

ODMEVI NA ...

Tine
Hribar

Slovenski kulturni razvoj 1945—1984

(Analiza Kosovih pripomb)

V 2. številki *Nove revije* (1982) sem objavil uvodnik *Dve leti po pobudi*, v katerem sem se dotaknil tudi povojnega kulturnega razvoja na Slovenskem, predvsem z vidika mišljenja in pesništva. Janko Kos je v zvezi z mojim zapisom začel v 2. številki *Sodobnosti* iz leta 1983 objavljati spis *Pripombe k slovenskemu kulturnemu razvoju 1945—1980*, ki so potem sporadično izhajale do 5. številke *Sodobnosti* iz leta 1984. Ker sem Kosov odnos do poezije obravnaval že v tekstu *Sodobna slovenska poezija* (Nova revija 13—29), nameravam analizirati v pričujočem odgovoru samo Kosove pripombe na moje razmerje do razvoja filozofije in obče-kulturnega razvoja.

I. EKSPLIKACIJA

Kosove *Pripombe k slovenskemu kulturnemu razvoju 1945—1980* so sestavljene iz naslednjih poglavij:

- I. *Uvodni pomisleki* (*Sodobnost* 1983, štev. 2),
- II. *Socialistični realizem na Slovenskem* (*Sodobnost* 1983, štev. 3),
- III. *Še o socialističnem realizmu na Slovenskem* (*Sodobnost* 1983, štev. 4),
- IV. *Dekadentnost kot slovenski kulturni problem* (*Sodobnost* 1983, štev. 5),
- V. *Vprašanje dialektičnega materializma* (*Sodobnost* 1983, štev. 6—7),
- VI. *Eksistencializmi in eksistencialisti na Slovenskem* (*Sodobnost* 1983, štev. 11),
- VII. *Iz zgodovine heideggerjanstva na Slovenskem* (*Sodobnost* 1984, štev. 5).

Iz tematike in zaporedja, tako vsebinskega kot časovnega, je razvidno, da v Kosovem spisu res ne gre za sistematično dopolnitev mojih pomanjkljivih tez, marveč za nekaj pripomb k slovenskemu kulturnemu razvoju. V svojem zapisu *Dve leti po pobudi* sem namreč povojno dobo razčlenil »z vidika mišljenja in pesništva« na pet obdobj:

1. 1945—1954 (obdobje dialektičnega materializma na področju mišljenja in socialističnega realizma na področju umetnosti),
2. 1955—1964 (obdobje eksistencializma na področju umetnosti in eksistencialističnega neomarksizma na področju mišljenja),

3. 1965—1974 (obdobje heideggrovstva na področju mišljenja in modernizma¹ na področju umetnosti),

4. 1975—1980 (obdobje lacanovstva na področju mišljenja in post-modernizma na področju umetnosti),

7. 1980—? (obdobje avtonoetik in avtopoetik).

Tem obdobjem sem v tekstu uvodne narave, ki je praviloma omejen na nekaj strani, posvetil seveda samo po en odstavek. Longitudinalni prerez skozi povojno razdobje sem potem podrobneje izrisal v že omenjenem tekstu *Sodobna slovenska poezija* in glede na razvoj mišljenja v tekstu *Povojna filozofija na Slovenskem* (Nova revija 12). Kos v svojih pripombah posveča veliko prostora prvemu obdobju, saj je temu obdobju namenil kar štiri poglavja, medtem ko sta drugemu in tretjemu obdobju — z vidika moje razčlenitve — namenjeni le zadnji dve poglavji, poglavje o eksistencializmu in poglavje o heideggerjanstvu. Torej Kosove pripombe pravzaprav ne segajo do leta 1980, kakor zatrjuje naslov Kosovega spisa, temveč samo do srede sedemdesetih let.

Največ komparativnega materiala za zgodovino umetnosti oziroma kulture na Slovenskem prinaša drugo poglavje Kosovih *Pripomb*; v tem poglavju navaja Kos vrsto podatkov iz zgodovine drame, opere in opernega gledališča, slikarstva, kiparstva, resne glasbe, literature, literarne kritike in literarne teorije. Veliko pozornosti namenja Kos v tem poglavju samemu pojmu socialističnega realizma, njegovim izvorom in njegovim interpretacijam. Zlasti natančen je pri obravnavi razmerja med socialističnim realizmom in socialnim realizmom, se pravi pri spremljanju »socialističnorealističnega toka v našem socialnem realizmu«. V tretjem poglavju, v nadaljevanju razprave o socialističnem realizmu, je več poudarka na odnosu nekaterih svetovnih imen do socialističnega realizma, med domačimi imeni pa izstopa ime Borisa Ziherla.

Ziherlovo ime prevladuje še tudi v četrtem poglavju, saj razprava o dekadentnosti spada, kolikor je bil ta izraz priljubljena nalepka »teoretikov« socialističnega realizma, pravzaprav v problemski sklop prejšnjih dveh poglavij. Hkrati pa je to poglavje najbolj oddaljeno od temeljne teme, od problemov periodizacije slovenskega kulturnega razvoja 1945—1980; poseg nazaj do Mojzesa in Hezioda, pa tudi bliže, k Platonu ali Nietzscheju, pa k Rimbaudu in Sartru Slovence sicer približa svetovnemu kontekstu, vendar manifest povojnih staroslovencev, manifest *Demokracija da — razkroj ne!* iz leta 1968 bržkone nima tako globokih korenin.

Poglavje o dialektičnem materializmu najbolj nazorno priča, v čem je na metodološki ravni bistvena razlika med Kosovim in mojim pri-

¹ Tega termina, ki sem ga tematiziral v *Sodobni slovenski poeziji*, v tekstu *Dve leti po pobudi* še ne uporabim, marveč situacijo v umetnosti prikažem le opisno, z označbo dveh smeri (modernizma): »Eno smer je ubral Šalamun s svojo čedalje (od Pokra naprej) radikalnejšo ironizacijo vsega, ki pa se je morala po svoji imanentni logiki nazadnje izčrpati prav v pristajanju na vse, v ludizmu inter-in-intratekstualnosti. Drugo smer zastopa Šeligov *Triptih Agate Schwarzkobler* in Grafenauerjeva pesniška zbirka *Štukature*, ki izide prav konec tega obdobja. Izza navidezne reistične oziroma esteticistične tehnopoetike se tako pri Šeligu kot Grafenauerju kaže nekaj povsem drugega, diabolčni rez v srcu človeka, nezaceljiva rana sveta.« Termine protomodernizem, modernizem in postmodernizem uporabim šele pri neposredni razčlenitvi sodobne slovenske poezije.

stopom k slovenskemu kulturnemu razvoju. Medtem ko gre meni za prevladujočo misel v nekem obdobju oziroma za misel, ki ima razvojni naboj v sebi, Kos ugotavlja, kdaj se je neka misel pojavila, kje je nastopila in nastopala, do kam sega s svojimi poslednjimi močmi. Tako Kos tudi za dialektični materializem išče dokazov že pri Marxu in Dietzgenju, mu sledi pri Plehanovu, Leninu in Deborinu, se ustavi pri Stalinu, Pirjevču in Zihleru, konča pa pri Majerju, Rusu, Debenjaku in Šteru. Tako zvemo, da se je vzpon dialektičnega materializma začel na Slovenskem že v tridesetih letih in da je bil zelo pri moči še tudi v sedemdesetih letih. Ob tem se dejstvo, ki sem ga imel pred očmi pri svoji analizi, namreč to, da je dialektični materializem imel v prvem desetletju po vojni značaj državne filozofije, značaj idejnega terorizma, preprosto porazgubi. Dialektični materializem postane zgolj eden izmed miselnih tokov, tisti, ki se mu upirajo (od Ušeničnika v letu 1938 do Hribarja v letu 1983), pa so pač njegovi nasprotniki.

Šesto poglavje, poglavje o eksistencializmi in eksistencialistih, je po podatkih skoraj tako bogato kot drugo, le da se omejuje na filozofijo in literaturo, medtem ko Kos drugih področij kulture oziroma umetnosti zdaj ne obravnava. Podatki tudi tokrat prevladujejo nad njihovo vsebino, se pravi, da ne dobijo oblike teoretskega dejstva, marveč ostajajo predteoretski dogodki. Po Kosu »prava leta slovenskega eksistencializma« niso leta 1955–1964, marveč leta »med izidom Kocbekovega *Strahu in poguma* in nastankom Revije 57«; hkrati pa že dodaja, da se eksistencializem ni izživel in zato tudi ne izoblikoval v zares razvidno obdobje. Seveda Kos tudi tokrat posega nazaj in naprej, nazaj v leto 1935, ko je Kocbek v *Domu in svetu* objavil spis Søren Kierkegaard, in naprej v, leto 1981, ko sem objavil knjižico *Resnica o resnici*, ki predstavlja za Kosa »filozofsko obnovo« eksistencializma na Slovenskem. Da sam izrecno zanikam eksistencialistični značaj te knjižice in da Kocbek zanika celo eksistencialistični značaj *Strahu in poguma*², to Kosa najbrž ne bo preveč motilo.

Ker še nismo pri analizi, temveč šele pri eksplikaciji, naj izrazim samo domnevo, zakaj Kos na eni strani tako zelo previdno postavlja meje razdobja ali jih celo briše, na drugi strani pa jih nenadoma začrta z vso ostrino, čeprav naj bi bile to le delne, pogojne, skratka, po polimeje. Kakor pri podatkih (»dejstvih«) Kos tudi pri besedah (»pojmi«) ne izhaja iz kake koherentne teorije, marveč gradi teorijo naknadno. Medtem ko beseda »nič« le znotraj določene filozofije, oziroma onto-teološkega zasnutka pomeni eksistencializem, Kos iz nje izvaja eksistencializem.

Takšen postopek imamo tudi v zadnjem poglavju Kosovih *Pri-pomb*, v obravnavi zgodovine heideggerjanstva na Slovenskem. Tu sicer Kos ugotavlja, da »se Hribarjeva periodizacija kljub temu (?) vsaj

² »Eksistencializem me še bolj odbija od diamata, zato bi rad prijel za pero in svoje miselno mesto določil. To tembolj, ker mi celo Zihler podtika Sartra in v da-dašnji *Pravici* govori o kocbekovščini kot pesimističnem in idealističnem nagnjenju pri književni in kulturni mladini. To bi zijali, če bi mi pustili objaviti traktat, ki bi pokazal trdne realistične osnove, hkrati pa podčrtal tisto izkustveno svobodo, ki zaradi nje (ne?) prihaja do pravega razvoja, do potrebnih korektur in do polnega ustvarjanja.« (Dnevnik, 26. jan. 1952; *Nova revija* 28–29, str. 3261.)

v glavnem sklada z zarisom slovenskega heideggerjanstva iz leta 1968«, namreč s Kosovim zarisom v spisu *Heidegger in Slovenci*, ki je bil konec navedenega leta objavljen v *Sodobnosti*, vendar Kos obenem pripominja, da se razhajava v pojmu heideggerjanstva oziroma heideggrovstva. Dodal bi: ne le v tem pojmu, ampak tudi v razumevanju metafizike in nihilizma. Kos na podlagi črke besed ponovno trdi, da spada doživetje »groze zgolj nič« še v območje metafizičnega nihilizma in s tem v filozofsko območje eksistencialističnega tipa, medtem ko sam menim, da spada sintagma »groza zgolj nič« po svojem pomenu ne le v posteksistencialistično, ampak tudi v postheideggrovsko misel. Kos se torej kljub razlagi in osnovnim pojasnilom, ki sem jih z vidika »mišljenja kot mišljenja« podal v *Povojni filozofiji na Slovenskem*, vrača k svojim tezam iz prvega poglavja, tj. k svojim uvodnim pomislekom.

Če sumiram Kosove pomisleke, potem lahko konstatiram, da se v glavnem ne strinja z mojo periodizacijo slovenskega kulturnega razvoja po drugi svetovni vojni. Vendar pa iz njegovih *Pripomb* ne morem ugotoviti ne Kosove lastne periodizacije ne teoretskih izhodišč njegovih pripombnih pomislekov. Njegove pripombe ostajajo elementi brez strukture.

II. IZPELJAVA TEM

Dominanta moje obravnave povojnega kulturnega razvoja na Slovenskem je svoboda mišljenja in pesništva. Skušam slediti njunim notranjim premikom in razvojnim težnjam ob vsakem premiku. Kolikor nastopijo dejavniki, ki to svobodo mišljenja in pesništva zavrejo ali blokirajo, jih zabeležim in seveda označim prav kot take. V tem smislu govorim o nasilju dialektičnega materializma nad mišljenjem in socialističnega realizma nad umetnostjo. To seveda pomeni, da dialektičnega materializma nimam za imanentno komponento mišljenja in socialističnega realizma ne za imanentno komponento umetnosti.

1. Dialektični materializem in socialistični realizem

Dialektični materializem in socialistični realizem imam za komponenti diktature (proletariata), za ideološki sestavini povsem določene oblasti. Kjer sta ti dve ideološki sestavini institucionalizirani in s tem instrument partijske oblasti, je svoboda mišljenja in pesništva uradno likvidirana:

»Partija je um, čast in vest naše dobe in sovjetskega ljudstva, ki izvaja velike revolucionarne preobrazbe. Partija pozorno gleda v bodočnost, ljudstvu razkriva znanstveno osnovana pota napredovanja, v množicah prebuja neznansko energijo in jih vodi k reševanju veličastnih nalog.

Obdobje razmaha graditve komunizma označuje nadaljnji *porast vloge in pomena komunistične partije* kot vodilne in usmerjajoče sile sovjetske družbe. Komunistična družba se za razliko od vseh preteklih socialno-ekonomskih formacij ne gradi stihijno, temveč z zavestno in smotno dejavnostjo ljudskih množic, ki jih vodi marksističnoleninistična partija. Komunistična partija, ki združuje v svojih vrstah najnaprednejše predstavnike delovnih ljudi, je tesno povezana z množicami, ima brezmejno avtoriteto med ljudstvom, obvlada zakone razvoja družbe, zagotavlja pravilno vodstvo graditve komunizma in ji daje organiziran, načrten in znanstveno utemeljen značaj.«

Katera je tista znanost, na podlagi katere je zagotovljen znanstveno utemeljen značaj brezmejne avtoritete Partije, njene vodilne in usmerja-joče vloge? Ta znanost ni nič drugega kot dialektično materialistična znanost, dialektični materializem sam:

»Velike možnosti v odkrivanju novih pojavov in zakonov prirode, v raziskovanju planetov in sonca so ustvarili umetni zemeljski sateliti in kozmične rakete, ki so omogočile človeku prodor v vesolje. V času silovitega razvoja znanosti postaja še bolj aktualna obdelava filozofskih problemov sodobnega naravoslovja na osnovi dialektičnega materializma kot edinega znanstvenega svetovnega nazora in kot edine spoznavne metode.

Intenzivno so mora razvijati raziskovalno delo na področju *družbenih ved*, ki tvorijo znanstveno osnovo za usmerjanje družbenega razvoja. Na tem področju je najvažnejše proučevanje in teoretično posploševanje prakse komunistične graditve, raziskovanje osnovnih zakonitosti ekonomskega, političnega in kulturnega razvoja socializma in njegovega preraščanja v komunizem, in obdelava komunistične vzgoje.«

Dialektični materializem kot *edini* znanstveni svetovni nazor in *edina* (znanstvena) spoznavna metoda je *edini* (znanstveni) instrument usmerjanja družbenega razvoja, temelj usmerjene ekonomike, usmerjene politike in usmerjenega izobraževanja. Korelativno vlogo ima na področju umetnosti socialistični realizem:

»V umetnosti socialističnega realizma, ki je osnovan na načelih ljudskosti in partijnosti, se druži drzno novatorstvo v umetniškem oblikovanju življenja z uporabo in razvijanjem vseh naprednih tradicij svetovne kulture. Pred pisatelji, umetniki, glasbeniki, gledališkimi in filmskimi delavci se odpira široko prostranstvo, kjer lahko uveljavijo osebno ustvarjalno iniciativo, visoko umetelnost, pestrost ustvarjalnih form, stilov in žanrov.«³

Seveda v okviru socialističnega realizma in po načelih ljudskosti in partijnosti, se pravi pod vodilno in usmerjevalno vlogo Partije. Čeprav so navedene teze iz leta 1962, so bile na jubilejnem plenumu Zveze pisateljev Sovjetske zveze v septembru 1984, ob petdesetletnici proglasitve socialističnega realizma, znova v celoti potrjene⁴ za *edino* pravilno umetniško smer. Tako dialektični materializem kot socialistični realizem tam, kjer sta dejansko na oblasti, v resnici ne dopuščata nobene druge smeri mišljenja in nobene druge smeri umetnosti.

Kos ima za nasilje samo fizično nasilje, duhovnega nasilja oziroma nasilja nad duhom kakor da ne prizna. Le tako je lahko prišel do sklepa,

³ Citirano po *Načrt programa Komunistične partije Sovjetske zveze* (interno gradivo CK ZKS), str. 130, 139 in 134.

⁴ Tone Partljič v zapisu »V službi naroda in partije« (Naši razgledi, 12. okt. 1984) takole poroča o prvem in jubilejnem kongresu: »Formulo socialističnega realizma je na kongresu pojasnil in analiziral Ždanov in iz njegovega referata je pravzaprav prešla v statut nove vsedržavne pisateljske organizacije. Seveda je poudaril, da nova metoda — socrealizem — pisateljev ne utesnjuje, marveč ponuja izredne možnosti ustvarjalne iniciative v izbiri stila, literarnih oblik in zvrsti...« Ždanov je zahteval predvsem partijnost literature, torej obveznost, ki je še danes živa... Tedanji vodja odseka za propagando A. I. Stecki je v imenu centralnega komiteja Komunistične partije boljše-
vikov na prvem kongresu 1934 zatrdil, da se bo od tega dne (kongres je bil v dnevih med 17. avgustom in 1. septembrom) sovjetska literatura delila (podobno kot zgodovina po letu Kristusovega rojstva) na obdobje pred kongresom in po njem. Da je tako, je potrdil nedavni plenum Zveze pisateljev Sovjetske zveze, ki je bil 23. septembra v veliki dvorani Kremlja in je bil v celoti posvečen spominu na omenjeni prvi kongres.«

da moja uporaba besede »nasilje« v zvezi z dialektičnim materializmom in socialističnim realizmom, namreč v sintagmi »ideološko nasilje nad mišljenjem«, ni nič drugega kot metaforika: »ker pač prenaša fizična dejanja na miselno področje (Sodobnost 1983, šte. 2, str. 122)«. Po Kosu ne gre za to, da bi dialektični materializem kot tak »izvajal« nasilje nad »mišljenjem«, ampak kvečjemu za to, da so bili njegovi nosilci nasilni do nosilcev »mišljenja«. Ali pa je treba metaforiko razumeti tako, kot da se »nasilje« dialektičnega materializma nad »mišljenjem« dogaja v samem mišljenju, »nekako tako, da z dialektičnomaterialističnimi dogmami dela 'mišljenje' samo sebi silo (prav tam, str. 123)«. To pa za Kosa spet ni mogoče, ker bi to pomenilo, da je dialektični materializem tudi sam del »mišljenja«, saj bi sicer ne bilo mogoče, da bi mu delal silo od znotraj.

Že Aristotel je obširno dokazoval, da eno in isto besedo lahko uporabimo v različnih pomenih. Še bolj velja to kajpada za sintagme in cele stavke. Zato se mi zdi Kosovo »logično ostroumje« v zvezi z dialektičnim materializmom in njegovim nasiljem nad mišljenjem neumestno. Menim, da mu je bilo dovolj jasno, kaj sem želel in hotel povedati. Zakaj se Kos kljub temu pred ideološkim nasiljem dialektičnega materializma umika v »logiko«? Razlog tega umika lahko razberemo iz naslednjih Kosovih opredelitev: »Vendar pa je seveda očitno, da se ravno historični materializem s svojo dialektiko kaže kot pristen primer dialektičnega materializma, saj ta po logiki pojma ni kaj drugega kot materializem, ki se obrača k svojemu družbenozgodovinskemu predmetu z dialektično metodo. Zato je mogoče o slovenski marksistični misli, ki se po letu 1960 oddaljuje od diamatske metafizike, da bi se vrnila spet k svojemu historičnomaterialističnemu izviru, znova govoriti kot o dialektičnem materializmu. To pa pomeni, da se dialektični materializem na Slovenskem ni izčrpal v obdobju 1945—1955, da bi se zatem vzdrževal 'na umeten način', kot formulira T. Hribar, ampak je svoj razmah doživel šele proti letu 1970 in v sedemdesetih letih, o čemer pričujejo dovolj otipljivo filozofska besedila, objavljena prav v tem času.« (Sodobnost 1983, šte. 6—7, str. 575.) K historičnemu materializmu kot *pristnemu primeru* dialektičnega materializma se bom še vrnil, zato naj tu razčlenim le dve Kosovi tezi, tezo o razliki med *dialektičnim materializmom po logiki pojma* in *diamatsko metafiziko* ter tezo o *razmahu* dialektičnega materializma v sedemdesetih letih.

Pomen besede »pojem« je veliko širši in bogatejši od pomena te besede pri Kosu. Kos uporablja besedo »pojem« v pomenu nominalne definicije. Veliko bolj pomembna pa sta pomena v smislu realne in kavzalne definicije. Če se srečamo s sintagmo »ledena para«, je to po nominalni definiciji, v pomenu pojma, kakršnega uporablja Kos, pač para, ki je ledena. Ali taka stvar lahko tudi zares obstaja, ali jo lahko tudi realno definiramo, pa nam ob pojmovni razčlembi nominalne definicije še nikakor ne more postati jasno. Še manj nam je jasno, če lahko nekaj takega — po kavzalni definiciji — tudi sami naredimo. S filozofskega vidika se »dialektični materializem« doslej realno in kavzalno ni pokazal še na noben drug način kakor na način diamata, v svoji pristni ali pa omiljeni obliki. Zato je pomen sintagme »dialektični materializem« v njeni čisti nominalni obliki v bistvu istoveten s pomenom sin-

tagme »ledeni krop«, še bolje: »kropasti led«; materializem v pravem pomenu ne more biti dialektičen. Razmah dialektičnega materializma v sedemdesetih letih pa je bil razmah »realnega socializma« in »realnega dialektičnega materializma«, tj. diamata.⁵

Dokler imamo diktaturo proletariata, komuniste kot vodilno in usmerjevalno silo, dialektični materializem kot filozofsko podlago programa komunistov, ni nikakršno naključje, da je po *Zakonu o visokem šolstvu* iz prve polovice sedemdesetih let prišlo do primerov »pripovedi poklica« v imenu dialektičnega materializma, do uvedbe predmeta *Samoupravljanje s temelji marksizma* kot obveznega (edinega) ideološkega predmeta na vseh ravneh šolstva in kot temelja programskih jeder usmerjenega izobraževanja, do natisa učbenikov z dialektičnim materializmom v naslovu itn. To obdobje bo sčasoma označeno kot sektaški odklon, toda tudi ti odkloni niso nič naključnega. Odkar smo dobili samoupravljanje, nimamo več diktature proletariata v boljševiškem smislu, v smislu Partije kot »uma, časti in vesti«, toda vselej lahko zanihamo bolj v eno (monolitnega »demokratskega centralizma«) ali drugo (»pluralizma samoupravnih interesov«) stran.

Razmah dialektičnega materializma realno vselej pomeni zatrtje ne le vseh nemarksističnih filozofij, ampak tudi različnosti znotraj marksizma samega. Dialektični materialist se čuti enakopravnega samo, če ima popolno oblast. Dokler ni *Edini*, to pa seveda zlepa ni, se bo čutil zaviranega in zatiranega. Se bo pritoževal nad svojo utesnjenostjo in ekspanzijo drugih, drugače mislečih. Kliče na pomoč, naj ga vendarle institucionalno in ideološko zaščitijo, se pravi, mu podelijo absolutne privilegije: v poučevanju, v publiciranju, v »poklicnem« napredovanju. Kos seveda ni dialektični materialist, vendar njegovi poskusi, da bi

⁵ Kos meni, da se je dialektični materializem kot obča ontologija, kot diamatska metafizika nemoteno ohranjal do 1960, odslej pa po njegovem obstaja le v »tistem duhovnem predelu, ki je že po naravi najbolj konservativen«, v šolsko-prosvetnem sistemu in v srednješolskem pouku. Navaja, da so dela, ki so »vse do zadnjega časa« nastala za šolsko uporabo, praviloma predstavljala dialektični materializem kot podlago marksistične filozofije, tj. kot metafiziko narave in občo ontologijo. V ta sklop uvršča Kos tudi svoj priročnik *Oris filozofije* (Ljubljana 1967 in 1970) oziroma učbenik *Temelji filozofije za gimnazije* (Ljubljana 1973), ki ju uvršča v okvir »objektivne šolske sistematike«. Kot tedanji tajnik Slovenskega filozofskega društva se spominjam, da je imel Kos veliko težav, preden so uradni cenzorji (ideologi) dopustili tiskanje njegovega priročnika oziroma učbenika. Če me spomin ne vara, je Kos tekst oddal precej pred izidom. Prav gotovo pa sploh ne bi bil izšel, če ne bi imel poglavja o dialektičnem materializmu, če ne bi bil »subjektivno« pristal na neko varianto diamata; objektivnost Kosove »objektivne« šolske sistematike je zato še kako subjektivna: »Materializem, ki sta ga Marx in Engels uveljavila v filozofiji zgodovine, je dialektični materializem.« (*Oris filozofije*, Ljubljana 1967, str. 241.) Ta teza niti med marksisti ne velja za objektivno, kaj šele med nemarksisti. Še manj naslednji stavek: »Osnova marksističnega pojmovanja zgodovine torej ni samo ontološka teza o substancialnosti materialne resničnosti, ampak predvsem nauk o njenem značaju.« (Pray tam.) To je izpeljava diamatske variante, nikakor pa je ne bi mogel napisati kak marksist iz revije *Praxis*, pristaš »humanistične« usmeritve v marksizmu. Preseneča, da v posodobljenem »orisu«, v *Temeljih filozofije* Kos še bolj poudarja dialektični materializem, o čemer pričajo že mednaslovi: Dialektični materializem in marksizem, Utemeljitelj dialektičnega materializma, Temeljne značilnosti dialektičnega materializma. Kakor v običajnih učbenikih diamata je na prvem mestu dialektični materializem, sledi mu historični materializem in nato epistemologija in etika; iz tega koncepta izstopa le obravnava Marxove antropologije, ki nastopi pred historičnim materializmom.

dialektični materializem v takšni ali drugačni obliki opravičil in rešil, ne prispeva k svobodnejšemu razvoju filozofske misli na Slovenskem.

Če hočemo ugotoviti, kaj je »dialektični materializem po svojem bistvu«, torej ne moremo izhajati zgolj iz tega, kaj je »dialektični materializem po svojem pojmu«; kolikor pojem namreč razumemo samo v smislu nominalne definicije. Bistvo dialektičnega materializma zapopademo, če upoštevamo njegov realni položaj in njegove kavzalne učinke. O vsem tem pa nam zgolj beleženje »trajanja« dialektičnega materializma ne more povedati veliko. Ugotovitev, da se je dialektični materializem na ravni tekstov pojavil na Slovenskem že v tridesetih letih in da so se takšni teksti razmnožili tudi v sedemdesetih letih, nam ne more ničesar povedati o dejanski vlogi dialektičnega materializma v letih 1945—1954.

Kos pravilno razlaga mojo misel, ko pravi, da je po Hribarju dialektični materializem od srede petdesetih let vzdrževan na umeten način; »njegova moč je bila samo še zunanja, na primer v obliki politične podpore, institucije ali celo prisile«. Vendar to ne pomeni, kakor na hitro sklepa Kos, da je obstoj dialektičnega materializma prvo desetletje po vojni zame naraven, da je obstajal »sam iz sebe, iz svojih notranjih moči«. To bi bila čista historična in logična mehanika. Dialektični materializem je prišel do oblasti, do institucionalizirane ideološke moči s pomočjo politične sile, prek revolucionarnega nasilja (na primer z odstranitvijo filozofa Franceta Vebra z Univerze), toda hkrati je bil sestavina revolucionarnega zanosa, vere v novega človeka itn. S tega vidika je imel legitimiteto, ki jo morda precenjujem, vendar je dejstvo, da kake druge skupinske utrjene filozofske smeri na Slovenskem v letih 1945—1954 nimamo. Ni se izoblikovalo nikakršno drugo filozofsko gibanje. Formirati se je začelo šele sredi petdesetih let, s prihodom Kosove generacije.

V tem je razlog, da prvo desetletje po vojni imenujem obdobje dialektičnega materializma. Še zmerom z vidika mišljenja kot mišljenja, toda v njegovi trpni, ne aktivni vlogi. Tega v tekstu *Dve leti po pobudi* nisem pojasnil in zato je naslednji Kosov pomislek delno upravičen: »Če pa je razlog, da se obdobje 1945—1955 imenuje prav po dialektičnem materializmu, preprosto ta, da je v njem na zunaj, tj. s pomočjo političnih ustanov, vodenega javnega mnenja in vseh mogočih prednosti prevladoval, se s tem v periodiziranje uvaža vidik, ki s prejšnjim nima nobene zveze in mu s svojo logiko nasprotuje.« (Sodobnost 1983, štev. 6—7, str. 564.) Kosov pomislek je upravičen (toliko) kolikor za navedeno obdobje res ne izhajam — tako kakor pri periodizaciji naslednjih obdobj — iz določene smeri filozofije kot filozofije, marveč iz dialektičnega materializma kot nasilja nad mišljenjem. Ni pa res, da sta to vidika, ki med seboj nimata nobene zveze. Ali da sta to celo vidika, ki si s svojima logikama nasprotujeta. Gre za isto logiko, za isto stališče, toda za dva komplementarna vidika.

Ni mogoče govoriti o obstoju kake smeri mišljenja kot mišljenja ali filozofije kot filozofije, če pa v prvem desetletju take smeri ni bilo. Bil pa je dialektični materializem kot institucionalizirana ideološka komponenta, kot komponenta institucionaliziranega marksizma (leni-

nizma, stalinizma). V tem pogledu sem bil dovolj razločen, ko sem v *Povojnem razvoju filozofije na Slovenskem* (str. 1346) zapisal:

»Dialektični materializem, ki je bil kot filozofska osnova stalinizma predpisan v IV. poglavju *Zgodovine VKP(b)*, ostane sprva nedotaknjen. Ziherlova predavanja (in skripta), ki jih je imel na Inštitutu za družbene znanosti v Beogradu v letih 1949 in 1950, imajo isti naslov kot 2. podpoglavje IV. poglavja *Zgodovine VKP(b): O dialektičnem in historičnem materializmu*. Zadnja izdaja na 538 straneh, v delno popravljeni in razširjeni obliki, je izšla 1952. leta. Medtem so na Slovenskem še naprej izhajala tudi dela, kakršna so: Leonov, M. A.: *Marksistični filozofski materializem*; Rozental, M. M.: *Marksistična dialektična metoda*; Haldane, J. B.: *Marksistična filozofija in znanost*; Politzer, G.: *Osnovna načela filozofije* (1951 in 1953). V letu 1953 se Ziherl ostro spopade z eksistencializmom, ki je po njegovem med najnevarnejšimi, v modnih smereh sodobne filozofsko-umetniške dekadence (Naša sodobnost, št. 2–3, str. 130), orodje v rokah družbene 'reakcije vseh mogočih barv'; ta pa naj bi skušala izkoristiti duhovno stisko mladih za krepitev svojih idejnih položajev v boju proti socializmu.

Takšen bojni ton prevladuje še tudi v Ziherlovem članku *Prispevek k razčiščevanju nekaterih pojmov* (Ljudska pravica — Borba 1954, št. 104), v katerem ponovno napada 'dekadenco v sodobni umetnosti', obenem pa skuša obračunati s čedalje ostrejšo in vse širšo kritiko stalinizma na področju umetnosti in kulture, tj. kritiko ždanovščine.«

Navedeni podatki, gre predvsem za prevode, pričajo o zunanji vcepljenosti dialektičnega materializma. Obenem je iz njih razvidno, da tako dialektični materializem kot socialistični realizem dosežeta svoj vrh (ne konec) na prelomu štiridesetih v petdeseta leta. Do petdesetih let se vzpenjata, okoli leta 1950 dosežeta višek, potem pa padata. Do srede petdesetih let je torej njun razvoj v veliki meri vzporeden, potem pa — in tu je izredna zasluga slovenskih umetnikov — socialistični realizem tako rekoč docela pogori, dialektični materializem, ki je ostal brez širše kulturne zaslombe, pa vegetira naprej le še »na umeten način«, s pomočjo partijske aparature. Diha sicer z lastnimi pljuči, toda njegovo srce ni nič drugega kot velik pacemaker; dialektični materializem je suha veja, ki bo prej ali slej odpadla, z njo pa tudi tisti, ki visijo na njej.

Označitev dialektičnega materializma kot filozofske osnove stalinizma je diamatska samooznaka. Nisem bil dovolj radodaren z narekovanji in zato si Kos daje veliko opravlja z razglabljanjem, ali imam dialektični materializem za filozofijo ali ne, itn. Ker Kosu tudi sicer dela veliko preglavic moja uporaba izrazov, kot so *filozofija*, *mišljenje* in *ideologija*, naj jih opredelim zaporedoma in v kar se da zgoščeni obliki:

a) filozofija kot metafizika, se pravi onto-teologija, se sprašuje po *biti bivajočega*, po bivajočem kot takem in v celoti (tudi po najvišjem ali kako drugače izjemnostnem bivajočem);

b) mišljenje kot mišljenje se sprašuje po *biti ne glede na bivajoče*, po biti kot biti (ki zato ne more biti zenačena z nobenim bivajočim, tudi z najvišjim bivajočim ne);

c) ideologija kot svetovni nazor je pogled na *bivajoče v celoti*, volja do popolnega pregleda oziroma nadzora nad vsem bivajočim (naravo, družbo in zgodovino).

Interpretacijske in analitične težave se pojavljajo v glavnem na ravni razmerja med mišljenjem kot mišljenjem in filozofijo. Nejasnost glede tega pa se potem prenaša kajpada tudi na razmerje med filozofijo in ideologijo.

O mišljenju kot mišljenju, o mišljenju biti kot biti lahko govorimo šele od Heideggra, od njegove ontološke difference dalje. Odslej filozofija kot metafizika ne more biti več naivna. Doslej, do ontološke difference, je bila filozofija kot filozofija istovetna z onto-teologijo, poslej, po zarisu razlike med bitjo in bivajočim, pa je filozofija *kot* filozofija lahko navzoča še samo kot »ontologija«, kot mišljenje biti. Njen drugi, teološki del, zapopadanje bivajočega v celoti (bodisi tradicionalne teološke bodisi moderne antropološke proveniencije) pa postane »filozofska osnova« takšnih ali drugačnih ideologij. Skratka: klasična ali tradicionalna eksistenca filozofije ni več mogoča; ali je sestopila k mišljenju kot mišljenju ali pa prestopila v ideologijo kot svetovni nazor. Filozofija, ljubezen do vedenja, se razcepi, se kot ljubezen ohranja v mišljenju biti in se kot (absolutno) vse-vedenje realizira v ideologijah. Poseben problem so posamične znanosti, ki so se ločile od filozofije, vendar te tu niso predmet razprave. Predmet razprave sta lahko samo literarna teorija in literarna zgodovina, ki pa prav s tem, da se ne moreta sporazumeti o izhodiščih, kažeta na to, da se še nista zares osamosvojili. Prav zato pogosto iščeta zatočišče v različnih ideologijah, tudi v dialektičnem oziroma historičnem materializmu.

Marx kot novoveški in postheglovski filozof je antropokrat, glasnik totalnega človeka in dela kot njegovega bistva. Kot tak ni bil ideolog. Ideolog postane v aplikaciji svoje filozofije, v razvoju te filozofije v uporabno znanje, v okviru kritike politične ekonomije in s svojo udeležbo pri formiranju marksizma kot revolucionarne ideologije. Te samorazcepitve se je zavedel, ko je izjavil: »Je ne suis pas marxiste.« Vendar Marx prav zaradi tega še ni bil dialektični materialist, se pravi zgolj marksist. Za dialektična materialista se nista imela, kakor je splošno znano, niti Marx niti Engels; čeprav je ta s svojo tako imenovano *Dialektiko narave* že postavil nekatere njegove elemente, se dialektični materializem kot sklenjena struktura, kot diamat dokončno — prek Lenina — izoblikuje šele v *Zgodovini VKP (b)*. Kot filozofska osnova stalinizma, filozofska seveda v narekovajih, postane zaukazana in edina metoda vseh kompartij.

Z vidika filozofije kot filozofije dialektični materializem seveda ni nikakršna filozofija (niti v smislu ontološke identitete niti v smislu ontološke difference), marveč hibridni skupek različnih filozofskih preostankov: od elementov francoskega materializma prek elementov nemške klasične filozofije do elementov Marxove antropologije, tj. antropokracije. Našli bi kajpada še druge elemente, zlasti v sklopu dialektičnega in historičnega materializma; kajti po logiki svetovnega nazora je dialektični materializem, kakor nas v okviru »objektivne šolske sistematike«, v *Temeljih filozofije* (str. 188) pouči Kos, »začel na podlagi temeljnega materialističnega načela razlagati dosledno vse strani in oblike realnosti«. Na tej podlagi lahko potem eklektično poveže katerekoli elemente, katerakoli dognanja posamičnih znanosti, od fizike in kemije do sociologije in psihologije. Takšen historični materializem ima z Marxom samo posredno zvezo in zato *realni historični materializem*, kolikor sploh še je historični materializem (sestavina marksizma kot kompleksnega svetovnega nazora), ne more biti nič drugega kot histomat.

O tisti slovenski marksistični misli, ki se (po letu 1960 ?) oddaljuje od diamatske metafizike, da bi se vrnila spet k svojemu historično-materialističnemu izviru, zato res lahko, kakor pravi Kos, govorimo kot o dialektičnem materializmu, toda hkrati moramo reči, da pač niha med »ozkim« diamatom in »širokim« histomatom. Ozki diamat razširja z elementi mladega Marxa, srednjega Lenina, starega Mao Zedonga itn.

Diamat in histomat nastaneta na tisti stopnji razvoja filozofije, ko se *ljubezen do vedenja* sprevrne v *voljo do moči*, ko se sama Marxova misel reproducira že pod obnebjem Nietzschejeve prevratne metafizike. Fleksibilnost ali elastičnost sta bistveni silnici tega obnebjaja, sestavini volje do moči kot take. Če Stalin v *Zgodovini VKP(b)* pravi, da je dialektični materializem »svetovni nazor marksistično-leninistične partije«, in zatrjuje, da ni dogma, marveč napotilo za akcijo, kajti »vse je odvisno od pogojev, časa in kraja«, potem moramo vzeti to zelo resno, ne pa nasedati zavajajočim govoricam o okoreli dogmatičnosti. Vse se spreminja, tudi samo spreminjanje (sveta). Vsekakor je popolnoma neprimerno govoriti o diamatu, če izraz »metafizika« jemljemo kolikortoliko filozofično, kot o »materialistični metafiziki«. Svetovni nazor obstaja kot ideologija, nikakor pa ne kot metafizika, tj. kot onto-teologija.

Kosovo razločevanje med pristnim dialektičnim materializmom in diamatom kot njegovo nepristno (metafizično) obliko zato ne zdrži kritike. Razločujemo lahko le med »ožjo« in »širšo«, med »tršo« in »mehkejšo« varianto dialektičnega materializma, v tem smislu potem pogojno tudi med dialektičnim materializmom in diamatom kot njegovo »ožjo«, »tršo« varianto. Brez argumentov ostane zato tudi teza, da je tako imenovana materialistična metafizika, da je torej dialektični materializem v svoji diamatski varianti »bolj ali manj nemoteno obstajal vsaj do leta 1960, ko ga je tudi na Slovenskem načel vpliv evropskega, jugoslovanskega in šele polagoma tudi slovenskega neomarksizma različnih vrst (Sodobnost 1983, štev. 6–7, str. 574)«. Kakor sem dokumentiral v *Povojnem razvoju filozofije na Slovenskem* (str. 1348 in naprej), to preprosto ne drži.

Ob tekstih Veljka Rusa, Tarasa Kermaunerja in Jožeta Pučnika v *Reviji 57*, ki so že neomarksističnega značaja, je bilo legitimite dialektičnega materializma enkrat za vselej konec. Zmagal je lahko le s totalnim nasiljem, z odstranitvijo vseh treh neomarksistov s filozofskega oddelka Filozofske fakultete. Odslej se je slovenska filozofija razvijala proti njemu in mimo njega. Od kod Kosu letnica 1960 kot prelomna letnica, ostaja popolno skrito, nerazjasnjeno in zato tudi neutemeljeno. Ko sem se v šolskem letu 1959/1960 vpisal na filozofski oddelek, je tu vladalo popolno opustošenje: poslušali smo Ziherla (skupna predavanja za sociologijo in filozofijo), za učbenik pa smo imeli njegova predavanja o dialektičnem in historičnem materializmu v srbohrvaščini. Naslednje leto smo poslušali Debenjakovo *teorijo stvarnosti*, čisti primerek tega, kar Kos imenuje »materialistična metafizika«. Če misli Kos na začetek izhajanja *Perspektiv*, potem Rusova študija *O etičnih problemih graditve komunizma* v prvi številki pomeni nadaljnje razvijanje Rusove misli iz *Revije 57*; Kosov polemični zapis *Mladi Marx in moderni časi* iz iste številke, v katerem nastopa zoper ideje Veljka Rusa in mlado-

marksovstva sploh, se res končuje takole: »Dialektika človeka je v modernih časih edini temelj za kritiko človeka, edino možno izhodišče za odkrivanje moralnosti in smisla njegovega življenja.« (Str. 60.) Vendar te »dialektike človeka« bržkone ne moremo imeti za kako varianto dialektičnega materializma, tudi za njeno »razširjeno« ali »mehkejšo« varianto ne. Kaj naj bi bilo torej v letu 1960 os obrata iz diamata k pristnejšim izvirom dialektičnega materializma?

Sam Kos ugotavlja, da je »razvoj dialektičnega materializma v bolj temeljnem pomenu pojma, tj. kot metodološka plat historičnega materializma«, prišel do »izvirnih filozofskih formulacij« šele »proti koncu šestdesetih let«, torej po obdobju — glede na mojo periodizacijo — eksistencialističnega neomarksizma, se pravi v heideggrovskem obdobju. In to je točno: v tem obdobju je v kampanjah proti heideggerjancem in »drugim nihilistom« ideološkim centrom prišel prav že vsakršen »dialektičen« marksizem. »S tem se je utrdilo v slovenski kulturi na novo postavljeno mišljenje marksistične filozofije, vračajoče se iz diamatske metafizike v prvotno istovetnost dialektičnega in historičnega materializma.« (Sodobnost 1983, šte. 6—7, str. 576.) Ta Kosov opis kolobarjenja je lep in nazoren, vendar izrazov, kot sta metafizika in filozofija, v tej zvezi raje ne bi uporabljal. Kajti marksizem na Slovenskem — enako kakor drugod — ima svoj prazvir v Marxovi filozofiji, toda niti on niti dialektični materializem nista, nista bila in nikoli ne bosta prava filozofija, tj. metafizika.⁶

Najbolj nenavadne so Kosove sklepne teze o dialektičnem materializmu:

1. dialektični materializem je v tridesetih letih »postal dogmatična filozofska podlaga stalinizma« (Kos misli na filozofsko podlago bržkone v dobesednem pomenu, ne v pomenu stalinistične samooznake);

2. iz dialektičnega materializma kot obče ontologije je mogoče izvesti »ne samo stalinizem, ampak s prav tolikšno upravičenostjo tudi družbenopolitično prakso, ki je bistveno drugačna ali celo nasprotna« (torej antistalinizem ali pa celo katerokoli demokratično družbeno obliko, čeprav Kos med te oblike reprezentativnih demokracij najbrž ne bi uvrstil);

3. dialektični materializem je naknadno postal filozofska osnova stalinizma, kot »navidezni alibi za opravičenje pred zgodovino«, s tem pa »še ni prav nič gotovo, da je bil ravno kot dialektični materializem, tj. s svojo specifično teorijo narave, kozmosa in sveta, edini ali celó nujni metafizični temelj stalinizmu« (če izhajamo iz stalinizma, imamo

⁶ V »literarnem«, metaforičnem smislu je filozofija kajpada tudi »predsokratična didaktična poezija«, »rimska moralistika«, »Montaignov esej«, »hibridna Kierkegaardova literarna besedila«, sem lahko uvrstimo, kakor s široko gesto še dodatno predlaga Kos, tudi »vsa tista besedila 18., 19. in 20. stoletja, ki se ukvarjajo s filozofskimi vprašanji v izrazito publicistični, polemični in popularno poučni obliki«, »celo katekizemske razlage idej«, toda v strogem, definitoričnem pomenu sega prava filozofija od Platona do Nietzscheja in zaobsega samo metafizične inovatorje, medtem ko so njihovi apologeti in propagatorji to, kar pač so. Nikakor ni mogoče pristati na Kosov pouk, izhajajoč iz njegove »objektivne šolske sistematike«, da se je treba podrediti tistemu pomenu filozofije, »ki je za 20. stoletje naraven, historično utemeljen in zato v splošni rabi obvezen«. Ne glede na to, da takšen indeks kriterijev o naravnosti, obveznosti itn. ne obstaja, bi se mu bilo treba, četudi bi obstajal, v imenu razvoja mišljenja upreti.

torej lahko različne in poljubne metafizične temelje stalinizma, pri čemer pa Kos najbrž ne misli, da bi bil to lahko tudi tomizem ali bergsonizem ali unamunovstvo).

Kosove podmene so zelo izvirne in zanimive, vendar jih zgodovina ne potrjuje. Morda bo kdaj prišlo do družbenopolitične prakse, ki bo na podlagi dialektičnega materializma oziroma diamata *bistveno* drugačna ali celo *nasprotna* od stalinizma, toda doslej se to še ni zgodilo. V vseh deželah realnega socializma je ne glede na stopnjo destalinizacije družbenopolitična praksa *po bistvu* (diktatura proletariata, vodilna in usmerjajoča vloga komunistov, marksizem kot institucionalizirana ideologija itn.) ostala ista. Ne enaka, toda ista. Povsod je dialektični materializem ideološka, svetovnonazorska legitimacija oblasti, med njim in politično prakso je, naj spet citiram kar samega Kosa, »najtesnejša zveza — približno takšna kot med kristjanovo vero v Boga in njegovo moralno izbiro med dobrim in zlim (Sodobnost 1983, štev. 6—7, str. 578)«. Samo tako v vseh socialističnih deželah lahko marksizem v šoli nastopa kot nekakšen novi veronauk. Značaj *približnosti* v *podobnosti* med krščanstvom in marksizmom, pri čemer je vprašanje, ali je marksizem v večji meri sekularizirana oblika krščanstva ali pa predkrščanstva, je še dokaj neraziskan.⁷ Nujna je še tudi temeljitejša analiza poti od Marxa prek Engelsa in Lenina do Stalina.⁸ Vendar najtesnejša zveza med stalinizmom in dialektičnim materializmom za analitike te zveze ni sporna. Dvom, iz katerega izhajajo drugačne podmene, pa je seveda zmeraj mogoč.

Kar zadeva socialistični realizem, gre med Kosom in menoj že od vsega začetka za nesporazum, ki izhaja iz Kosovega nerazločevanja med umetniškim delom in kulturno-ideološkimi projekti (smerni, gibanji). Medtem ko sam socialistični realizem opredeljujem kot ždanovsko ideološko nasilje nad umetnostjo, ima Kos za začetek socialističnega realizma »leto 1906, ko je izšla Gorkega *Mati*«, torej neko umetniško delo. Naj spet razložek formuliram čimbolj na kratko: Četudi je socialistični realizem leta 1934 svoja ideološka pravila ekscerptiral iz romana Gorkega *Mati*, tega umetniškega dela ni mogoče reducirati, ga subsumirati pod socialistični realizem. Zlasti ne povratno, za trideset let nazaj in v povsem drugih okoliščinah.

Tudi razložek med socialističnim realizmom in socrealizmom je tako kakor razložek med dialektičnim materializmom in diamatom lahko samo pogojen, znotrajistovetnosten razložek.

Če sem torej zapisal, da je obdobje 1945–1954 obdobje socialističnega realizma, natančneje, obdobje socrealističnega nasilja nad umetnostjo, potem ne mislim na *sama* umetniška dela, ki so v tem obdobju

⁷ Edvard Kocbek je v razgovoru s Petrom dejal: »Komunisti ste vsi iz Starega zakona, pravica vam je večja od ljubezni, celo od resnice.« (Listina, Slovenska matica, Ljubljana 1967, str. 284.)

⁸ Doslej najboljše in najtemeljitejše delo s tega področja so *Glavni tokovi marksizma* Leszka Kolakowskega, katerih tretji del je izšel konec leta 1984 tudi v srbohrvaškem prevodu (BIGZ, Beograd). Pri nas glej knjige Slavoj Žižka *Zgodovina in nezhvedno* (CZ, Ljubljana 1982), Ivana Urbančiča *Leninova »filozofija« ali o imperializmu* (Obzorja, Maribor 1971) in Tineta Hribarja *Kopernikanski obrat* (Slovenska matica, Ljubljana 1984).

nastajala, marveč na njihov *položaj* pod obnebjem svetovnonazorske monolitnosti. V oceni, do kdaj je trajal ideološki pritisk, se s Kosom razhajava bolj po obliki kot po vsebini. Vsi podatki, ki jih je sam zbral, namreč dokazujejo, da se ta pritisk ni končal leta 1950, marveč je okoli tega leta dosegel višek in potem polagoma plahnel vse do srede petdesetih let. Šele v petdesetih letih so se ljudje začeli trgati iz ideološke zavezanosti oziroma preraščati svojo atomiziranost kot posledico ideološkega nasilja in se povezovati na novih, iz umetnosti same izhajajočih izhodiščih.

Torej k podatkom:

poezija — *Pesmi štirih* (Zlobec, Kovič, Menart, Pavček) izidejo 1953;

proza — *Novele* (Hieng, Bohanec, Kovačič) izidejo 1954 (Kocbekov *Strah in pogum* izide 1951, a doživi silovit ideološki napad);

drama — festival izvirne slovenske drame se začne v Celju maja 1955 (poprej doživi ostre obsodbe Zupan, manj Bor);

slikarstvo — razstava R. Debenjaka in S. Kregarja v letu 1953, ki pomeni »prvi prodor slovenskega slikarstva v območje abstrakcije«; članek *Resnica, laž in nesporazumi o sodobni umetnosti* L. Menaše, ki je »med prvimi plediral za nevtralizacijo dekadentnosti kot umetnostnega merila«, izide v *Naših razgledih* šele v prvi polovici leta 1956;

glasba — *Pro musica viva* (o dogajanjih v tej skupini glej intervju Nove revije z Lojzetom Lebičem v štev. 19—20) je ustanovljena (Jež, Petrič, Božič, Lebič) šele po letu 1955.⁹

publicistika — Vidmarjev esej *Realizem in fantastika* izide v *Naši sodobnosti* 1954, Pirjevec in Ocvirk sta začela z razpravo sicer leta 1952, a »do kraja je Pirjevec teoretično zavrnil realizem leta 1955« v članku *K polemiki o realizmu* (Naši razgledi), vse do tega leta pa je, kakor smo videli, Ziherl v vrsti člankov srdito branil socialistični realizem.¹⁰

Trda bitka s socialističnim realizmom kot ideologijo je torej tekla še vso prvo polovico petdesetih let. Učinki socrealističnega nasilja nad umetnostjo pa segajo (kadrovsko itn.), kakor priča na primer Lebič, še daleč v naslednja leta. Socialistični realizem je povzročil skoraj deset-

⁹ Kaže, da je bilo za glasbenike najtežje: »Takrat seveda še nismo vedeli, da smo se novi glasbi in evropskemu duhovnemu svetu samo približali, ne pa tudi stopili vanj. Kajti Bartók je bil svoj opus že sklenil, Hindemith že ni več mogel v korak z mlajšimi, Stravinski pa je že prestopil med serialiste. In vsi trije so s Kogojem in Ostercem v tistem času pri nas še vedno veljali za kar se da sumljive ustvarjalce... Kaj bi takrat na Akademiji pomenil Srečko Koporec! Bil je edini, ki nam je, ko smo si pri njem ob večerih zarotniško podajali kljuko, resno govoril o dunajski šoli (drugi), Messiaenu, Eimertu, darmstadtškem krogu... pa se je odrinjen prebijal s poučevanjem klavirja do tistega roba, ko se je hudo v njem tako zgostilo, da je skoraj ves svoj opus sežgal... Ramovš je bil s svojim asketskim neoklasicizmom nedvomno drugačen od takrat prevladujočega škerjančevstva, te naše lokalne poznoromantične variante glasbenega socrealizma.« (Nova revija, štev. 19—20, str. 2079 in 2081.)

¹⁰ Tudi ali predvsem (od leta 1953 dalje) v polemiki z Jankom Kosom. Povod je bila Kosova pozitivna ocena Kovačičevih *Ljubljanskih razglednic*, ki je izšla v *Besedi* (str. 358—361) za leto 1953 pod naslovom *Troje povesti*. Ziherl je začel polemiko v *Naši sodobnosti*, v članku z značilnim naslovom *Nekaj opomb o naši kritiki*. Janko Kos odgovori z zapisom *Boris Ziherl in naša kritika*, na kar Ziherl replicira s člankom *Še enkrat o naši kritiki* (Naša sodobnost 1954). Ves potek polemike Kos podrobno osvetli v *Pripombah* (Sodobnost 1983, št. 4, str. 378—381.)

letni zaostanek slovenske kulture za sočasnim razvojem v Evropi, z njegovimi sedimenti pa imamo opravka še danes.

Ob tem pa se popolnoma strinjam s Kosom, da nobenega poveljnega obdobja »ne bi mogli imeti za sklenjeno obdobje socrealistične literature« in da »socialističnega realizma kot posebnega razvojnega obdobja za vse slovenske umetnosti nikoli ni bilo«; samo da meni nikoli ni šlo za »socialistični realizem v umetnosti«, marveč vseskozi za ideološko nasilje socialističnega realizma nad umetnostjo.

(Se nadaljuje)

KRONIKA

Berg in Apollonio med Alpami in Jadranom

Likovna
umetnost

Iskanje izvirov moderne umetnosti kot reakcije zoper že dvestoletno dobo industrijsko-tehnološkega imperializma in njegovega vsepožirajočega »pozitivizma« omogoča spoznanje določene »sinonimnosti« med pojmi romantika — impresionizem — ekspresionizem, ki seveda po svoje vključujejo tudi »realizem« kot imanentno mimetičnost. Tako rekoč vsa umetnost 20. stoletja ima v sebi takšne ali drugačne pečate širše pojmovanega ekspresionizma, saj je v nešteti izmih mogoče videti zgolj variante razpadanja klasične notranje in zunanje forme (lepote) v interesu intenzivirane ekspresije in ekspresivne sugestije. Če se je ekspresionizem najdosledneje izrazil v Nemčiji, je tako sklenjen geosimptomalni krog z nemško (pred)romantiko, ki je z gibanjem Sturm und Drang, kot nakazuje že ime, ekspresivno anticipirala ustvarjalno »svobodo« umetnika in »odprto umetniško formo« moderne umetnosti, in to prav v času, ki je skušal temeljito definirati pretežno še klasicistično razumljeno estetiko (Baumgarten, Kant, Hegel). »Svoboda« in odprtost ali »razpad« forme se kot pojma dopolnjujeta s svojim relativizmom: umetniška svoboda je namreč tako specifična, da je tako rekoč sploh ni, je torej zgolj posebna oblika vsesplošnega eksistencialnega suženjstva, forma pa je kljub svojemu modernemu razpadu »zmeraj neizogiben, temeljni problem umetnosti, saj vsebina veže umetniška dela z drugimi, neumetnostnimi zvrstmi človekove avtorefleksije. Ali drugače povedano: umetnina je umetnina predvsem po svoji formi, tisto, kar sporoča njena vsebina, pa je mogoče — z določenimi omejitvami — povedati tudi z neumetniško komunikacijo. Paradoks vsebine je torej v njeni »sekundarnosti«, ki pa je hkrati nujna sonavzočnost.

Beseda je slika v pojmovni imaginaciji in na podlagi tega so od antike (npr. Simonid: poezija je govoreče slikarstvo, slikarstvo je nema poezija) do modernizma (Pongs: poezija je »bildschaffende Extasis«) skušali definirati analogije med likovno in literarno umetnostjo. Nikakršno prizadevanje za tim. »totalno« ali »avtonomno« slikarstvo ne more zares dokončno odpraviti navezanosti likovne umetnosti na neizbežno pomensko resonanco vsakega znaka, torej na »literaturo« (vsebino) po eni, pa na naravo (mimesis) po drugi strani; tudi »brezvsebinska« literatura je potemtakem le nekreativno čečkanje, kot je »brezvsebinska« glasba zgolj infatilno »nabijanje po piskrih«. Izvirna simptomalna

ODMEVI NA ...

Slovenski kulturni razvoj 1945—1984 (II)

(analiza Kosovih pripomb)



Tine
Hribar

Na Slovenskem je bil diamatski in socrealistični pritisk (z manjšimi presledki) najhujši konec štiridesetih in na začetku petdesetih let. V eno samo točko se je zgostil ob Kocbekovem *Strahu in pogumu*; ob tem umetniškem delu se je slovenska kultura spustila na najnižjo etično raven. Na tako nizki ravni — z izjemo Kocbeka seveda — ni bila nikoli poprej in samo upamo

lahko, da tako globoko tudi padla ne bo nikoli več. Šele zdaj so se namreč pokazali vsi učinki diamatskega nasilja nad mišljenjem in socrealističnega nasilja nad umetnostjo.

DIVERTIMENTO: STRAH IN POGUM

Iz takšnih ali drugačnih razlogov so se na Kocbekov *Strah in pogum* (1951) spravili predstavniki vseh generacij in ob privoščljivem molku katolištva tudi zastopniki domala vseh predvojnih in po vojni nastalih tokov v slovenski kulturi. Napadi na Kocbeka so izšli v naslednjem zaporedju:

1. Tone Fajfar (bivši krščanski socialist): *Pomisleki ob Kocbekovih knjigah*, Ljudska pravica, 22. decembra 1951;
2. Matevž Hace (bivši delavec in politkomisar): *Misli partizana ob Kocbekovem »Strahu in pogumu«*, Slovenski poročevalec, 19. in 20. januarja 1952;
3. Rudi Janhuba (direktor Slovenskega poročevalca): *Ob Kocbekovem »Strahu in pogumu«*, Slovenski poročevalec 20. januarja 1952;
4. Tone Fajfar (ponovno): *Razburjanje zaradi »Strahu in poguma«*, Ljudska pravica, 19. januarja 1952;
5. Miško Kranjec (»socialistični realist«): *Za razpotjem*, Ljubljanski dnevnik, od 22. do 31. januarja 1952;
6. Boris Zihelr (ideolog diamata in socrealizma): *Ob Prešernovem dnevu*, govor na svečani akademiji 7. februarja 1952 (po modelu »načelnih« referatov Kocbek osebno ni omenjen, so pa zato, seveda že v predelani obliki, toliko bolj napadene njegove misli);
7. Jaro Dolar: *Nekaj misli o Kocbeku in njegovih vzornikih*, Vestnik, Maribor 22., 23. in 24. feb. 1952;

8. Josip Vidmar (bivši liberalec): *Edvard Kocbek: »Strah in pogum«*, Novi svet 1952, št. 1;

9. Janko Kos (zastopnik mlade generacije): *Zapiski s svinčnikom*, Beseda 1951—1952, št. 7—10 (zadnje nadaljevanje na straneh 406—412 je v celoti namenjeno obračunu s Kocbekom).

Med temi napadi so najbolj izdelani prav zadnji trije: Ziherlov, Vidmarjev in Kosov.¹¹ Ziherl skuša ubraniti socrealizem z *obrobnimi pripombami* (ostaja pri bistvu ždanovstva, pri partijnosti) na Ždanova in socrealizem v ždanovski obliki: »Z ždanovščino lahko označujemo dekretiranje in propagiranje tistega izrazito antirealističnega pravca v književnosti, ki gre mimo vseh notranjih protislovij prehodne dobe, zlasti pa mimo moralno razkrojevalnega vpliva birokracije na družbeno življenje. Ždanovščina skuša živega, konkretnega človeka prehodne dobe zatajiti ter ga nadomestiti s psevdoromantično konstrukcijo. Kar zadeva odnos ždanovščine do književnosti drugih narodov, ni zanjo bistveno odklanjanje dekadentnih proizvodov sodobne buržoazne literature na Zapadu, marveč je zanjo bistven nacionalistični napuh, precenjevanje — v konkretnem sovjetskem primeru — svetovno-zgodovinske vloge ruske književnosti in umetnosti ter podcenjevanje prispevka, ki so ga drugi narodi dali v zakladnico občečloveške kulture.« (Novi svet, št. 2, str. 102) Med Ziherlovimi pripombami je pravilen samo očitok o nacionalnem napuhu; kar zadeva kritiko birokracije, pa je bila to permanentna tema stalinizma in s tem tudi ždanovstva, vključno z zahtevami po upoštevanju težav konkretnega človeka v protislovjih prehodnega obdobja.

Za slovenske razmere je zato bolj pomemben in značilen Ziherlov korak naprej v smeri ždanovstva, v smeri zahteve po ostrejši kritiki dekadentnih proizvodov. V smislu proletarskega internacionalizma Ziherl — povsem v okviru leninizma in stalinizma — zavrača Ždanov nacionalni egoizem (vrača mu torej milo za drago), terja poslovicev od nacionalnega napuha in pristop k internacionalni kritiki dekadentstva. Ko konkretno, čeprav brez imena, napada Kocbeka, izvenčasovno in izvenprostorno »Kiekegaardovo in Sartrovo eksistenco«, slovensko inačico »sodobne zapadnoevropske buržoazne dekadence v književnosti (str. 108)«, si je glede svojih izhodišč na jasnem: »Odkrito rečeno, če nam ne bi preostalo nič drugega kakor izbirati med psevdosocialističnim in eksistencialističnim shematizmom v književnosti, tedaj bi se bržčas vendarle odločili za prvega.« Raje Ždanov in Stalin kakor Sartre in Kocbek. Da o pravih, političnih nosilcih dekadence na Zahodu ne govorimo.

Vidmar izhaja iz bolj »estetskih« meril: »Nobena izmed teh oseb, v katerih se odigravajo Kocbeku tako važni moralni procesi, namreč ni jasna, plastična, individualizirana osebnost, to niso izoblikovane duševnosti s pregnantnimi značaji, niso literarni liki. To so, bi rekel, nekakšne psihične meglenice, psihične gmote brez izrazitih karakternih potez.« (Str. 78) Potem govori še o modni spiritualistični miselnosti, personalizmu in eksistencializmu Sartrove šole, o razpadu psihike Koc-

¹¹ Navedene napade je prvi širše obdelal Dimitrij Rupel v spisu *Kocbekova strah in pogum*, Nova revija, št. 7—8, str. 682—690.

bekovega človeka na dve polovici, o strahotni zmedi, o skrivnostni končni enotnosti zlega in dobrega, tj. moralni anarhiji, zmedenem in odvrtnem mysticismu, izparinah obupanega meščana, o globoko dekadentnih nesmislih, predvsem pa ga moti razmerje oseb iz *Strahu in pogumu* do komunistov in revolucije, ki da je brezumno krivično, nepietetno in nečloveško. Kocbek po Vidmarju »žali in skruni tudi človečnost kot tako, zavest in voljo sveta, ki se bije za svobodo, za napredek, za popolnejšo eksistenco, za razvitje vseh moči in za višjo podobo človeka (str. 84); kot tak je »izraz tistih plasti naše in evropske družbe, ki so v teh potresnih časih izgubile vsako upanje in vsako vero, predvsem pa svoj položaj in ki se zatekajo v mistične nihilizme ali v nihilistične mysticizme, da si vsaj v svojih utvarah lahko ohranijo nekakšno superiornost nasproti zgodovini, ki navzlic vsemu zmagovito stopa k svojim velikim smotrom — brez njih, mimo njih in preko njih (str. 85)«. Vidmarjeva kritika je torej veliko bolj perverzna (obscena in lascivna) od Ziherlove, kajti to je »humanistična« kritika, toda njun skupni imenovalec je histomat (pri Ziherlu leninističnega, pri Vidmarju liberalistično pozitivističnega izvora) in boj proti dekadentnosti v literaturi.

Kosovi *Zapiski s spvinčnikom* so sinteza Ziherlove in Vidmarjeve kritike in se zato v svojem jedru sučejo prav okoli omenjenega skupnega imenovalca. Tega ne navajam, ker bi hotel prizadeti Kosa osebno, marveč zato, da bi pokazal na strahotne posledice diamatsko socrealističnega nasilja nad mladimi v prvi polovici petdesetih let.¹²

Kos v svoji kritiki izhaja iz diamatske teorije odraza: »Umetnikova naloga je, ustvariti umetniški odraz resničnosti, kar pomeni, da jo mora odraziti v enotnosti njene objektivne in subjektivne strani.« (Str. 347) Na tej podlagi obsoja Kocbekov *Strah in pogum* kot »protiresničen odraz resničnosti (str. 411)«. Pri utemeljevanju teorije odraza seže Kos po podporo nazaj do Platona in njegove metafizike. Sodobni »pseudorealisti« — Kosova varianta Ziherlove oznake ždanovskega socrealizma kot antirealizma in pseudoromantike — izhajajo po Kosu iz racionalnih kategorij, v katere je naše mišljenje razstavilo resničnost, in iz njih znova sestavijo svojo »resničnost«. To vodi v resnici v oddaljevanje od objekta, v nastanek zrcalne slike druge stopnje, v ustvaritev »odraza odraza«; tega Kos potem primerja s Platonovo »kopijo kopije«, ki pomeni posredno in zato popačeno sliko resničnosti. Kos se torej zavzema za metafizični realizem, za platonovski verizem, ki je, kolikor Platonova resničnost ne pomeni nič drugega kot idejo (vzgleđ, »izgled«), seveda kar se da daleč od »socialnega realizma«, na katerega se v vzvratni samooceni sklicuje Kos.¹³

¹² Kos se je svojemu napadu na Kocbeka sam odpovedal v intervjuju, ki ga je imel z njim Ciril Zlobec (Sodobnost 1981, št. 12, str. 1133). Enako se tudi jaz sam odpovedujem napadu na Pirjevca, Veljka Rusa in Kermaunerja v spisu *Stvarno, resnično in dejansko sodobne slovenske inteligence* (Problemi 1962–1963, str. 623–638). Oba sva bila pri dvajsetih letih zgodovinsko »brez krivde kriva«; problem — na osebni ravni — ni ta krivda, marveč to, če te krivde zaradi omejenosti ne spoznaš ali pa si je zaradi kakih interesov ne priznaš.

¹³ V Intervjuju Kos pravi, da je Kocbekov *Strah in pogum* sodil »po merilih socialnega realizma, ki so mi bila takrat alfa in omega vsega mišljenja o literaturi (str. 1133)«. Precej drugače govori v drugem nadaljevanju svojih *Pripomb*; tu pravi, da je avtor »zapiskov« stal načelno na stališču realizma v tistem ahistoričnem smislu, ki

Kos izpostavlja dva odklona od pravega umetniškega odražanja resničnosti, objektivistični in subjektivistični odklon. To sta po njegovem dve obliki razkroja, se pravi dekadenci. Prva oblika, psevdorealizem (»Kranjčeve povesti«, »Koprivčeve novele«) pomeni »objektivistični, površinski in v nekem smislu banalni razkroj umetniškega odražanja resničnosti (str. 350)«, druga oblika, iracionalizem (»Kocbekove novele«) pa pomeni notranjo razbitost in neuravnovešenost, tako da se objektivna resničnost pojavlja »v razkrojeni, kavzalno nepovezani obliki in se dobesedno utaplja v človeški subjektivnosti (prav tam)«. Po Kosu gre torej za dve plati iste medalje.

Vendar ga očitno bolj vznemirja Kocbekova plat, saj njegov tekst neprimerno siloviteje obdela kot pa tekste psevdorealizmov. Medtem ko pri ideološki oceni izhaja iz Ziherlovih predpostavk, se pri »estetski« obsodbi naslanja na Vidmarja: »Struktura Kocbekovega stila je samo zunanji izraz notranje strukture njegove resničnosti. Ta je neenotna in razklana, sestavljena iz dveh perspektiv, ki se neprenehoma menjujeta in prepletata, vendar se le redko spojata v skladno enoto.« (Str. 407) Enako kakor Vidmar, ki navaja, da je Kocbek »kljub vsemu nadarjen pisec«, kajti njegov »stil je bogat in bujen«, tudi Kos ugotavlja, da je Kocbek »med sodobnimi slovenskimi pisci eden najpomembnejših stilistov«, kajti »je osebno, značilen in izrazit«, ima torej »vse odlike dobrega stila«. Toda obenem ima na sebi nekaj, čemur pravi Kos dražljivost, dražljivo pa je po njem umetniško delo običajno takrat, kadar je v izraznih sredstvih neenotno, tako da se perspektive lomijo v ostrih kotih, brez prehodov in sunkovito.

Nadalje govori Kos o prevladovanju »abstraktne in metafizične plasti«, o »nevarni in dvoumni meji«, o »deformiranosti« oz. »popačenosti«, o »pisateljsko nezadostnem«, o »umetniško neskladnem in neurejenem« (»polno protislovij in brez notranje logike, dražljivo dvoumno in polno neizgovorjenih ugank«); in še o tem, da je Kocbekova filozofija »v nevarno nejasnem, neurejenem in razkrojenem stanju« (»grajeno brez jasnih, kontroliranih zamisli in kašipota«), da predstavlja »eklektično mešanico personalizma in različnih oblik eksistencializma« (»misli, ki bi lahko bile Heideggerjeve«), da gre za vprašanja, »ki so napačno in neresnično zastavljena«, tako da to »že ni več filozofski iracionalizem, ampak mistika greha in odrešenja« (»mračna, mistično okrutna in nasladna«), »mračni orakelj starih žrtvenih religij in kanibalskih mitologij«.

ga je v mnogih delih zagovarjal G. Lukács, nato pa je v njegovem imenu odklanjal socialistično literaturo; z istega stališča je ob Kocbekovi knjigi s precejšnjimi literarno-estetskimi pridržki sprejemal literarni eksistencializem Sartra in Camusa; vendar je v tem tekstu iz avtorjeve odklonitve nazora, po katerem naj bi bilo bistvo literature spoznavanje objektivne zgodovinske realnosti, mogoče sklepati, da je vsaj deloma spodbijal že tudi bistvo takšnega po Lukácsu pojmovanega realizma (Sodobnost 1983, št. 3, str. 256)«. Tu predvsem ni jasno, kakšna naj bi bila zveza med ahistoričnim (platonovskim) in objektivnim historičnim realizmom. V šestem nadaljevanju *Pripomb* pa se Kos znova vrača k socialnemu realizmu:

»Spis sicer ni bil več zastavljen s stališča dogmatičnega marksizma, ampak v duhu predvojnega svobodomiselnega marksizma, kot ga je predstavljal na primer I. Brnčič; tudi literarno obzorje mu je bilo v glavnem določeno še zmeraj z deli domačega socializma.« (Sodobnost 1983, št. 11, str. 999.) Očitno si Kos samemu sebi ne more priti povsem do dna.

Podobno kot očita Vidmar neiskrenost, očita Kos Kocbeku na koncu neodkritosrčnost in zato ne le estetsko, ampak tudi etično nevrednost. Ker je »Kocbekov človek« po Kosu »v bistvu senzualist, ki je nenehoma usmerjen v hedonistično uživanje«, ne more biti »nosilec višje moralne občutljivosti, višje in do zgodovine svobodnejše človečnosti«. Torej se zadnji stavek Kosove ocene glasi: »Prav v tem je pa neiskrenost, notranja neresnica, umetniška nedoslednost in nemoč Kocbekovega dela.« (Str. 412) Katero je tisto jedro, iz katerega so izšle vse te Kosove obtožbe na Kocbekov račun?

Z vidika literarne teorije je Kosova kritika izrazito konservativna, po kriterijih Bürgerjeve teorije *avantgarde* oz. Adornove teorije *modernizma* skrajno antiavantgardistična oz. antimodernistična.¹⁴ Kos na analitični ravni odkriva vrsto modernističnih in celo avantgardnih (v smislu zgodovinske avantgarde) elementov, ker pa izhaja iz tradicionalnih predstav o neogibni organski enotnosti oz. celovitosti umetniškega dela, o skladnosti vseh razsežnosti (estetske, etične in logične), neogibno pride do sklepa, da »manjka Kocbekovim novelam osnovnega temelja, ki ga mora imeti vsako umetniško delo«: »Sleherna podoba resničnosti mora predstavljati zaključen svet, ki je sam v sebi razumljiv in pregleden, logičen in smotrno jasen.« (Str. 408) Samo takšen svet zadovoljuje eno izmed osnovnih psiholoških potreb, to pa je potreba po smotrni resničnosti, ki je izraz težnje »po čim bolj jasnem podrejanju, obvladanju in spoznanju resničnosti«. Tako se Kos zavzema za poetiko, ki bi temeljila na »teleološkem principu«; ta aristotelovski princip po Kosu v znanstveni podobi sveta sicer »danes nima več mesta«, v umetnosti pa »ohranja svojo polno veljavo«. Kajpada ta Kosova načela niso načela socialnega realizma, pa tudi eksistencialistična načela ne.

Da bi se približali jedru Kosove kritike, si moramo ogledati tole njegovo osrednjo misel: »Človek živi v resničnosti, ki ni zgrajena na principu smotrnosti; ki je zamotana in v svojem razvoju protislovna; kjer ni drugega smotra razen onega, ki je v nujnosti stvari same. Toda nujnost v svojem delovanju ni vedno razvidna, niti ni vselej v skladu z našimi željami in predstavami o resničnosti; zato se nam zdi resničnost pogosto nepregledna, težko razumljiva in nelogična. Kljub temu ali morda prav zato čuti sleherni potrebo po resničnosti, ki bi bila zgrajena smotrno, v svojih notranjih odnosih logična in organsko zaključena, jasna, smiselna in razumljiva. To je splošna in zakonita težnja človeške zavesti. Takšno resničnost najde človek v umetniški podobi, ki je vedno plod urejajoče ustvarjalne volje in zato smotrno organizirana. Iz potrebe po takšni resničnosti so se rodile vse estetske in tehnične kategorije enotnosti, notranje verjetnosti in nujnosti.« (Str. 408) Pa seveda tudi vse kritične osti do umetniških del, ki takemu idealu ne ustrezajo. Popolnost umetniškega dela naj bi nadomestila nepopolnost dejanskega (realnega, resničnega, vsakodnevnega) življenja. Kosu torej nikakor ne gre za realni realizem, marveč — samo da radikalizirano — za »psevdo realizem«, za realizem, kakor smo že videli, platonovsko

¹⁴ Glej P. Bürger: *Theorie der Avantgarde* (zlasti III. poglavje o avantgardističnem umetniškem delu), Suhrkamp 1974 in Th. W. Adorno: *Aesthetische Theorie* (zlasti poglavje o teoriji umetniškega dela, str. 262–296), Suhrkamp 1970.

metafizičnega tipa, za umetniško delo kot hegllovsko čutno svetljenje Ideje, toda v aktivni, z nietzschejansko voljo Po moči (podreditvi, obvladanju) uresničeni postavi.

To pa je temeljno gonilo modernih svetovnih nazorov oz. ideologij. Zato sploh ni potrebno, da bi Kos v tem času poznal že vso filozofijo od Platona do Nietzscheja. Zadoščalo je, da je razločno izrekel tisto, kar se nejasno kaže tudi pri Ziherlu in Vidmarju. Za Kosa so tako literati, ki so se ravnali po načelih socrealizma, kot Kocbek še vse preblizu dejanski resničnosti, resničnosti, ki ni v skladu z našimi željami in idejami. Torej niso preveč, marveč premalo »psevdoREALISTI«, premalo blizu tisti pravi resničnosti, sestavljeni iz sveta (Platonovih) idej, predelanih seveda v novoveško pred-stavo (vrojena ideja kot perceptio-appetitus).

Če bi šlo Kosu dejansko za realni socialni realizem, potem bi — tako kot Andorno v zvezi z vrsto sodobnih piscev — ocenil, da Kocbekova neskladna (neenotna, razkrojena, nejasna) umetnina pač ustreza, je odraz enako neskladne (neenotne, razkrojene, nejasne) resničnosti. Toda Kos, ki v *Zapiskih s spvinčnikom* nekajkrat nehote opozarja na razkrojenost slovenske kulture v zadnjih letih, ravno tega noče. V imenu »umetniškega odražanja resničnosti«, v imenu »enotnosti objektivne in subjektivne strani življenja« zahteva prav nasprotno. Zahteva nekaj, česar sploh ni ne v dejanskem življenju ne v dejanski umetnosti.

Njegova koncepcija v *Zapiskih s spvinčnikom* je nekakšen hiper-socrealizem. To pa je bila koncepcija, ki je ne samo porodila silovit napad na Kocbeka, ampak je morala zbegati tudi Ziherla. Kajti zanj je bila vse preveč blizu tistemu, kar je označil za psevdoromantično konstrukcijo. Zato je imel Kos odslej na izbiri samo dvojce: ali se spustiti nazaj k realnemu socrealizmu ali pa ob necelovitosti življenjske resničnosti pristati tudi na necelovitost umetniške resničnosti in s tem umetniškega dela. Ob Kovačičevih *Ljubljanskih razglednicah* se je odločil za drugo, kar je bil kajpada neposreden izziv za Ziherla. Kosova odločitev je bila eksistencialna, ne teoretska.

II a. VRNITEV K IZPELJAVI TEM

V *Zapiskih s spvinčnikom* Kos srdito napada tisto podobo Kocbeka, ki si jo sam takole zarisuje: »človek, ki se zaveže zgodovini in izpolnjuje njena povelja, je v Kocbekovih očeh padli angel, ki ga napolnjujejo sla po izgubljeni nedolžnosti, tragični občutek samoodtujenosti in nado-sebna krutost, za katero demonsko tli zavest o lastnem padcu in zavezi zgodovini; njemu nasproti stoji Kocbekov človek, ki je nosilec svobodnosti, preraščanja zgodovine in s tem višje človečnosti, ohranjevalec te človečnosti nasproti zlim silam zgodovine (str. 410)«. Ta problem je po Kosu nedvomno osrednji problem *Strahu in poguma*, »idejni konflikt« in »jedro knjige«. Gre za konflikt med človekom, ki se spaja in isti z zgodovino, in človekom, ki hoče ohraniti svojo svobodnost in prerasti zgodovino. Kosa ne zanima v prvi vrsti filozofska stran problema, ki v obliki, v kateri ga postavlja Kocbek, »meji na absurd«, temveč njegovo »realno ozadje«; to ozadje odkrije Kos po ziherlovsko-plehanovski oziroma engelsovsko-leninski logiki:

»Vse ideje so zajete iz izkustva, pravi Engels. Tudi Kocbekova ideja o človeku in zgodovini, o ljudeh, ki se spajajo z zgodovino, in o človeku, ki ohranja svojo svobodnost, je samo abstraktni odraz Kocbekovega razmerja do družbenih in ideoloških pojavov zadnjega desetletja pri nas. Ideja sama je v bistvu polemika ne samo z marksizmom, ampak z realnim humanističnim pojmovanjem usode človeka, njegovih zgodovinskih nalog in početja. Nastala je kot reakcija na realno zgodovinsko dogajanje, kot moralna in filozofska ocena realnih zgodovinskih ljudi, družbenih in ideoloških sil: metafizično žalostni in nadosební tragični padli angeli, ki so se spojili z zgodovino, so v Kocbekovi resničnosti brez izjeme komunisti in zavestni revolucionarji, medtem ko je Kocbekov človek tisti, ki ohranja svojo svobodnost in prerašča zgodovino.« (Str. 410)

Kosova ocena je v bistvu točna, bodisi kot povzetek Kocbeka bodisi kot ocena Kocbekovega mesta v slovenski kulturi. Vendar ni napisana pritrdilno, temveč izrazito zanikovalno. To se seveda pokaže šele iz konteksta in sklepa: »Končno misel o človeku, ki ohranja svojo človeško neodvisnost in prerašča zgodovino: ta misel je fikcija, zato je ni bilo mogoče niti izvesti niti dokazati.« (Str. 411) Kolikor je z notranjega vidika Kocbekova misel fikcija, z zunanjega pa eklektična mešanica personalizma in eksistencializma (Kierkegaard, Heidegger), se Kos v letu 1952 kajpada ni mogel odločiti ne za Kocbekovo misel ne za personalizem oziroma eksistencializem.

Potemtakem moramo vzeti Kosove trditve iz *Pripomb*, iz poglavja *Eksistencializmi in eksistencialisti* (smisel množinske rabe nam bo kmalu postal jasen) z veliko previdnostjo in jih natančno pretresti. Kos tu zanika, da bi bil spis *Zapiski s svinčnikom* »poskus odkupa« zoper sum (na podlagi prevoda Sartra) diamatskih socrealistov, da so pri *Besedi* eksistencialisti. O moči »dogmatikov« prča že to, da je že sredi prvega letnika *Besede* (1951–1952) prišlo do zunanje intervencije zoper natis prvega Sartrovega eseja v slovenskem prevodu; tekst, poroča Kos, je bil že postavljen, nato pa umaknjen, s tem so »bili ustavljeni tudi nadaljnji načrti za sprejem sodobnih, med drugim tudi eksistencialističnih avtorjev, del in idej (Sodobnost 1983, št. 11, str. 999)«. Za koliko časa?

Kosovo zanimanje, da bi šlo za »poskus odkupa«, je do neke mere bržkone »zanikanje (Verneinung)« v freudovskem smislu, vključno s trditvijo, da mlada generacija »ni bila niti najmanj zainteresirana za krščansko različico eksistencializma«. Čemu potem tolikšna Kosova vznemirjenost ob Kocbeku?

Lahko razumemo, da je bil vpliv »radikalnega ateističnega eksistencializma« na kritične esejiste v *Besedi* močan, teže pa je razumeti, da ni bil »samo močan, ampak tudi čisto naraven«. Zakaj? Kos odgovarja: »predvsem zato, ker so bili vzgojeni v duhu dogmatičnega ali ortodoksnega marksizma«, se pravi diamata in socrealizma. Ta logika in njeni razlogi se mi zdijo skrajno dvomljivi. Tudi nadaljevanje je ne navadno pogumno, kar zadeva logiko: »od tod pa so iskali v različne smeri svobodomiselne marksistične teorije in pri tem mimogrede prehajali v ateistični eksistencializem Sartrovega tipa ali pa Camusove filozofije absurda (prav tam)«. Ta *mimogrede* se mi kaže zelo sumljiv. Ni proces potekal obratno? In ne čisto mimogrede?

Čeprav je prvi prevod kakega Sartrovega filozofskega teksta, vsaj po *Slovenski filozofski bibliografiji* (ISF, Ljubljana 1974) sodeč, izšel šele v 5. številki *Perspektiv* leta 1960, Kos trdi, da »se ponuja sklep, da zlasti leta 1957–1965 v povojni slovenski kulturi nikakor niso bila obdobje filozofskega ali literarnega eksistencializma, ampak prav na-

robe, čas njegovega premagovanja, preseganja ali vsaj preoblikovanja v drugačne miselne tokove (str. 1008)«. Toda ali ni tudi ta izjava s svojim dvojnimi obratom dovolj zgovorna? Ali ni preseganje in preoblikovanje nečesa določeno prav s tistim, kar »se ponuja« kot predmet preseganja in premagovanja?

Kos kljub svojim *Zapiskom s svinčnikom* zdaj trdi, da »prava leta slovenskega eksistencializma« padajo pred ta čas, »v leta med izidom Kocbekovega *Strahu in poguma* in nastankom *Revije 57*«. A takoj zatem dodaja: »Vendar tega časa ne bo mogoče imeti za obdobje slovenskega eksistencializma v pravem pomenu besede, ker je bil pač njegov razvoj neenakomeren, miselni in literarni sestavi pa skromno razviti, zavrti, že kar 'potlačeni' v psihoanalitskem pomenu te besede.« (Prav tam) Dejal bi, da se ta potlačitev in potlačenost pri Kosu še kar naprej nadaljuje. Namreč v obliki vztrajanja pri »objektivni šolski sistematiki«. Kajti ne gre za to, kdaj se je kak miselni tok pojavil in do kdaj vse odmeva, marveč za to, v katerem obdobju ima v sebi razvojni naboj. Tisti naboj, ki mu omogoči, da se razloči od poprej vladajoče misli in vztraja, dokler ga drug, bolj živ miselni tok ne potisne v predale »objektivne šolske sistematike«, se pravi nazaj v šolske klopi.

2. Eksistencializem

Pri Kosu sta si, če pogledamo pobliže, oba vidika — šolsko sistemski in razvojno miselni — nenehno v laseh. Medtem ko v poglavju o dialektičnem materializmu trdi, da se slovenski marksizem šele po letu 1960 oddaljuje od diamatske metafizike in »vrača« k svojemu historično-materialističnemu izvoru, v poglavju o eksistencializmi in eksistencialistih, kakor smo pravkar videli, navaja, da je mlada generacija že takoj po izidu Kocbekovega *Strahu in poguma* začela iskati v različne smeri svobodomiselnih marksističnih teorij. Po prvi logiki, po logiki šolske sistematike pri nas že štirideset let obstaja eno samo obdobje, obdobje dialektičnega materializma oziroma marksizma; do leta 1960 naj bi bil to dogmatski, potem pa »izvirnejši« marksizem. Po drugi logiki, po logiki miselnega razvoja pa vendarle obstajajo tudi druga gibanja in obdobja, obdobje eksistencializmov itn.

Obe logiki imata svojo realno podlago, toda ne moremo izhajati iz obeh hkrati in v istem odnosu. Če nam gre za misel samo in njene avtentične premike, potem moramo upoštevati samo drugo logiko, logiko razvoja mišljenja kot mišljenja. V tem kontekstu pa se kaj hitro pokaže tisto, kar sem orisal že v spisu *Dve leti po pobudi*. Da se namreč obdobje eksistencializma zares začne šele okoli leta 1955: »Dve zares reprezentativni deli eksistencializma, Sartrova novela *Zid* v prevodu B. Grabnarja in Camusov *Tujec* v prevodu J. Javorška, pa sta izšli šele 1955 v antologiji *Potovanje po Veliki Garabaniji*, ki jo je uredil, ji napisal Uvod in dodal biografske podatke Boris Grabnar; se pravi na začetku vzpona domače, z eksistencializmom spodbujene tvornosti.« Tega nisem zapisal jaz, ampak Marjeta Vasič v spisu *O eksistencializmu na Slovenskem* (Sodobnost 1983, št. 8—9, str. 825). Marjeta Vasič sicer ugotavlja, da je eksistencializem prodiral na naša tla v dveh etapah, »približno od 1947 do 1952—1953 in od 1955 do 1964—1965«; toda prva

etapa je bila samo informativna, brez neposrednega učinka za domačo tvornost.

V nasprotju z Jankom Kosom M. Vasič povsem jasno odklanja pomik eksistencialističnega vrhunca v prvo polovico petdesetih let: »Na koncu pregleda pridemo do paradoksalne ugotovitve, da poleg pesnikov (in spornih Camusa in Sartra v Albérèsovi interpretaciji) v *Besedi* 1951–1954 ni bilo eksistencialistične literature. In še je treba dodati, da gre v poeziji le za eno izmed razsežnosti, saj pesniške govorice ni mogoče zvesti na nobeno filozofsko oz. idejno shemo. Kritike je tedaj vznemirjalo ne le tisto, kar je v *Besedi* bilo, ampak tudi tisto, kar so pogrešali: marksizem (pravi) in socialni oz. socialistični realizem.« (Str. 836) Nato Marjeta Vasič še enkrat podčrta, da se začne vzpon slovenske različice eksistencialistične misli in literature šele v četrtem letniku *Besede*, se pravi 1955.¹⁵

Kos v letih 1952–1954 utemeljuje marksistično estetiko; bržkone je bil s svojim referatom *O marksistični estetiki in marksistični literarni kritiki* najmlajši aktivni udeleženec na izrednem plenumu Zveze književnikov Jugoslavije leta 1954.¹⁶ V Kosovih tekstih iz tega obdobja in iz srede petdesetih let lahko odkrijemo delni vpliv eksistencializma, toda ne moremo govoriti ne o eksistencialističnih ne o mladomarksovskih tekstih. Obdobje eksistencialističnega neomarksizma, dostop do mladega Marxa je bil posredovan s Sartrom, utemeljujejo na področju »filozofije« drugi avtorji: Veljo Rus, Primož Kozak in Jože Pučnik.¹⁷ Kos, ki je bil več let med prvaki v vnašanju inovativnih idej, začne polagoma delovati zaviralno. Očiten dokaz tega je prav njegova polemika z Rusovimi mladomarksovskimi stališči v 1. številki *Perspektiv*. Kakor njegova analiza Kocbeka, je tudi analiza mladega Marxa v bistvu točna, toda namesto da bi se na podlagi svojih odkritij o teološki dimenziji mladega Marxa poslovil od marksizma, se obrne nazaj, k »dialektiki«, k tradicionalni varianti marksizma, k tako imenovani »ontološki« problematiki.

V spisu *Mladi Marx in moderni časi* Kos najprej navaja, da se je fenomen »mladega Marxa« formiral v poslednjih desetletjih, »v ospredje evropskega marksizma in deloma eksistencializma pa je prišel stopati predvsem kot ideološki izraz boja, ki so ga po vojni vodile s stalinizmom in birokracijo nekatere plasti intelektualstva (str. 55)«. Nato Kos najprej

¹⁵ O vlogi Janka Kosa pred letom 1955 poroča takole: »J. Kos, na primer, ki se je zavzemal za prenovitev slovenske književnosti ob zgledovanju pri Proustu, Joyceu, Faulknerju, Hemingwayu, je s stališča lastne, 'neuradne' marksistične estetike, ki jo je Zihler deloma odklanjal, menil v *Zapiskih s svinčnikom* (*Beseda* 1951–1952), v kritiki Kocbekovih novel, da način prikazovanja resničnosti francoskih eksistencialistov ustreza njihovi politični situaciji, česar pa ni mogoče reči za *Strah in pogum*, ki da je zunaj slovenskega političnega in filozofskega konteksta. Podobno mnenje je zastopal v programskih člankih 'Namesto eseja' in 'Preludij', ko je v *Besedi* 1953 branil revijo pred napadi M. Kranjca v eseju 'Kam pelje ta pot' v *Ljubljanskem dnevniku* januarja 1953, kjer je Kranjec mladim med drugimi grehi očital sartrizem in dekadenco.« (Str. 829) Kos je tedaj torej zavračal podtikanja o eksistencialistični usmerjenosti *Besede*.

¹⁶ Referat je bil z drugimi referati vred objavljen v *Naši sodobnosti* 1954, št. 11–12 in v *Besedi* 1954, št. 8–10. Že v št. 6–7 *Besede* je objavljen spis *Problemi marksistične estetike*. V št. 5–6 *Besede* iz leta 1955 piše *O humanizmu v literaturi*, v št. 4–5 iz leta 1956 pa objavi tekst *Umetnost in razredna baza*.

¹⁷ Glej T. Hribar: *Povojna filozofija na Slovenskem*, Nova revija 12, str. 1348.

opredeljuje jedro Marxove zrele miselnosti s temile pojmi: materializem, dialektika, antimetafizičnost, socializem in komunizem. Marxova antimetafizičnost je po Kosu v svoji vsebini nujno dialektična, materializem se javlja kot sredstvo za teoretsko uničevanje metafizike, medtem ko predstavlja princip prakse vodilo za njeno dejansko odpravo. Besedo »metafizika« pri tem razume spinozistično, kot naziv za vse tiste sisteme mišljenja, ki svojo podobo sveta gradijo na antropomorfni predpostavki, da je resničnost kozmosa podobna resničnosti človeka, zgrajena po vzoru in meri človeka. Vendar Kos to svoje razumevanje metafizike negira s tem, ko postavlja kot skrajno nasprotje metafizike dialektiko. Kajti tudi dialektika spada v antropomorfno predpostavko. Kos spregleda, da dialektika obstaja nasploh samo znotraj metafizike, od Platona dalje kot razmerje (dvogovor) med čutnim in nadčutnim; in ko Marx v *Kapitalu* blago definira kot čutno-nadčutno (empirično-metaempirično, fizično-metafizično) stvar, ostaja prav s svojo dialektiko znotraj platonizma, tj. metafizike. Kosovo razlikovanje med metafiziko in dialektiko se tako izkaže kot razlikovanje, ki ima svoj izvir v diamatu. Kajti prav *Zgodovina VKP(b)* nenehoma poudarja antimetafizičnost dialektike.

Pojmovni sklop mladega Marxa, sestavljen še iz metafizičnih, spekulativnih pojmov, je za Kosa lupina, pod katero se je tvorilo novo, pravo jedro. Zato obsodi mladomarksovstvo; ker da iz Marxovih mladostnih rokopisov prevzema sestavine, ki so spekulativen preostanek stare, metafizične filozofije: »odtujitev dela« in njegovo »osvobajanje«, »samokreacija« in »samoporajanje« človeka itn. Sem spada tudi Rusova »filozofija svobodnega dela«, ki se razrašča iz teorema, da je samouresničujoče se bistvo človeka delo. To je filozofija, razlaga Kos, ki s svojimi pojmi in osnovnim dogajanjem na tipičen način obnavlja metafizično konstruiranje po vzoru filozofije 19. stoletja, se pravi Heglove filozofije.

Proces, v katerem se samouresničuje svobodno delo, je posnetek dogajanja v Heglovi filozofiji, kjer se absolutni pojem samouresniči v svetu in zgodovini na ta način, da se odtuji samemu sebi v naravo in se nato prek človeka vrača iz samoodtujenosti vase, v svojo svobodo, v absolutno identiteto svojega bitja. Paralelno konstrukcijo dobimo, če v njeno središče namesto pojma dela postavimo pojem človeka:

»Pojem človeka je v tej zvezi seveda absolutizirana abstrakcija in nadomestek za Heglov absolutni pojem, obdarjen z vsemi atributi božanstva. Toda mnogo pomembnejše in pozornosti je vredno dejstvo, da nas z mislijo o samouresničevanju človeka filozofija svobodnega dela postavlja pred logično uganko, iz katere — kot se zdi — ni izhoda. Kdo in kaj je resnični demiurg, gibalno in subjekt dogajanja, v katerem se uresničuje delo in človek? To je vprašanje, ki mu je komajda mogoče najti odgovor, kajti filozofija svobodnega dela zahaja ob njem v nerešljiva protislovja. Če je delo absolutni subjekt procesa samouresničevanja, potem je človek samo medij, v katerem in preko katerega dosega delo svoje uresničenje. To pa je, kot smo videli, zaradi nedialektičnosti pojma nemožno. Če pristanemo na nasprotno tezo, da je absolutni subjekt dogajanja človek, izhaja iz nje povsem naraven sklep, da delo ni absolutum, temveč samo medij in sredstvo, s katerim človek uresničuje samega sebe. V tem primeru delo seveda ne more biti bistvo človeka, kajti bistvo absolutnega subjekta ne more biti nekaj, kar samo po sebi ni absolutno. S tem izgine med delom in človekom sleherni notranja vez, človek ostane popolna neznanka. Poslednja možnost, ki preostaja za tolmačenje problema, je pač ta, da je pojem človeka pravzaprav identičen s pojmom dela in gre potemtakem za en sam subjekt, ki je hkrati sam sebi objekt in predikat. Čeprav je ta

razlaga morda najbolj v duhu filozofije svobodnega dela, je vendar logično neobstoja, ker ne prinaša bistvene rešitve. Pojem dela, ki je hkrati sinonim za človeka, je še vedno samo statična abstrakcija, ki ni zmožna dialektičnega samouresničevanja. Hkrati pa je ta razlaga med vsemi najbolj nemožna, kajti z njo se problematika svobodnega dela in filozofije docela premakne v območje fiksnih in statičnih idej. Delo je bistvo človeka, ki je delo; delo se kot delo uresniči v človeku, ki je samouresničenje dela; v svobodnem delu postane človek, ki biva kot delo, istoveten s svojim bistvom, ki je delo — tako bi se lahko glasili silogizmi, iz katerih bi nastajala pojmovna igra, v kateri bi nastopal en sam igralec, delo v različnih vlogah in preoblekah, zdaj kot subjekt, zdaj kot objekt, zdaj kot predikat, vselej pa bi igral sam pred sabo v prostoru, kjer je edina resničnost praznота absolutnega pojma, ki zrcali samega sebe.« (Str. 60)

Kosova analiza — morda že tudi pod vplivom Heideggrovih interpretacij novoveške filozofije — je briljantna. Vendar Kosu kljub temu uide dveje krucialnih dejstev. Zataji se mu, da njegova kritika filozofije svobodnega dela v celoti velja tudi za zrelega Marxa, spregleda, da bo prav filozofija svobodnega dela (*Perspektive — Praxis*) odločilna za nadaljnji razvoj slovenskega — in jugoslovanskega — marksizma. Brez filozofije svobodnega dela tudi vračanja k historičnomaterialističnim izvirom po letu 1960 ne bi bilo.

Marxov *Kapital* pomeni kritiko politične ekonomije na podlagi svobodnega dela, na podlagi »pojmovne igre med konkretnim in abstraktnim delom; in pomeni nadalje kritiko odtujenega blagovno-kapitalskega sveta, poosebljenih stvari in postvarelih oseb (človeških razmerij), na podlagi vizije »totalnega človeka«, prozornih in neposrednih odnosov v komunizmu.¹⁸ Marx nikakor ni negiral metafizike, marveč jo je samo revolucioniral. Kos meni, da je Marxov nauk s svojim bistvom uresničil teoretsko in praktično negacijo metafizike in da je zato nemogoče, da bi na mesto takšnih »metafizičnih absolutov«, kot so logos, duh, volja do moči, postavili pojem dela. Toda prav to je storil Marx. Za Marxa je delo metahistorično, apriorno bistvo človeka, *njegov* absolutni temelj, ne da bi bilo zaradi tega iztrgano iz zgodovinskega momenta človekove družbene in duhovne dialektike. Ne da bi postalo (ali moralo postati, kakor sklepa Kos) zaradi tega mrtva, statična abstrakcija in s tem živo nasprotje dialektiki.

Da bi Kos obranil Marxa, ohranil sam sebe kot marksista, torej zoži pojem metafizike, izključi iz metafizike pojem dialektike in postavi med mladega in starega Marxa takšno zarezo, ki je v resnici ni. Če Kos ne bi »potlačil« dejstva, da je tudi Marxovo delo metafizična kategorija, bi moral izstopiti iz marksizma in poiskati ali izoblikovati drugačno misel. Ker pa napravi — za tisti čas običajno — zarezo, umetno zarezo med mladim in zrelim Marxom, postane hkrati lahko kritik »filozofije svobodnega dela« in ostane apologet »dialektike človeka«. Kolikor je bila v tem obdobju prebojna ravno mladomarksovska ali neomarksistična filozofija svobodnega dela, pomeni njegova odločitev korak nazaj, k poziciji iz časa kritike *Strahu in poguma*; značilno je, da ima Kos tudi filozofijo svobodnega dela, enako kot Kocbekovo teorijo o preraščanju zgodovine, za fikcijo.

¹⁸ Glej T. Hribar: *Metoda Marxovega Kapitala*, CZ, Ljubljana 1983; s to problematiko se posebej ukvarjata poglavji *Filozofske predpostavke Marxove teorije vrednosti* (str. 275–380) in *Logika in silogistika vrednosti* (str. 381–438).

Odslej gre razvoj slovenske filozofske misli mimo Kosa. Kos začne sicer objavljati spis *Problemi marksistične ontologije*, vendar ga v 27. št. *Perspektiv* prekine. Napove nadaljevanje, a nadaljevanja ni. Kos si je namreč zastavil nemogočo nalogo: utemeljiti »ontološko misel antimetafizike«. Kos meni, da je »ukinitev metafizične ontologije postala predpogoj, da se pojem o samoodtujenem in dezalieniranem človeku dokončno emancipira iz še zmeraj postranske, višjim realitetam podrejene funkcije, ki mu jo je podelila metafizika, in se naposled realizira kot najvišja, poslednja, v pravem pomenu besede absolutna ontološka resničnost antimetafizike (Perspektive 21, str. 61 in 62)«. Ker je ontologija temelj vsake metafizike, antimetafizike kajpada ni mogoče opreti na nikakršno ontologijo. Če ontologijo opremimo s predikatом »marksistična«, se zaradi tega ne bo spremenila v svoje nasprotje. Poleg tega pa Kosovo postavljanje absolutne, se pravi teološke ontološke resničnosti njegovo »antimetafiziko« dokončno potrdi kot povsem tradicionalno metafiziko. Ne manjka ji niti eshatološkosti. Kos je torej skušal problematizirati metafiziko, ne da bi jo bil tematiziral.

Za model izgradnje »marksistične ontologije« vzame začetek Heglove *Znanosti logike*, vendar tudi ta začetek razume teološko. Ne iz bivajočega kot takega, marveč iz bivajočega v celoti. Pravzaprav se te razlike sploh ne zaveda. Samo tako lahko prikazuje Svet in Nič kot dve nasprotstvi, pri čemer mu Svet velja za »neskončno vsoto« vsega Bitja in Nebitja, Nič pa za »popolno odsotnost« Sveta, t. j. za vse, kar ni Svet. Samo tako lahko nastopi zoper Heglov pojem Bitja, ki da je »čista misel«, hkrati pa ob tako popačeni oziroma sprevrnjeni podobi Hegla v resnici nekritično privzame celotno njegovo onto-teo-logiko: »Enotnost subjekta in objekta se ne pojavlja v začetku ontološkega mišljenja, ampak šele v njegovem zaključku, t. j. s pojmom Človeka in njegovega Bistva.« (Perspektive 27, str. 890) V tem naj bi bila implicirana kar se da ostra kritika Heglove metafizike, a Kos jo dejansko povzema, jo zgolj ponavlja s »svojimi« besedami. Namesto Absolutne Ideje imamo pač Človeka, logična struktura pa ostaja ista. Takšno ravnanje s Heglom Kosa v *Problemih marksistične ontologije* potisne celo pod raven spisa *Mladi Marx in moderni časi*. Pot navzdol je nato povsem razločno začrtana v *Tezah k prevrednotenju pojma alienacije* iz zadnje, dvojne (36—37) številke *Perspektiv* (str. 858—863). Nekaj tez:

»Posameznik kot posameznik je brez bistva.«

»Bistvo človeka je struktura.«

»Bistvo človeka sovпада z obstojem človeške vrste.«

»Človek je v svojem bistvu protislovje.«

»Bolezen in smrt sta obliki alienacije.«

»Alienacija prihaja človeku iz biološke in socialne nujnosti, po individualni posebnosti in slučaju, še večkrat pa iz dialektične zvezanosti obojega.«

»Napor, s katerim človek kot posameznik in vrsta ukinja alienacije, sega v neskončnost.«

»Bolje se je boriti zoper alienacijo, ki ni ukinljiva, kot pa pristati na njeno neomejeno trajanje.«

»Svoboda ni bistvo človeške resničnosti, ampak samo način njegovega realiziranja.«

»Ukinjanje alienacij je predpogoj za realizacijo človekovega bistva.«

»Bivanje, ki ga ne napolnjuje bistvo, je absurdno.«

V tej mešanici esencializma in eksistencializma, heglovstva in marksovstva, zdrave pameti in učenosti ni nikakršne filozofske orientacije več. Zato so Kosove teze, ki v *Perspektivah* po terminološkem videzu dajejo sicer vtis najvišje filozofičnosti, ostale povsem brez vpliva na mlajše generacije.

Vplivali so Veljko Rus, Taras Kermauner in nazadnje Jože Pučnik. V sicer polemičnih (z Dušanom Pirjevcem) spisih *Neresnične dileme in resnična dilema* (*Perspektive* 21) ter *Komentar k neresničnim dilemam* (*Perspektive* 22) sta Rus in Kermauner prikazala ne le svoji razvojni poti, ampak načrtala tudi program. Rus program »filozofije dela« oziroma »filozofije organizacije«, Kermauner program »filozofije kritike« oziroma »filozofske prakse«. Tako Rus kot Kermauner izhajata iz Marxove zahteve po ukinitvi filozofije na način njene udejanitve. Oba se pri tem opirata hkrati na Sartrovo filozofijo/teorijo iz konca petdesetih in začetka šestdesetih let, zlasti na njegovo *Kritiko dialektičnega uma*, ki — v povzetkih — predstavlja osrednji tekst (8 nadaljevanj na skoraj 200 straneh skozi vse letnike) *Perspektiv*.¹⁹ Do takšne povezave je lahko prišlo, ker se je v tem času Sartre precej približal Marxu in odstopil od nekaterih svojih nekdanjih (zgodnjih) eksistencialističnih predpostavk. Tako smo dobili samosvojo spojitev eksistencializma in marksizma, ki mu najbolj ustreza naziv eksistencialistični neomarksizem; v temelju gre za marksizem, toda to je eksistencialistično pregneti — ne predelani — marksizem.

Rus pojmuje organizacijo kot nasprotje tržišča. Ugotavlja, da je duhovnik eden redkih intelektualcev, čigar dejavnost ni vezana na tržišče, kajti med duhovnikom in vernikom nastopa druga mediacija: cerkvena organizacija. Vendar ta — takšna, kakršna je — ne more biti prototip sodobne družbe. Dogmatična vsebina in hierarhična struktura sta lahko samo prototip etatistične, ne pa socialistične družbe. Intelektualec ni duhovnik in njegov sodobnik ne vernik. Vendar je dejstvo, navaja Rus, da organizacija vernikov omogoča neposredno mediacijo, ki jo sodobni intelektualci usodno pogreša. Dejstvo je tudi, da je Cerkev kljub stokratnim idejnim, moralnim in političnim polomom še vedno živa in aktivna; ne samo zaradi tradicije, marveč predvsem zato, ker je tudi kulturna organizacija. Nekaj podobnega si bo moral po Rusu najbrž izoblikovati tudi sodobni intelektualci; seveda ne kulturno Cerkev, temveč kulturno organizacijo, »kar je bistveno več kot organizirana kultura«. Kulturno Cerkev smo že preživel v obdobju administrativnega socializma in administrativne kulture, liberalna svoboda nas eksistenčno ogroža, kulturna organizacija pa je naša perspektiva, čeprav je na meji predstavljivosti sodobnega intelektualca. Zahteva jo tako samoobstoj intelektualca kot samoobstoj družbe. Imanentni imperativ dane situa-

¹⁹ Ob koncu povzetka v 31. št. *Perspektiv* imamo naslednjo Kermaunerjevo opombo: »S tem smo zaključili povzetek prvega dela Kritike dialektičnega uma. Povzetek izšel v 5., 6., 19., 20., 27., 28., 29., 30. in 31. številki *Perspektiv*. Obsežnost povzetka opravičuje pomen dela, saj ne gre — po našem mnenju — samo za eno najpomembnejših filozofskih stvaritev tega stoletja, ampak za do zdaj najbolj adekvatno angažirano teorijo naše lastne družbene prakse.« (str. 125)

cije sili intelektualca, da se posveti ukinjanju družbenih mehanizmov, da sodeluje pri obratnem procesu, kot se danes odvija, da se bori proti politizaciji družbe, da sodeluje pri razvijanju organizacije kot novega, kulturnejšega tipa združevanja ljudi. Toda sodobni intelektualci se omejuje na gojitev duha, misel na gojitev organizacije, ki naj bi omogočila dejansko ozemljitev idej in inkarnacijo duha, pa mu zbuja asociacijo na telovadbo in fašizem. Slovenska humanistična inteligenca, resignirana nad povojno politizacijo družbe, pozablja na predvojno tradicijo, predvsem na to, da je kulturnost slovenskega ljudstva izvirala iz družbenih organizacij, ki so bile temelj narodove eksistence. Znašel se je v dilemi med neorganizirano kulturo in organizirano nekulturo, v kateri služi kruh kot kulturni tehokrat, v prostem času pa se ukvarja z umetnostjo, ki postaja tako neke vrste moralni hoby.

Vse dotlej, dokler bo kultura samo posebna oaza v puščavi proizvodnega dela, bo proizvodno delo ostalo nekulturno, kultura pa dekorativna. Vse dotlej, dokler bodo humanistične vede gojile samo duha, bodo »družbeno oazo« determinirali brezdušni ekonomski, politični ali pa morda celo kulturni mehanizmi, mehanizmi kot barbarska oblika združevanja ljudi. Organizacija pomeni ukinjanje tako duha kot mehanizmov, je človeška skupnost, ki omogoča smiselno realizacijo kulture v družbi, ker je sama kulturna družba in kot taka višja stopnja v razmerju do podpredmetnih in razdružujočih družbenih mehanizmov. Smoter imanentnega revolucioniranja družbe je, da ukinja ločenost teh dveh svetov, da ukinja dualizem med kulturo in civilizacijo in uresničuje organizirano skupnost ljudi:

»To pa pomeni, da bo moral intelektualci postati tudi *teoretik in praktik organizacije*. Namesto filozofije duha bo moral razvijati filozofijo organizacije, sociologijo kulture itd. (Sartrova poslednja knjiga ni nič drugega kot filozofija organizacije, kar je razvidno tudi iz podnaslova knjige: *Théorie des ensembles pratiques*.) To pa hkrati predpostavlja tudi njegovo odrekanje lastni intelektualski dediščini, to je socialni neopredeljenosti. Skratka, postati bo moral tudi *organizirani theoretik in praktik*. Druge resnične poti najbrž ni. Če je ne bomo ubrali, bomo postajali vse bolj in bolj neresnični. To, mislim, je naša *resnična dilema*.« (Str. 42)

Podobno razmišlja Kermauner. Do resnice po Kermaunerju nikoli ne pridemo s kompariranjem, z golim ugotavljanjem dejstev: z opazovanjem. Stati zunaj dogajanja, neodvisen od njega, avtonomen, pomeni stati zunaj resnice, zapreti si vse poti do nje. Resnice ni mogoče najti, resnica nastaja, ostvarja se, uresničuje v zgodovinsko človeškem dogajanju. Odkrivanje resnice je tesno povezano z ostvarjanjem resnice, z uresničevanjem človeka in sveta. Treba je biti znotraj dogajanja, znotraj zgodovine, pristajati na stvarnost, da to stvarnost lahko zanikamo in preidemo v ostvarjanje nove stvarnosti, z ostvarjanjem dejanskih možnosti, odkritih v naročju dane stvarnosti. Treba je bivati svet, živeti v stvarnosti, odkrivati skozi lastno skušnjo resnico in neresnico, možnosti in nemožnosti, s teorijo razsvetljevati lastno prakso in pustiti, da praksa, delujoča v stvarnosti, neprenehoma korigira misel, teorijo. Marksizem sam je, teoretično vzeto, tisto najnaprednejše stanje misli, kjer misel (filozofija) že sama sebe ukinja v »filozofsko osmišljeni družbeni praksi«. Revolucionarna praksa je takšna filozofska praksa, ki ji

ni treba negirati niti celotne filozofske dediščine niti vključevanja v družbo:

»Zakladnica svetovne filozofske misli je danes normalno na razpolago sodobnemu intelektualcu, saj mu njegovo mesto v revolucionarnem spreminjanju družbe omogoča odkrivanje resnice teh filozofij, se pravi njihovo ustvarjalno (neepigonsko, ne slepo) povzemanje, vključevanje, uporabljanje. Današnja družbeno človeška situacija nas vse sili, da jo skušamo razkriti, razumeti, opredeliti in spremeniti, se pravi uresničiti s filozofsko prakso. Objektivna potreba po filozofski praksi neprenehoma poraja subjektivne potrebe po filozofiji.« (Str. 229)

V tej luči osvetljuje Kermauner tudi svojo preteklo miselno pot. Takoj po doživljenemu polomu eshatologij in totalitarizmov se je začela »prva izrazito filozofska faza: nalet eksistencializma«. Ta je pred brezdušno vnanjostjo reševal subjektivno avtentičnost, pred lepodušniško samozadostnostjo pa subjektivno angažiranost, aktivnost, vključevanje v svet in zgodovino. Predvsem pa je združeval izrazito filozofski in izrazito praktični vidik. Bil je filozofska praksa oziroma praktična filozofija na ravni samospraševanja in samoutemeljevanja. Tiste, ki so se že v prvih povojnih letih razočarali nad diamatom in njegovo birokratsko prakso, je po Kermaunerju najprej zaneslo h Kierkegaardu, Avguštinu, Pascalu, Jaspersu, Sartru iz prve faze, h Kafki, Camusu itn. Sam je v letih 1950–51 z vso strastjo prebiral Psihologijo svetovnih nazorov, Izpovedi, Ali-ali, Materializem in revolucijo, Tujca, Sizifov mit itn. Naslednja faza je bila heglovska (»izvršila jo je tudi zahodna eksistencialistična filozofija: predvsem Sartre, v nekem smislu pa tudi Heidegger«). Prvotni eksistencializem — posebno če je bil povezan s slovensko romantično tradicijo — je gnal človeka v romantični razkol med subjektom in objektom, mislijo in stvarnostjo. Treba je bilo to ujetost predreti in stopiti v svet: razumeti sebe ko del sveta in svet kot del sebe. To je bil čas med leti 1952 in 1955, ko je Kermaunerjeva generacija poslušala predavanja Vladimira Seliškarka, brala Heglovo Logiko, Enciklopedijo, Filozofijo zgodovine, Estetiko, Fenomenologijo duha. Šlo je torej za učna, študentovska leta.

Totalno, heglovsko razumevanje sveta brez akcije za spreminjanje sveta pa je, navaja Kermauner, prinašalo nevarnost konformiranja dani stvarnosti: vse, kar je stvarno, je pač umno. Konfrontiranje zunanji dani stvarnosti je reaktualiziralo tudi antikonfrontiranje v notranjosti, torej eksistencialistični paradoks, razkol. Iz te situacije je po Kermaunerju vodila ena sama pot: prehod čez Hegla k Marxu, od razumevanja k praksi, od teoretične filozofije k filozofski praksi, k družbenemu delovanju, razsvetljenem s filozofijo. Ta prehod je bil narejen v *Reviji 57*; učna leta so minila, začel se je čas uporabe naučenega in podoživetega. »Kratko informativno zgodovino povojnih filozofskih faz sem očrtal samo zato, da bi pokazal filozofsko formiranje povojnega intelektualca. Z eksistencializmom si je ustvaril avtentičnost, s heglovstvom razumevanje, z marksizmom aktivnost.« (Str. 229) V poglavju *Kdo je in kdo ni eksistencialist* iz spisa *Neresnične dileme in resnična dilema* tudi Rus, celo bolj poudarjeno od Kermaunerja, navaja, da je bila »kritična generacija«, ki se je združevala okrog *Revije 57*, »pretežno eksistencialistično nastrojena (str. 29)«. Eksistencializem je bil po Rusu ustrezna reakcija na proces institucij in etatizacije našega življenja. Razpadanje

partizanske tovarišije v privatizaciji, v privatizersko osamljenost je tvorilo ugoden socialni ambient za nastajanje in širjenje eksistencialistične miselnosti, saj je, ugotavlja Rus, dajala vsaj neko osebno orientacijo v džungli privatizirajoče družbe in formalnega etatizma. Marksizem je postal spet bližji in prepričljivejši z uvajanjem samoupravljanja. »Praktično soočenje med povojnim upadom družbenega življenja in samoupravljanjem je sprožilo na teoretičnem področju intenzivno potrebo po soočenju eksistencializma in marksizma. Ta proces teče v mlajši generaciji že najmanj šest let.« (Str. 30) Namreč od 1957 do 1963.

Očitno je torej, da na podlagi Kermaunerjevih in Rusovih navedb leto 1960, ki ga izpostavlja Kos, ni nikakršno prelomno leto. Pač pa se Kermaunerjevi in Rusovi podatki ujemaajo z analizami Marjete Vasič v študiji *Eksistencializem in literatura* (Literarni leksikon 24, DZS, Ljubljana 1984). V pod poglavju *Periodizacija* iz poglavja *Eksistencializem na Slovenskem* razločuje Marjeta Vasič med eksistencializmom kot tokom, ki ga ni mogoče omejiti na eno samo obdobje, in eksistencializmom kot gibanjem, ki pripada določenemu obdobju. V periodizaciji povojnega razvoja filozofije na Slovenskem gre lahko seveda samo za eksistencializem kot gibanje.²⁰ Marjeta Vasič meni, da bi po vojni »smeli govoriti o eksistencialističnem neomarksističnem gibanju (str. 139)« okrog *Revije 57* in *Perspektiv*, deloma že tudi zadnjih letnikov *Besede*. Glede na to, da se je v približno istem času razvila tudi eksistencialistična literarna struja, pa se po Marjeti Vasič vsiljuje tudi oznaka obdobje v smislu opredelitve Anne Balakian. V tem pogledu sta, nadaljuje Marjeta Vasič, možni dve varianti. Če upoštevamo revialne objave v zgodnjih petdesetih letih, eksistencialistične prvine v *Pesmihih štirih* in »nasilni poseg« v spontano pasivno in tvorno recepcijo eksistencializma po izidu *Strahu in poguma*, na drugi strani pa poleg literature tudi eksistencialistične fenomenološke nastavke v teoriji in praksi literarne kritike v letih 1964—1966, lahko eksistencialistično obdobje omejimo z letnicama 1951 in 1966. Če pa začnemo obdobje z revialnimi objavami reprezentativnih Smoletovih novel in drame *Potovanje v Koromandijo*, »prestavimo začetek na leto 1955«. Ker so v prvi polovici petdesetih let še zmerom prevladovali »nasilni posegi«, ker so bila za mlajšo generacijo ta leta šele učna leta v eksistencializmu, ker v *Pesmihih štirih* s strogo filozofskega vidika ni eksistencialističnih prvin, je glede začetka smiselna le druga varianta. In če smo dosledni pri vzporejanju gibanja in obdobja (tu je Marjeta Vasič, ki se opira tudi na posamezne pojave in nastavke, nekoliko nedosledna), potem moramo konec eksistencialističnega obdobja, natančneje — zlasti z vidika razvoja filozofije — eksistencialistično neomarksističnega obdobja postaviti v leto 1964, ko je bilo z ukinitvijo *Perspektiv* tudi konec istoimenskega gibanja. Strogo vzeto, z izključitvijo možnosti različnih variant, sega eksistencialistično

²⁰ Obravnava takšnih gibanj, kot je eksistencializem, glede na tokove, se mi zdi že sama na sebi sporna, saj pomeni preostanek historicizma, iskanja skozi tisočletja in »skozi stoletja raztezajočega se toka«. Tako je bil prvi predstavnik »eksistencialističnega toka« pravzaprav že Abraham, prav gotovo pa Job. In čeprav danes vemo, da je o človeku kot (edinem) subjektu začel govoriti šele Descartes, s takšnega vidika tudi grškega človeka enačimo s subjektom. Ali govorimo o dekadenci v Platonovem času.

neomarksistično obdobje/gibanje torej od 1955 do 1964, od srede petdesetih do srede šestdesetih let.

O tem priča tudi analiza imanentne filozofske situacije ob koncu *Perspektiv*. Na eni strani (Kos) se je filozofija *Perspektiv* iztekla v filozofični verbalizem, na drugi strani (Kermauner, Rus) je prek teorije o filozofični praksi in organizaciji začela ponikati v kritične sociološke, politološke in kulturološke analize. Hkrati je filozofija začela vznikanje na nekem drugem koncu. Čeprav še povsem zastrto lahko to vznikanje zaznamo v Pirjevčevem stavku (*Neresnične dileme*, Naša sodobnost 1962, št. 10), ki je nenavadno vznemiril tako Rusa kot Kermaunerja: »Seveda je navsezadnje čisto privatna zadeva slehernega posameznika, da se sam odloči, v kakšnih pokrajinah se bo naselil za tistih nekaj let, ki mu jih je preživeti na tem svetu.«

(Konec prihodnjič)

Resnično prikazovanje zmote kot posredno prikazovanje resnice

(Odgovor na »Prispevek k preučevanju avantgarde?«, Sodobnost 1985, št. 1, str. 111)

Ker je po Kosovem mnenju zadeva okrog Konsa 5 rešljiva in najbrž tudi dokončno rešena že pri Ocvirku v ZD 2, je vsakršno ponovno hipotetično odpiranje problema povsem odveč.

Toda: če nisem navedel ozadja za Ocvirkov popravek (od JA v I, A), sem že moral imeti razloge za to. Ocvirk je namreč šel v popravek, ne da bi ga utemeljil ali pojasnil. Pri tem je možno dvojje: ali je slepo prevzel tuje mnenje ali pa je šel v zavestno (samo)prikrivanje resnice. Ko Kos brani Ocvirka tam, kjer se sam ni hotel javno ubraniti, mu, žal, dela medvedjo uslugo.

Prav zato, ker me je Kosovelova rokopisna zapuščina v NUK in *drugje* prepričala o tem in še o drugem, nisem mogel več verjeti Ocvirku, ki ga sicer kot svojega profesorja globoko spoštujem in cenim; pri Kosovelu zato, ker je uspel zbrati in urediti velikansko in skoraj nepregledno gradivo.

Tudi ob tako neznatnem primeru, kot je Kons 5, stoji in pade (vsakršna) interpretacija Kosovela. In ravno za to gre. Da pa v razmerju Kosovel-Ocvirk in Ocvirk-Kosovelovi sodobniki (nekateri med njimi imamo danes za naše »starejše literarne znanstvenike«) nikakor ni šlo samo za načelne nesporazume, menda vsi vemo — ali pa bi vsaj morali vedeti. Danes še posebej, Navsezadnje tudi ta polemika dokazuje, da v njej ne gre zgolj za »pravdo od oslove sence.«

Janez Vrečko

Duševno so že čisto otopeli,
da tu na cesti zdaj stoje brezbrizno.
Voznik, obrni voz domov, v palačo!
Ne kraj ne čas za izlet primerna nista.
Kako naj človek sploh še v čem uživa,
če ve, da vse na koncu smrt nas čaka?»

ODMEVI NA...

Slovenski kulturni razvoj 1945—1984 (III)

(analiza Kosovih pripomb)



Tine
Hribar

V prvi polovici šestdesetih let si Dušan Pirjevec zastavlja še sartrovska, se pravi eksisten-
cialistična vprašanja. Formulacijo iz *Neresničnih
dilem* (Naša sodobnost, 10, 1962), namreč misel,
da je privatna zadeva slehernega posameznika
odločitev o tem, v kakšnih pokrajinah se bo nase-
lil za tistih nekaj let, ki mu jih je preživeti na tem
svetu, izostri v študiji *Ob Sartrovem Gnusu* (Can-

karjeva založba, Ljubljana 1964) v naslednje vprašanje: »Kaj bom
storil s svojim življenjem?« Vprašanje, ki po izvoru sicer ni Pirjevčevo,
saj pripada glavnemu junaku Sartrovega *Gnusa* Antoinu Roquentinu,
terja odgovor o najvažnejših zadevah človekovega bivanja, o smislu
tega, kar človek počne.

Pirjevec išče izhodišča za bolj avtentično eksistenco. Izhaja torej
iz razkola med eksistenco in svetom, presežanje tega razkola pa pove-
zuje s spremenjenim, razodtujenim svetom. Študiji *Ob Sartrovem Gnusu*
se pozna, da je še iz časa pred ukinitvijo *Perspektiv* in represijskimi
ukrepi (seveda v imenu prave ideje), ki so sledili tej ukinitvi. Kajti
že v naslednji študiji, v študiji *Tragična komedija*, ki je bila najprej ob-
javljena v prvi številki *Problemov* za leto 1965, potem pa kot uvodni
tekst k Gogoljevimi *Mrtvim dušam* (Cankarjeva založba, Ljubljana 1965),
se Pirjevec distancira od spreminjanja sveta. Od vsakršne človekove
akcije v imenu te ali one Ideje. Temeljna resnica človekovega bivanja
po Pirjevcu zdaj ni človekovo razmerje do sveta, marveč do mrtvih
in smrti. Razmerje do smrti, ne do življenja je vsedoločujoče merilo
človečnosti. Kolikor ga družba zavrže, kolikor tako zgubi poslednji
stik s smrtjo kot temeljnim dejstvom človekovega bivanja, se svet
spremeni v semenj ničevosti. S to mislijo stopi Pirjevec v neposredno
bližino Heideggrovega mišljenja. Dokončni premik napravi v študiji

Zločin Julijana Sorela (Problemi 1965, št. 33—34), v uvodnem tekstu k Stendhalovemu romanu *Rdeče in črno* (Cankarjeva založba, Ljubljana 1965). V tej študiji Pirjevec prvič izhaja iz difference med človekom in subjektom in iz distance do metafizične difference med eksistenco in esenco, bivanjem in bistvom. Ker je takšno izhodišče mogoče le na podlagi Heidegggra, lahko od študije *Zločin Julijana Sorela* dalje govorimo o Pirjevčevem heideggrovstvu. Moramo govoriti.²¹

3. HEIDEGGROVSTVO

Janko Kos v tekstu *Dušan Pirjevec in evropski roman, v uvodnem zapisu k Evropskemu romanu* (Cankarjeva založba, Ljubljana 1979) sicer z metodološkega vidika izpostavlja prelomni pomen *Zločina Julijana Sorela*, vendar ga glede na heideggrovstvo na Slovenskem ne oriše dovolj premišljeno:

»Prvi Heideggerjev spis v slovenskem prevodu je bil objavljen leta 1960, kar seveda pomeni, da se je začel njegov vpliv širiti med mlajšimi literarnimi misleci že pred tem, vsaj od leta 1957 naprej. Prav v tem času so izšli že prvi izvirni literarno-teoretični sestavki, ki kažejo v jeziku, slogu in namenu jasen pečat Heideggerjevega „mišljenja biti“. Glede na takšna dejstva je treba ugotoviti, da je začel Pirjevec ta vpliv sprejemati razmeroma pozno. V svojih študijah o evropskem romanu omenja in citira Heidegggerja sicer že leta 1964, ob Sartrovem Gnusu; iz opomb k njegovi knjigi Ivan Cankar in slovenska literatura (1964) vemo, da je tega leta že imel v rokah Heideggerjevo delo o Nietzscheju iz leta 1961. Heideggerjevi pojmi se pojavijo z večjim poudarkom v študiji o Julieniu Sorelu (1965), medtem ko izrecno navede Heideggerjevo mišljenje kot podlago lastnemu v študiji o Balzacovih Zgubljenih iluzijah (1966). Sicer je pa Pirjevec sam o svojem postopnem vraščanju v Heidegggerja spregovoril v študiji o Robbe-Grilletu, kjer izvemo, da je moral pri tem premagati vrsto takšnih ali drugačnih težav, ki so mu zapirali dostop do njega. Od tod je razumljivo, da je Pirjevec sprejel Heidegggerja razmeroma pozno, se pravi okoli leta 1965, da pa je odtlej naprej vse do zadnjih študij o evropskem romanu vztrajno razvijal teme, ki mu jih je v območju romana omogočilo zagledati predvsem Heideggerjevo „mišljenje biti“.

Vse to je bilo potrebno navesti, da bi se pojasnilo, s kakšnimi težavami se srečuje poskus soditi o Heideggerjevem vplivu na Pirjevčevo pojmovanje evropskega romana.« (Str. 22).

Ne, vse to je bilo Kosu potrebno navesti, da bi pokazal na nekakšen Pirjevčev zaostanek. Glede na koga? Kaj pomeni Kosova izjava, da je Pirjevec sprejel Heidegggra razmeroma pozno?

Pirjevec je bil med prvima dvema na Slovenskem, ki sta sprejela Heidegggra. Sprejel ga je takoj za Ivanom Urbančičem, ki je v isti številki *Problemov* kot Pirjevec *Zločin Julijana Sorela* objavil razpravo *Sartrov Hudič in dobri bog v filozofiji*, prvo heideggrovsko razpravo v ožjem »filozofskem« pomenu na Slovenskem. Nikakršno naključje ni, da ta razprava pomeni obenem prav kritiko eksistencializma. Kritiko eksistencialističnega primata eksistence pred esenco z vidika ontološke difference.

In dojetje — ali pa nedojetje — ontološke difference je tisto, kar ločuje heideggrovsko od predheideggrovskega, eksistencialističnega

²¹ Podrobnejši prikaz razvoja Pirjevčevega mišljenja v njegovih študijah k »evropskemu romanu« glej v *Pirjevčevem zborniku* (Obzorja, Maribor 1982): Tine Hribar, *Revolucija, katarza in imitatio Christi* (I. poglavje, str. 232—242).

obdobja. Kos meni, da jezik, slog in namen dajeta jasen pečat Heideggerovega mišljenja biti. To je krepka zmota, kot tudi njegova trditev, da uporaba besed, kot so nič, groza, gnus, absurd, priča o navzočnosti eksistencializma. Jasen pečat eksistencializmu daje šele primat eksistence pred esenco. O navzočnosti heideggerovstva jasno in nedvomno priča šele horizont ontološke difference, razlike med bitjo in bivajočim.

Kos v Pripombah k slovenskemu kulturnemu razvoju 1945–1980 Urbančičevo razpravo *Sartrov Hudič in dobri bog v filozofiji* preprosto spregleda. V VII. nadaljevanju (Sodobnost 1984, št. 5), ki ima naslov *Iz zgodovine heideggerjanstva na Slovenskem*, omenja le »prvo podrobnejšo predstavitev« *Predmeta, metode in pomena filozofije Martina Heideggerja* iz leta 1966. To Urbančičevo razpravo ima Kos za izrazito ortodokсно, ker Urbančič v nji »po napotkih samega Heideggerja« zanika razliko med zgodnjim in poznim Heideggerjem, »ki je bila na Slovenskem že okoli leta 1960 znana in kot dejstvo sprejeta (str. 498)«. Urbančič razlike med zgodnjim in poznim Heideggrom kajpada ni zanimal, v resnici je spodbil le tezo, ki se je Kos še zmerom oklepa, da je bil Heidegger v času *Biti in časa* (1927) eksistencialist. Kos se svoje teze oklepa, ker nima jasnega in razločnega kriterija pri določanju eksistencializma. Ne zaveda se, da je formulacija, ki jo bomo zdaj navedli, s strogo filozofskega vidika povsem nemogoča; Kos namreč pravi, da so leta 1959 iz njegove generacije »izšli prvi spisi, ki so po duhu, jeziku in stilu vsaj deloma heideggerjanski, čeprav pomešani s Sartrovim eksistencializmom ali pa z idejami iz mladega Marxa (str. 497)«. Zagotovo iz takšne »zmesi Sartra, mladega Marxa in Heideggerja« ne more rezultirati nikakršna filozofija. Rezultira lahko samo nesmiselna samopoveličevalna trditev, da je v *Perspektivah* »leta 1962–63 objavljial J. Kos razpravo *Problemi marksistične ontologije* in v nji posvetil precej strani kritiki Heideggerjevega pojmovanja biti, kar pomeni, da se je prva generacija slovenskih heideggerjancev začela postavljati do 'mišljenja biti' v kritično distanco (str. 498)«. Iz zmesi Sartra, Marxa in Heideggro naj bi zdaj vzniknila že kar prva generacija heideggerjancev; menda heideggerjancev, ki naj bi bili hkrati tudi marksisti in sartrovci.²²

To seveda ni resno. Kakor ni resno, če Kos govori o Heideggerju kot eksistencialističnem piscu *Biti in časa*, hkrati pa prostor eksistencializma definira kot »izpraznjeni prostor metafizičnega nihilizma (Sodobnost 1983, št. 11, str. 992)«.

S pridržkom lahko sprejememo Kosovo »uporabno spoznanje, da eksistencializma še ni ali pa ga tudi že ni več povsod tam, kjer subjekt, ki je nosilec doživljajev svobode, nesmisla ali nič, še zmeraj ali pa

²² Kos govori o »prvem heideggerjanskem valu okoli leta 1960 (str. 487,« in o prvi generaciji slovenskih heideggerjancev v drugi polovici petdesetih let, ob tem pa istočasno mirno zapiše, da bi »za leta okoli 1960 opozoril samo na dejstvo, da je začetnemu Heideggerjevemu vplivu v teh letih stal nasproti močnejši Sartrov vpliv (str. 486)«; ob tem, ko so leta 1959 izšli »prvi spisi«, ki naj bi bili »vsaj deloma heideggerjanski«. Obstaja pa »okoli leta 1960 jasno znamenje, da je nekdanja 'kritična' publicistika že stopila iz eksistencialističnih kolesnic (Sodobnost 1983, št. 11, str. 1004)«. In še finale: »Po vsem tem je mogoče trditi, da publicistika 'kritične' generacije tako v Reviji 57 kot v Perspektivah ni bila eksistencialistična.« (Prav tam, str. 1005).

spet odkriva v sebi posebno pozitivno polnost, za katero se mu zdi, da je v zvezi s takšno ali drugačno metafizično transcendenco (prav tam)«, toda potem ne vemo, kaj bi z njegovo tezo o Heideggrovem eksistencializmu. Saj v *Sein und Zeit* lahko povsem razločno preberemo, in to podčrtano: »*Sein ist das transcendens schlechthin.*« Če je bit transcendenca kot taka, potem kajpada ne more biti v izpraznjenem prostoru metafizičnega nihilizma. A tudi ni neogibno pozitivna polnost. Ni vsaka transcendenca metafizična. Prav razlika med transcendenco kot tako in metafizično transcendenco pa pomeni ontološko diferenco. Metafizična transcendenca je (najvišje) bivajoče, transcendenca kot taka pa je bit kot bit.

Kos pa gleda in vidi le znotraj korelatov polno-prazno. Ali prazni prostor metafizičnega nihilizma ali polni prostor metafizične transcendence. Zaradi tega ni nikoli dojel ontološke difference. Po prvem navdušenju nad Heideggrovo kritiko metafizičnega, hierarhično zgrajenega onto-teološkega sveta, ki jo skuša poistovetiti z Marxovo kritiko hierarhično strukturirane razredne družbe, v 21. številki *Perspektiv*, v *Problemih marksistične ontologije VI* Heideggrovo misel razglasi za »antropocentrični panteizem (str. 61)«, kar pomeni približno isto — namreč po logično kontradiktorni sestavi te sintagme — kot teocentrični ateizem. Kos se suče v naslednjem krogu. Naziv eksistencializem vpelje kot skupno ime za vse tiste oblike sodobnega filozofiranja, ki naj bi jih zaznamovala »središčna pozicija Niča«, potem zatrjuje, da je tudi Heideggrova knjiga *Bit in čas* utemeljena na središčni poziciji Niča, končno pa napravi sklep, da je Heidegger eksistencialist. Toda tega, da je Nič zares središčna pozicija *Biti in časa*, nikjer ne dokaže. Posebne težave mu dela misel »poznega Heideggerja, za katero velja, da se v njeni terminologiji pojem Niča že očitno pomika v ozadje in vanj zginja spričo zmeraj bolj vsepričujoče in obenem zmeraj bolj zastrete absolutnosti Heideggerjevega pojma Biti (prav tam)«. Da bi Kos rešil svojo predstavo o Heideggru kot eksistencialistu, mora zdaj »dokazati«, da sama Bit ni nič drugega kot Nič. Glavno pomagalo v tem postopku je pač *petitio principii*: »Če je ta misel pravilna, se iz nje sam po sebi odkriva sklep, da tudi v filozofiji poznega Heideggerja še zmeraj velja teza: edina Bit sveta oziroma človeka, ki živi s svetom, je Nič. In nekoliko drugače povedano: Nič je pravo in najbolj človeško bistvo človeka. Prav ta teza pa je najbrž najpristnejša formulacija za temeljni imperativ eksistencialistične filozofije, saj se adekvatno prilega njenemu razumevanju Niča kot osrednje ontološke resničnosti človeka.« (Prav tam) Ker pravilnost izhodiščne Kosove misli ni z ničimer dokazana, seveda tudi sklep, ki se sam po sebi odkriva iz nje, ne dokazuje ničesar drugega kot nepravilnost, fantazmagoričnost izhodiščne misli.

Vse od *Biti in časa* dalje središčna misel Heideggra ni misel o niču, marveč misel o biti in njeni razliki do bivajočega, torej misel ontološke difference. Kolikor Heidegger obravnava tudi nič, namreč glede na človekovo vrženost v smrt, glede na njegovo podvrženost smrti, ga tematizira iz smisla biti. Bit glede na bivajoče — prav zaradi razlike med bitjo in bivajočim — ni nič bivajočega, toda bit ni nič. Kaj šele onto-teologizirani Nič.

Kosovo stališče se od *Problemov marksistične ontologije* pa vse do danes v temelju ni spremenilo. V zapisu Heidegger in Sloveni (Sodobnost 1968, št. 11) še zmerom razglablja o Heideggru kot antropocentričnem panteistu. V spisu Dušan Pirjevec in evropski roman lahko preberemo, da »Heidegger v knjigi *Bit in čas* še ne govori o 'ontološki diferenci', pač pa o nji že obširno razpravlja v predavanjih iz leta 1927 (*Evropski roman*, str. 23)«, torej iz leta, ko je knjiga *Bit in čas* izšla.²³ V Kosovi trditvi je manj od pol resnice. Heidegger v *Biti in času* res ne razpravlja o sintagmi *ontološka diferenca*, toda ves čas govori o njej in iz nje, iz razlike med bitjo in bivajočim. Kako naj bi sicer tako rekoč istočasno začel uporabljati tudi ustrezen sestavljen naziv za to razliko?

Kosovo nerazumevanje ontološke difference je najbolj razvidno iz njegovega nastopa na kolokviju o Smoletovi *Antigoni* decembra 1980 v okviru Društva za primerjalno književnost (referati in debata so objavljeni v 1. številki *Primerjalne književnosti* za leto 1981). Na tem kolokviju je Kos v zvezi s filozofskim izhodiščem Smoletove drame dejal naslednje:

»Smoletova drama se spričo naših dvomov o tem, kaj je v njej realno in kaj ne, vendar da razložiti kot tipično simbolistična drama, s simboli, ki presegajo vse, kar je bilo takega na Slovenskem. Strinjam se s Kozakom, da Smole očitno nadaljuje Cankarja, da pa gre seveda daleč naprej v razvijanju te, recimo, romantične metafizike subjekta, da pride s pomočjo odsotne Antigone do popolnoma radikalnega konca in da ta radikalna oblika nekako ustreza duhovnemu ozračju okoli leta 1960, ko se je pri nas med drugim širil odmev Heideggerjeve filozofije. Če niti junaki drame niti Antigona sama, kolikor seveda obstaja, ne morejo adekvatno definirati tega, kar je smisel njenega početja, potem samo to pomeni, da so vse njihove besede, predstave, pojmi zgolj del relativnega sveta in je tisto, za kar v resnici gre, absolutno. Za absolutno — recimo absolutno kot čisto bit — pa vemo od Hegla naprej, da je neizrazljivo, neulovljivo itd. S tega stališča pravzaprav ni mogoče trditi, da je Antigona v realnem smislu našla Polineika, ker če je Polineik simbol za absolutno, potem ga ni mogoče najti na način nečesa bivajočega. Morda s tem odpade tudi možnost, da bi pedantno razmišljali, ali Antigona obstaja ali ne, ali je samo halucinacija drugih oseb ali kaj več, ker je dejansko tudi Antigona kot tista, ki išče in morda najde absolutno, kar obstaja zunaj bivajočega, zunaj tega relativnega sveta, se pravi, je sama simbol absolutnega, kot taka pa je seveda neeksistentna, neizrazljiva in podobno. V tej simboliki in v tem simbolizmu bi torej šlo za absolutno, toda v modernem smislu, ki ne priznava več metafizičnega absolutna kot najvišjega bivajočega, ki ga je kot bivajoče možno zaznati. Gre torej za bit, najbrž v smislu Heideggerjeve filozofije, čeprav ne vemo, ali je Smole izhajal iz tega zavestno ali samo posredno. Ta bit se kaže ljudem, ki smo navajeni bivajočega, kot nič. Hkrati pa meče svoj nič kot odsev na vse bivajoče, tako da se bivajoče razkriva kot ničnost. Mislim, da je napor vse Smoletove drame in njenih zelo bistroumnih sentenc zlasti dokazovanje, da je res vse nično od Kreontovih vladarskih opravkov do Teiresiovih filozofemov in do vsega, s čimer se ukvarjajo Tebe s svojo družbo, državo itd.: Str. 36).

²³ Kljub dejstvu, da tudi po Kosu Heidegger že v letu izida *Biti in časa* obširno razpravlja o ontološki diferenci. Kos tudi v *Pripombah* še zmerom govori o Heideggru kot eksistencialistu: »pri Heideggru je to predvsem knjiga *Bit in čas* (Sein und Zeit, 1927), eksistencialistično je obdobje nekaj let pred to knjigo in po nji, medtem ko njegovo bitnozgodovinsko mišljenje, začenši morda že s spisom *Uvod v metafiziko* (Einführung in die Metaphysik, nastalo 1935), ni več eksistencialistično (Sodobnost 1983, št. 11, str. 993). Na tej točki se Kos torej odreče svoji poprejšnji splošni eksistencializaciji Heideggra, vendar še zmerom ne uvidi, da ontološke difference in eksistencializma nikakor ni mogoče povezovati. Ta povezava je contradictio in adjecto. Eksistencializem postavlja za primer eksistenco, predpostavlja manko Biti, Heidegger pa z ontološko diferenco odstre ravno »primat« biti; človekovo eksistenco razume kot tu-bit.

Kos vse skupaj postavi ravno na glavo. Medtem ko Heidegger bit razume kot nič bivajočega, s čimer razloži, zakaj se z vidika bivajočega bit razkriva kot ničnost (to pa je bistvo nihilizma, v njem z bitjo ni nič), Kos zagotavlja, da se z vidika Heideggrove biti bivajoče razkriva kot ničnost. Pri Heideggro razmerje med bitjo in bivajočim nikakor ni razmerje med absolutom in ničnostjo, kajti bit kot bit bivajočega je križna vez med zemljo in nebom, ljudmi (kot smrtniki) in bogovi. In tako kakor pri Heideggro gre tudi pri Smoletu (v vsaki resnični umetnosti, torej lahko rečemo tudi takole: tako pri Sofoklu kot pri Heideggro) za svetost življenja in posvečenost mrtvih, ne pa za nekakšen absolut. Zato je nesmiselno govoriti o heideggrovski umetnosti ali čem podobnem, o umetnosti, ki naj bi se ravnala po Heideggrovih načelih, saj je Heidegger sam svoja bitnostna spoznanja zajel prav iz umetnosti, iz umetnosti v njenem metahistoričnem pomenu.

Polineik ni nikakršen absolut, marveč nepokopani mrtvi človek, žrtev bratomorne vojne. Antigona ni nikakršen absolut, marveč Polineikova sestra, ki se ne ozira niti na institucionalne niti na revolucionarne teze, marveč kljub vsem prepovedim išče mrtvega brata, da bi ga pokopala, položila v grob s posvečeno nagrobno gomilo. Smole je bil prvi (za njim Pirjevec s svojo *Tragično komedijo*), ki je reflektiral, na umetniški način reflektiral tragično in travmatično, vse do danes katarzi izmikajoče se povojno dejanje zmagovite revolucije.²⁴ Od tod nezavedno izrivanje samega pojma katarze med slovenskimi marksističnimi strukturalisti oz. lacanomarksisti. Od tod tudi Kosovo manipuliranje s simbolizmom v smislu romantične subjektivitete, ko gre vendar za diabolčno rano sveta in le na ravni spopada z oblastjo za metabolično (Paž) obljubo drugačnega, se pravi spremenjenega sveta.

Če Kos bistveno dimenzijo Smoletove drame zamolči in jo skuša prekriti z neustrezno, povsem popačeno oz. sprevrnjeno razlago Heideggrovih besed, potem tega ne moremo označiti drugače kot manipulativni cinizem. Zavestno uporabljam ti težki, »grdi« besedi; sprva sem hotel uporabiti oznako *totalni nihilizem*, kar pa ne morem storiti, saj pri Kosu ne moremo odkriti nobene filozofske podlage njegovega cinizma.²⁵ Te besede so hude, toda bralec je gotovo že sam opazil, da mi v kritiki (v Kantovem pomenu) povojnega kulturnega razvoja na Slovenskem ne

²⁴ Razmerje med Sofoklovo in Smoletovo *Antigono* sem na kolokviju osvetlil takole: »Seveda gre pri obeh dramah za razmerje živih do mrtvih in s tem tudi za razmerje do smrti. To razmerje je lahko trojno: revolucionarno — s tem se srečamo najprej, kot pripoveduje evangelist Matej, pri Jezusu, ko pravi: pustite, naj mrtvi pokopljejo mrtve. To revolucionarno tezo ponovi Marx v *Osemnajstem brumeru* skrajno radikalno in zaostreno in na njej gradi revolucijo oz. zahtevo po njej. Druga teza je institucionalna: treba je ločiti med mrtvimi, treba je pokopati prave — o tem je govoril Kermauner —, neprave je treba pustiti zunaj; to je Kreontova pozicija pri Sofoklu in pri Smoletu. Tretja teza je sakralna in bi se glasila: živi naj pokopljejo mrtve in naj ne delajo razlike med njimi. Se pravi, treba je pokopati Polineika, in zemlja, v kateri je pokopan, je posvečena zemlja. Med mrtvimi ni razlik. Mrtvi so nedolžni, nedolžnost po smrti je ravno takšna kot nedolžnost pred rojstvom.« (Str. 35).

²⁵ Po Kermaunerjevi intervenciji Kos izjavlja naslednje: »Jemljem nazaj izraz relativen v zvezi s Sofoklovo Antigono, z njenim odnosom do rodu in brata, iz preprostega razloga: če v grškem svetu ni absolutnega v današnjem smislu, potem seveda tudi ne moremo govoriti o relativnem notraj tega sveta. Se pravi, da je to res bila moja

gre le za kritiko slovenskega dogmatičnega, ampak tudi za kritiko slovenskega ciničnega (v Sloterdijkovem pomenu) uma. Menim, da je ta poslednji dandanes celo bolj razširjen in za Slovence tudi pogubnejši (topoumnost dogmatikov je razvidna že vsakemu pametnemu človeku) od dogmatizma. Tudi zato, ker se skriva za znanstveno »objektivnostjo« in »pedantnostjo«, predvsem pa za prizanesljivim nasmehom ob vsem, kar presega meje dovoljenega, tako rekoč že kar vljudnega.

Slovenski heideggrovci smo bili vseskozi tarča napadov tako od dogmatikov kot od cinikov. Drugače in bolj natančno rečeno: ciniki so s tihim notranjim zadovoljstvom spremljali postopno institucionalno onemogočanje heideggrovcev, sami pa so le »pedantno«, seveda na »teoretski« ravni, skušali utemeljiti neškodljivost, morda celo upravičenost »blage« represije. Kakor so nas dogmatiki (od leninistov do marksomanov) po potrebi razglašali zdaj za nacionaliste zdaj za nacionalne nihiliste, tako Kos po potrebi razkriva zdaj eksistencialistično izpraznjeni prostor metafizičnega nihilizma zdaj antropocentrični panteizem absolutizma čiste biti.

Vse to nima nobene zveze s slovenskim heideggrovstvom. Konstanta slovenskega heideggrovstva, ki se v postheideggrovskem obdobju ne le ohrani, ampak poglobi, je zavzemanje za svetost življenja in posvečenost mrtvih. To zavzemanje pa je možno le na podlagi ontološke difference, razlike med bitjo in (najvišjim) bivajočim, človekom in subjektom akcije, stvarjo in objektom akcije, narodom in nacija itn. Od prikazane konstante se tudi moj spis *Spornost ontološke difference* (Problemi 1972, št. 115) ne oddaljuje. Narobe. Ta spis, vzet iz obsežne študije *Znanost in stvar sama* (FSNP, Ljubljana 1972), nikakor ni, kakor meni Kos, »kritika ortodoksnega heideggerjanstva na Slovenskem z neortodoksne ali morda eksistencialističnega gledišča (Pripombe ... Sodobnost 1984, št. 5, str. 499)«, marveč kritika (v Heraklitovem pomenu) s hiperortodoksne gledišča, z gledišča Heideggrove knjige *K zadevi mišljenja* (Zur Sache des Denkens, 1969), z vidika biti kot biti, z vidika biti ne glede na bivajoče. Bit ne glede na bivajoče, torej ne glede na ontološko diferenco, razliko med seboj in bivajočim, je bit kot do-godje (Er-eignis); spornost ontološke difference izhaja iz poslanstva biti glede na bivajoče, pomeni spornost eshatologije biti. Brž ko postavimo pod vprašaj eshatologijo biti, pa se drugače zastavi seveda tudi vprašanje konca metafizike, z njim pa tudi problem arheologije biti. Na kraj predmeta fizične epohe posveti nova luč.

Potemtakem lahko sprejemem Kosovo formulacijo, da »je leto 1971 bilo vrh ortodoksne heideggerjanstva na Slovenskem (prav tam)«, toda s čisto drugega konca. Torej ima zame drugačen pomen. Študija *Znanost in stvar sama*, ki v času bližajoče se ideološke represije ni mogla več iziti kot knjiga, je pri Pirjevcu in Urbančiču res

projekcija moje današnje misli, tistega, kar vemo danes o absolutnem in relativnem.« (Str. 39) Morda bo Kos kdaj priznal tudi to, da je šlo pri njegovi interpretaciji Smoletove Antigone v letu 1980 za projekcijo njegove lastne cinične misli iz tega istega leta, za projekcijo cinične misli iz leta 1980 v tisto zanosno misel iz leta 1960, ki je dosegla ne le ustanovitev *Perspektiv*, ampak tudi raven Smoletove drame.

povzročila precejšnje vznemirjenje. Prišlo je do interne polemike, rezultat katere se je pokazal šele v drugi polovici sedemdesetih let. V postheideggrovskem obdobju.²⁶

4. Postheideggrovstvo in/ali lacanovstvo

V študiji *Znanosti in stvar sama* (začenši s *Spornostjo ontološke difference* so odlomki izhajali od leta 1972 do 1975 v *Problemih v naslednjem zaporedju: Katastrofalna nevarnost, Klic in odmev, Groza, Roža v vrtu in Igra videza*) sem vpeljal sintagmi *zgolj-nič* in *zgolj-človek*; *zgolj-nič* ni niti nič, iz katerega je Bog ustvaril svet, niti metafizični nični nič, ki pomeni čisto odsotnost (manko) biti, marveč »nič samega ničujočega nič« (Problemi 1974, št. 141—144, str. 50)«, nič, ki ni več v horizontu biti, še manj seveda Biti oz. Boga. Ta nič je bil sprva prehud tako za Pirjevca kot Urbančiča. Pa tudi misel, ki se nanj neposredno navezuje: Bit je videz (gr. *phainomenon*, nem. *Schein*) in nič drugega; »poleg« biti »je« še samo nič, *zgolj-nič*. To misel, hkrati z njenim kontekstom, je Pirjec sprejel šele v obliki, kakršno sem razvil v eseju *Strašnejše od strahu* 20. maja 1976 v sklopu cikla predavanj ob stoletnici rojstva Ivana Cankarja: »Če je vse videz in razen tega nič, nič seveda ni videz: vse ali nič je zato povsem navidezna dilema. Diletantska dilema vzpostavljenega in vzpostavljaljočega se izjemnostno bivajočega, ki skuša zasmehu usode, grozi *zgolj nič* zoperstaviti vse, pa vse le zastavi, postavi vse na kocko, ne da bi zato kdajkoli mogel zatajiti pritajeni smeh zaradi lastne nemočnosti, da bi izzival in izzval nič. Dvoboja z ničem ni. Spor je oče vseh stvari: vse stvari so otroci spora. Nič pa ni nastal iz ali zaradi spora, marveč je spor nastal zaradi nič« (Problemi 1976, št. 163—168, str. 196) Gre za interpretacijski okvir Cankarjeve črtice *Obnemelost (Podobe iz sanj)*, za navzočnost strašnejšega od strahu v njej, ki je istovetno z grozot grozoto: krasot krasoto. Z lepoto kot tako, za katero — kot ciljem hrepenenja — ni nič. Kar pomeni: »Le iz izdanega in razočaranega pričakovanja vznika hrepenenje. In samo poraz pričakovanja, prepoznanje, da izza videza ni nič, da je izza videza nič, ki se ne da izzvati, človeka od lepote kot take zaobrbe k videzu, ga vrne k lepemu. Zagnanosti duš, ki nočejo prepoznati prepoznanega, temveč se v brezglavem hotenju lastnega hotenja ločijo od svojih teles, Cankar ob takšnem vpogledu sledi le še kot priča. Podoba iz sanj se ob kriku prebuditve umakne. Če je v *Koncu* beseda tega krika Bog, če se ob tej besedi Cankar sladko zbudi in zagleda ob sebi 'svetnico odrešenico', ki ji je ime Življenje, Mladost, Ljubezen, to ime ni več ime večne, zadnje lepote, pa tudi ne ime Boga, kajti te besede ni dalo veselo, marveč v 'grozi in bolesi' razklano

²⁶ Kos se v sklepnem delu *Pripomb nenormalno veliko ukvarja z razliko med heideggrovstvom, heideggerjanstvom in hajdegerjanstvom*; tej razliki oz. tem razločkom nameni kar dve tretjini teksta. Naj tu čisto na kratko še enkrat določim te oznake: 1. predpostavka heideggrovstva je razumevanje ontološke difference, 2. heideggerjanstvo izhaja, če povzamemo Kosa, iz »duha, besed in stila Heideggerja«, 3. hajdegerjanstvo pa je skrajna, modna oblika heideggerjanstva (pobliže si jo lahko ogledamo v *Tribuni* iz leta 1966).

srce; torej: „pomislil nisi, da je smrt mati in da teše nebeški tesar mrtvaško posteljo in zibel obenem“. Ime svetnice odrešenice je ime matere smrti: kot mati je življenje, mladost, ljubezen. Toda obenem je smrt prav smrt: zato ni večnega življenja, ni večne mladosti, ni večne ljubezni, ni večne in zadnje lepote. Zato prebujenje zahteva moško zrelost, pogum in moč. To je tedaj tisto novo spoznanje življenja in smrti: pogled v oči, ki so zrle smrti v obraz, ki so gledale grozot grozoto. Novo spoznanje življenja in smrti je spoznanje, da ni življenja brez smrti, da je obenem z zibelko stesana že tudi mrtvaška postelja. In samo ob spoznanju in pripoznanju neizbežne istosti življenja in smrti je mogoče reči, da nikoli še nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zastonj. Nikoli še noben prerok takšnega ali drugačnega večnega življenja, življenja z izrinjeno smrtjo, ni mogel opravičiti niti ene solze, niti ene kaplje prelite krvi.« (Prav tam, str. 197) Nedvomno sem te misli lahko razvil le na podlagi razgovorov s Pirjevcem, na podlagi njegovih študij o Cankarju in evropskem romanu. Hkrati pa je bil Pirjavec prav v tem času sredi svojega pisanja o *Bratih Karamazovih*; in kakor je razvidno iz njegove pripombe (*Evropski roman*, str. 648) v študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o Bogu*, predavanje *Strašnejše od strahu* ni ostalo brez vpliva na Pirjevčevo pisanje.

Po vsem tem se ne morem otresti vtisa, da je Kos napisal zadnje poglavje *Pripomb*, namreč poglavje o »heideggerjanstvu«, precej na pamet. Da rokuje predvsem z naslovi študij, da pa njihove vsebine pogosto ne pozna oziroma je nanjo pozabil. Tako Kos povezuje študijo *Bratje Karamazovi in vprašanje o Bogu* predvsem s Pirjevčevim dolgoletnim preučevanjem Cankarja in poistovetenjem z njegovo »pozno religiozno-etično miselnostjo«. V spisu *Dušan Pirjavec in evropski roman* pa zagotavlja, kako je za Pirjevčevo mišljenje postala misel o »ontološki diferenci« polagoma nezadostna» prav zato, ker se ji je razmerje med bitjo in bivajočim začelo kazati zmeraj bolj kot nekaj neznansko temnega in skrivnostnega, s tem pa pojmovno nerazločljivega in nerazločljivega (*Evropski roman*, str. 24)»; v tem naj bi bila po Kosu hkrati Pirjevčeva posebnost, ki je Heidegger ne pozna, oziroma bi bila v okviru njegovega mišljenja biti »morda celo« nemogoča, kajti po Heideggru ne more biti, meni Kos, nekakšne jasne, zmeraj enake možne razlike med bivajočim in pa bitjo kot tako, tj. samo na sebi:

»Zdi se, da je prav takšna razlika bila Pirjevcu predpostavka, na kateri je gradil svojo misel o junaku evropskega romana. Na eni strani je bivajoče, kot ga misli metafizika v luči svojih 'idej' in 'bistev', z njo pa tudi junak romana; na drugi strani se razpira svet biti same na sebi, kot jo začuti junak šele v svojem zlomu, morda tik pred smrtjo ali pa še takrat ne docela. Kolikor je ta vtis pravilen, bi morali govoriti o tem, da je Pirjavec uvedel v Heideggerjevo 'mišljenje biti' dualizem, ki ga v njem ni in mu je po svojem bistvu pravzaprav tuj. Da je ta vtis pravi, bi morda bilo potrjeno z dejstvom, da je Pirjavec v svoji zadnji študiji, posvečeni *Bratom Karamazovim*, tudi imensko predrugačil pojem 'biti' in začel zanj uporabljati skovanko zgolj-bit. Ta naj bi označevala bit, kakršna je zgolj in samo v svoji resnici, očiščena vsega, kar ji ne priteči, ločena zlasti od vsega bivajočega. Takšna zgolj-bit je torej popolno nasprotje metafizični 'biti' oziroma tistemu, kar neka metafizika vsakokrat razglasi za najvišje bivajoče in s tem za to, kar bi lahko veljalo za bit vsega bivajočega.

S tem se seveda pojavi vprašanje, ali je tako dokončana razlika med vsem bivajočim in zgolj-bitjo sploh lahko nekaj zgodovinskega, ali pa je od zmeraj, večno ista in s tem zunaj zgodovine. Zdi se, da je verjetnejša druga možnost, kar bi bilo tudi bolj v skladu z opisanim dualizmom. Kolikor je ta vtis pravilen, bi bilo mogoče reči, da je Pirjevčeva pojmovanje 'ontološke difference' in s tem same 'biti' zunaj-zgodovinsko, s tem pa v nasprotju s Heideggerjem, ki dojema bit kot dogajanje, ki je po svojem pravem bistvu dogajanje zgodovinskosti vsega, kar je bivajoče, pri čemer pa tudi bit, ki sama sicer ni nič bivajočega, ne more ostati brezčasno zunaj takšne zgodovinskosti. Prav v tem pa je skrivnost vprašanja o biti, ki ga s pojmovnimi razločki ni mogoče niti zajeti niti razvozlati. (Str. 25)

Kosov vtis ni pravilen. Od kod Pirjevčeva sintagme zgolj-nič, zgolj-bit in zgolj-človek, sem pojasnil. Razlike med Heideggrom in Pirjevcem na črti, ki jo zarisuje Kos, ni. Kakorkoli obračamo razliko med bitjo in bivajočim, te razlike ne moremo razglasiti za dualizem. Dualizem v filozofiji pomeni koeksistenco dveh počel, bit in bivajoče pa nista počeli. Nasploh izraziti dualizem nahajamo le v religijah (manihejstvo), medtem ko metafizika kot taka in zato tudi v celoti temelji vselej na enem samem počelu: Platonova *idea*, Descartesov *cogito*, Heglov *Geist*, Marxova *Arbeit* in Nietzschejev *Wille zur Macht*. Prav zaradi metafizičnega monizma obstaja v metafiziki samo znotraj-istovetnostna diferenca, samo razlika med esenco in eksistenco. To je metafizična diferenca. Ontološka diferenca je zunajistovetnostna diferenca; bivajočega ni brez biti, toda pluralizem bivajočega ni podrejen monizmu (monolitnosti in monopolu) bit: bit ni Bit (najvišje ali vrhovno bivajoče). Ker bit »že vnaprej« ni nič bivajočega, tudi ne more biti konkretizacija ali abstrakcija bivajočega.²⁷ Abstrakcije bivajočega so logični *rodovni pojmi*, bit pa ni logični pojem (miselni za-popadek); ne samo zato, ker nad bitjo ne obstaja nikakršen *genus proximum*, marveč tudi zaradi tega ne, ker množica bivajočega ni sestavljena iz elementov biti, ni razdeljena po *specifičnih diferencah* znotraj istega rodu. To ve že Platon, torej tudi vsa metafizika. Česar metafizika ne ve, je tole: Če bog je (»ima bit«), potem je nekaj bivajočega, bit pa ne »boguje«, torej tudi ni božanska. Drugače rečeno: pri-sotnost ali od-sotnost boga (bogov) je odvisna od biti, bit pa ni odvisna od boga. Kaj šele od takšne ali drugačne volje bogov. Boga kot bivajočega ni brez biti, toda bit ni niti bog niti nekaj božanskega. Enakoizvorna nista bit in božanskost, marveč bit in svetost: bit kot križna vez zemlje in neba, ljudi in bogov je središče svete igre sveta.

Pirjevčeva posebnost ni v tem, da bi začel uporabljati skovanko zgolj-bit, označevalko biti, kakršna obstaja zgolj in samo v svoji resnici, očiščena vsega, kar ji ne pritiče, kajti to je posebnost samega Heidegggra, Heidegggra iz zadnjega obdobja njegovega mišljenja, na primer iz *Casa in biti* (Zeit und Sein, 1962): »Misliti bit brez bivajočega pomeni: Misliti bit brez oziranja na metafiziko. Takšno oziranje pa obvladuje

²⁷ »Heidegger želi prevladati nasprotje med metafizičnim idealizmom in materializmom. Vendar je njegov pojem bitja metafizičen v tisti meri, kot je bil že pri Parmenidu. Nastal je kot abstrakcija konkretno bivajočega, nato pa se je spremenil v simbol nečesa božanskega.« (Janko Kos, Temelji filozofije, DZS, Ljubljana 1979, str. 249)

še tudi namero premagati metafiziko. Velja torej opustiti premagovanje in prepustiti metafiziko njej sami.« (V *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, str. 25) Prepustiti metafiziko njej sami pomeni misliti zgolj-bit, bit ne glede na bivajoče. Pomeni misliti bit zgolj iz središča svete igre sveta, iz do-godja, iz do-godevanja zemlje in neba, ljudi in bogov. To je do-dogje biti, iz katerega se jasni zgodovina sveta. Kakor smrt ni nič umrljivega, tudi zgodovina ni nič zgodovinskega. Zgodovine se ne da razložiti z zgodovino. Zgodovina je dogodek znotraj do-godja, je dogajanje biti bivajočega, toda bit kot bit, kot do-godje, ni dogajanje, ni nič zgodovinskega. Je v tem smislu zunaj-zgodovinska; kar pa nikakor ni isto kot zunajčasna ali brezčasna. Kajti sam čas kot časenje zgodovine je zunajzgodovinski čas. Predstava o zgodovini v času je metafizična predstava. Po njej se dogajanje zgodovinskosti vsega, kar je bivajoče, ujema z zgodovinskostjo same biti kot počela vsega bivajočega, se pravi z božjo previdnostjo ali logiko (zakoni) zgodovine.

V okviru Kosovega cinizma je pomen zgodovinskosti kajpada bolj banalen; ta pomen lahko opišemo z besedami, kot so: vse se spreminja, vse je relativno, vse je v nekaj vpeto, itn. Nič, tudi bit ne more biti zunaj zgodovine. Ne more biti nekaj brezčasnega, nekaj tako rekoč »božanskega«. Nič ni svetega, kajti v zadnji instanci je vse posvetno; in nič posvetnega ni, kar ne bi mogli še bolj profanizirati. Naj bo naš svet od vseh možnih najboljši ali najslabši, dejanski je, torej v zadnji instanci tudi edino mogoče.

Noben od Kosovih prigovorov o Pirjevčevem razmerju do Heideggra ne drži. Zares odprtega vprašanja, vprašanja Pirjevčevega poistovetenja biti in boga pa Kos ne more dovolj razločno zastaviti, ker mu manjka podlaga za to, jasno razumevanje ontološke difference in njene spornosti.²⁸ Ko je bit razodeta, razprta v ontološki diferenci, reče pesnik po Pirjevcu bog: bog ni druga beseda za bit, marveč je beseda vseh besed, je pesniška beseda. Pesnik ni etik, a tudi estetik (tako etika kot estetika sta metafizična subsistena) ne, zato ni mogoče reči, da ima beseda bog pri Pirjevcu »poetično-estetski pomen«; bog je za Pirjevca res bit, ki je in kolikor je v vsem svojem sijaju postavljena v pesniško delo (ne: v estetski umotvor), vendar se v pesniškem oziroma v umetniškem delu ne udejanja niti na način religioznega panteizma niti na način metafizične volje do moči. Udejanja se na način udejanjanja lepote, to pa je način lepih dejanj, dejanj dejavne ljubezni.

²⁸ V 4. nadaljevanju spisa *Znanost in vera kot kulturni fenomen* Kos Pirjevčevega boga, ki ga sicer potisne v okvir svobodomiselnosti, kljub vsem razlikam, ki jih je poudarjal poprej, spet poveže s Heideggrom, natančneje, s panteizmom, v katerega je že pred četrto stoletje stlačil Heideggrovo mišljenje biti: »O pojmu boga, za katerega mu gre skozi obširno tolmačenje Dostojevskega, bi namreč morali s primerno previdnostjo, z zadostnimi razlogi pa tudi s pridržki sklepati, da pomeni eno izmed različic panteističnega boga, vendar v prav posebni obliki, ki zasluži ime: panteizem v svojem koncu, razpadu in izbrisu, ko izginja ali se sam ukinja, kar seveda pomeni, da gre za dogajanje, ki ga je Nietzsche krstil za „smrt boga“, samo da to pot ne gre za smrt krščanskega, ampak že tudi panteističnega božanstva.« (Sodobnost 1985, št. 1, str. 43) Ostaja vprašanje, kako je mogel Kos Pirjevčevega živega boga mimogrede pretvoriti v mrtvega boga, življenje »besede vseh besed« v smrt panteističnega božanstva.

Odtod sorodnost (ne enakost, kakor meni Kos) umetniške dejavnosti in dejavne ljubezni. »Dejanja dejavne ljubezni so potemtakem podobna umetniškemu in pesniškemu delu, ki je takšna samopostavitve biti v delo, da se bit razodene kot svetost, čudež in skrivnost. Šele na podlagi te podobnosti je možno jasneje ugledati pomen dejavne ljubezni in njenih dejanj. Temelj dejavne ljubezni je odpuščajoče dopuščanje v bit in v biti, vendar tako, da se to odpuščajoče dopuščanje dogaja na način dejanj in tako rekoč v vsaki človekovi kretnji in sredi njegovih vsakdanjih opravil. Dejanje dejavne ljubezni je 'udejanjenje' biti. Tako 'udejanjena' bit je to, ob čemer reče človek: bog. Ali: dejavna ljubezen je varovanje bivajočega izključno prav kot bivajočega v biti. Tako varovano bivajoče je nedotakljivo, je sveto in čudež nad čudeži. Razodetje nedotakljivosti, svetosti in čudeža je razodetje boga« (Evropski roman, str. 694) Ob teh Pirjevčevih besedah me postane sram zaradi srditosti v tej sicer analitični polemiki. Upravičujem jo z mislijo, da si je Pirjec s svojim, človeške mere presegajočim odpuščajočim dopuščanjem naložil pretežno breme, preveliko za svoje oslabele srce.

To govorim iz občutka, ki nas je prevzel po Pirjevčevi smrti, iz občutka, da nam bo počilo srce, če ne bomo kljub vsemogočni represiji nekaj storili. Ali ni bila to usoda Primoža Kozaka? Prevzela nas je Kocbekova »sveta jeza« in že takrat smo se odločili, da za vsako ceno izdamo Pirjevčev zbornik.²⁹ Iz tega »obrata« je končno nastala tudi pobuda za *Novo revijo*, iz njega je vzniknila dejavna ljubezen, ki se za svetost življenja in posvečenost mrtvih zavzema močnejše od Pirjevca. Močnejše, z vso dvoumnostjo, ki jo ima ta beseda. Morda nas bo udarec, ki se ga bojimo, vrnil prav na Pirjevčevo izhodišče, k odpuščajočemu dopuščanju brez vsakršnih zahtev. K dejavni ljubezni za nič. Morda pa je Pirjevčevo poistovetenje biti in boga nekaj, česar človek ne more nositi. Enakoizvorna sta bit in svetost, ne pa tudi svetost in bog. Svetost je šele v židovsko-krščanski civilizaciji (in njej sorodnih civilizacijah) podrejena božanskosti, nastopa kot predikat boga. Vendar svetost ne izvira iz boga, marveč božansko izvira iz svetosti. Kakor človek, je tudi bog, so tudi bogovi, obenem z zemljo in nebom, zajeti v sveto igro sveta. V sveto igro, katere križna vez je bit kot bit.

Kljub tem pomislekom, bolje vprašanjem, izvira iz Pirjevčeve dejavne ljubezni *novi etos*, ki ga ni mogoče zapopasti s pojmi (stare) etike ali (stare) estetike. Niti v smislu modernih vrednot niti v smislu tradicionalnih pravil (zapovedi in prepovedi). Novi etos je etos v imenu ranjenega človeka, v znamenju njegove necelovitosti, etos, ki izvira iz prepoznanja in pripoznanja nezaceljive rane sveta. V tem se sveta ne da spremeniti. Čim bolj zagnane in zadržte so akcije spreminjevalcev sveta v imenu njegove (idealne, prihodne) celovitosti, tem večje je trpljenje ljudi, tem globlja je rana »v grozi in bolesi« razklanega srca.

²⁹ Iz te odločitve sta potem nastala dva zbornika, mednarodni zbornik *Mišljenje na koncu filozofije*, založba: Mihailo Djurić-Ivan Urbančič, Nezavisna izdanja Slobodana Mašića, Beograd 1982 in slovenski *Pirjevčev zbornik*, Obzorja, Maribor 1982.

To spoznanje od začetka osemdesetih let znova zbližuje sredi sedemdesetih let razcepljene heideggrovce: bivše heideggrovce, tj. sedanje postheideggrovce v ožjem pomenu in lacanovce kot postheideggrovce v širšem (čeprav ne samo temporalnem) pomenu. Sam Lacan je imel namreč tri faze, v prvi izhaja predvsem iz *Imaginarnega*, v drugi iz *Simbolnega* in v tretji iz *Realnega*. V sedemdesetih letih so slovenski lacanovci prisegali na drugo, s strukturalizmom prepojeno fazo: označevalec kot čista razlika, falos kot čisti označevalec itn. V tej logiki označevalca je bilo *realno* odrinjeno, absolutizacija simbolne mreže zastre *realno* kot neznosno, »travmatično« dejstvo, okoli katerega se v resnici organizira simbolna mreža označevalcev oziroma procesa izjavljanja. Beg pred travmatičnim jedrom realnega in pred »logiko realnega« sploh je slovenske lacanovce tedaj gnal v ludistični nadrealizem, v neposredno bližino cinizma. Šele spoznanje, da je že pozicija, ki jo zavzame subjekt izjavljanja, tista, ki deluje kot »beg pred travmatično, neznosno, 'nemogočo' razsežnostjo izjave«, preusmeri pozornost slovenskih lacanovcev od logike simbolnega k logiki realnega. Vendar se z Lacanovo logiko realnega še zmerom ni mogoče približati resnici na Slovenskem. Zdi se, da slovenski lacanovci celo namenoma vzdržujejo distanco do te resnice.

Slavoj Žižek svojo knjigo *Zgodovina in nezavedno* (Cankarjeva založba, Ljubljana 1982) sklene z »zgodbo« o platnu italijanskega slikarja z začetka 16. stoletja Bernardina Luinija, ki je pod naslovom *Salomi prinesejo glavo Janeza Krstnika* obešeno v Louvru. Luini je znan predvsem kot avtor lepih zasanjanih likov Matere božje, naslikanih v Leonardijevem slogu. Bistvenega pomena pri naši sliki je, da je Luini *na isti način kot Mater božjo* naslikal tudi Salomo. Dogajanje je »grozno«; sliko obvladujeta dva obraza na temačnem ozadju, Salomin in Janezov, toda izraz Salominega obraza je skoraj podoben Janezove-mu: melanholičen, zadržano-obupan, zagledan nekam v prazno. Lacan, ki s svojo pozicijo izjavljanja »fingira«, da »to, kar hoče reči, tudi reče«, tj., »ki — grobo rečeno — fingira pozicijo gospodarja, ima do tega, kar izjavi, natančno takšno razmerje kot Saloma do svojega dejanja: distanca, ki nam omogoči prenesti travmatično neznosnost izrečenega (str. 366)«. Ko pridemo po poti navzdol do zgolj nič, se zaradi groze zgolj nič, zaradi strašnejšega od strahu ubijemo, ali pa grozo prenesemo (v obeh pomenih te besede) in stopimo po poti navzgor, bodisi v smislu metafizike (spreminjanja sveta) bodisi v smislu novega etosa (dejavne ljubezni za nič). Ne moremo pa v grozi ostati v distanci do zgolj nič. Ravno tako pa ne do resnice, ki se vrača.

Lahko ostaneš v distanci pri slikanju. Kajti slikanje je že prenos. Lahko ostaneš v distanci do sanj. Kajti sanje so že prenos. Lahko ostaneš v distanci pri psihoanalizi. Kajti psihoanalitični proces je že prenos (ne samo analizantov na analitika, marveč tudi analitikov na analizanta). Ne moreš pa stati na truplih in se delati, da si v devetih nebesih. Ob resnici, ki je krvava in se vrača, ne moreš fingirati pozicijo gospodarja, se delati, da položaj obvladaš. Če to delaš, če imaš do krvave resnice ravno takšno razmerje, kakršnega ima na Luinejevem platnu Saloma do odrezane Janezove glave, potem to ni samo »beg, umik« pred *ne-simbolizabilnim*, ampak že tudi njegovo nedopuščanje.

Odpuščajočje dopuščanje ne pomeni distance, marveč instanco (v vseh pomenskih valencah te latinske besede) prevzemanja krivde nase. Samo tako se lahko izognemo iskanju krivcev, brskanju po rani krvave resnice, ubijalskemu iskanju čiste in vse resnice. Ne da bi morali zaradi tega resnico že tudi potlačiti, jo zmeraj znova izrivati iz zgodovinske zavesti na raven nezavednega.²⁹

Distanco imamo torej lahko do polne Biti in njene eshatologije, ne moremo pa imeti distance do dejanj v imenu te eshatologije. Distanca v prvem pomenu je skupni imenovalec postheideggrovskega obdobja. Bržkone sem se pre naglil, ko sem v spisu *Povojni razvoj filozofije na Slovenskem* drugo polovico sedemdesetih let razglasil za lacanovsko obdobje. V tem času so lacanovci res imeli (tudi zaradi izrecne represije nad heideggrovstvom in postheideggrovstvom v ožjem pomenu besede) glavno besedo, toda v prvi polovici osemdesetih let je Slovence prevzel (o tem priča reakcija vladajoče ideologije) novi etos odpuščajočega dopuščanja in vztrajnega razločevanja med človekom in subjektom akcije, med ljubeznijo v imenu Človeka in dejavno ljubeznijo za nič, itn. Dogodki od pobude za *Novo revijo* do napadov na tekst *Krinda in greh* iz neobjavljenega, po »delavskem razredu« oz. »združenem delu« blokiranega *Kocbekovega zbornika* (ta naj bi izšel 1984 ob osemdesetletnici Kocbekovega rojstva), na novo osvetljujejo tudi čas pred temi dogodki. Cilj lacanovcev je bila institucionalizacija, kar so dosegli z ustanovitvijo *Društva za teoretsko psihoanalizo*; če bi se naša družba normalno razvijala v smeri civilne družbe, bi imeli svetlo perspektivo tudi »pravi« psihoanalitiki (poleg upadajočega pomena cerkvenih spovednikov in partijskih sekretarjev), v pogojih ideološkega ekskluzivizma, ko si družbeno moč porazdeljuje le dva centra, pa za tretjega seveda ni veliko možnosti. In kolikor je pravi slovenski lacanovec le Slavoj Žižek, drugi pa izhajajo iz različnih strukturalističnih smeri, predvsem iz francoskega »marksističnega strukturalizma«, smemo v tej zvezi glede na zadnje desetletje od 1975 do 1984 prej govoriti o slovenskem poststrukturalizmu kot pa o lacanovstvu. Obenem sta se v *Slovenskem filozofskem društvu* osamosvojili *Sekcija za logiko* in *Sekcija za estetiko*, ki se je lansko leto celo odcepila in se preimenovala v *Društvo za estetiko*. V tem času je velik premik, tako rekoč obrat napravilo tudi slovensko marksomanstvo, kakršno se je v drugi polovici se-

²⁹ Žižek v zadnjih spisih sam »ukinja« distanco, obenem priznava vračanje resnice (Heideggerja) skozi Lacana: »Tisto 'realno jedro', na delu v slehernem zgrešenem srečanju, pa se je pokazalo šele pri 'pozmem' Lacanu, šele tedaj, ko je Lacan vpeljal razsežnost Realnega kot 'nemogočega'. Tako nikakor ni naključno, da se Lacan, ko v svojem nemara odločilnem seminarju *Etika psihoanalize* iz letnika 1959/1960 vpelje razsežnost Realnega v podobi freudovskega *das Ding*, travmatične 'stvari' — objekta želje, opre na istoimensko Heideggrovo predavanje: Heidegger ob primeru grškega vrča pokaže, kako je 'stvar', za katero ob njem gre, pravzaprav sama praznina, ki jo oklepa in s tem, 'ustvari' vrč v svoji 'pozitivni', materialni danosti — natanko tista pa je zadeva ob paradoksnem objektu-razlogu želje, ki ni nič drugega kot praznina, ki jo 'retroaktivno' ustvari beseda, 'stvar', ki sovpadje s svojim lastnim izostankom ki je le kot manjkajoča, 'nemogoča', »(*Filozofija skozi psihoanalizo*, DDU Univerzum, Ljubljana 1984, str. 139) V članku *Ne moreš pri puncu spati, ne da bi se to poznalo* (Problemi, 1984, št. 250, str. 29—33) podvrže Žižek kritični analizi že tudi »cinično distanco«.

demdesetih let oblikovalo — z ostrimi napadi tako na heideggrovce kot lacanovce — pri *Tribuni*; v osemdesetih letih je del marksomanov zakrnel (*Časopis za kritiko znanosti*), drugi del (*Krt*) pa se je usmeril v ostro družbeno kritiko (*Mladina*) in njegov glavni teoretik (Tomaž Mastnak) se danes obrača že tudi proti Marxu (na primer v referatu na simpoziju *O židovskem vprašanju* decembra 1984 v Ljubljani). Poleg tega se je (Tone Stres) v tem obdobju zelo modernizirala filozofija v okviru Teološke fakultete, obstajata pa tudi laični reviji za religijo in družbena vprašanja, *Znamenje* in *Revija* 2000. Vse to kaže na velik pluralizem mišljenj, na diferenciacijo, ki je značilna za demokratični svet. Tega pluralizma partijski aparat ni več sposoben blokirati. Niti kontrolirati. Za kaj takega, če nikakor ne bomo zmožni naprej razvijati vsaj formalnih človekovih pravic, bi bila potrebna močnejša in strože organizirana sila.

Navedeni podatki kažejo, da o relativno homogenem gibanju, kakršno je bilo heideggrovstvo od 1965 do 1974, niti v obdobjih pred njim niti v obdobju od srede sedemdesetih do srede osemdesetih let ne moremo več govoriti. Heideggrovstvo je bilo izmed vseh obdobj, v tem se s Kosom skoraj povsem ujemava, najbolj jasno in razločno, tako po imanentno filozofski kot po eksterno kronološki plati. Jasno po svoji filozofski profilaciji in razločno po svoji temporalni promulgaciji. Prvo obdobje od 1945 do 1954 je pod pritiskom dialektičnega materializma in socialističnega realizma z vidika mišljenja in pesništva atomizirano in disperzično. Drugo obdobje od 1955 do 1964 je okvirno eksistencialistično (eksistencialistični *revolt* mladomarksistov ni nikdar dobil narave *revolucionarne* akcije), toda močno spremešano z marksizmom in heglovstvom. Za zadnje obdobje od 1975 do 1984 pa ni značilna predvsem znotrajstovetnostna diferenčnost, marveč zunajstovetnostna pluralnost. Kaže se v soobstoju vzporednih »teorij«, v heterogenosti, ki je sicer značilna za demokratično in noetično razvite družbe.

Dejansko uveljavitev heterogenosti potrjuje soobstoj (nacionalne) kulture, subkulture in transkulture, ki se nato preslikava (ponavlja in razpršuje) tudi znotraj teh sfer. Znotraj nacionalne kulture je pluralistična heterogenost dosegla v decembru 1984 vrh s posvetovanjem *Slovenski narod in slovenska kultura*. Posvetovanje je bilo rezultat avtonomne pozicije in samoorganizacijske sposobnosti *Društva slovenskih pisateljev*; naknadna reakcija Politike, zlasti v zvezi z nastopom »zamejskega« pisatelja Borisa Pahorja, je pokazala, da takšne heterogenosti, ki prestopa meje vnaprej določenih »okvirov« vladajoče ideologije, oblast v prihodnje ne bo tolerirala. Obenem so nekateri nastopajoči dokazali, da jim ne gre za narod kot narod, marveč za narod kot Nacijo.³⁰ S tega vidika, z vidika Nacije, naj bi bilo pričujoče posve-

³⁰ Josip Vidmar je v imenu Nacije in Kulture zahteval atest (beri: vnaprejšnjo cenzuro) kulturnih proizvodov. Ciril Zlobec je proti heterogenosti pogledov na slovensko poezijo nastopil s stigo »janzenizem«, čeprav je iz kulturno-politične zgodovine povsem jasno, da janzenizem pripada oblasti in izhaja iz homogenosti, ne pa iz heterogene, tj. pluralistične avtonomnosti. Miloš Mikeln si je na posvetovanju *edini* dovolil v imenu pravovernega »Mi« stopiti na oder dvakrat in potem še na televiziji

tovanje s svojo heterogenostjo kajpada samo uvod v izoblikovanje homogene platforme pod vodstvom veljakov Kulture in v okviru njihove zavezanosti Ideji, ki združuje Politiko in Kulturo.

Najizrazitejša, trda — po mehkejših *Pankrtih* v drugi polovici sedemdesetih let — skupina subkulture je LAIBACH KUNST, transavantgardna SKUPINA, ki »delo v timu (kolektivni duh), po vzoru industrijske produkcije in totalitarizma, kar pomeni: da ne govori posameznik, govori organizacija«; napetosti med ideologijo in kulturo na eni strani in obstoječimi disharmonijami (socialni nemiri, individualne frustracije, ideološka nasprotja) na drugi strani »sublimira in s tem eliminira vsakršno direktno ideološko in sistemsko diskurzivnost«, hkrati pa sugerira »na konkretno danost možnosti za nastanek politizirane (sistemske) ideološke umetnosti zaradi vpliva politike in ideologije«. Kajti: »Vsaka umetnost je povržena politični manipulaciji (posredno — zavest; neposredno), razen tiste, ki govori z jezikom te iste manipulacije.« (*Totalitarizem, Nova revija* 13—14, str. 1460) Posneti ali upodobiti manipulacijo z jezikom te iste manipulacije pomeni seveda nekaj več kot zgolj ponoviti manipulacijo; in prav ta presežek nad manipulacijo je tisto, kar »totalitarizem« skupine LAIBACH spreminja v nekaj, kar transcendirata totalitarizem in ga na ta način že tudi razkriva, razgalja v njegovi omejenosti na nasilje. Prav presežek nad nasiljem pa seveda izzove nezadržan bes nasilnikov, s čimer se znova — sama po sebi in sama na sebi — pokaže njihova temeljna zasvojenost, zasvojenost s sovraštvom.

V nasprotju s subkulturo, ki se vzpostavlja s trdno oblikovanimi skupinskimi poetikami in noetikami, transkultura izhaja iz avtonoetik in avtopoetik, ki so preveč samosvoje, da bi jih mogla Kultura subsumirati pod svoj skupni imenovalec. Medtem ko je subkultura naravnana transavantgardno, je transkultura, ki konec avantgarde že predpostavlja kot dano dejstvo, na področju poetike postmodernistična in na področju noetike postheideggrovstva, poststrukturalistična in postmarksistična. Razliko med subkulturo in transkulturo lahko izrazimo z razliko med Grafenauerjevo elegijo *Crngrob* in pesmijo *Smrt* za smrt, ki je nastala znotraj skupine LAIBACH, razlika se zarisuje na istem kraju, na kraju svetega.³¹

ta»Mi« zastopati na način, ki je izključeval drugače misleče. Kakor da so tisti »Drugi« na posvetovanju nastopili samo po milosti in pod pokroviteljstvom tega »Mi«, se pravi »Nas«, ki smo prava Kultura, prava izpostava Politike, pravi glasniki edino prave Ideje.

³¹ V intervjuju za *Radio študent* 24.februarja 1985 smo slišali naslednji »razglas« skupine LAIBACH: »Upodabljam tisto, kar je človeku zapovedano, naravno in večno. Življenje razglasamo za sveto.« (VIKS — Glasilo ŠKUC-a in FORUM-a, Ljubljana 1985, št. 3, str. 12) V okviru projekta *Nove tendence v umetnosti in množični kulturi '80*, ki ga je izvedla od 19. februarja do 3. marca 1985 galerija Študentskega kulturnega centra v sodelovanju s komisijo za kulturo pri RK ZSMS (brez kulturne politike oz. politične kulture pri nas pač ni mogoče ničesar storiti), je prišlo do srečanja tako med subkulturo in transkulturo kot med »teoretiki« obeh kultur. Umetnost: Metka Krašovec, Tugo Sušnik, R. IRWIN S. LAIBACH KUNST, Janez Bernik, Andraž Šalamun, Duba Sambolec, Emerik Bernard in Jože Slak, KELLER, BORGHESIA, M. Vipotnik in ljubljanska hard-core scena. Teorija: Slavoj Žižek, Rastko Močnik, Tine Hribar, Bojan Kavčič, Brane Kovič, Zdenko Vrdlovec. Prav zaradi tega, ker

Glede na prikazani soobstoj Kulture, subkulture in transkulture moram svoje postavke iz tekstov *Dve leti po pobudi* in *Povojna filozofija na Slovenskem* delno korigirati. Podobdobji iz druge polovice sedemdesetih let in prve polovice osemdesetih let lahko združimo v enotno obdobje od 1975 do 1984, ob tem pa se moramo odreči homogenizirajočemu pogledu. Res je lacanovstvo v tem obdobju tista misel, ki »vleče naprej«, vendar to ni edina taka misel. Res imamo to obdobje lahko za obdobje avtonoetik in avtopoetik, toda *hkrati* je to tudi obdobje skupinskih noetik in skupinskih poetik. Skratka: gre za razvijajoči se pluralizem (zunajistovetnostni, ne znotrajistovetnostni) na vseh področjih. In zato smemo samo pogojno, glede na izhodišče, zadnje obdobje imenovati postheideggrovsko obdobje na področju noetike (če izhajamo iz predhodnega obdobja kot heideggrovskega) in postmodernistično na področju poetike (če izhajamo iz predhodnega obdobja kot modernističnega). Celotno povojno dobo bi potemtakem razčlenili takole:

UMETNOST (»pesništvo«)

- I. *Socialistični realizem*
(nasilje nad umetnostjo)
- II. *Umetnost kot umetnost*
 1. Protomodernizem
 2. Modernizem
 3. Postmodernizem

MIŠLJENJE (»teorija«)

- I. *Dialektični materializem*
(nasilje nad mišljenjem)
- II. *Mišljenje kot mišljenje*
 1. Protoheideggrovstvo³²
 2. Heideggrovstvo
 3. Postheideggrovstvo

Z vidika globalne družbe in njene specifične temporalnosti se ta razčlenitev sčasoma kajpada lahko izkaže za členitev zgolj na ravni fenotipa.

III. KADENCA

Nekateri znaki kažejo, da na ravni genotipa obstajajo drugačni procesi. Peter Vodopivec v *Poizkusu opredelitve razvoja slovenskega zgodovinopisja z vidika odnosa zgodovina-ideologija* (Problemi 1984, št. 250) napravi v zgodovinopisju naslednjo zarezo:

»Socialna revolucija je neizogibno postavila pred zgodovinopisje nove zahteve in nacionalnemu dodala socialno-politični in poudarjeno ideološki vidik. Vendar ta nova, konceptualna uokviritev, kljub raznim pritiskom in izganjanjem meščanskih stališč, sprva ni pomenila vsebinskih in časovnih omejitev. Vsebinsko ne bistveno okrnjen je obstajal koncept slovenskega zgodovinopisja prvi dve desetletji po osvoboditvi usmerjen k vsem obdobjem slovenske preteklosti in — kot omenjeno — zlasti k problemom politične, socialne in gospodarske zgodovine. Takšna dovolj širokosrčna

srečanje ni bilo neposredno (»za okroglo mizo« ali »na odru«), imamo ta projekt lahko za drugo, zaumno stran SREČANJA v Cankarjevem domu.

³² Vemo, da je Sartrova knjiga *Bit in nebit* nastala na podlagi Heideggrovega dela *Bit in čas*; časovno je torej novejšega izvora, ker pa ne dosega Heideggrovega dela in Sartre s svojim primatom eksistence pred esenco zaostaja za ontološko diferenco, imamo eksistencializem lahko za protoheideggrovstvo. Vrsta dokazov, ki jih navaja Kos v zvezi s eksistencializmi na Slovenskem, se ujema prav s temi konsekvencami.

usmeritev k zgodovini kot celoti je bila značilna tudi za šolsko zgodovino: v tem obzorju še nadalje ostaja sestavni del obče in posamezne kulture, ki naj bi svojo temeljno — emancipatorsko — vlogo uresničevala v procesu stalnega preseganja 'parcialnega uma' (Mitrovič).

Do izrazitejših sprememb v odnosu širše 'družbene skupnosti' do zgodovine postopoma prihaja šele od druge polovice šestdesetih let dalje. To novo usmeritev označuje pragmatično krčenje družbeno in 'ideološko' zanimive zgodovine na naj-novejša obdobja, spremlja pa jo tudi dovolj pragmatična raziskovalna in šolska programska politika. Nedvomno proces usmerjanja raziskovalne pozornosti na novejši čas ni samo proces značilen za jugoslovansko in slovensko družbo: toda pri nas je bolj radikalen kot kjerkoli v deželah zahodne demokracije in se v tem pogledu — v odnosu do zgodovine in presojanju sodobne vloge zgodovinske zavesti — približujemo deželam tim. 'realnega socializma'. Težnje po zoževanju problematike na vprašanja, zanimiva za vsakodnevno politiko in čas, ki ostaja v neposrednem območju revolucije, hkrati spremlja selektivnost v argumentaciji. Morda je usmeritev k apologetiki pretrda beseda, a vendar se vsiljujejo vzporednice s situacijo, ki jo je v nemškem zgodovinopisju pred več kot stoletjem opazoval Fr. Nietzsche: zgodovinopisje niha med apologetiko, kritiko in historicizmom.« (Str. 9)

Poteka tedaj igra med destalinizacijskimi in restalinizacijskimi tendencami le na površju, medtem ko se na globinski ravni ni spremenilo ničesar? Je »približevanje« deželam realnega socializma genotipske narave? In to ne šele od skupnih jeder in usmerjenega izobraževanja dalje, marveč vse od srede šestdesetih let naprej? Ni tedaj predstava o diamatu kot suhi veji le iluzija? Se nam s trdo roko socrealizma oz. 'realsocializma' morda bliža že tudi diamat kot udarna pest te trde roke? Ne pomenijo skonstruirane obtožbe o desni alternativni, ki »očitno deluje po dobro premišljenem scenariju«, zaradi česar je treba iti z njo »v spopad in obračun«, da se z močjo lastnih sil bližamo tisti končni rešitvi, ki so jo v različnih deželah realnega socializma dosegli z bratsko pomočjo? Vsekakor skonstruirane obtožbe, ki smo jim bili priča zadnje čase, silijo v nevarno bližino montiranih eksemplarnih procesov in spodbujajo tisto krvoločnost, ki se je z vso razločnostjo zarisala na prvi strani, na naslovnici študentske *Tribune* (21. feb. 1985); ta blasfemična montaža, ki naj bi šokirala javnost in potegnila masko z nasprotnika, pomeni najpoprej in predvsem razkritje duše tistega, ki si jo je zamislil.

Vodopivčevo zasnovno razvoja povojnega zgodovinopisja na Slovenskem bi bilo treba razdelati. Isto velja za druge humanistične in družboslovne vede.³³ Seveda tudi za »analizi«, ki sva se ju lotila s Kosom. Oba sva po bistvu ostala na ravni zasnove, na ravni hipotez za temeljito interdisciplinarno — in v normalnih okoliščinah tudi interinstitucionalno — raziskavo.

Takšna raziskava (ki pa bo zagotovo že vnaprej obsojena na spovite, če bo podrejena ideološkemu ekskluzivizmu,³⁴) bi imela nalogo, da izpostavi presečišča srečanj in razhajanj. Ne samo med filozofijo in poezijo, teorijo in umetnostjo, ampak tudi med različnimi področji

³³ Prvi poskus je bil narejen na posvetovanju *Stanje in usmerjanje razvoja družbenih znanosti v SR Sloveniji*, ki sta ga marca 1984 organizirala SAZU in FSPN.

³⁴ Zaradi ideološkega ekskluzivizma je propadla na primer tako raziskava o zgodovini filozofije na Slovenskem, ki je bila vzeta Inštitutu za sociologijo (vodil jo je Ivan Urbančič), kot raziskava o slovenskem narodu, ki pod nazivom *Identiteta Slovencev* tu formalno sicer še zmerom životari.

znotraj teorije in znotraj umetnosti. Bržkone na vseh področjih umetnosti lahko govorimo o protomodernizmu, modernizmu in postmodernizmu. Toda teh kategorij ne bi smeli šablonsko prenašati na različne umetnosti. Upoštevat bi morali neenakomeren razvoj, skrbno zabeležiti temporalne premike in odmike.³⁵ Poleg tega pa se omenjene kategorialne oznake dotaknejo umetniškega dela samo z določenega vidika, se pravi, mogoči so tudi drugi vidiki, na primer poezijo lahko z nekega drugega vidika razdelimo na simbolično, metabolično in diabolično. Vse te delitve pa se ne dotaknejo niti bistva niti izvira umetniških del.

Na začetku vseh teh raziskav pa bo najprej treba tematizirati pojem kulture, kar se nama s Kosom kljub desetnam popisanih strani doslej še ni posrečilo.

(Konec)

Konec (ali vsaj nesmisel nadaljnjega) kulturnega boja

(Komentar k članku M. Kerševana Preveč hrupa, preveč molka)

I. KULTURNI BOJ 1984 (1985) V SLOVENIJI (SFRJ)



Dimitrij
Rupel

1. Ideološka raven

— Jugoslovanski časopisi odmevajo od »razrednega boja v »kulturi«. Politiki in novinarji delijo etikete na račun intelektualcev, opozicije v kulturi, disidentovskih skupin itn. Svojevrsten učinek te ravni so tudi politični procesi v Sarajevu (Šešelj) in v Beogradu (šesterica oz. trojica).

— Vrstijo se pozivi partijskemu članstvu, naj vendar »odgovori« na desničarske in protikomunistične ekscese, ki so nastali zaradi delovanja intelektualskih skupin, ki so *objektivno* (če ne tudi subjektivno) orodje v rokah tujih agentur, ki izkoriščajo jugoslovansko politično in gospodarsko krizo in malodušje oz. preveliko širokosrčnost posameznih vodstev.

— Ponavljajo se napadi na revije in pisatelje, kot smo jih poznali v petdesetih in šestdesetih letih, pri tem se ponavljajo tudi metode: Edvarda Kocbeka so odstranili iz državnega položaja, »ker je bil slab pisatelj«, beograjske profesorje in četverico iz ljubljanske FSPN so izključili iz pedagoškega procesa »iz strokovnih razlogov« ali nemara s pomočjo »notranje diferenciacije«; revije širijo »kulturni teror«,

³⁵ Precej raziskav v tej smeri že imamo. Ker pa mi je glavni in odgovorni urednik *Sodobnosti* sporočil, da ne smem izkoriščati njegove gostoljubnosti, prelagam prikaz teh raziskav na drug prostor in v drug čas.