narodnih sil, da bi se udeležile tega boja in da bi bila dosežena zmaga nad skupnim sovražnikom, menimo, da bi bilo najbolj primerno in smotrno, če bi se v ruski armadi ustanovile samostojne enote, ki bi jih sestavljali prostovoljci iz vrst Jugoslovancev.«

# Obrobne pripombe k Adolpha Wagnerja »Učbeniku politične ekonomije«<sup>1</sup>

Karl Marx

*Vrednost.* Po gospodu Wagnerju je Marxova teorija vrednosti »*vo-gelni kamen njegovega socialističnega sistema*« (p. 45). Ker nikoli nisem postavil »*socialističnega sistema*«, je to fantazija Wagnerja, Schäffleja e tutti quanti.

Nadalje: po čemer Marx

»*nahaja skupno družbeno substanco od njega edinega tu mišljene menjalne vrednosti v delu, mero velikosti menjalne vrednosti v družbeno nujnem delovnem času*« itn.

Nikjer ne govorim o »*skupni družbeni substanci menjalne vrednosti*«, nasprotno, pravim, da menjalne vrednosti (*menjalna vrednost* ne eksistira, biti morata vsaj dve) predstavljajo nekaj *njim skupnega*, kar je povsem neodvisno »od njihovih uporabnih vrednosti« (tj. tu od njihove naturalne oblike), namreč »*vrednost*«. Tako je rečeno: »*Tisto skupno, kar se predstavlja v menjalnem razmerju ali menjalni vrednosti blaga, je torej njegova vrednost. Nadaljevanje raziskave nas bo peljalo nazaj k menjalni vrednosti kot nujnemu izraznemu načinu ali pojavnimi oblikami vrednosti, ki pa jo je treba najprej opazovati vendarle neodvisno od te oblike*« (p. 13).<sup>2</sup>

Ne pravim tedaj, da je »*skupna družbena substanca menjalne vrednosti*« »delo«; in ker na široko v posebnem razdelku obravnavam *obliko*

<sup>1</sup> *Randglossen zu Adolph Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie*, eden zadnjih Marxovih teoretičnih spisov, so nastale v Londonu v drugi polovici leta 1879 do novembra 1880. Ohranile so se v rokopisnem zvezku z ekscerpti iz let 1879—1881. Marxove kritične opombe se nanašajo na delo Adolpha Wagnerja, *Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre. Erster Teil. Grundlegung, 2. verbesserte und vermehrte Ausgabe, Leipzig und Heidelberg 1879*, ki je izšlo kot prvi zvezek nekega »Učbenika politične ekonomije«. Objavljamo prevod odlomka po izdaji *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag Berlin 1962, 19. zvezek, str. 357—376.

<sup>2</sup> Paginacija se nanaša na drugo nemško izdajo prvega zvezka *Kapitala*, Hamburg 1872. Prim. slovenski prevod (Cankarjeva založba, 1961), str. 47.



vrednosti, tj. razvoj menjalne vrednosti, bi bilo nenavadno, ko bi reduciral to »obliko« na »skupno družbeno substanco«, delo. Gospod Wagner tudi pozablja, da pri meni nista subjekta niti »vrednost« niti »menjalna vrednost«, temveč *blago*.

Nadalje:

»Ta« (Marxova) »teorija pa ni toliko splošna teorija vrednosti kolikor *teorija stroškov*, navezana na *Ricarda*.« (1. c.)

Gospod Wagner bi bil [lahko] tako iz »Kapitala« kakor tudi iz *Sieberjevega spisa* (ko bi znal rusko) spoznal razliko med mano in Ricardom, ki se je res ukvarjal z delom le kot z *mero velikosti vrednosti* in zato ni našel zveze med svojo teorijo vrednosti in bistvom denarja.

Ce gospod Wagner pravi, da to »ni splošna teorija vrednosti«, ima v svojem smislu čisto prav, ker misli s splošno teorijo vrednosti tuhtanje o besedi »vrednost«, kar ga tudi usposablja za to, da ostaja pri nemško tradicionalni profesorski zmešnjavi o »uporabni vrednosti« in »vrednosti«, saj je obema skupna beseda »vrednost«. Ce pa potem še reče, da je to neka »teorija stroškov«, tedaj se stvar konča bodisi s tautologijo: blago, kolikor je vrednost, predstavlja samo nekaj *družbenega*, (človeško) delo, in kolikor je namreč *velikost vrednosti* nekega blaga po meni opredeljena z *velikostjo v njem vsebovanega* itn. *delovnega časa*, torej z normalno delovno maso, ki jo stane produkcija nekega predmeta itn.; in gospod Wagner dokaže nasprotno s tem, da zatrjuje, da ta itn. teorija vrednosti ni »splošna«, ker to ni mnenje gospoda Wagnerja o »splošni teoriji vrednosti«. Ali pa pove *nekaj lažnega*: *Ricardo* (po Smithu) meče vrednost in proizvodne stroške na kup; jaz sem že v »H kritiki politične ekonomije« in prav tako v opombah h »Kapitalu« izrecno opozoril na to, da *vrednosti* in *proizvodne cene* (ki samo v denarju izražajo proizvodne stroške) *ne* sovpadajo. Zakaj ne? — tega gospodu Wagnerju nisem povedal.

Poleg tega »ravnam svojevoljno«, ko

»te stroške zvajam samo na v najožjem smislu tim. delovno storitev. To zmeraj šele predpostavlja dokazovanje, ki ga doslej še ni, namreč to, da je proizvodni proces mogoč povsem brez posredovanja dejavnosti *privatnih kapitalistov*, katera tvori in porablja kapital« (p. 45).

Namesto, da mi naprtuje take bodoče dokaze, bi bil moral gospod Wagner šele dokazati, da *družben proizvodni proces*, ne da bi sploh govorili o proizvodnem procesu nasploh, *ni eksistiral* v zelo številnih skupnostih, ki so *eksistirale*, *preden so nastopili privatni kapitalisti* (staroindijsko občestvo, južnoslovanska družinska zadruga itn.). Razen tega je mogel gospod Wagner reči samo: izkoriščanje delavskega razreda po razredu kapitalistov, skratka, značaj kapitalistične proizvodnje, kot ga prikazuje Marx, je pravilen, toda Marx se moti v tem, da opazuje to družbo kot prehodno, medtem ko se je narobe Aristoteles motil v tem, da je opazoval *suženjsko gospodarstvo* kot *neprehodno*.

»Dokler tak dokaz *ni izpeljan* [[alias, dokler eksistira kapitalistično gospodarstvo]], »v resnici tudi« [[tu se pokaže parkljasta noga ali oslovsko

uho]] »dobiček od kapitala, ‚konstitutivni‘ element vrednosti, ni po socialističnem pojmovanju samo odtegljaj [Abzug] ali ‚rop‘ [na račun] delavca« (p. 45, 46).

Kaj je »odtrgljaj [na račun] delavca«, odrtje [Abzug] njegove kože itn., je neugotovljivo. V mojem prikazu pa v resnici tudi dobiček od kapitala ni »samo odtrgljaj ali ‚rop‘ [na račun] delavca«. Narobe, kapitalista prikazujem kot nujnega funkcionarja kapitalistične proizvodnje in zelo na široko kažem, da ne le »odtrguje« ali »ropa«, ampak vsiljuje *proizvodnjo presežne vrednosti*, da torej šele pomaga ustvariti, kar je treba odtrgati; nadalje obširno kažem, da bi kapitalist, celo če bi se v blagovni menjavi zamenjevali *samo ekvivalenti* — brž ko plača delavcu dejansko vrednost njegove delovne sile — z vso pravico, tj. s temu proizvodnemu načinu *ustrezno pravico*, dobil *presežno vrednost*. Toda vse to »dobička od kapitala« ne naredi za »konstitutivni« element vrednosti, ampak samo dokazuje, da tiči v vrednosti, ki ni »konstituirana« s kapitalistovim delom, neki kos, ki si ga kapitalist lahko prisvoji »po pravici«, se pravi, ne da bi prekršil blagovni menjavi ustrezno pravo.

»Ona teorija preveč enostransko upošteva samo ta, vrednost opredeljujoči moment« [[1. Tautologija. Teorija je napačna, ker ima Wagner neko »splošno teorijo vrednosti«, ki se s tem ne ujema, njegova »vrednost« je tedaj opredeljena po »uporabni vrednosti«, kot to zlasti dokazuje profesorsko plačilo. [Professoralbezahlung]; 2. Gospod Wagner podtika vrednosti vsakokratno »tržno ceno« ali od nje razlikujočo se ceno blaga, kar je nekaj od vrednosti močno različnega]], *stroške*, ne pa drugega, uporabnosti, *koristi, potrošnega momenta*« [[se pravi, ne meče na kup »vrednosti« in »uporabne vrednosti, kar bi bilo vendar tako zaželeno za rojenega Konfuzija Wagnerjevega kova]].

»Ne ustreza samo oblikovanju menjalne vrednosti v današnjem prometu«

[[v mislih ima *oblikovanje cen*, ki na *opredelitvi vrednosti* ne spremeni absolutno ničesar: sicer pa v *današnjem prometu* certainly prihaja do *oblikovanja menjalne vrednosti*, kot ve vsak ustanovitelj, ponarejevalec blaga itn., ki nima nič skupnega z *oblikovanjem vrednosti*, toda ostro preži na »oblikovane« vrednosti; sicer pa npr. pri opredelitvi *vrednosti delovne sile* izhajam iz tega, da se njena cena dejansko plačuje, kar pa v *resnici ni tako*. Gospod Schäffle v »*Kapitalizmu*« itn. meni, da je to »velikodušno« ali nekaj podobnega. V mislih ima samo znanstveno nujen postopek]],

»ampak tudi, kot imenitno in *lepo zaključujoč(!)* dokazuje Schäffle v ‚Kvintescenci<sup>3</sup> in zlasti v ‚Socialnem telesu‘, ne razmeram, kakršne bi se v *Marxovi hipotetični socialni državi* nujno morale oblikovati.«

[[Torej socialna država, ki jo je gospod Schäffle tako ljubeznivo »oblikoval« zame, se spremeni v »Marxovo« (ne v »socialno državo«, ki je bila v Schäfflejevi hipotezi podtaknjena Marxu)].

<sup>3</sup> Albert Schäffle, »Die Quintessenz des Sozialismus«, izšlo anonimno leta 1875 v Gothi.

»Prepričljivo se da to dokazati zlasti na primeru žita ipd., katerega *menjalno vrednost* bi bilo treba zaradi vpliva spremenljivih žetev ob precej enaki potrebi nujno regulirati *tudi* v sistemu *'socialnih taks'* drugače kot zgolj po stroških.«

[[Kolikor besed, toliko neumnosti. Prvič nisem nikjer govoril o »socialnih taksah« in pri raziskavi o vrednosti [imam] opraviti z meščanskimi razmerami, ne pa z aplikacijo te teorije vrednosti na »socialno državo«, ki je niti nisem konstruiral jaz, ampak zame gospod Schäffle. Drugič: Če spričo slabe žetve zrasede cena žita, se prvič dvigne njegova vrednost, ker je neka dana masa dela realizirana v manj produkta; drugič se še bolj dvigne njegova prodajna cena. Kaj ima to opraviti z mojo teorijo vrednosti? Ravno za kolikor več se žito<sup>4</sup> prodaja nad svojo vrednostjo, za toliko manj se drugo blago, bodisi v naravni, bodisi v denarni obliki, prodaja pod svojo vrednostjo, in sicer celo tedaj, če njegova denarna cena ne pade. Vsota vrednosti ostane ista, celo če bi izraz vse te vsote vrednosti v denarju zrasedel, če bi se torej vsota »menjalne vrednosti« po gospodu Wagnerju dvignila. To se zgodi, če menimo, da pade cen v vsoti drugega blaga ne pokriva cene večje vrednosti (presežek cene) žita. Toda v tem primeru je menjalna vrednost denarja pro tanto padla pod njegovo vrednost; vsota vrednosti vsega blaga ostane ne le ista, ostane celo ista v denarnem izrazu, če se denar šteje med blago. Nadalje: dvig cene žita nad dvig njegove vrednosti zaradi slabe letine bo vsekakor v »socialni državi« manjši kot z današnjimi žitnimi oderuhi. Potem pa bo »socialna država« že od vsega začetka tako uredila proizvodnjo, da bo letni dovoz žita čisto malo odvisen od vremenskih sprememb, obseg proizvodnje — v njem pa dovoz in stran porabe — bo reguliran racionalno. In navsezadnje, kaj naj »socialna taksa«, recimo, da bi bile Schäfflejeve fantazije o tem realizirane, dokaže za mojo teorijo vrednosti ali proti nji? Tako malo kot prisilni ukrepi spričo pomanjkanja hrane na ladji ali v trdnjavi ali med fr[ancosko] revolucijo itn., ki se ne brigajo za vrednost; In strahota za »socialno državo«, da krši zakone vrednosti »kapitalistične (meščanske) države«, torej tudi teorijo vrednosti! Same otročje čenče!]]

Taisti Wagner všečno citira iz Raua:

»Da bi se izognili nesporazumom, je treba ugotoviti, kaj se misli z vrednostjo sploh, in za nemško jezikovno rabo je primerno, če za to izberemo izraz *Gebrauchswert* [uporabna vrednost]« (p. 46).

Izpeljava pojma vrednosti (p. 46 sqq.).

Iz pojma vrednosti naj se d'abord izpelje uporabna vrednost in menjalna vrednost gospoda Wagnerja, ne kot pri meni iz nekega konkretna blaga, in zanimivo je zasledovati ta sholasticizem v njegovi najnovejši »utemeljitvi«.

»Naravno človekovo prizadevanje je, da se hoče razmerje, v katerem so notranje in vnanje dobrine do njegovih potreb, jasno zavedeti in ga razumeti. To se zgodi s pomočjo ocene (vrednostne ocene), s čimer se dobrinam ozi-

<sup>4</sup> V rokopisu: cena žita.

roma stvarnem zunanjega sveta *prisoja vrednost* in s čimer se ta vrednost *meri*« (p. 46), in p. 12 je rečeno: »Vsa sredstva za zadovoljevanje potreb se imenujejo *dobrine*.«

Postavimo torej v prvem stavku za besedo »dobrina« njegovo wagnerjevsko *pojmovno vsebino*, in prvi stavek navedenega pasusa se glasi:

»Naravno človekovo prizadevanje je, da se hoče *razmerja*, v katerem so notranja in vnanja« sredstva za zadovoljevanje njegovih potreb »*do njegovih potreb, jasno zavedeti in ga razumeti*.« Ta stavek lahko nekoliko poenostavimo, tako da odvržemo »*notranja sredstva*« itn., kot to gospod Wagner takoj v naslednjem stavku stori »*oziroma*.«

»Kako, Človek« [Der Mensch]? Če je tu mišljena kategorija »človek«, potem ta sploh nima »nobenih« potreb; če človek, ki stoji posamič naravi nasproti, potem ga je treba pojmovati kot ne-čredno žival; če človek, ki je že v kakršni koli obliki družbe — in to sponira gospod Wagner, saj ima človek pri njem, če že ne univerzitetne izobrazbe, vsaj jezik — potem je treba kot izhodišče navesti določeni značaj tega družbenega človeka, se pravi, določeni značaj skupnosti, v kateri človek živi, ker ima proizvodnja, torej njegov *proces pridobivanja življenja*, že kakršen koli družben značaj.

Toda pri profesorskem šomoštru odnosi ljudi do narave že od vsega začetka niso *praktični*, torej z dejanjem utemeljeni odnosi, temveč *teoretični*, in 2 odnosa te sorte sta že kar v prvem stavku vtaknjena drug v drugega.

*Prvič*: ker se v naslednjem stavku »*vnanja sredstva za zadovoljitev njegovih potreb*« ali »*vnanje dobrine*« spremene v »*stvari vnanjega sveta*«, dobi s tem prvi vtaknjeni odnos tole podobo: človek je v *odnosu do stvari vnanjega sveta* kot sredstev za zadovoljitev svojih potreb. Toda ljudje nikakor ne začenjajo s tem, da »so v tem teoretičnem odnosu do stvari vnanjega sveta«. Kot vsaka žival, začno s tem, da *jedo, pijejo* itn., torej ne začno »biti« v nekem odnosu, ampak *se aktivno obnašati*, se polaščati določenih stvari vnanjega sveta z dejanjem in tako zadovoljevati svojo potrebo. (Začno torej s proizvodnjo.) S ponavljanjem tega procesa se lastnost teh stvari, da »zadovoljujejo njihove potrebe«, vtisnejo v njihove možgane, se ljudje kot živali nauče tudi »teoretično« razločevati vnanje stvari, ki služijo za zadovoljevanje njihovih potreb, od vseh drugih. Na določeni stopnji nadaljnjega razvoja bodo, potem ko so se med tem pomnožile in razvile tudi njihove potrebe in dejavnosti, s katerimi se potrebe zadovoljujejo, tudi pri vsem razredu jezikovno krstili te stvari, ki jih izkustveno razlikujejo od ostalega vnanjega sveta. To se nujno zgodi, ker so v proizvodnem procesu — tj. v procesu prisvajanja teh stvari — nenehno v delovnem stiku med seboj in s temi stvarmi in se morajo kmalu tudi v boju z drugimi bojevati za te stvari. Toda ta jezikovna oznaka vseskozi samo kot predstava izraža to, kar je mnogokratno potrjevanje naredilo za izkušnjo, namreč to, da že v določenem družbenem sklopu živečim ljudem [[to je zaradi jezika nujna predpostavka]] služijo določene vnanje stvari za zadovoljevanje njihovih potreb. Ljudje dajejo tem stvarim samó neko posebno (generic) ime,

ker že vedo, da te služijo zadovoljevanju njihovih potreb, ker se jih skušajo z bolj ali manj pogosto dejavnostjo polastiti in jih potemtakem tudi obdržati v svoji posesti; imenujejo jih morda »dobrina« ali kako drugače, kar izraža, da praktično uporabljajo te stvari, da so jim te stvari koristne, in dajejo stvari ta značaj koristnosti, ko da bi ga ta imela, čeprav bi se ovci le težko zdelo, da je ena njenih »koristnih« lastnosti to, da jo lahko človek jé.

Torej: ljudje so res začeli tako, da so si določene stvari vnanjega sveta prisvajali kot sredstvo za zadovoljevanje svojih lastnih potreb itn. itn.; pozneje pridejo do tega, da jih tudi jezikovno označijo kot to, kar so v praktični izkušnji zanje, namreč kot sredstva za zadovoljevanje svojih potreb, kot stvari, ki jih »zadovoljujejo«. Če se zdaj reče tej okoliščini, da ljudje ravnajo s temi sredstvi ne le praktično kot s sredstvi za zadovoljevanje svojih potreb, ampak da jih tudi v predstavi in, dalje, jezikovno označujejo kot svoje potrebe, torej kot njih same »zadovoljujejoče« stvari [[dokler ni zadovoljena človekova potreba, je v nemiru s svojimi potrebami, torej s samim seboj]], če se temu »po nemški jezikovni rabi« reče, »prisojati jim vrednost«, potem je s tem dokazano, da izvira obči pojem »vrednost« iz odnosa ljudi do stvari, ki zadovoljijo njihove potrebe, in potemtakem, da je to generični pojem »vrednosti« in da so vse druge vrste vrednosti, kot npr. kemična vrednost elementov, samo njegove različice.\*

»Naravno prizadevanje« nemškega profesorja ekonomije je, izpeljevati ekonomsko kategorijo »vrednost« iz nekega »pojma«, in to doseže s tem, da se to, kar se v politični ekonomiji vulgo imenuje »uporabna vrednost«, »po nemški jezikovni rabi« prekrsti v »vrednost« nasploh. In kakor hitro je najdena »vrednost« nasploh, že spet služi za izpeljevanje »uporabne vrednosti« iz »vrednosti nasploh«. Zato je treba samo »uporabni« fragment, ki si ga pustil pasti, spet postaviti pred »vrednost« nasploh.

Zares je Rau (gl. p. 88),<sup>5</sup> ki nam kratko malo pove, da »je potrebno« (za nemškega profesorskega šomoštra) »določiti, kaj je mišljeno z vrednostjo nasploh«, in ki naivno pristavlja: »in nemški jezikovni rabi primerno je, da se za to — izbere uporabna vrednost«. [[V kemiji se kemična vrednost elementa imenuje število, v katerem se lahko eden njegovih atomov veže z atomi drugih elementov. Toda tudi spojna teža atomov se je imenovala ekvivalenca, enakovrednost različnih elementov

\* [V rokopisu je prečrtano:] Pri gospodu Wagnerju pa je ta »dedukcija« še lepša, ker ima opraviti s »Človekom« [»den« Menschen], ne z ljudmi [»den« Menschen]. To zelo preprosto dedukcijo izraža gospod Wagner takole: »Naravno prizadevanje človeka (berí: nemškega profesorja ekonomije) »je, da odnos«, po katerem stvari vnanjega sveta ne le obstajajo kot sredstvo za zadovoljevanje človeških potreb, ampak so kot take tudi jezikovno priznane in zato tudi služijo.

<sup>5</sup> Navedek se nanaša na Rauovo knjigo »Grundsätze der Volkswirtschaftslehre«; pri Wagnerju je to mesto na str. 46.

itn. itn. Torej je treba najprej opredeliti pojem »vrednost nasploh«  
itn. itn.]]

Če je človek v odnosu s stvarmi kot »sredstvi za zadovoljevanje svojih potreb, je v odnosu do njih kot »dobrin«, teste Wagner. Prisoja jim atribut »dobrina«; vsebina te operacije se nikakor ne spremeni s tem, da gospod Wagner to prekrsti v »prisojati vrednost«. Njegova lastna gnila zavest pride takoj »do razumevanja« v naslednjem stavku:

»To se zgodi s pomočjo ocene (vrednostne ocene), s čimer se dobrinam oziroma stvarim vnanjega sveta prisoja vrednost in s čimer se ta vrednost meri.«

Nočemo izgubljeni besed s tem, da izvaja gospod Wagner vrednost iz vrednostne ocene (sam dodaja besedi ocena v oklepaju »vrednostno oceno«, da bi stvar »spravil do jasne zavesti in umevanja«). »Človek« ima »naravno prizadevanje«, da to dela, da dobrine »ceni« kot »vrednosti«, in tako dovoljuje gospodu Wagnerju, da lahko ta izpeljuje učinek »pojma vrednosti nasploh«, ki ga je bil obljubil. Wagner ne vtihotapi zaman v besedo »dobrine« »oziroma« »stvari vnanjega sveta«. Izhajal je od tega: Človek »je v odnosu« do »stvari vnanjega sveta«, ki so sredstva za zadovoljevanje njegovih potreb, kot do »dobrin«. Te stvari ocenjuje ravno po tem, da je do njih v odnosu kot do »dobrin«. In za to »oceno« smo že imeli prejšnji »opis«, ki se glasi npr. takole:

»Človek je z obdajajočim ga vnanjim svetom kot bitje s potrebami v nenehnem stiku in spoznava, da je v njem mnogo pogojev njegovega življenja in ugodja« (p. 8).

To vendar ne pomeni nič drugega kot to, da »stvari vnanjega sveta ocenjuje«, kolikor zadovoljujejo njegovo »potrebno bitje«, kolikor so sredstva za zadovoljevanje njegovih potreb, in da je, kot smo slišali, do njih v odnosu kot do »dobrin«.

Zdaj pa, posebno če čutiš »naravno« profesorsko »prizadevanje«, da bi izvajal pojem vrednosti nasploh, moreš tole: »stvarim vnanjega sveta« prisojati atribut »dobrine«, jih tudi »poimenovati«, jim »prisojati vrednost«. Mogoče bi bilo tudi reči: S tem, da je človek do stvari vnanjega sveta, ki zadovoljejo njegove potrebe, v odnosu kot do »dobrin«, jih »ceni«, jim torej prisoja »ceno«, in s tem bi profesor germanicus ready cut dobil izpeljavo »pojma nasploh« [des Preises schlechthin] s postopkom »človeka« [»des« Menschen]. Vse, česar profesor ne more storiti sam, prepušča »človeku«, ki pa sam zares spet ni nič drugega kot profesorski človek, ki meni, da je svet doumel, če ga je razporedil po svojih abstraktnih rubrikah. Če pa je stvarim vnanjega sveta »prisojati vrednost« samo drugačen besedni obrat za izraz prisojati jim atribut »dobrine«, tedaj, kot bi to rad prizvičal Wagner, nikakor ni »dobrinam« samim prisojena »vrednost« kot opredelitev, ki bi se razlikovala od njihove »dobrostiti«. Besedi »dobrina« je samo podtaknjena beseda »vrednost«. [[Podtakniti bi bilo mogoče, kot smo videli, tudi besedo »cena«. Podtakniti bi bilo mogoče tudi besedo »zaklad« [Schatz]; zakaj s tem,

da »človek« žigosa nekatere »stvari vnanjega sveta« za »dobrine«, jih »ceni« [schätzen] in je zatorej do njih v odnosu kot do »zaklada«. Vidimo, kako je mogel gospod Wagner na en mah pričarati tri ekonomske kategorije *vrednost, cena, zaklad* iz »naravnega človekovega prizadevanja«, da bi profesorju dal njegov zbiti pojmovni (predstavni) svet.]] Toda gospod čutijo temno težnjo, da bi ušli iz svojega labirinta tautologije in prizvižali »nekaj nadaljnjega« ali »nadaljnji nekaj«. Od tod fraza: »s čimer se dobrinam *oziroma* stvarjem vnanjega sveta *prisoja vrednost* itn.« Ker je gospod Wagner žigosanje »stvari vnanjega sveta« za *dobrine*, tj. njihovo *odražanje* in *fiksiranje* (v predstavi) kot *sredstev* za *zadovoljevanje* človeških potreb, poimenoval ditto: tem »stvarjem *prisojati vrednost*, zato tudi temu ne more reči: »dobrinam« samim *prisojati vrednost*, kot tudi ne bi mogel reči: »vrednosti« stvari vnanjega sveta *prisojati vrednost*. Toda salto mortale se zgodi v besedah »*dobrinam oziroma* stvarjem vnanjega sveta *prisojati vrednost*«. Wagner bi bil moral reči: žigosanje nekaterih stvari vnanjega sveta za »dobrine« se lahko tudi *imenuje*: tem stvarjem »*prisojati vrednost*« in to je Wagnerjeva *izpeljava »pojma vrednosti«* nasploh ali vobče. *Vsebina* se ne spremeni s to *spremembo* jezikovnega izraza. To je vselej le *odražanje* ali *fiksiranje* v predstavi stvari vnanjega sveta, ki so sredstva za zadovoljevanje človeških potreb; v resnici torej le *spoznavanje* in *priznavanje določenih stvari vnanjega sveta kot sredstev* za *zadovoljevanje potreb* »človeka« (ki pa kot tak v resnici trpi na »pojmovni potrebi«).

Toda gospod Wagner hoče nam ali samemu sebi natvesti, da je prišel, namesto da bi bil dal dvema imenoma isto vsebino, od opredelitve »dobrina« naprej do neke od te različne, še bolj razvite *opredelitve* »vrednosti«, in to se preprosto zgodi s tem, da »stvarjem vnanjega sveta« *oziroma* podtika besedo »*dobrine*«, proces, ki je še »zatemnjen« s tem, da »dobrinam« *oziroma* »podtika« stvari vnanjega sveta«. Njegova lastna konfuzija tako doseže zanesljivi efekt, da naredi njegove bralce konfuzne. To lepo »izpeljavo« bi bil mogel zaobrniti tudi takole: S tem, da človek stvari vnanjega sveta, ki so sredstva za zadovoljevanje njegovih potreb, *razlikuje* od drugih stvari vnanjega sveta in jih zato *odlikuje*, jih *ima za vredne*, jim *prisoja vrednost* ali jim *daje atribut »vrednost«*; to se da izraziti tudi tako, da jim *prisoja atribut »dobrina«* kot karakterno znamenje ali jih *čisla* ali *ceni* kot »dobrine«. S tem se »*vrednostim*« *oziroma* stvarjem vnanjega sveta *prisoja* pojem »*dobrina*«. In tako je iz pojma »vrednost« »izveden« pojem »*dobrina*« nasploh. Pri vseh takihle *izvajanjih* gre samo za to, da *zavajajo stran* od naloge, katere rešitvi niso kos.

Toda gospod Wagner preide v isti sapi od »vrednosti« *dobrin* z vso naglico k »*merjenju*« te vrednosti.

Vsebina ostane absolutno ista, tudi ko bi ne bil vtihotapil besede vrednost. Mogoče bi bilo reči: S tem da človek določeni stvari vnanjega sveta, ki itn., žigosa za »dobrine«, postopoma primerja te dobrine drugo za drugo in jih v skladu s hierarhijo svojih potreb razporeja po določenem zaporedju, tj., jih, če hočemo temu tako reči, »*meri*«. O razvoju *dejanskih mer teh dobrin*, tj. o razvoju njihovih *velikostnih mer*, Wagner tu ni

kakor ne sme govoriti, ker bi to bralca preživlo spominjalo, kako malo gre tu za to, kar se sicer misli z »merjenjem vrednosti«.

[[Da je zaznamovanje (opozoril na) stvari vnanjega sveta, ki so sredstva za zadovoljevanje človeških potreb, kot »dobrin« mogoče tudi *poimenovati*: tem stvarjem »prisojati vrednost«, bi bil mogel Wagner dokazati ne le kot Rau iz »nemške jezikovne rabe«, ampak: tu je latinska beseda *dignitas* = veljava, čast, dostojanstvo itn., ki pomeni, če se pri- daje stvarjem, tudi »vrednost«; *dignitas* se izvaja iz *dignus* in ta od *dic*, *point out*, *show*, *zaznamovati*, *kazati*; *dignus* pomeni torej *pointed out*; od tod tudi *digitus*, prst, s katerim kažeš stvar, pokažeš nanjo; *grško*: *deik-nymi*, *dák-tylos* (prst); *got[sko]*: *ga-tecta* (dico); *nemško*: *zeigen*; in prišli bi lahko še do nadaljnjih »izpeljav«, glede na to, da ima *deiknymi* ali *deiknyo* (narediti vidno, spraviti na svetlo, *pokazati*) osnovno deblo *dek* (držati, *jemati*) skupno z *déchomai*.]]

Toliko banalnosti, tавтоloške godlje, dlakocepstva, zvijačarskih manevrov izpelje gospod Wagner v vsega manj kot sedmih vrsticah.

Ni čuda, da ta mračnjak (vir *obscurus*) po tej umetnji nadaljuje nadvse ponosno:

»Mnogokrat sporni pojem vrednosti, ki ga *zatemnjuje* še marsikatera *samo navidez globokounna razprava*, se razvije preprosto« (indeed) [[rather »se zavije, zaplete«]], »če se, kot se je zgodilo doslej« [[namreč pri gospodu Wagnerju]], »izhaja od potrebe in *gospodarske narave* človeka in pride do *pojma dobrine* ter se nanj *naveže* pojem vrednosti« (p. 46).

Tu imamo *pojmovno* pospodarstvo, katerega *dozdevni razvoj* se pri viru *obscuru* izteče na »*navezovanje*« in do neke mere na »*privezovanje*«.

*Nadaljnja izpeljava pojma vrednosti:*

*Subjektivna in objektivna vrednost.* *Subjektivno* in v *najsplošnejšem smislu vrednost dobrine* = *pomen*, ki »se *dobrini* prisoja *zaradi*... njene *koristnosti*... ni lastnost stvari po sebi, četudi objektivno ima koristnost kake stvari za predpostavko« [[ima za predpostavko torej »*objektivno*« vrednost]] »... V *objektivnem* smislu se pa potem z »vrednostjo«, »vrednostmi« tudi razumejo *vrednost vsebujoče* [*werthabende*] *dobrine*, kjer (!) *postanejo* *dobrina* in *vrednost*, *dobrine* in *vrednosti* v bistvu *identični pojmi*« (p. 46, 47).

Potem ko je Wagner to, kar navadno kličemo »*uporabna vrednost*«, imenoval za »*vrednost nasploh*«, kar »*pojem vrednosti*«, mu ne more uiti, da se ne bi spomnil, da je »le-tako« (tako! tako!) »izpeljana« (!) »vrednost« »*uporabna vrednost*«. Potem ko je najprej imenoval »*uporabno vrednost*« za »*pojem vrednosti*« nasploh, za »kar *vrednost*«, šele pozneje odkrije, da je samo česnal o »*uporabni vrednosti*«, jo torej »izpeljeval«, ker sta zanj česnanje in izpeljevanje »v bistvu« *identični* miselni operaciji. Toda ob tej priložnosti izvemo, kakšna je subjektivna zadeva z doslejšnjo »*objektivno*« *pojmovno* zmedo p. n. Wagnerjev. Razkrije nam namreč skrivnost. Rodbertus mu je pisal pismo, prebereš



ga lahko v tübingški Reviji 1878,<sup>6</sup> kjer razlaga, zakaj obstaja »samo ena vrsta vrednosti«, uporabna vrednost.

»Jaz« (Wagner) »sem se pridružil temu mnenju, katerega pomen sem poudaril že v prvi izdaji.«

O [tem], kar pravi Rodbertus, pravi Wagner:

»To je povsem pravilno in sili k spremembi običajne nelogične ‚razdelitve‘ ‚vrednosti‘ na uporabno vrednost in menjalno vrednost, kot sem jo v § 35 prve izdaje tudi še napravil« (p. 48, N. 4),

in taisti Wagner me (p. 49, opomba) uvršča med ljudi, po katerih naj bi bila »uporabna vrednost« povsem »odstranjena« »iz znanosti«.

Vse to so »česnanja«. De prime abord ne izhajam od »pojmov«, torej tudi ne od »pojma vrednosti«, in mi ga zato tudi ni treba na noben način »deliti«. To, od česar izhajam, je najenostavnejša družbena oblika, v kateri se v zdajšnji družbi kaže delovni proizvod, in to je »blago«. Blago analiziram, in sicer najprej v obliki, v kateri se kaže. Tu pa nahajam, da je po eni strani v svoji naravni obliki uporabna stvar, alias uporabna vrednost, po drugi strani nosilec menjalne vrednosti, in s tega vidika samo »menjalna vrednost«. Nadaljnja analiza slednje mi kaže, da je menjalna vrednost samo »pojavná oblika«, samostojen način prikazovanja v blagu vsebovane vrednosti, in nato prehajam na nanalizo slednje. Zato je izrecno rečeno, p. 36, 2. izd.: »Če je bilo na začetku tega poglavja v običajni in ustaljeni maniri rečeno: blago je uporabna in menjalna vrednost, potem je bilo to, natančno povedano, nâpak. Blago je uporabna vrednost ali uporaben predmet in ‚vrednost‘. Predstavlja se kot to dvojje, kakršno je, brž ko ima njegova vrednost neko lastno, od njegove naravne oblike različno pojavnó obliko, obliko menjalne vrednosti«<sup>7</sup> itn. Ne delim torej vrednosti [den Wert] na uporabno in menjalno vrednost kot nasprotka, na katera de se cepi to abstraktno »vrednost«, temveč konkretno družbeno podobo delovnega proizvoda; »blago« je po eni strani uporabna vrednost in po drugi strani »vrednost«, ne menjalna vrednost, ker gola pojavná oblika ni njegova lastna vsebina.

Drugič: Samo kak vir obscurus, ki ni razumel niti besede »Kapitala«, lahko sklepa: ker Marx v neki opombi k prvi izdaji »Kapitala« nasploh zavrača vso nemško profesorsko navlako o »uporabni vrednosti« in opozarja bralce, ki hočejo kaj izvedeti o dejanskih uporabnih vrednotah, na »Navodila k nauku o blagu« — zato uporabna vrednost pri njem ne igra nobene vloge. Seveda ne igra vloge svojega nasprotja, »vrednosti«, ki nima z njo skupnega nič drugega kot samo to, da »vrednost« nastopa v besedi »uporabna vrednost«. Ravno tako bi bil mogel reči, da postavljam »menjalno vrednost« ob stran, ker je samo pojavná oblika vred-

<sup>6</sup> »Zeitschrift für die gesamte Staatwissenschaft«, izhajala v presledkih od 1844 do 1943 v Tübingenu. Citirano Rodbertusovo pismo je Wagner objavil v svojem članku »Einiges von und über Rodbertus-Jagetzow« v 34. zvezku.

<sup>7</sup> Prim. slovenski prevod Kapitala, str. 72.

nosti, ne pa »vrednost«, saj mi »vrednost« nekega blaga ni ne njegova uporabna ne njegova menjalna vrednost.

Če je treba analizirati »blago« — najenostavnejši ekonomski koncept — je treba odstraniti vse zveze, ki nimajo kaj opraviti s pričujočim predmetom analize. Kar pa je treba reči o blagu, kolikor je uporabna vrednost, sem zato povedal v nekaj vrsticah, po drugi strani pa poudaril *karakteristično obliko*, v kateri se tu kaže uporabna vrednost — delovni proizvod; namreč: »Kaka stvar<sup>6</sup> je lahko koristna in proizvod človeškega dela, ne da bi bila blago. Kdor s svojim proizvodom zadovoljuje svojo lastno potrebo, sicer ustvarja uporabno vrednost, ne pa blaga. Da bi proizvajal blago, mora proizvajati ne le uporabno vrednost, ampak uporabno vrednost za druge, družbeno uporabno vrednost (p. 15).<sup>9</sup> [[To je korenina Rodbertusove »družbene uporabne vrednosti«.]] S tem ima uporabna vrednost (v blagovni proizvodnji) — kot uporabna vrednost »blaga« — sama historično-specifičen značaj. V primitivni skupnosti, v kateri se npr. sredstva za življenje skupnostno proizvajajo in razdeljujejo med člani občestva, zadovoljuje skupni proizvod direktno življenjske potrebe vsakega člana občestva, vsakega proizvajalca, družbeni značaj proizvoda, uporabne vrednosti, je tu v *njegovem (skupnem) skupnostnem značaju*. [[Gospod Rodbertus pa nasprotno spreminja »družbeno uporabno vrednost« blaga v »družbeno uporabno vrednost« nasploh, torej česna.]]

Kot sledi iz zgornjih izvajanj, bi bilo čisto česnanje, če bi pri analizi blaga — ker se po eni strani predstavlja kot uporabna vrednota ali dobrina, po drugi plati kot »vrednost« — ob tej priložnosti »navezali« vsakršne banalne refleksije o uporabnih vrednostih ali dobrinah, ki ne spadajo v območje blagovnega sveta, kot »državne dobrine«, »občestvene dobrine« itn., kakor to dela Wagner in nemški profesor in general, ali o dobrini »zdravje« itn. Kjer je država sama kapitalističen proizvajalec, kot pri izkoriščanju rudnikov, gozdov itn., je njen proizvod »blago« in to ima zato specifični značaj vsakega drugega blaga.

Po drugi strani je vir obscurus prezrl, da se že pri analizi blaga ne ustavljam pri dvojnem načinu, v katerem se blago predstavlja, ampak da takoj preidem k temu, da se v tej dvojnosti blaga predstavlja dvojni značaj dela, katerega proizvod je: *koristnega dela*, i. e. v konkretnih modusih del, ki ustvarjajo uporabne vrednosti, in *abstraktnega dela, dela kot izdajanja* [Verausgabung] *delovne sile*, vseeno na kateri »koristni« način je ta že potrošena (na čemer pozneje temelji prikaz proizvodnega procesa); da se v razvoju *vrednostne oblike blaga* [Wertform der Ware], v zadnji instanci njegove denarne oblike, torej *denarja, vrednost* nekega blaga predstavlja v uporabni vrednosti drugega, tj. v *naturalni obliki* drugega blaga; da je *presežna vrednost* sama izpeljana iz neke »specifične« in izključno nji pripadajoče *uporabne vrednosti de-*

<sup>6</sup> V rokopisu: proizvod.

<sup>9</sup> Prim. slovenski prevod Kapitala, str. 50.

lovne sile etc. etc., da torej igra pri meni uporabna vrednost še vse drugače pomembno vlogo kot v doslejšnji ekonomiji, da pa notabene prihaja v poštev samo tam, kjer izvira tako opazovanje iz analize danih ekonomskih tvorb, ne iz tuhtanja o pojmih ali besedah »uporabna vrednost« in »vrednost«.

Zato pri analizi blaga ob obravnavanju njegove »uporabne vrednosti« tudi ne navezujemo takoj na definicije »Kapitala«, ki morajo biti vendar čist nesmisel, dokler smo šele pri analizi elementov blaga.

Kar pa gospoda Wagnerja dolgočasi (šokira) pri mojem prikazu, je to, da mu ne ustrežem s tem, da bi sledil nemško-domovinskemu proforsorskemu »prizadevanju« in konfundiral uporabno vrednost in vrednost. Čeprav je nemška družba zelo post festum, je vendar polagoma prišla iz fevdalnega naturalnega gospodarstva ali vsaj iz njegove prevlade do kapitalističnega gospodarstva, toda profesorji z eno nogo še zmeraj stoje v starem blatu, kar je naravno. Iz tlačanov zemljiških posestnikov so se spremenili v tlačane države, vulgo vlade. Zato tudi pravi naš vir obscurus, ki niti tega ni opazil, da moja *analitična* metoda, ki ne izhaja od *Človeka* [*dem Menschen*], ampak od ekonomsko danega družbenega razdobja, nima nič skupnega s proforsorsko nemško metodo navezovanja pojmov (»z besedami se da sijajno pravdati, z besedami sistem napravljati«), zato pravi:

»V soglasju z *Rodbertusovim* in tudi s *Schäfflejevim* mnenjem postavljam [na prvo mesto] uporabno vrednostni značaj vsake vrednosti in toliko bolj poudarjam uporabno vrednostno oceno, ker menjalno vrednostna ocena nikakor ni ustrezna za mnogo najvažnejših gospodarskih dobrin« [[kaj ga sili v izgovore? torej kot sluga države se čuti dolžnega, da konfundira uporabno vrednost in vrednost!]], »tako ne za državo in njene storitve in tudi ne za druge splošnogospodarske odnose« (p. 49, opomba).

[[To spominja na stare kemike pred znanstveno kemijo: ker je maslo za kuhanje [*Kochbutter*], ki se v običajnem življenju (po nordijski navadi) imenuje kar maslo, v mehkem stanju, so *kloride, solnokisli cink, solnokisli antimon*<sup>10</sup> etc. imenovali maslene sokove [*Buttersäfte*], so torej, če govorimo z virom obscurom, vztrajali pri *maslenem* značaju vseh kloridov, cinkovih, antimonovih (spojin).]] To blebetanje se konča s tem: Ker nekatere dobrine, posebno država (dobrina!) in njene »storitve« (posebno storitve njenih profesorjev politične ekonomije), *niso* blago, je treba v »blagih« vsebovane nasprotno značaje [[ki se *izrečno* kažejo tudi v *blagovni obliki* delovnega proizvoda]] med seboj konfundirati! Sicer pa je pri Wagnerju in konsortih težko trditi, da zaslužijo več, če se njihove »storitve« določajo po svoji »uporabni vrednosti«, po svoji stvarni vsebini [*Gehalt*], kot če se določajo po njihovi »plači« [*Gehalt*] (s »socialno takso«, kot temu pravi Wagner), tj., kot če se »ocenjujejo« po njihovem *plačilu*.

<sup>10</sup> Gre za cinkov triklorid ( $ZnCl_3$ ) oz. antimonov diklorid ( $SbCl_2$ ), v starejši nemški kemijski terminologiji Zinkbutter oz. Antimonbutter.

[[Edino, kar je očitno podlaga nemški bedariji, je, da se jezikovno uporabljata besedi : *Wert* [vrednost] ali *Würde* [vrednost, čast, dostojanstvo] najprej za koristne stvari same, ki so, celo kot delovni proizvodi, eksistirale že z davnaj, preden so postale *blago*. To pa ima z znanstveno opredelitvijo »vrednosti« blaga opraviti ravno toliko kot okoliščina, da se je beseda *sol* pri starih uporabljala najprej za kuhinjsko sol, in zato tudi sladkor etc. od Plinija naprej figurira kot *vrsta soli* [[indeed vsa brezbarvna trdna telesa, topljiva v vodi in s posebnim okusom]], zato kemična kategorija »sol« zajema sladkor itd.]]

[[Ker kupec ne kupuje blaga zato, ker ima blago vrednost, ampak ker je »uporabna vrednost« in ker se uporablja za določene namene, je samo ob sebi umevno, 1. da se uporabne vrednosti »ocenjujejo«, tj. da se preiskuje njihova *kvaliteta* (čisto tako kot se meri, tehtata etc. njihova *kvantiteta*); 2. da dobi, če različne vrste blaga lahko zamenjajo druga drugo za isti uporabni namen, ta ali ona vrsta prednost etc. etc.]]

V gotščini samo ena beseda za *Wert* in *Würde*: *vairths*, *timé*, [[*timáo* — *ceniti*, to je šteti za vredno; določiti *ceno* ali *vrednost*; *taksirati*; *metaf[izično]* *ceniti*, *ocenjevati*, v *časteh imeti*, *odlikovati*. *Timé* — *cenitev*, *od tod*: določitev vrednosti ali cene, ocena. *Nato*: *vrednotenje*, tudi vrednost, cena sama [Herodot, Platon], *hai timái* — stroški pri Demost[enu]. *Nato*: *čislanje*, *čast*, spoštovanje, častno mesto, častna služba etc. Rostov »Grš[ko]-nem[ški] leksikon«.]

*Vrednost, cena* (*Schulze, Glossar*) *gotsko vairths*, adj. *áxios*, *hikanós* *staronordijsko*: *verdhr*, vredno, *verdhr*, *vrednost, cena*; *anglo[saško]*: *veordh*, *vurdh*; *angl[eško]*: *worth*, adj. in subst. vrednost.

»mittelhochdeutsch: *wert*, gen. *werdes*, adj. *dignus* und ebenso *pfennicwert*.

-*wert*, gen. *werdes*, *Werth*, *Würde*, *Herrlichkeit*, *aestimatio*, *Ware von bestimmtem Werth*, z. B. *pfennwert*, *pennyworth*.

-*werde*: *meritum*, *aestimatio*, *dignitas*, *wertvolle Beschaffenheit*«.  
(*Zieman*, »Mittel[hoch]d[eutsches] Wörterbuch«.)

*Wert* in *Würde* spadata torej skupaj, po etimologiji in pomenu. Kar zakriva stvar, je v novi visoki nemščini rabljeni *neorganski* (napačni) način sklanjanja besed *Wert*: *Werth*, *Werthes* namesto *Werdes*, zakaj got[skemu] *th* ustreza visokonemški *d*, ne *th = t*, in tako je tudi v srednji visoki nemščini (*wert*, gen. *werdes*, prav tam). Po srednjevisokonemškem pravilu bi moral iz *d* na koncu besede nastati *t*, torej *wert* namesto *werd*, toda gen. *werdes*.

Vse to pa ima z ekonomsko kategorijo »vrednost« opraviti tako veliko in tako malo kot s kemično vrednostjo kemičnih elementov (atomičnost) ali s kemičnimi ekvivalenti ali enakovrednicami (spojne teže kemičnih elementov).

Nadalje je treba pripomniti, da je bilo to celó v tem jezikovnem oziru — če iz prvotne identitete besede *Wert* in *Würde* samo od sebe sledi, da se je ta beseda nanašala tudi na stvari, delovne proizvode v

njihovi naturalni obliki — pozneje nespremenjeno preneseno direktno na *cene*, tj. na vrednost v njeni razviti vrednostni obliki — i. e. menjalno vrednost, kar nima s stvarjo opraviti nič več kot toliko, da se je ista beseda še naprej uporabljala za čast nasploh, za častno službo etc. Torej tudi jezikovno ni razlike med uporabno vrednostjo in vrednostjo.

Preidimo zdaj k poroku vira obscura, k *Rodbertusu* [[čigar sestavek si je treba ogledati v *Tübinški Reviji*]]. Kar citira vir obscurus iz Rodbertusa, je tole:

V tekstu na strani 48:

»Obstaja samo ena vrsta vrednosti in to je uporabna vrednost. Ta je bodisi *individualna* uporabna vrednost ali *socialna* uporabna vrednost. Prva stoji nasproti individuu in njegovim potrebam, brez vsakršnega ozira na socialno organizacijo.«

[[Že to neumnost (prim. »Kapital«, str. 171), kjer pa je rečeno: da je *delovni proces* kot smotrna dejavnost za proizvajanje uporabnih vrednosti itn. »vsem njegovim« (človeškega življenja) »*družbenim oblikam enako skupen*« in »*odvisen od vsake izmed njih*.«<sup>11</sup> Prvič ne stoji individuu nasproti beseda »uporabna vrednost«, ampak *konkretne uporabne vrednosti* in katere mu »stojijo nasproti« (pri teh ljudeh »stoji« vse; vse je »stanovsko«), je povsem odvisno od stopnje družbenega proizvajalnega načina, torej tudi ustreza »socialni organizaciji«. Toda če hoče Rodbertus povedati le trivialnost, da uporabna vrednost, ki stoji individuu nasproti dejansko kot uporaben predmet, stoji le-temu nasproti zanj kot individualna uporabna vrednost, tedaj je to trivialna tautologija ali pa napačno, saj je, če sploh ne govorimo o takih stvareh kot riž, koruza ali pšenica ali meso [[ki hindujcu ne stoji nasproti kot živilo]], kakemu individuu potreba nekega profesorskega ali tajnosvetniškega naslova ali odlikovanja mogoča samo v povsem določni »socialni organizaciji.]]

»Druga vrsta je *uporabna vrednost*, ki jo ima iz mnogih individualnih organizmov (oz. individuov) sestojeci *socialni organizem*« (p. 48, tekst).

Lepa nemščina! Ali gre tu za »uporabno vrednost« »socialnega organizma« ali za neko uporabno vrednost v posesti nekega »socialnega organizma« [[kot npr. zemlja v primitivnih skupnostih]] ali za določeno »socialno« obliko uporabne vrednosti v nekem *socialnem organizmu* kot npr. tam, kjer mora biti blagovna proizvodnja prevladujoče, uporabna vrednost, ki jo daje neki proizvajalec, pa »uporabna vrednost za druge« in v tem smislu »družbena uporabna vrednost?« S takim gobezdanjem nič hoteti.

Torej k drugemu stavku Wagnerjevega Fausta:

»Menjalna vrednost je samo historična preobleka in privesek socialne uporabne vrednosti iz določenega zgodovinskega razdobja. Ko *kdo* postavi uporabni vrednosti nasproti *kako* menjalno vrednost *kot logično nasprotje*,

<sup>11</sup> Prim. slovenski prevod Kapitala, str. 208.

postavlja neki historični pojem v logično nasprotje z logičnim pojmom, kar logično ni dopustno» (p. 48, opomba 4). »To je«, vriska ibidem Wagnerus, »to je popolnoma pravilno!«

Kdo je ta »kdo«, ki to dela? Da misli Rodbertus s tem mene, je gotovo, saj je po R. Meyerju, svojem famulu, napisal »velik debel rokopis« proti »Kapitalu«. Kdo postavlja v logično nasprotje? Gospod Rodbertus, ki sta mu »uporabna vrednost« in »menjalna vrednost« po naravi gola »pojma«. V resnici naredi vsaka posamezna vrsta blaga v svoji vsakokratni ceni ta nelogični proces, da se kot *dobrina*, *uporabna vrednost*, kot bombaž, sukanec, železo, žito etc. razlikuje od drugih vrst, da predstavlja od drugih vrst toto coelo kvalitativno različno »dobrino«, toda hkrati svojo *ceno* kot kvalitativno isto, a kvantitativno različno (dobrino) *istega bistva*. Predstavlja se v svoji naturalni obliki za tistega, ki jo uporablja, in v od te povsem različni, z drugim blagom »skupnostni« *vrednostni obliki* ter kot *menjalna vrednost*. Tu gre za »logično« nasprotje samo pri Rodbertusu in njemu sorodnih nemških profesorskih šomoštrih, ki izhajajo od »pojma vrednost«, ne od »socialne reči« blaga, in si ta pojem dajo cepiti (podvajati) v njem samem, in se potlej prepirajo o tem, katera od obeh izmišljotin je resnični Jakob!

Toda to, kar leži v mračnem ozadju napihnenih fraz, je kratko malo nesmrtno odkritje, da mora človek v vseh stanjih jesti, piti etc. [[niti takole ni mogoče nadaljevati: se mora oblačiti ali imeti nož in vilice ali posteljo in stanovanje, ker ni tako v *vseh stanjih*]]; skratka, da mora v vseh stanjih najti vnanje stvari za zadovoljevanje svojih interesov gotove v naravi in se jih polastiti ali si jih pripraviti iz tega, kar najde v naravi; v tem svojem dejanskem ravnanju je torej faktično zmeraj do določenih vnanjih predmetov v odnosu kot do »uporabnih vrednot«, tj., z njimi ravna vselej kot s predmeti za svojo rabo; zato je uporabna vrednost po Rodbertusu »logičen« pojem; torej, ker mora človek tudi dihati, je »dihanje« »logičen« pojem, toda pri moji veri ne »fiziološki«. Vsa Rodbertusova plitkost pa se kaže v njegovem nasprotju »logičnega« in »historičnega« pojma! »Vrednost« (ekonomsko vrednost, v nasprotju z uporabno vrednostjo blaga) pojmuje samo v njeni pojavni obliki, v *menjalni vrednosti*, in ker ta nastopa samo tam, kjer vsaj kateri koli del delovnih proizvodov, uporabni predmeti, funkcionirajo kot »blago«, to pa ne od vsega začetka, ampak šele v neki določeni družbeni razvojni periodi, torej na določeni stopnji historičnega razvoja, [zato] je menjalna vrednost »historičen« pojem. Ko bi bil R[odbertus] zdaj — dalje spodaj bom povedal, zakaj tega ni videl — naprej analiziral menjalno vrednost blag — zakaj ta eksistira samo tam, kjer nastopa *blago* v pluralu, različne vrste blaga — bi bil našel »vrednost« zadaj za to pojavno obliko. Ko bi bil naprej raziskal vrednost, bi bil tudi našel, da velja v tem stvar, »uporabna vrednota«, kot golo *opredmetenje* človeškega dela, kot *izdajanje* [Verausgabung] *enake človeške delovne sile*, in da je zato ta vsebina predstavljena kot *predmetni značaj reči*, kot [značaj], ki nji sami stvarno pritiče, čeprav se ta predmetnost v svoji naturalni obliki

ne kaže [[zaradi česar pa je potrebna posebna *oblika vrednosti*]]. Našel bi bil torej, da »vrednost« stvari samo v historično razviti obliki izraža, kar prav tako eksistira v vseh drugih historičnih družbenih oblikah, četudi v *drugi obliki, namreč družbeni značaj dela*, kolikor le-to eksistira kot *izdajanje »družbene« delovne sile*. Če je takó »vrednost« blaga samo neka določena historična oblika nečesa, kar eksistira v vseh družbenih oblikah, potem [je to] tudi »družbena uporabna vrednost«, kot karakterizira »uporabno vrednost« blaga. Gospod Rodbertus ima mero velikosti vrednosti od Ricarda; toda prav tako kot Ricardo [tudi on] ni sam raziskal in dojel substance vrednosti same; npr. »skupni« značaj [delovnega procesa] v primitivnih skupnostih kot skupni organizem skupaj spadajočih delovnih sil in zatorej *njihovega dela*, i. e. izdajanja teh sil.

Kaj več o Wagnerjevih čenčah ob tej priložnosti nepotrebno.

*Prevedel P. S.*

# Dafne in demoni

Ivan Sedej

*Razstava Franceta Miheliča v ljubljanski Mali galeriji*

Lesorezni ciklus Dafne je neke vrste obračun Miheličevega grafičnega opusa. V enem samem strastnem zamahu, ki ga zmore le zrela umetniška osebnost, je ustvaril pretresljivo oblikovno in vsebinsko izbrušeno umetnino. Virtuozno obvladanje tehnike (ki ne zaostaja za največjimi mojstri te grafične zvrsti) je pravzaprav najmanj opazna struktura njegove umetnosti, jemljemo jo pač kot nekaj kar se razume samo po sebi. Linije so čiste, vsaka podrobnost je skrbno pretehtana in vsaka zase predstavlja pomemben izpovedni simbol: od mitološke Dafne do grotesknih vilinskih očesc, črvojedine, pošasti in Kurentov. Podobe so grajene na kontrastih. Najprej gre za čisto tehnično vprašanje gradnje oblik z menjavanjem črnih in belih površin, nato pa za kontrast med bohotnim temnejšim fosforescirajočim rastlinjem ter oživelimi lesnimi duhovi ter belim, polnim ženskim telesom.

V tem ciklu je umetnik retrospektivno uporabil mnoge oblikovne in vsebinske prvine iz prejšnjih faz (od predvojnega Suhega cvetja do postelje s suhim grmičjem, sten iz razpadajočih desk, lebdečim telesom vklenjenim v trhle stene pravljичne barake itd.). Kljub temu pa od nas ne zahteva, da bi morali poznati ves njegov opus, doživimo ga na razstavljenih grafikah.

V demonski prasvet in podzavest proicirana realnost Miheličevega doživljanja, je prežeta z nežno liriko. Dafne je Miheliču simbol nedoumljive, poželenja polne ženske, ki se kot divja žival izmika moškemu, ki se mu hkrati predaja in beži pred njim v svoj svet. Večne človeške strasti so del narave. Demonska sla, ki jo Dafne zdaj sprejema vdano kot dehteča zorana zemlja, zdaj koketno in strastno, je prežeta z voljo do življenja. Vendar tu ni paničnega strahu pred smrtjo in begotnega uživanja trenutkov. Smrt, razkroj in vnovično oživljenje, reinkarnacija so nekaj povsem vsakdanjega. Človek jih sprejema kot danost, kot večni ciklus, ki mu je podvrženo vse kar je živega na tem svetu.

Drugače pa je Mihelič interpretiral svoj umetniški nazor in izpoved v slikah na platno. V spominu na očeta se je sicer naslonil na grafiko,



uporabil je celo pritajene sivkaste in rjavkaste tone, ki jih poznamo iz povojnega Mrtvega Kurenta, vendar je prijem izrazito slikarski. Risba in barva nista avtonomni prvini, marveč dopolnjujoča se sestavna dela. Spomin na grafični opus so le čiste barvne ploskve, nanešena pa so v tankih plasteh, skozi sije platnena podlaga. Tako dobijo tudi večje površine žametast nadih in barvno polnost.

Vsebinsko so platna dopolnilo grafičnemu ciklu. Le da je tu napeto, demonično vrenje interpretirano na drugačen, specifično slikarski način. Like Kurentov je vključil v dvodimenzionalno barvno uglašeno ploskev. Pravljične, zamolke a vendar žive barve, ustvarjajo pravljичno vzdušje. Demonska bitja so se dvignila nad vsakdanjost in žive svoje lastno živlejnje. Otrpnila so v spoznanju neizbežnega.

# Zagrebski kipar Šime Vulas razstavlja v ljubljanski Mali galeriji

Ivan Sedej

Zagrebski kipar Šime Vulas je v Mali galeriji v Ljubljani razstavil zaključen ciklus lesenih plastik. Če analiziramo oblike njegovih kipov, lahko ugotovimo dve značilnosti. V oblikovnem pogledu izhaja iz realnih oblik, ki jih kasneje abstrahira in spremeni v likovne simbole; iz tehničnega vidika pa lahko ugotovimo izhodišče v oblikah struženega lesa. Faktura je gladka, vidne vreze dleta in nožev avtor skrbno zgladi. Večje in pomembnejše poudarke, ki naj bi na svoj način nakazali pravo, živo strukturo kiparskega materiala, pa oblikuje »tesarsko« — to so značilni »vtori« in pravilno oblikovane vdolbine.

Pri Vulasovih plastikah gre za tako imenovane množične like. Če pogledamo kompozicijo Jadra, nam je takoj jasno, da je izhodišče teh zaobljenih oblik v simbolu ribiške barke. Kljune teh ladij niza drugo nad drugo v krepkem bloku. Simbolika je razmeroma jasna, sam način podajanja pa nas spomni na indijanske toteme, mnoge oblike pa korelinijo tudi v spominih na monumentalno plastiko Velikonočnih otokov. Vendar so to povsem nebistvene podrobnosti. Pri večjih kompozicijah (vzemimo le eno od Mest) skuša te oblike združiti v neko novo realnost in zadeti bistvo upodobljenega predmeta. Sicer mu gre bolj za asociacije na predmet, vendar je realna osnova tako močna, da bi bila oznaka »asociativne predmetnosti« skorajda premila.

V kompoziciji Mesto (razstavlja jih več) je uporabil izrazito vertikalno, ki je razčlenjena z globokimi vrezi in med seboj ločenimi kubičnimi sestavi. Gre za simbol enote, ki je sestavljena iz posameznih na videz samostojnih, vendar v nedeljivo skupnost povezanih členov. Na enak način gradi tudi vertikalne sestave skledičastih, na neko fantastično agavo spominjajočih likov. Tu gre do neke mere za odmev oblik baročnih svečnikov, ki pa je preinterpretirana in preformulirana v sočno in živo leseno steblo.

Bistvena pomanjkljivost njegove sicer izredno zanimive in čiste plastike, brez nepotrebnih detajlov, pa je nemoč formulacije v različnih

formatih. Učinkovita oblika Mesta, ki je v večjem formatu zelo prepričljiva, je v miniaturni verziji, kot mala plastika le bled odmev vzora. Morda so spremembe formatov še najmanj boleče pri bolj reljefno pojmovanih eksponatih. Kljub temu, da ima pravilo o upoštevanju materiala in njegovih možnosti tudi izjeme, je Vulas mnogokrat, prav zaradi gladke fature, skušal leseno plastiko oblikovati tako kot bi bila iz bron. Oblike, ki včasih spominjajo celo na grede nekakšnega bencinskega stroja (pri kompoziciji Mesto ima ta asociacija tudi izrazni pomen) so v lesu neprepričljive in delujejo nelogično.

Pomembna struktura njegovih plastik pa je tudi odnos do prostora. Plastiko oblikuje z enakovrednimi sredstvi okrog in okrog, skratka kot prosto stoječe telo. Vendar zahtevajo plastike tudi ozadje, ker so pojmovane kot reljefi, ki morajo stati pred steno. Izjema bi bila le kompozicija Sveča, ki je zaradi vijačne oblike in velikega formata izrazito »obhodna«. Prav na teh primerih pa je Vulas dokazal, da zna uporabiti tudi faktor prostora. Uporabil je resda preprosto sredstvo (»špiralo«) vendar je z njim dosegel tudi pomemben vtis dinamike, vertikalnega vzgona in končno tudi čistosti plastike.

# Lepota in paradoks

Ivan Sedej

*(Ob razstavi slikarja in grafika Janeza Bernika v Mestni galeriji)*

Slikar in grafik Janez Bernik, dokazov njegovega slovesa o katerem priča vrsta mednarodnih priznanj in nagrad ne bi navajali, je z veliko razstavo v Mestni galeriji dokazal, da je eden najplodovitejših in najbolj vsestranskih umetnikov pri nas. Razstavlja olja, grafike in tapiserije pa tudi nekaj malih plastik. Razstava je izredno okusno aranžirana, eksponati so razporejeni v smiselnih likovnih in vsebinskih ciklih. Kot zanimivost velja omeniti, da je tudi aranžma razstave delo slikarja Bernika, prav tako tudi tehnična in oblikovna ureditev kataloga. Malce zlobno lahko pripomnimo, da se je na ta način skušal zavarovati pred estetičističnimi škarjami, ki so neusmiljeno rezale in prirejale njegove podobe v monografiji, ki so jo izdala Mariborska Obzorja.

Poglavitni umetnikov namen je poleg reševanja izrazito barvnih in kompozicijskih vprašanj, poročanje o današnjem svetu, o slikarjevem doživljanju sedanosti, o večnih vprašanjih lepega in o odnosu človeka do ustvarjenih oblik. Kot izhodišče je uporabil motiv, ki se ga vztrajno oklepa že nekaj let — črkovni simbol in pismo. K stari strukturi, to je skrivnostnim glagolskim pismenkam, je dodal še povsem konkretna pisana sporočila. Nerazumljivi in skrivnostni simboli pozabljene abecede so osnova, navadno so nakazani le v rahlih tonih, nad njimi pa se bohotijo (sicer tudi diskretno) sestavi asociativno vezanih besed, pravzaprav neke vrste parole. Kot kontrast med starimi, s patino pokritimi črkami iz pozabljene preteklosti in belimi lepimi šablonskimi črkami je uporabil tudi različne tonske vrednote. Tako je ustvaril zanimivo in značilno vzdušje, ki daje igri izbrušenega okusa in iskrive domiselnosti Bernikovih del še posebno težo in ceno.

Notranjo napetost teh del bi lahko preprosto razložili s konfrontacijo starih in modernih črk — kot brezobzirno negacijo starega in starih vrednot. Vendar podstat ni tako preprosta. V odnosih med bleščečo ploskvijo podlage, ki jo prekinjajo trakovi mogočnih pečatov ali pa fine vmesne strukture, starinskimi obledelimi črkami in estetsko dognanimi »stavki« v šablonski kapitali, se skrivajo še drugačne, globlje in po svoje tudi krute misli o sedanosti.

Bernik je slikar paradoksov, vendar ne v dadaističnem pomenu. Z odnosi med pglavitnimi oblikovnimi strukturami nam pripoveduje resnico o svetu, ki je željan lepote a jo zna ceniti le po vrhu in hlastno. Sterilno čista belina uporabnih šablon počasi prekriva izročilo, ki je nekdanj vrelo človeku iz srca in ima moč prepričevanja še danes. Paradoks pa ni v nasprotju med starimi in novimi načini komuniciranja (simbolizirata ga obe vrsti črk) marveč v resnici, ki jo pripoveduje in v načinu kako jo pove. Izbrušena in formalno dognana podoba, ki na prvi pogled deluje kot nenadkriljiva dekoracija, prežeta z aristokratskim esteticizmom, je pravzaprav negacija tistega kar pripoveduje sama. Na ta način je Bernik zadel absurdnost človekovih prizadevanj, tako pa je hkrati tudi daleč nadkrilil najboljše dosežke op-arta. Šok, ki se ga umetnik poslužuje kot ene sestavin doživljanja njegovih del, je uporabljen prefinjeno in hkrati tudi samozavestno. Iz vsakega razstavljenega dela kar izzivalno sili zavest umetnika, ki natanko ve kaj hoče.

Obenem pa nam Bernik pripoveduje tudi znano, vendar na samosvoj način povedano resnico, da govore o ljudeh predvsem njihova dela. En vsebinski pomen njegovih pismenk je tudi tak. Uporabil pa je tako njih simbolično vrednost (glagolski napisi) kot njih dejansko komunikativnost (bele šablonske črke). Ker so napisi hkrati tudi že naslovi slik, pa je komunikativnost podob nekoliko (vsaj na videz) zmanjšana. Saj nam recimo smiselni asociativni sestavi slovenskih besed z aluzijami na kak dogodek, ali pa parola o okusu itd. doživetje dopolnijo. V tem pogledu je lahko tujec prikrajšan. Vendar moramo takoj povedati, da je smiselnost črkovnih sestavov tudi vizualna in ima tudi tak namen — povedati, da je zveza med simboli logična. V tem pogledu pa je spet zajamčena tudi univerzalna komunikativnost.

Če bi tehtali kvalitetne razlike med posameznimi umetniškimi zvrstmi, ki se jih Janez Bernik loteva, bi verjetno dali prednost slikarstvu in grafiki, vendar sodijo med najboljše stvaritve pri nas tudi izredne tapiserije. Šibkejša plat njegovega ustvarjanja pa je mala plastika. Vendar vse kaže, da jo uporablja bolj kot preizkusni kamen, kjer skuša plastično oblikovati tiste forme, ki njih telesnost dosega z grafičnimi ali slikarskimi sredstvi. V tem okviru bi bile nekakšen vmesni člen reljefne slike, sestavljene iz pravilnih koščkov lesa, nekatere so dopolnjene in obogatene tudi z nizi kroglic. Pravzaprav so tudi ti reljefi le plastična preinterpretacija grafik, hkrati pa tudi povsem samosvoj poizkus kako izkoristiti nekatera formalna dognanja pop-artistov in jih vključiti v nove sestave kot oblikovne in vsebinske simbole.



**IZ PRIHODNJIH ŠTEVILK:**

**RUDI SELIGO: ŽIL (proza)**

**JAROSLAV NOVAK: V EKSTAZICAH (proza)**

**PAVEL LUŽAN: KARAVANA (dejanje iz poetične drame)**

**PAVEL LUŽAN: MED ZEMLJO IN SONCEM (poezija)**

**JOŽE OLAJ: UPOR IZOBČENCEV (poezija)**

**ANDREJ BRVAR: PESMI**

**DANE ZAPUŠEK: PESMI**

**DUŠAN PIRJEVEC: FRANZ KAFKA IN EVROPSKI ROMAN**

**ANDREJ INKRET: NOVA SLOVENSKA DRAMA IN SLOVENSKO  
GLEDALIŠČE 1966-67 (razprava)**

**TARAS KERMAUNER: ZAKON ČASA (razprava)**

**VIKI BLAŽIČ: NEKAJ POGLEDOV NA NAŠE ZALOŽNIŠTVO**

