

PROBLEMI

Filozofske razprave

Tine Hribar, Princip tehnopoetičnosti
 Marko Uršič, Tehno-logija (nadaljevanje)
 Mladen Švarc, Praksa, marksizem in pragmatizem
 Božidar Kante, Dve interpretaciji Aristotelove poetike (Ingarden, Grassi)

Književne razprave

Taras Kermauner, Levstikova narava (nadaljevanje)
 Denis Poniž, O sklerotičnosti slovenske poezije —
 O metaforičnem

K razpravi o sociologiji kulture

Dimitrej Rupel, Vprašanje sociologije kulture —
 Vprašanje sociologije umetnosti

Kritika

Tine Hribar, Paul-Dominique Dognin: Les «sentiers escarpés» de Karl Marx I, II

Prevod

Alan Cameron, Konec akademije

In memoriam

Intervju s Herbertom Marcusejem

Polemika

Spomenka Hribar, Filozofija v službi teologije —
 ideologije
 Tine Hribar, Vprašanje o poeziji in vprašanje naroda

številka 194-195 (1-2, 1980), letnik XVIII

PROBLEMI



C 194245
+

Uredništvo: Slavoj Žižek, Rastko Močnik, Rado Riha, Miran Božovič, Ervin Hladnik, Darko Štrajn, Jure Mikuž, Matjaž Hanžek, Miha Avanzo, Denis Poniž, Marjan Pungartnik, Drago Jančar, Drago Bajt. Glavni in odgovorni urednik: Slavoj Žižek.

Svet revije: Slavoj Žižek, Rastko Močnik, Jože Vagrinc, Vojo Likar, Matjaž Hanžek, Denis Poniž, Taras Kermauner, Emil Filipčič, Tine Hribar, Dimitrij Rupel, Niko Grafenauer (delegati sodelavcev revije); Marko Kerševan, Sonja Lokar, Andrej Ule, Miha Avanzo, Tomaž Kšela, Mile Vreg, Dušan Skupek, Sandi Ravnikar, Boris Dolničar, Jože Osterman, Drago Zajc (delegati širše družbene skupnosti). Predsednik sveta: Tomaž Kšela.

Tekoči račun: 50101-678-48982, z oznako: za Probleme. Letna naročnina 100 din, za tujino dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk: ZGEP Pomurski tisk, TO Tiskarna, Murska Sobota, Lendavska 1.

Revija denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije; po sklepu Republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

Uredništvo začasno sprejema sodelavce na Starem trgu 21 (prostor ŠKUC-a) vsak torek in četrtek med 13. in 15. uro.

Cena te številke 20 DIN.



P01859/1981

tine hribar – princip tehnopoetičnosti

Klasika postmoderne (Mallarmé, Schönberg, Malevič) niso bili larpurlartisti v tehno-poetičnem pomenu. Niso bili niti filozofi niti, tehnofili, marveč teozofi. V umetnosti zaradi umetnosti iščejo zato Skrivnost umetnosti. Zanje je umetnost znamenje Skrivnosti.

Kakor poroča F. W. Fischer v študiji **Misteriji in moderna umetnost** (v zborniku *Fin de siècle*, Frankfurt 1977), se je že Baudelaire prek E. Levina (ta je 1854 izdal knjigo *Dogme de la Maute Magie* ter jo zaradi velikega uspeha že 1856 ponatisnil pod naslovom *Rituel de la Maute Magie*) zelo natančno seznanil s simbolično magijo in hermetičnimi teoretiki. Mallarmé je razen Levina poznal tudi knjigo **Corpus hermetikum** ter se z njenim avtorjem V. E. Micheletom celo dopisoval. Ni mu šlo več le za korespondenco med vidnimi in nevidnim, temveč je hotel evocirati neimeitljivo.

V svojem spisu **Magija** neposredno navaja, da med starimi magičnimi postopki in med v poeziji učinkovitim čarovništvom obstaja skrivna, toda tesna vez; treba je v »izrečno hoteni temini« eksistirajoče stvari evocirati prek »nakazujočih, nikakor prek direktnih besed«. Če Mallarmé govori o Knjigi oziroma Velikem Delu, potem moramo do njegovo govorjenje razumeti iz konteksta, kakršnega nahajamo v njegovem spisu (14. maja 1867) M. Cazalisu: »mislím na DELO, Veliko Delo, kakor so radi rekli naši predniki, alkimisti«. Veliko Delo je *Magnum Opus*. Prvo teozofsko društvo je bilo v Parizu organizirano leta 1887; čez nekaj let jih je bilo že pet. Organizirana je bila tudi internacionalna Theosophical Society. Teozofija je pomenila zdvojenje v vero v napredek; od tod tudi odpor proti materializmu in pozitivizmu, ki je značilen za umetnike na prelomu stoletja ter zaokret k novi spiritualnosti. Prišlo je do povezave gnostične, kabalistične in budistične zamisli sveta z različnimi vrstami iluminacije in okultizma. Znano je, da je imel teozof R. Steiner nekaj vpliva tudi na Cankarja.

En-soph, kabalistični simbol za nedojemljivo, za istovetnost boga in nič, je prav na začetku abstraktnega (naziv je očitno napačen, saj ne gre za abstrakcijo od nečesa konkretnega, temveč za unavzočenje Skrivnosti) umetnosti in v jedru njene teoretske utemeljitve v delih Kandinskega in zlasti Maleviča. Grafični simbol za en-soph je črno-belo razdeljeni krog. Malevičeva slika »Črni kvadrat na beli osnovi« (1913) se da razumeti le v horizontu judovsko-kabalistične mistike. V tem horizontu govori Malevič o »belem svetu supermatistične brezpredmetnosti« ter ozna-

čuje svoje slike kot »manifestacijo osvobojenega nič«, tj. božje Skrivnosti.

Že Mallarmé je povsem na kratko zatrdil: »nič je resnica«, Malevič to trditev eksplicira: »Če resnica je, tedaj je le v brezpredmetnosti, v niču.« Nič kot brezpredmetnost seveda ne pomeni abstrakcije, marveč spiritualno polnost: »Dejansko ta 'nič' ne pomeni nikaršne praznine, marveč učinkovanje v sferi, v katero človek doslej še ni mogel prodreti.« Ustvarjalna dejavnost, pravi Malevič, ne pozna nobenih meja in nobenih omejitev. V svojem učinkovanju je neskončna kot univerzum in se zato lahko povzpne prav do »nič«, do »večnega miru«. Drugače rečeno: »Edinole Boga označuje brezpredmetna bitnost.« Tako Malevič svoj pogled na slikarstvo lahko radikalizira do tiste skrajne meje, ko naj bi bilo slikarstvo »prvi korak k brezprometnemu suprematizmu, k osvobojenemu nič, na poti k stanju, v katerem ni nič spoznatljivega, da, v katerem celo brezpredmetnega ritma ni več (Suprematismus — Die gegenstandslose Welt, Du Mont, Köln, 1962, str. 190)«. V območju slikarstva ostane torej le še čisto belo platno.

In Schönberg še leta 1927 v drami **Biblična pot** piše: »Kot je bila opredelitev vsakega starega ljudstva, je tudi naša opredelitev tale: da se poduhovimo. Da se rešimo vsega materialnega. Želeli bi živeti naše duhovno življenje in nihče naj bi nas ne motil pri tem. Izpopolniti se želimo duhovno, sanjati naše božje sanje, kot vsa stara ljudstva, ki so pustila materijo izza sebe.« (navedeno po rokopisni zapuščini E. Freitag: Arnold Schönberg, Rowohlt, str. 128) Sicer pa je Schönberg že od začetka, od prelomnih let na začetku drugega desetletja, tesno sodeloval s Kandynskim ter se prek njega seznanil s teozofijo R. Steinera. Schönberg je z vidika višje enotnosti želel osvoboditi in obenem združiti nasprotja. Zato najprej emancipira disonanco; med nasprotji, tj. med konsonanco in disonanco obstaja, ugotavlja Schönberg, le gradualna, ne pa kategorična razlika: disonanca ni nič drugega kot oddaljenejša konsonanca. Potemtakem je Adornova teza o Schönbergovi glasbi kot odrazu odtujenega in razcepljenega sodobnega (buržoaznega) sveta popolnoma absurda. Ravno narobe. Šele v luči umetniške težnje po celovitosti in popolnosti (*Magnum Opus*) se svet, ne le sodobni, kaže kot nekaj nepopolnega in ne celovitega. Zakaj naj bi bil Schönbergov **Violinski koncert op. 36** manj popoln in fragmentarnejši od Beethovnovskega **Violinskega koncerta**? Če vzamemo za merilo Schönbergov koncert,

potem je Beethovnov koncert obremenjen z balastom in torej manj popoln. Toda to so le publicistične manipulacije; z vidika umetnosti kot umetnosti sta oba koncerta enako dobra.

Seveda nobeni umetniki ne uspe odstriti Skrivnosti in v toliko vsaka umetnina ostaja fragmentarna. Z vidika skrivnosti namreč. Vendar to ne pomeni blokade, marveč prav narobe: zmeraj vnovič deblokado umetnosti. Želo novega zagona.

Drugače je z larpurlatisti v tehno-poetičnem pomenu. Ti so druga generacija in izhajajo iz **del** klasikov postmoderne kot danega dejstva; tako ne vedo več za njihovo ozadje in imajo zaradi tega do teh del zgolj maniristični odnos. Iščejo torej pravila variacij in permutacij že danega. Zdaj šele postane, po eni plati, umetnost objekt (vsebina) umetnosti same, po drugi plati torej subjekt same sebe. Umetnost kot subjekt same sebe seveda ni več zgolj umetnost, marveč znanost: proizvodna (generativna) znanost. Znanost o proizvodnji »umetniških« proizvodov. V tem smislu ta **umetnost — znanost** ni nič drugega kot radikalizacija Heglovih tez o koncu umetnosti oziroma realizacija Nietzschejeve zahteve po umetnosti kot shematiziranju kaosa.

Tipična grupa tehno-poetov se je formirala v Franciji na začetku šestdesetih let in si nadela naziv De Pop (OuLiPo: l'Ouvroire de Littérature Potentielle), tj. **delavnica za potencialno književnost**. Člani te grupe (najbolj znani so Raymond Queneau, Georges Perec, Jacques Duchateau), ki jo je ustanovil Francois Le Lionne in ki je že v **Prvem manifestu** izpostavil matematične operacije kot temelj nove poezije, obravnavajo pesniško govorico (predvsem pa poetične forme, npr. sonetno formo) kot objekt analize in sinteze, kot material programirane obdelave oziroma eksperimentalne metode. Potencialno je pač tisto, kar še ne obstaja. Vendar se ga načeloma da generirati. Na osnovi vnaprej izpostavljenih struktur, ki omogočajo različne kombinacije elementov. Tehnopoezija je kombinatorična umetnost.

Nič čudnega, da je Leibnizova **Disertatio de Arte Combinatoria** v historični refleksiji Clauda Bergerja (Za potencialno analizo kombinatorne književnosti) postavljena na prvo mesto. Berge sam kombinatoriko definira kot teorijo konfiguracij, pred katerimi da se nahajamo vsakokrat, ko razpolagamo s končnim številom elementov ter jih hočemo razporediti v okviru določenih vnaprej fiksiranih prisil (regulativov oziroma struktur). Takšno prisilo predstavlja npr. sonetna forma, na osnovi katere Queneau formira pesem (program) **Sto tisoč milijard pesmi**; v zbirki desetih sonetov so verzi napravljeni tako, da bralec lahko vsak verz zamenja z enim od devetih prav tako ustreznih, kar seveda omogoča naknadno sestavo 100 000 000 000 sonetov. Z algoritmi različnih

vej matematike je možno izpostaviti seveda še celo vrsto drugih pravil kombiniranja.

Preproste oblike kombiniranja: izpustitve (pesmi brez črke e), nadomestitve (heteroseksualne rime), premestitve (faktorialna književnost, v kateri se različni deli teksta zamenjujejo, ob čemer se sematična vrednost spreminja, sintaksa pa ostaja nespremenjena) ob tem seveda daleč zaostanejo za razvitejšimi formami kombiniranja: presek dveh romanov po algoritmu Boolove algebre itd. Kombinatorični princip kot princip te tehнопoezije pa ostaja v osnovi isti.

Tisti, ki sta ga izpostavila že Leibniz in pred njim Platon.

I. ARS COMBINATORIA

Leibniz, ki ima strukturo tehno-poetičnosti že docela razvito, uvaja trojno razmerje: »Moč zadeva **bit**, vednost ali razum **resnično** in volja **dobro**.« (Ger. Phil. VI-106) Razum **operira** (računa: Calculus operatio consistit in relationum productione facta per transmutationes formularum, secundum leges quasdam praescriptas fortas: VII-206) **z idejami**, z ideelnimi predstavami, jih kombinira in komponira z njimi: »magis compositus est calculuc.« Volja, akt hotenja, **izbira** med možnimi izračuni, ki jih je napravil razum; med možnimi **resnicami se odloči za najboljše**, za najbolj natančno izračunani račun. Moč daje volji učinkovitost (efikasnost), po kateri najboljša resnica (npr. najboljši izmed vseh možnih svetov) pride do eksistence, tj. do biti. Razum je izvir bistev (la source des essence), volja med vsemi možnimi bistvi izbere tiste, ki so optimalno zmožni bivanja. Zato je izvor eksistenc (l'origine des existences), moč pa za eksistenco zmožni esenci da bit (esse). Če je razum izvir in volja izvor bivanja, je moč združevalka bistva in bivanja, tj. porojevalka bivajočega kot produkta bistva in bivanja. Marx: »Kar se je na strani delavca pojavljalo v obliki nemira, se zdaj pojavlja kot mirujoča lastnost, v obliki biti, na strani produkta.« (MEW 23-195) Delovna **sila** je predstavo (idejo, bistvo, obliko) privedla in prevedla, z oblikovanjem snovi, v dejanskost, jo udejanila in tako proizvedla nek nov produkt, neko novo bivajoče. Kar je bilo proizvedeno po razumni odločitvi, »smotrnostni volji«, to je zdaj »uporabna vrednota«. Odvisnost biti od moči sledi od tod, ker je »oblika biti« zmeraj oblika nekega bivajočega in bit torej zmeraj bit bivajočega, namreč bivajočega kot združenega bistva in bivanja. Dokler obravnavamo bit kot bit bivajočega, jo potemtakem lahko razumemo le iz moči.

Ta ugotovitev je navzoča že na začetku filozofije, v naslednjem Platonovem stavku iz Sofista: »Da bi

določil bivajoče (ta ont), postavljam postavko, da ni nič drugega kot moč.« (247 c) Grški izraz je »dynamis«, ki ga Schleiermacher prevaja z »Vermögen« ali »Kraft« (torej z istima izrazoma, ki ju Marx uporablja za delovno silo), Diès pa s »puissance«, z istim izrazom, ki ga rabi Leibniz v citiranem tekstu o razmerju med razumom, voljo in močjo.

Vendar nas tu bivajoče ne zanima toliko glede na njegovo bit, kolikor glede na njegovo bistvo, glede na njegovo idealno predstavo, ki ima pri Leibnizu izvor v razumu, pri Platonu v ideji idej, kajti za Platona ideja še ni predstava, da bi moglo biti predstavljanje (razum) izvir predstave. Kakor pri Aristotelu mišljenje mišljenja kot mišljenega ni predstavljanje ali proizvodnja mišljenega, marveč ima prednost prav mišljeno. Kar preseneča v vsej zgodovini filozofije, je to, da se nikdar ni postavilo vprašanje, **kako** poteka proizvajanje idej (v vseh mogočih pomenih, ki jo ima ideja skozi zgodovino filozofije) samih. Če Platon pravi, da ideje poraja bog, je s tem naznačen samo izvir idej, ne pa to, kako, na kakšen način se iz tega izvira oziroma v njem porajajo te ideje. Če Leibniz pravi, da je izvir idej razum (božanski) in če potlej ta razum razloži kot račun ali operacijo, spet ne pojasni, kako, na kakšen način so v ta račun postavljene ideje, kajti kalkil je kompozitum (sopostavitve) že postavljenega. Če Hegel le razlaga, kako se absolutna ideja razstavlja in sestavlja, navaja sicer izvir mnoštva idej (kategorij oziroma pojmov) in podaja metodo njihovega razvoja, ne vpraša pa se, kako da ima oprava ravno s temi in temi idejami, kako je prišel ravno do njih in to na ravno takšen način, na kakršen je do njih mogoče priti. Če Marx postavlja razliko med človekom (arhitektom) in živaljo (čebelo) glede na to, da si človek najpoprej v predstavi zgradi predstavo, preden jo prestavi v dejanskost, je ta razlika med predstavljenjo predstavo (idejo) človeka in instiktivno predstavo (idejo) čebele nejasna vse do tlej, dokler ni jasno, kako se dogaja porajanje predstav v predstavi. Če Nietzsche obravnava ideje kot sheme (forme), s katerimi volja do moči formira kaos, ureja samo sebe, pa se nikdar ne ozre na formiranje form samih: volja do moči formira kaos, ne formira form.

V vsej filozofiji je vsa pozornost usmerjena na komponiranje, na to, kakšna bo kompozicija, ne pa na to, kako je sploh možna neka pozicija. Kajti človek filozofije je zanesen s harmonijo: »In enako kakor človekovim čutilom ni skoraj nič bolj prijetnega kot uglašenost glasbe, tako razumu ni nič bolj prijetnega kot čudovita uglašenost narave, glede na katero je glasba le predokus in mala pokušina.« (Leibniz, Gerh. Phil. VII-122) V imenu te prijetnosti si človek zato podredi boga samega, s tem, da mu določi

pogoje njegovega komponiranja. Leibniz zakone razuma proglasi za večne in zaključni: »To velja prav tako za človeka kot za boga.« (Gerh. Phil. VI-398) Zakaj, »kakor se v matematiki, če ne bi bilo maksimuma in minimuma, končno ne bi dalo ničesar razločiti in bi vse bilo enako oziroma bi se ničesar ne moglo napraviti, če se ne bi moglo to, tako se da reči isto za popolno razumnost, ki ne ravna nič manj po pravilih kot matematika: če ne bi bilo najboljšega (optimalnega) izmed vseh možnih svetov, tedaj Bog sploh nobenega ne bi proizvedel (prav tam, str. 107)«. Uglašenost, harmonija, zakonitost ali pa nič.

Edinole večni, beri: logično-matematični zakoni napravljajo človeku filozofije svet za nekaj užitka vrednega, za nekaj dobrega in lepega: »Glavne oblike lepega pa so red (taxis), somernost (symmetria) in določenost (to horismenton), kar imajo vendarle ravno matematične znanosti za podlago svojih dokazov.« (Aristotel, Meth. XIII. 3. 1078 b) Pridrevnik večnosti, ki je dodan taki konstelaciji, označuje le zaukazano samoumevnost, tj. nerazločljivost in nedokazljivost te konstelacije ter igra zato isto vlogo, kot jo v naivnem realizmu igra teza, da obstajajo objektivni zakoni realnosti, ki je neodvisna od naše zavesti. Z razbitjem predstave o objektivni realnosti, ki naj bi se vedla po takšnih ali drugačnih postavah, pa se zamaje tudi samoumevnost teh postav, njihove večnosti in se vsili vprašanje po njihovi nastalosti, tj. po njihovi proizvedenosti.

Gre torej za dvorazsežnost problema, ki se zastavi z vprašanjem po predstavi (ideji), ki je vnaprej zgrajena v predstavi, po ideelni predstavi, ki je zgrajena v predstavi prej, preden si jo lahko dejansko predstavimo. Prva razsežnost problema se nanaša na pomislek, da ideje (predstave) najbrž niso poslednji elementi mišljenja kot predstavljanja, če so same že nekaj v predstavi zgrajenega. Druga razsežnost problema se nanaša na pomislek, da struktura subidejnih elementov najbrž ni ista kot struktura idej. Rečeno v Descartesovem jeziku: da vrojene ideje niso nič vrojenega ali rudimentarnega in da red idej ni nič v naravni luči (la lumière naturelle ou intuitus mentis) razuma ugledanega. Pri čemer pa to nima nobene neposredne zveze niti s Humeovimi ugovori niti s Kantovo kritiko čistega uma, tj. s pretresanjem pogojev možnosti izkustva.

Raziskava sledi Leibnizovem poskusu utemeljitve obče znanosti (metode) kot splošne semiotike, ki jo sam imenuje **characteristica generalis** ali **characteristica universalis**, v pomenu sistema, v pomenu metode pa **ars characteristica** ali **logica inventiva**: »logika ali znakovlje (la connaissance des signes), kajti logos pomeni besedo (Gerh. Phil. V-505)«. Logosu ustreza beseda in besedi znak.

O svoji logiki kot znakovslovju Leibniz poroča, da se z njo »vsi sestavljeni pojmi zvedejo na majhno število enostavnih kot na svojo abecedo in iz take abecede se ponovno kombinirajo vse stvari hkrati z njihovimi teoremi (Gerh. Phil. VII-5)«. Vse sestavljene pojme oziroma sestavljene ideje (des idées composées) je treba razstaviti, da bi si jih potem **per artem combinatoriam** lahko komponiralo v nove kompleksne ideje. Kot takšna »znanost o formah ali formulah oziroma variacijah nasploh (L. Cont. 531)« je ta obča metoda ali obči račun po Leibnizu »mati vseh invencij«. Logika v pomenu znakovslovja torej ni predvsem orodje pravilnega mišljenja, marveč **veščina** odkrivanja novega.

Na osnovi te logike kot semiotike bi bilo po Leibnizu možno iz enostavnih idej (elementarnih pojmov), izmed katerih bi bila vsaka označena s posebnim znakom, že s kombinacijo znakov, torej s samim pismenim kombiniranjem (sintakso) komponirati nove kompleksne ideje (pojme) in s tem nove relacije, nova odkritja: »pisanje in razmišljanje bi napredovala z istimi koraki, rečeno natančneje, pisanje bo služilo kot nit razmišljanja (Pr. Akad. II-241)«. Obče znakovslovje ne razpolaga le s splošnim jezikom (lingua universalis), ampak tudi s splošno pisavo (scriptura universalis). Naučiti se je bo, meni Leibniz, tako lahko kot not in zato bo njen jezik prav tako hitro razumljiv in prenosljiv, kakor je to v primeru glasbe. Enostavne ideje bi se sestavljale kot črke abecede, toda na način obče algebre, tako da bi bili gramatika in sintaksa občega računa povsem enostavni.

Ker ne izhaja **iz stvari**, marveč **iz relacij med stvarmi**, iz njihovega reda. To da ima prednost tako nasproti fonetični kot nasproti ideografski pisavi. »Ta vrsta občega računa bi hkrati nudila neko vrsto univerzalne pisave, ki bi imela prednosti kitajske pisave, ker bi jo vsakdo razumel v svojem jeziku, pa bi kitajsko neskončno presegala, ker bi se jo dalo naučiti v nekaj tednih, ker ima znake (les caractes) dobro povezane glede na red in soodvisnost stvari, medtem ko imajo Kitajci neskončno mnogo znakov glede na raznolikost (la variété) stvari, tako da je potrebno vse življenje enega človeka, da bi se razumelo njihovo pisavo.« (Grh. Phil. VII-26) Za obvladovanje občega računa kot občega produktivnega operiranja da ni potrebno poznanje vseh pojmov (idej), s katerimi se računa. Treba je vedeti samo za nekaj elementarnih idej, za **znake** teh idej in **pravila** (občo algebro) njihovega kombiniranja. Ob sestavi slovarja elementarnih idej oziroma ob sestavi po logičnem redu urejenega kataloga njihovih znakov, tj. temeljnih znakov (radical characteres), je te znake možno tudi enostavno oštevilčiti, tako da potem ves posel lahko prevzame aritmetika.

Celotna metoda temelji seveda na predpostavki o **identitetnosti relacij** med stvarmi, idejami in znaki, zaradi katere je razvrstitev mogoče tudi zamenjati, postaviti znake na izhodišče ter iz reda znakov poglej razbrati red idej in stvari; kolikor ne gre za elementarne, intuitivno evidentne ideje, katerih red je prav tako evidenten. Razen pri elementarnih idejah (znakih) in njihovem redu, katerih evidentnost je enako izvorna, je torej **red** znakov (idej, stvari) pred **znaki** samimi. Matematično-logična arhitektonika znakov določa vsakršno kompozicijo sestavljenih idej, medtem ko imajo elementarne (enostavne, tj. nerazčlenjive) ideje, katerih izvir je v najpopolnejšem (božanskem) razumu, značaj aksiomatičnih elementov.

Prednost semiotike pred ideologijo velja torej glede na kompozicijo idej, glede na sestavljanje idej. Pripada faktično le **redu** znakov, komponiranju tega reda. Kajti znaki sami, tj. rudimentarni znaki, so samo označevalci elementarnih idej. Kolikor Leibnizove karakteristike kot čisti znaki sploh so znaki. Zapisan znak kompleksne ideje »človek« je **človek**; če v katalogu elementarnih idej, ki je kot katalog **zapisanih** idej že katalog **znakov**, tem **znakom priredimo oznake** (za animal npr. a in za rationale npr. b) in s kombiniranjem teh oznak tvorimo sestavljeno oznako (ab: animal rationale), ki nam nadomešča znak **človek** ter nam **hkrati** pokaže, da je ideja »človeka« sestavljena ideja (kar zapisani znak **človek** zakriva), tedaj oznake, s katerimi operiramo, niso nikakršni znaki: ne le sami na sebi ne, kar sicer tako in tako velja za znake, ampak tudi v razliki do drugih oznak ne. Kompozit **ab** nam kot tak ne pove nič več kot **a** in **b** vsak zase. Isto bi se zgodilo, če bi opazovali celokupnost kompozitov (abc, ba, cba, itd.). Nikakor ne bi mogli razbrati pomena oznak, ne mogli bi jim prirediti označencev in zato tudi ne sprejeti kot znakov. Kar bi mogli razbrati, bi bil edino račun, način kombiniranja (komponiranja) teh oznak. Razbrali bi algebro računa, torej algoritem komponiranja. Na kraju nekega rezultata, neke kompozicije, bi sicer lahko vzeli v roke katalog, in izvedli dekatologiziranje, tj. resemiotiziranje rezultata. Toda to resemiotiziranje bi bilo hkrati dekomponiranje kompozicije, kar pomeni, da je bila kompozicija kot taka za nas brez pomena, tj. brez imena. Da za nas ni bila nikakršen znak. Saj nas je k znakom, k območju semiotičnega in semantičnega vrnilo šele dekomponiranje. Še več. Ne le, da nam kompozicija **ab** nič ne pomeni, če je ne resemiotiziramo (**a** je animal, **b** je rationale), ampak nam tudi to resemiotiziranje še ne bi razkrilo pomena kompozicije, če ne bi že popreje vedeli, da sta znaka 'animal' in 'rationale' člena definicije znaka 'homo'. Da bi nam kompozicija oznak kaj pomenila, moramo že vnaprej vedeti za **ime** te kompozicije in nam mo-

ra biti znana ne le **urejenost** te kompozicije, ampak tudi **definicija** imena.

Cela operacija je potemtakem ne le povsem **tavto**-loška operacija, ampak predvsem, kolikor gre za operacijo z oznakami, zgolj **formalna** operacija. Povrh pa še pravi (tavtološki) povsem **paralelna**, tj. odvečna operacija; če nam gre za odkritje kaj novega in ne le za preverbo pravilnosti našega vedenja o že znanem.

Leibniz ima pred očmi vseskozi model abecede: majhno število črk znakov za prav majhno število glasov, iz katerih so **sestavljene** besede. Vsako besedo je mogoče **razstaviti** na nekaj elementarnih glasov, jih označiti grafično, tj. zapisati in potlej prebrati, tj. sestaviti nazaj v besedo.

Tu pa je tudi zid, na katerega je naletel Leibniz, čeprav ga je spregledal. Besede s pomenom ni mogoče sestaviti, če to sestavljanje ni sestavljanje **že poprej** razstavljenega, če torej **ponovno** sestavljena beseda ni že neka **stara** beseda. Če dekonstrukcija preseže ograjo rekonstrukcije, beseda izgubi pomen. Ni več znak. Beseda miza ima pomen kot miza, prav v tem zaporedju črk oziroma glasov. Če črke sestavimo vzvratno, če začnemo sestavljati tam, kjer smo končali razstavljanje, dobimo **ново** kombinacijo črk: a-z-i-m, toda ta kombinacija črk je brez pomena in nam zato v svetu znakov ne more povedati ne le nič novega, ampak sploh nič. Svojega vedenja s to novo »besedo« nismo prav nič razširili ali obogatili. Vedenje lahko razširimo le s starimi besedami. Le stare besede posredujejo novo znanje. Kaj je tedaj s temi konstrukcijami, ki niso rekonstrukcije? S temi »besedami«, ki niso besede? Ali sploh lahko trdimo, da niso besede? Samo glede na našo govorico. V drugi govorici ta kombinacija črk oziroma glasov lahko tvori pravo besedo, besedo s pomenom, tj. z označencem. Ravno tako pa tej kombinaciji lahko sami damo pomen, če ji priskrbimo takšen ali drugačen označenec. Kombinacija črk »azim« je odprta za katerikoli označenec, ki ga še ni. Lahko postane ime nanovo odkritega otoka ali zvezde, nanovo odkrite bolezni ali kemične spojine itd. Je za zdaj torej še označevalec brez označenca?

Ni; ker je označevalec označevalec le kot sestavina znaka, le kot relat v korelatu z označencem: »azim« je zgolj možnost označevalca. Je potencialni označevalec, s tem pa tudi potencialni znak oziroma potencialna beseda. Natančneje: potencialni materialni nosilec znaka ali besede. Če seveda nova skovanka ni sploh le rekonstrukcija neke stare besede: npr. vrč in črv. In vendar tudi povsem nove skovanke kot je »azim« nosijo v sebi nekaj označevalnega, nas nekako vežejo; ko sem jo zapisal, me

je vseskozi spremljala beseda »azil«, v ozadju je beseda »zima« itd. Odpira se prostor asociativnega pisanja. Ali pa, na ravni konceptualizacije, tj. na ravni računa, možnost perpetuiranja: miza, azim, miaz, itd. Podobno je tudi z besedami in stavkom, npr. človek vidi mizo.

Programsko se je s takšnimi permutacijami ukvarjal pri nas Marko Pogačnik. Glej Problemi 85, 1970: KAZALEC, 33 enot, program. Iz »dvanajstih znakov abecede so konstruirane vse znotraj omejenega obsega možne besede, besede so sestavljene v tekst glede na začetno in končno črko vsake besede«. Objavljeno je 25% teksta. Glede besed in stavka glej Katalog 2, Maribor, 1969, str. 77; Marko Pogačnik, Breskev: »Čudo zbira odnos.« Itd. Prav isto pa je tudi z Leibnizovimi psevdosilogizmi kot programskimi modeli kombinatorične veščine.

Nedvomno je za takšne kombinacije potrebna določena veščina. Nedvomno je tu na delu določena inovacijskost, se odigrava določena igra. Po določenih pravilih.

II. TECHNE GRAMMATIKE

Toda kaj je tisto, kar zapeljuje tistega, ki se posveti takšni veščini, v prepričanje, da je umetnik ali znanstvenik (da je umetniški ali znanstveni inovator)? Iznajditelj.

1. Logos kot praxis

Gre za neeksplicirano predpostavko, ki jo najprej zasledimo v Platonovem Kratilu, da morajo vsi deli pomenskih sklopov tudi sami nekaj pomeniti. Da se torej vsaka znakovna celota more spet razstaviti na dele, ki so prav tako znaki in da se more potlej vzvratno na poljuben način sklapljati nove znakovne celote.

Platon uvaža to predpostavko na osnovi prvega odločilnega koraka, s katerim logos izenači s techne, besede z orodjem. Dokazni postopek za instrumentalizacijo besede je naslednji (385 e do 390 a): Človek ni mera vseh stvari, ker mora svojo dejavnost (praxis) uravnavati po meri stvari. Mera stvari pa ni to, kar se mi na stvari kaže, stvari (ta pragmata) niso, kakršne se kažejo (phainetai), marveč imajo v sebi stalnost svoje bitnosti (ousias). Mera stvari, npr. mize, ni ta ali ona miza, marveč miza kot taka, miza v svoji bitnosti, miza, za katero **se ozira** mizar, ko izdeluje to ali ono posamezno mizo. Prav **ozira**, kajti tej bitnosti stvari je kot izdelovalec za ljudstvo (demiurgos) zavezan: ne more se poljubno prepustiti svoji domišljiji (phantasmati), delati kar in kakor bi mu se dozdevalo.

In ko mizar žaga in vrta, mora vedeti s čim in kako bo žagal in vrtal, če ima opravka z lesom in če mora narediti mizo. Imeti mora primerno orodje. Primernost orodja pa se določa glede na vsako dejavnost posebej: primerno orodje mizarja sta npr. žaga in sveder. »Pa je tudi govorjenje (to legein) dejavnost?« (387 b) Odgovor je kategoričen in kratek: »Da«. Brž ko je logos izenačen s prakso, je že tudi beseda kot element govornice izenačena z momentom prakse. Prek besede kot imena in prek imenovanja. »Torej je tudi imenovanje dejavnost (praxis), če je govorjenje dejavnost na stvarih?« (387 c) Odgovor na vprašanje je spet brezpriziven: »Da«. Od tu je potlej le še korak do razumetja imena kot orodja, kot sredstva specifične prakse, kot sredstva specifičnega delovnega procesa, torej kot delovnega sredstva.

S čim žagamo? Z žago. S čim imenujemo? Z imenom. »Orodje (organon) je torej tudi beseda (to onoma).« Kaj delamo, ko poimenujemo z besedami? Kaj je beseda kot ime in kot moment prakse? Beseda je razločevalno (diakritikon) orodje. Je sredstvo, s pomočjo katerega se da razločiti bitnost stvari, ločiti bitnostno od nebitnostnega. Instrumentalna vloga besede je kritična in diakritična vloga. Zato tudi poučevalna: didaktična.

Vsako orodje je nek izdelek (ergon). Kdo je izdelal žago, ki jo rabi mizar? Mizar ne, ker ta se spozna na izdelovanje miz, ne pa na izdelovanje žag. Torej nekdo drug. Isto velja po Platonu tudi za besede kot orodja. Tudi te je moral izdelati nek veščak (technit), nek specialist. »In ta je, kakor kaže, zakonodajalec (nomothetes), najredkejši izmed vseh mojstrov (demiourgon) med ljudmi.« (389 a) Izenačitev poimenovalca, tistega, ki zna postavljati imena (noma thesthai), in zakonodajalca, tistega, ki se spozna na postavljanje zakonov, je bila za Platona toliko lažje opravilo, ker zaradi glasovne podobnosti predpostavlja, da nomos (zakon) in onoma (ime) v osnovi pomenita isto. Če je zakonodajalstvo rokovanje z ljudmi, je postavljanje imen rokovanje s stvarmi.

Na kaj se ozira zakonodajalec kot postavljalca imen? Na isto, na kar se ozira mizar, ko dela mizo ali kovač, ko dela neko orodje: »Znati mora po naravi primerno ime vstaviti v zvoke in zloge ter tako, ko se ozira na ime kot tako, proizvesti (poiein) in vzpostaviti (tithesthai) vsa imena (389 d)«. Pri čemer, poudarja Platon, nas ne sme motiti, če vsak postavljalca imen ne postavi imen v iste zloge. »Kajti tudi vsak kovač ne proizvaja istega orodja za isti smoter v istem železu, pa vendarle je orodje, četudi v drugem železu, napravljeno pravilno (orthos), če mu le poda isti izgled (idean), pa naj bo proizvedeno pri nas ali pri barbarih.« (390 a) Tako

tudi ni pomembno, da je pravo ime podano s takšnimi ali drugačnimi zlogi. Pomembno in odločilno je to, če poda »izgled besede (onomatos eidos)« ali ne. Bitnost (ousia) besede je torej izgled (eidos) besede. Ta izgled pa ni nič glasovnega ali zapisanega, saj so iste besede pri različnih ljudstvih in v različnih pisavah različno govorjene in zapisane. Bitnost besede ima različno obliko bivanja, različno shemo.

Beseda v svoji bitnosti (izgledu) je za Platona tisto, čemur danes pravimo označeno, v nasprotju do označujočega, ki po Platonu sicer mora biti iz nečesa **glasovnega**, kakor sekira mora biti iz železa; toda ali so ti **glasovi** takšni ali drugačni, to da je poljubno. Beseda je orodje, ki je pravilno, ki ustreza svojemu namenu, če je v njej podan pravi označenec. V tem primeru ima pomen, je znak, sicer ni in je zanič.

Platon torej opisuje pravzaprav dvojce besed. Besedo, ki je zakonodajalcu kot postavljalcu besed prirejena, tj. besedo kot orodje, kot znak ter besedo, ki mu je nadrejena, besedo kot tako ali besedo v njeni bitnosti, tj. besedo kot idejo, kot označenec. Snov besede kot znaka, torej označevalna plat znaka, je podrejena. Proizvajanje besede kot znaka je podrejanje določene besedne snovi (glasov in zlogov) ideji besede. Mojstrstvo ali veščina se kaže tedaj v posredniški vlogi. Vešče proizvajanje besede kot znaka (orodja) je tisto proizvajanje, ki proizvede najbolj pravo (pravilno) orodje, ki torej najbolje ustreza ideji (označencu) besede.

Ker pa orodje ni samosmoterno, temveč je po načelu »isto orodje za isti smoter« smoter nečesa drugega, namreč dejavnosti, se postavlja vprašanje, kakšno razmerje je med proizvajanjem (poiesis) in dejavnostjo (praxis), med proizvajanjem besede kot znakov in razločevalno dejavnostjo poimenovanja stvari. Je mojster vseh mojstrov postavljalca imen kot zakonodajalec? Rečeno v prispodobi: izdelovalec žag in miz, kovač in mizar hkrati? Je tvorjenje imen isto kot poimenovanje stvari?

Kaže, da je Platon hotel to dvojce ravno razmejiti, toda nazadnje se pokaže, da se mu oboje spet pomeša: »imena pripadajo stvarim po naravi (physei) in ni vsak mojster imenovanj, temveč le tisti, ki zna, pozoren na vsaki stvari po naravi pripadajoče ime, vstaviti izgled (eidos) v črke (grammata) in zloge (390 e)«. Kakor da je vstaviti ime v črke isto, kot pristaviti ime k stvari.

Vse skupaj se še bolj zaplete ob vprašanju: »Kdo pa bo zdaj spoznal, če je izgled tkalskega čolnička ustrezno vzpostavljen v karkšnemkoli lesu? Proizvajalec (poiesas) ali uporabnik (chresomenos), tkalec?« (390 e) Odgovor: Uporabnik. Kdo je uporabnik besed kot izdelkov, kot znakov? In s tem ocenjevalec proizvajalca besed? Tisti, ki rokuje z besed-

dami, ki »se spozna (epistamenon) na vprašanje in odgovarjanje«.

Platon mu da ime: dialektik.

Je dialektik tedaj praktik kot sta tkalec ali mizar? In če je logos praksis, kaj je tedaj dialogos? In beseda kot del logosa: je moment prakse, tj. operiranje s stvarmi ali sredstvo, torej orodje tega operiranja? Razločevanje stvari ali tisto, s čemer se opravlja to razločevanje? Skratka: so besede označenci ali znaki?

Vrniti se moramo na začetek dialoga Kratil (Kratylos). K opredelitvi, kaj je sploh logos. Govorjenje govori, pravi Platon tu, o bivajočem: o stvareh. Ne govori o samem sebi. Govori o nečem drugim. Govori to, kar stvari so; tedaj je govorenje resnično (alethes), ali pa govori to, kar stvari niso; tedaj je govorenje napačno (pseudos). Stvari pa so to, kar so, glede na svojo bitnost, tj. izgled. Resnično, stvari razkrivajoče govorenje, je zato tisto govorenje, ki odkriva **bitnost** stvari, **stvar samo** in ne tisto, ki dojema le same stvari. Logos je zbiranje stvari v njihovo bitnost ali razbiranje stvari iz njihove bitnosti. Na same stvari, na posamezne stvari se logos nanaša le posredno.

Izrekajoč o stvareh to, **kar so**, logos ni nikdar logos kar tako, marveč je vselej že **resnični** logos, kolikor je kot praksa v skladu s svojo naravo. Tudi logos ima svojo bitnost, glede na katero se presoja, ali je nek logos pravilna praksa ali ne.

Kot praksa je govor (logos) govorenje (legein). Poteka v času in v določenem zaporedju, z določenimi presledki. Zato ga je mogoče razčleniti, razstaviti na člene. In zdaj se Platonu zaustavi navidez povsem samoumevno vprašanje: če je logos resničen, niso tedaj resnični tudi njegovi deli? Naslednje vprašanje: »In so resnični morda le veliki deli, manjši pa ne, ali vsi?« (385 c) Seveda ni razloga, da ne bi bili vsi. »Pa moreš izreči manjši del govora kot je beseda?« Ne; beseda (ime) je, odloči Platon, najmanjši del ali člen govora. Najmanjši del, ki še izreka to, kar stvari so, bitnost stvari: resnico stvari.

Zlogi in črke torej niso del logosa. Mišljeno dalje: zlogi (črke) tudi del besede, kot dela logosa ne morejo biti. In vendar so del besede! Besede kot česa? In ali je beseda res del logosa kot prakse izrekanja resnice o stvareh?

Kasnejši Aristotelov odgovor je brezpogojno negativen: »Vsak logos je sicer označevalen (semantikos), toda ni vsak tudi razsojevalen (apophantikos), temveč le tisti, v katerem nahajamo izjavo o resničnem ali napačnem.« (Deinterpr. 4. 17 a) Za Aristotela obstajata torej dva logosa: logos semanti-

kos in logos apophantikos, med tem ko je tu za Platona očitno vsak logos, če je v skladu s svojo naravo, zmeraj že logos apophantikos. Za Aristotela pa ta obstaja le tam, kjer obstajata »sestava (syntesis) in ločitev (diarexisin)« med besedami. Zato besede niso njegov del. Imena (onomata) in znaki (semata) so zato enaki edinole pojmu brez sestavljenosti ali ločenosti, npr. človek ali delo, če ni ničesar pridodanega; tedaj to ni niti resnično niti napačno. To se kaže prek tega, da celo znak (semeion) tragalafosa (bajne živali z izgledom kože in jelena) sicer nekaj označuje (semainei), vendar ne resnično ali napačno, dokler ni pridodano nasploh, ali rečeno, da biva ali da ne biva.« (De interpr. 1. 16a.) Povzete: »Tisti torej misli po resnici, ki ima ločeno za ločeno in sestavljeno za sestavljeno, napačno pa tisti, katerega misli so v drugačnem razmerju kot stvari.« (Met. IX. 10. 1051b.) Resnica se torej nanaša na **relacijo**, ne na stvar samo; zato, ker Aristotelu tudi »bit (to einai) pomeni biti povezan«, namreč biti iz snovi in oblike. Kar pa Aristotela privede kajpada v drugo težavo, v dvoznačno pojmovanje resnice. Glede na nesestavljene (asyntheta) stvari »obstaja resnica v tem, da se stvar misli (1052 a)«, ne pa v sodbi, ali je z nečim tako ali drugače. Tako dobimo resnico zapopadanja (thigein) in resnico kazanja (phanai), čistega mišljenja (noein), ki more le videti ali ne videti, nikdar pa ne napačno videti. Obstaja tedaj razen apofantičnega in semantičnega logosa še tretji, fantični logos? Ali pa sta semantični in fantični logos isto? Ob čemer bi imel tudi **logos semantikos** svojo resnico? Vsekakor je tu neka skrita sovisnost. Vendar pa se fantična resnica nanaša le na asintetične bitnosti, saj se obojekrat neposredno sporoča to, kar se kaže, brez posredovanja (povezovanja.)

Medtem ko ima **logos semantikos** opravka z vsemi stvarmi in ga tvorijo vsa imena, vsi znaki, obstaja **logos apophantikos** v povezavi med temi.

Vendar kljub temu oziroma prav zato sematični logos ne more biti fantično mišljenje, neposredno gledanje. Saj ga lahko tvorijo le znaki ter se zato lahko nanaša tudi le na označenca (npr. bajno bitje), ki je brez stvari same. Fantično mišljenje pa je takorekoč mišljenje stvari same brez ali ne glede na označenca.

Platon ima pred očmi ta zadnji način mišljenja: logos je predvsem fantični logos. Bitnost (eidos) stvari in bitnost (eidos) besede sta ena in ista bitnost (eidos). Resnica je v ideniteti mišljenja in biti. Toda hkrati hoče na vsak način dokazati, da ta fantični logos lahko igra tudi vlogo apofantičnega in semantičnega logosa, da naj bi tudi beseda kot znak neposredno kazala čisto bitnost (resnico) stvari in da naj bi tudi beseda kot določena glasovna tvorba neposredno izrekala stvar samo.

Najprej predpostavi, da je fantičnost (kazalnost) logosa isto kot apofantičnost (prikazovalnost). Da prikazati, **kaj** stvari **so**, pomeni stvari kazati; z vse na glavo postavljajočim dodatkom: v njihovi bitnosti. Kajti prikazovanje stvari v tem primeru ni več prikazovanje stvari, marveč kazanje njihovega nestvarnega izgleda. Apo-fantični logos se izkaže kot eidetski logos: v svoji bitnosti je fenomen eidos.

Na ta način skuša Platon pred sofističnim logocentrizmom in antropocentrizmom rešiti stvar samo. Paradoks je v tem, da ju s svojo ideologijo zaseje in zakorenini epohalno, da jima trasira pot skozi vso zgodovino platonizma do njune radikalno-revolucionarne uveljavitve in hkrati ukinitve na kraju filozofije, ko se izkaže, da Platon ni bil v zmoti, kar zadeva zmagovalnost ideologije nad logo-antropocentrizmom, pač pa si ni mislil, da je ideologija zmagovita lahko le kot tehnologija, ki stvari sami seveda prav tako ne pusti, da bi bila le in zgolj ona sama. Kljub temu pa prav on že zasnuje ideologijo kot tehnologijo in s tem razpoložljivost stvari.

Zakaj? Zakaj ni mogel vzdržati pri začetni rešitvi o odnosu med besedo kot delom logosa in med stvarjo? Marveč preide k problemu veččega proizvajanja besed kot znakov, k problemu združevanja **besede** kot najmanjšega **dela** logosa, tj. ideelnega **označenca** in izbranih snovnih **označevalnih elementov**. Odgovor, da zaradi praktične rabe, praktične uporabnosti besed, ne zadošča. Čemu praktična raba besed?

Vprašanja so zašla v napačno smer, kajti tu pravo izhodišče Platona ni logos, temveč praksa. »Ko nameravamo nekaj razrezati, bomo tedaj nekaj rezali, kakor in s čemer bomo hoteli? Ali pa bomo le tedaj, če bomo v skladu z naravo rezanja in rezanega rezali z njima primernim, rezali uspešno ter pravilno prakticirali (orthos praxomen)? Če bomo zoper naravo, pa bomo pogrešili in ničesar sprakticirali?« (387 a) S tem Platon začenja, da bi potlej utemeljil imenovanje kot razločevanje in besedo kot diakritično orodje. Odločitev ni bila: logos je tudi praksa, marveč: **tudi logos je praksa**.

Praksa je za Platona tu poetična praksa; dejavnost, ki nekaj proizvaja. Je proizvodni (delovni) proces: rezanje (delo samo kot smotrna dejavnost), rezano (predmet dela), s čemer se reže (delovno sredstvo). Glede na logos: govorenje, **stvarnost** stvari (tj. območje idej) in besede. In kakor na kraju filozofije pri Marxu, se s tem že tudi pri Platonu pojavi čudna dvoznačnost. Delo je najprej celota: delovni proces kot proces med človekom in naravo zaobsega vse svoje momente, tj. vse, kar sploh je: predmet dela (naravo), delovno sredstvo (dele narave) in smotrno dejavnost (človeka v njegovi bitnosti). Smotrna dejavnost pa je po Marxovi definiciji obenem

prav delo samo, ki pa kot moment delovnega procesa temu procesu, po katerem ima ta proces tudi svoje ime, ni nekaj podrejenega, marveč nekaj nadrejenega: ga posreduje, upravlja in nadzoruje. Delo se tako kaže v dvojni vlogi. Z njim pa tudi oba druga momenta delovnega procesa. Sta ta druga dva momenta delovnega procesa (predmet in sredstvo) res momenta delovnega **procesa** ali sta momenta **dela samega** ali **smotrne** dejavnosti? Ista dilema nastopa že pri Platonu, kar kaže, da je to dilema prakse in filozofije kot ontoteologije, torej v tej njeni nerazcepiljivi dvojnosti, sploh. Logos je najprej celota: stvar v njeni bitnosti (eidos), beseda v njeni bitnosti (eidos) in govorjenje kot diakritika (ideaziranje). Da se **narava** (eidos) stvari in **narava** (eidos) besede istovetita, je sicer nekaj presenetljivega, vendar se tudi to ohranja skozi vso filozofijo do Marxa. Je torej beseda moment logosa kot celote ali le logosa kot diakritične dejavnosti? Raba delovne sile je po Marxu delo samo. Pa že tudi delovni proces?

Raba govorne sposobnosti je po Platonu govorjenje samo. Pa že tudi logos? Kakor je pri Marxu le posredovana, upravljana in nadzorovana **uporaba** delovne sile (tista, ki se ozira na vnaprejšnjo ideelno predstavo) delo samo kot smotrna dejavnost in s tem moment delovnega procesa, tako je že tudi pri Platonu le posredovana, upravljanja in nadzorovana **raba** besed (tista, ki se ozira na eidos besede) diakritično govorjenje in s tem moment logosa.

V obeh primerih je tisto, **na kar se ozira**, ideja. Ideja je **kriterij** proizvodnje, tj. smotrne dejavnosti: isto sredstvo za isti smoter. V osnovi poetične prakse je, da je logos razcepljen na fenomenologijo in ideologijo ter da prvo podredi drugi; najradikalneje stori to Husserl, ko fenomenologijo izpostavi z eidetiko. Kot kriterij govorjenja ideja potisne logos v ozadje; ni več odločilen logos sam, marveč postane odločilno: **spoznati se** na logos; Hegel potlej izrecno formulira **znanost** logike kot **znanost** o ideji. Spoznati-se: veččina (techne) in znanost (episteme) v praktični poeziji, v smotrnosti proizvodnji vseh vrst, sovpadata.

Kar nas potegne v zaprt krog. Proizvodnja besed bi morala biti pred rabo besed, da bi mogli govoriti, kajti besede so del logosa, toda besed ne moremo proizvajati, če se ne oziramo na logos kot celoto vseh besed v njihovi bitnosti. Enako je pri Marxu: narava je moment delovnega procesa, toda delovnega procesa ni, če ne bi bila narava že pred njim. Ni najvišjega bivajočega, če ni bivajočega, toda bivajoče je le po najvišjem bivajočem. Kaže, da ta zadrega metafizike izhaja ravno iz njenega praktično-produkcijskega **tehničnega** modela.

Rezalec, rezano in rezilo so zaključena celota; toda ta celota ni nič, če ne bi bil rezalec sposoben ozirati se ven iz te celote na izgled tistega, kar bo izrezal iz izrezljivega. Rezljivo (snov) še ni rezano (predmet), marveč postane to šele glede na izgled; kakor les sploh šele glede na izgled mize mizar zagleda kot nekaj rezljivega, kot snov za vtisnitev izgleda. Od tod neizogibnost diakritičnega posla. Dokler so ideje nerazločna celota, tudi z materijo ne vemo, kaj početi; je čista materija (Aristotel), ne pa **snov za ta in ta izgled**. Je to, čemur pravi Platon **chora**. Logos in chora sta korelata. Vse, kar se dogaja, je vmes: je dialogično ali diakritično. Je razločeno in ločeno, toda hkrati tudi združitev logosa in chore, tj. izgleda in tistega, kar izgled lahko sprejme. Torej združitev nečesa povsem heterogenega, saj je chora čisto nasprotje logosa. Posel dialektike kot diakritike zato ni le razrez logosa, temveč tudi razrez chore. Ker se dogaja hkrati. Izločanje izgledov je hkrati vselej že določanje izgleda sprejemajočega.

Razlika med rabo in proizvodnjem besed s tem seveda še zmeraj ni pojasnjena. Izločanje izgledov je raba besed, diakritični posel dialektikov, ki so zaradi tega tudi **nadzorniki** proizvajalcev besed. Tega, ali so se ti pri proizvodnji besede, tj. pri združevanju izgleda besede in glasov kot besedne snovi, pravilno **ozirali** na izgled (bitnost, naravo) besede ali ne. Toda kako naj bodo diakritiki kritični, če pa sploh že nimajo kriterija svoje kritičnosti? Dokler namreč nimajo orodja (besed) za svojo diakritično dejavnost. Kako naj rabijo besede, če jih še ni? In po drugi plati: kako naj prizvajajo besede, če izgleda še niso izločeni?

Diakritik je predpostavka demiurga in demiurg je predpostavka diakritika. Beseda je orodje izločanja izgledov, toda proizvesti jo je mogoče le glede na že izločene izgleda. Kaj tedaj pravzaprav pomeni veščina proizvodnje besed (znakov)? Kaj dela dialektik, ko vprašuje in odgovarja, deli logos na besede (označence) ali z besedami (označevalci) sestavlja besede (znake) v logos? Kaj dela diakritik, ko razločuje stvarnost, ločuje izgleda stvari ali združuje stvari (fenomene glede na njihov izgled)? Skratka: kaj proizvaja proizvajalec besed, ko jih proizvaja kot orodje? Kot znake?

Namesto da bi Platon v nadaljevanju dialoga skušal odgovoriti na to vprašanje, se spet oddalji in izmakne v kvazidilemo. Čeprav predpostavlja identiteto izgleda stvari in besede, zaradi česar razume »po naravi pravilno poimenovanje« (tj. pravilno rabo besed) kot pravilno prilagajanje pravilne besede določeni stvari, nenadoma podvomi v tistega, ki da prilaga besede stvarjem, v poimenovalca. Priložnost in skladnost sta vendarle že dani. Torej gre lahko

kvečjemu za prilagajanje neke besede in neke stvari njenemu enemu, in istemu, skupnemu izgledu. S tem pa se vse skupaj znova zamegli. Kaj pravzaprav dela poimenovalca in kdo je pravzaprav? Preden priloži pravo besedo k pravi stvari?

2. Poimenovanja

Kaj je za Sokrata (Platona) v območju besede oz. imen primarna dejavnost? Je to dejavnost demiurga, diakritika ali dialektika? Nobena izmed teh, marveč dejavnost etimologa. Kako pride do tega?

a) etimologija

Ker Platon ne zaupa v pravilnost človekove prakse poimenovanja, predpostavi nekoga, katerega pravilnost poimenovanja je brezpogojna: bogove. Ker je to le izgovor, kar pove Platon sam, saj pravi, da se k bogovom zateka na isti način kot pisci tragedij, ko jim zmanjka sape ter težave zapleta mehanično rešijo z vpadom bogov (425 d), je ob tem potrebno paziti na dvojje. Čemu in od kod ta potreba po deus ex machina in kaj pomeni brezpogojna pravilnost?

Osnovno Platonovo izhodišče je, da »mora naravno porojeno dobiti isto ime (394 a)«, s čemer hoče povedati, da je temu, kar rodi ali kar se rodi iz koga (npr. iz človeka ali kralja) treba reči prav tako, mu dati isto ime (človek ali kralj). In kakor naravni izvor (rod) bitja določa njegovo ime, tako naj bi tudi koren besede določal njen pomen. Pomen (označeno) besede razume Platon torej kot ime besede, tj. kot ime imena. »Če pa je to isto označeno (semaínei) v takšnih ali drugačnih zlogih, ni pomembno, tudi ne, če je dodana ali odvzeta kakšna črka (gramma), tudi to ni nič, dokler bitnost stvari obvladuje razodevanje v imenih.« (393 d) S čim demonstrira Platon to trditev, ko sogovornik Sokrata v dialogu, Hermogen, vpraša, kaj naj bi ta trditev pomenila? »Prav nič posebnega, saj veš, da tudi črke (stoicheion) izgovarjamo z imeni in ne neposredno njih same, razen znanih črk e, y, o, ô; ostalim samoglasnikom in soglasnikom pa, kakor veš, pridodamo še druge črke (grammata) in proizvedemo s tem imena. Toda dokler razodevamo (delouomenen: kažemo) njihovo moč (dynamis), je pravilno, da jim damo ime, ki nam jih razodeva. Kakor npr. pri beta. Vidiš, da nič ne škodi dodatek teh e in t in a, da se vseeno skoz celotno ime razodeva čista narava one črke, ki jo je hotel zakonodajalec. Tako dobro (kalos: lepo) je znal (epistethe) postaviti zakonodajalec stvarjem imena.« (393 d) Izvor imena »beta« za črko »b« je ustrezen glas v njegovi bitnosti in ta je merodajen. Tako da je tudi z drugimi imeni ali besedami: iz konja pride konjski, iz človeka človeški, iz kralja kraljevski itd.

Pri tem po Platonu ne gre le za zunanje odvzemanje ali dajanje, ampak lahko tudi za takšno dodajanje ali odvzemanje, kakršno je mešanje snovi; tako da ob primesi določenega barvila more neka snov dobiti povsem drugačen izgled ter se kaže (phainetai) za neko drugo, čeprav je ista. Zdravnik je namreč, če je ta snov zdravilo, ne bo sodil po videzu, marveč po moči (ten dynamis ton pharmakon), ki jo poseduje ta snov kot lek. »Tako tudi tisti, ki se spozna na besede, gleda le na njihovo moč in se ne pusti zvesti, če je kje odvzeta ali dodana ali prestavljena kakšna črka, ali če je moč besede položena v povsem druge črke.« (394 c) Zdi se, da moč (bitnost, narava, eidos) besede tvori označeno in da je po Platonu označevalna plat besede irelevantna; lahko se označevalec in označenec povsem prekrivata ali povsem razhajata.

Pa vendar ni tako, če naj že ime samo razodeva bitnost stvari: kakor kaže Platonovo navdušenje nad postavljalcem imena črki »b«. Zadeva s črko »b« in njenim imenom nas obenem spomni na začetno Platonovo zatrdilo, da je ime (beseda) najmanjša enota logosa. Je ime črke »b« tedaj enota logosa, sama črka pa ne? Kaj je črka? In kaj je ime, če so imena tudi oznake črk? Zlasti, kolikor so imena sestavljena iz črk? Ki imajo svojo naravo? Preden da Platon kakršnekoli namig glede teh vprašanj, velik del teksta (395-421) posveti etimologiji zanj ključnih besed. Prepričan, da mora za te besede vendarle obstajati koren, tisto, kjer se po naravi ujemajo tako označevalec kot označenec in referent. Postopek etimologiziranja faktično poteka tako, da se neko besedo zvede na drugo besedo, ki da je bolj temeljna, ker je izvirnejša: besedo letni časi (hōrai) zvezde Platon npr. na besedo meje (horai), ker razmejujejo leto na pomlad, poletje itd. S tem naj bi bil pokazan koren besede čas, njen izvor, hkrati pa naj bi bila ta beseda tudi razložena, pojasnjena, podan naj bi bil njen pomen. Kakor da ga ne bi imela že sicer. Kakor da ne bi bila že sicer znak z določenim označencem. **Etimologija daje vtis, kakor da razlaga vzročno: zato, ker...** Ne le besede, ampak prek njih tudi stvari.

Toda: ali ne sledi vsakemu »zato, ker« nek novi »zakaj«? Ni vsaka obrazložitev tedaj le navidezna? Nas ne pošlje vsak odgovor k drugemu vprašanju? Nas ne pošlje vsaka beseda k neki drugi besedi? Platon to neljubo neskončnost zavrne. Obstajajo da neke prve besede, ki so ireduktibilne ter so zato element različnih drugih, sestavljenih besed. Prva imena (ta prota onomata) kot elementarna imena (ta onomata stoicheia) so edina pravilna imena; dokler niso popačena. Pravilna, ker razodevajo, kaj stvari so. To delajo sicer tudi izvedene ali sestavljene besede, toda le s pomočjo prvih. »Dobro. Toda na kakšen način nam prva imena, katerim niso

podstavljena druga (hetera hypokeitai), morejo kar se da jasno proizvesti bivajoče (poiesai ta onta), četudi zmorejo biti le imena?« (422 e) Naj bo odgovor kakršenkoli, v vsakem primeru je zanemarljiv v primeru s tezo, ki je skrita v samem vprašanju: **Besede so proizvajalke stvari.** Proizvajalke bivajočega v jasnino njegove biti: nasproti človeku seveda.

Ta moč izvira predvsem iz prvih ali elementarnih besed, ki torej niso nikakršna orodja. Nikakršni znaki, saj jih ni mogoče reducirati na neko sicer skrito označeno, ki ga je mogoče razkriti le s pomočjo nekega drugega znaka oziroma označevalca. S tem pa smo se znova »vrnili« k Leibnizu, kajti prva (elementarna) imena niso nič drugega kot elementarne ideje: čista identiteta znaka in stvari same, s tem pa tudi označevalca in označenca. Proizvajalec elementarnih besed kot proizvajalk bivajočega (v jasnino) je torej hkrati proizvajalec stvari v njihovi bitnosti.

V odgovoru na lastno vprašanje Platon implicirano tezo presliži in preskoči v področje informativnosti ter komuniciranja. »Če ne bi imeli niti jezika (glottan) niti glasu (phonen) in bi kljub temu želeli drug drugemu razodevati stvari, jih ne bi tedaj, kakor že zdaj počno gluhonemi, skušali označevati s pomočjo glave, rok in ostalih delov telesa.« (422 e) Odgovor je bolj pomemben zaradi vpeljave problematike telesa, kakor v odnosu do zastavljenega vprašanja. Če bi hoteli označiti nekaj lahkega in nekaj, kar je zgoraj, nadaljuje bi dvignili roke proti nebu oz. zemlji, če bi hoteli označiti kaj težkega ali nekaj, kar je spodaj. S čemer bi posnemali naravo stvari. »Tako, menim, služi telo razodevanju, posnemajoč kaže to, kar hoče razodeti.« (423 b) Kar velja za telo, velja tudi za glas in besedo. »Ime je, kakor kaže, glasovni posnetek (mimēna phone) tega, kar posnema in tisti poimenuje nekaj, ki z glasom posnema to, kar posnema.« (423 b) Beseda je torej nekaj telesnega. Toda ali posnema glas ali beseda. Dosledno bi Platon moral ostati pri glasu. Če posnema telo, potlej posnema glas. Sicer ne posnema telo, marveč njegove kretnje. Kretnje telesa so **mimika**. In kaj so kretnje glasu? Kaj glas pretvarja v besedo?

Platon se na ta vprašanja ne ozira in hiti dalje, kajti zanj je zdaj osnovno vprašanje, vprašanje posnemanja. Kakšen **posnetek** je beseda? Sam glas, ki posnema, npr. kikirikanje, očitno ni beseda, vsaj ne beseda kot ime. Stvari imajo svoj lik, običajno tudi glas (zvok) in barvo. Toda to posnema glasba ali slikarstvo, ne pa BESEDNA VEŠČINA: TECHNE ONOMASTIKE. Besedno posnemanje je potemtakem veščina, neka posebna veščina. Kakor je bilo tudi proizvajanje besed. Pomenita besedno **posnemanje** in **proizvajanje besed isto?**

Kaj sploh posnema besedno posnemanje, če ne posnema niti lika niti zvoka niti barve stvari? To, kar ima razen tega še vsaka stvar: bitnost, tisto, po čemer in v čemer vsaka stvar sploh je to, kar je. Ne le vsaka stvar, ampak tudi njena barva, njen zven, itd. »Če pa bi nekdo mogel s črkami in zlogi posnemajoč razodevati to bitnost, ne bi tedaj razodel bistvenost vsake stvari?« (423 e) Posnemanje je razodevanje in razodevanje je posnemanje: bitnosti v črkah ali s črkami; s čemer je nenadoma tudi črkam pripisana moč razodevanja, tj. proizvajanja v prej prikazanem smislu: razodevanje bivačnosti (ontos) je proizvajanje bivačnega (on). Ne ontično, marveč ontološko. Kako drugače, namreč prav z vidika proizvodnosti, razume Platon posnemanje od danes običajnega razumevanja, priča to, da posnemanje enači z zapopadanjem (424b: epilambenatai). Zapopadanje se seveda spet ne nanaša na bivačje, marveč na bivačnost.

Toda proizvajanje besed ni le ontološko, ampak tudi ontično. Iz črk kot prvih ementov. »Kako pa bomo razdelili (diáireseos) to, od koder začenja (archetai) posnemovalec svoje posnemanje? Ne bi bilo najbolj pravilno, ker se posnemanje bitnosti dogaja v črkah in zlogih, obrazložiti najprej črke (stoicheia) kot tiste, ki se ritmizirajo, obrazložiti najprej moč črk, potem zlogov ter se tako šele prek njihovega proučevanja povzpeti k ritmom?« Kakor besede tako imajo svojo moč torej tudi črke. In črke so dejansko izhodišče, so zares elementi, ne pa elementarne besede.

Platon nenehoma niha med besedo kot delom logosa in besedo kot nečim telesnim (glas) oziroma materialnim (črka). Zato mu je izhodišče zdaj beseda kot vsebovalka označenca zdaj črka kot element besede po njeni označevalni plati. Zaradi tega tudi postavljalec imen in poimenovalcev nista isto, čeprav se Platon vseskozi trudi, da bi ju poistovetil. Da bi poistovetil besedo kot označenec in besedo kot označevalec.

Na ta način, da bi besedo kot označenca v njeni strukturi izenačil z besedo kot označevalcem. V tem postopku ima prednost označevalna (glasovna: črkovna) plat besede ter večina rokovanja z njo kot znakom. Da bi bilo to očitno, navedimo ustrezno mesto dialoga v celoti: »Prav tako moramo torej naprej določiti samoglasnike, nato ostale vrste (»glasov«), tiste, ki so nezvočni in brezglasni, tako jih namreč imenujejo tisti, ki se nanje spoznajo, ter nato tiste, ki so sicer brezglasni, ki pa vendarle niso nezvočni? In tako tudi soglasnike, ki so medsebojno različnih vrst? Ko smo to tedaj pravilno porazdelili, si moramo spet približati in si ogledati stvari, ki jih je poimenovali, če ni tudi tu nekaj takega, na kar bi se dalo vse razvesti (anapheretai) kakor na

črke (stoicheia), iz česar bi se moglo uvideti (idein) njih same, ter če so tudi kot črke različnih vrst. Ko pa smo razmotrili tudi te, bi jih morali znati zvajati skupaj (epipherein) glede na podobnost, najsi bo drugo ob drugo najsi bo pomešano, kakor slikar, ko hoče doseči sličnost, nanese nekaj samega škrlata, potem spet drugo barvo, nato pa jih spet zmeša več med seboj, če npr. pripravlja barvo mesa ali kaj drugega takega, vselej glede nato, menim, kakšno zmes (pharmakon) zahteva določena slika (eikon). Tako bomo tudi za stvari poiskali črke, zdaj eno eni, če se bo zdelo zelo nujno tako, zdaj več skupaj, če bomo proizvajali, kar imenujemo zlog, spet pa bomo sestavljali (syntithentes) zloge, če bomo iz njih sestavljali samostalnike (onomaton) in glagole (rhematicon); iz tega pa bomo končno sestavili nekaj velikega, lepega in celovitega. Kar je tam slika za slikarstvo, je tu govor (logon) za poimenovalno (onomastike) ali govorilno (rethorike) ali kakršnekoli že večščino.« (424 c-425 a) S tem je Platon opisal proizvodnjo jezika. Nadaljuje, da sicer ne ve, kdo je bil prvi proizvajalec, toda način proizvodnje je bil tak. Jezik je tehnični proizvod. Da gre prav za jezik, priča zaključek navedenega pasusa: gre za večščino govornice, toda lahko bi se imenovala tudi drugače, saj je poudarek predvsem na strukturi, na urejenosti, na kompoziciji in njenih elementih.

b) gramatika kot tehnika

V osnovi ali na izhodišču vsega je (431 e): TECHNE GRAMMATIKE. Gramatika kot večščina rokovanja s črkami. Pisavi pripada v njej posebno mesto, saj je istovetna s proizvajanjem in če besedo zapišemo napačno, ni mogoče reči, »da smo besedo sicer zapisali, le da ne na pravi način, ker je sploh nismo zapisali, kolikor je tedaj nekaj drugega, če je pretrpela to«. Ta strogost je kajpada v nasprotju z ono poljubnostjo etimologiziranja oziroma z ono trditvijo, da je vseeno, v kakšnih črkah ali zlogih se razodeva bitnost besede.

Ne le v nasprotju, ampak v skrajnem nasprotju, v protislovju; ki nam je pa zdaj že poznano, čeprav nam še niso znane vse njegove razsežnosti. Z vidika besede kot **dela** logosa, s strani besede kot **misli** (noema) v pomenu **že mišljenega** (noeton), ki **še ni označeno**, marveč ga je šele treba označiti, se kaže, da mu lahko priličimo poljubne označevalne elemente. Da so navsezadnje stvar dogovora in da se jih je treba potem tudi držati le toliko, da nam še omogočajo prepoznavanje mišljenega. S strani besede kot znaka, natančneje, označevalca, pa imamo pred seboj prej sliko kot original; ko je torej nekaj **že označeno**, a **še ne mišljeno**, pa je stroga določenost elementov slike (črk besede) seveda tisto naj-

pomebnejše, saj šele iz teh elementov **razberemo**, kaj beseda (slika) pomeni, tj. razodeva oziroma označuje. Zdaj označeno ni izhodišče, marveč rezultat.

Pri Platonu sta torej obdelani že obe možnosti: prednost **označevalca** in prednost **označenca**, primarnost **črke** in primarnost **misli**. Mesto **glasu** je v obeh primerih nekje na sredi. Ima vlogo izražanja misli ali izražanja črke, nečesa ideelnega ali nečesa materialnega. V materializmu torej **telo** ne pride nič bolje skozi kot v idealizmu. Telo (in **beseda kot nekaj telesnega**) zato nima nič opraviti ne z idealizmom ne z materializmom, ne z označencem ne z označevalcem.

Preden to odkritje razvijem dalje, naj pretresem razmerja med mišljenim, označenim, označujočim in zapisanim. Platon skuša na vsak način poistovetiti mišljeno in označeno po eni plati, označujoče in zapisano po drugi plati. Dokazati da je označeno del logosa in da je črka del znaka. Da je beseda označeno, tj. stvar v njeni bitnosti in da je črka kot taka že označujoča, tj. elementarni označevalec. Še drugače povedano: da je črka v svojih lastnostih in svojih razmerjih ontično zrcalo **bivajočnosti** bivajočega (bistva stvari), torej ontološki vzorec **bivajočih** stvari ter da zato označeno črke kot elementarnega označevalca tvori določeno potezo (typos) neke stvari.

Črka, napisana ali izgovorjena, je črta, ki podaja potezo stvari, kakor slikar z barvilom podaja barvo stvari. In kakor le celokupnost barv poda sliko originala, tako naj bi po Platonu tudi celokupnost črk v besedi podala celokupnost potez stvari in s tem stvar samo. Po načelu sličnosti (podobnosti), ne istovetnosti, kajti original in slika nista isto. Načelo podobnosti, ne istovetnosti, je tehnično načelo: »ena in ista večina velja za vse, kar si je podobno (435 a)«. Če so si poteze stvari in črke podobne, velja isti način proizvajanja tako za stvari kot za besede, tako za slike kot za original. Povsem logična je zato ugotovitev: »kdor je iznašel imena, je iznašel tudi tisto, česar imena so (436 a)«. Prav iznašel, saj jih je proizvedel. Ne našel. Zato osnovni kriterij resnice ne more biti ustreznost besed stvarjem, marveč to, da je »vse tako soglasno (436 d)«, da je vse ena sama sinfonija. Veščini je korelativen red, ne pa ta ali ona beseda ali stvar. Zato je urejenost in ubranost besed pred samimi besedami in šele ta skladnost je lahko pravi dokaz tudi za skladnost besed in stvari. To je edini trdni dokaz, kajti edinole red je nekaj trdnega in stalnega, medtem ko je mogoče to ali ono besedo tako ali drugače, npr. z dogovorom ali navajenostjo nanjo, tudi predrugačiti: »saj nepodobne črke nič manj ne razodevajo kot podobne, brž ko postanejo občajne in dogovorjene (435 a)«. Z ljudskimi običaji tehnična produkcija

ja zato ne le, da nima nič skupnega, ampak se ji celo zoperstavlja. Če naj etnologija etimologiji kaj koristi, potem se mora podrediti tehničnemu vidiku in pokazati, kako so se skozi navade in običaj pačile prvotne čiste besede, kvarile ob lagodnosti ljudi, ki »jim ni bila v skrb resnica, temveč so stregli le ustom (stoma) ter tako pogosto toliko dodali prvim imenom, da nazadnje človek sploh ne more zapopasti, kaj ime pomeni (414 d)«. Etimologija naj izpod plasti običaja spet izkoplje pravi pomen besede.

Človeški faktor, predvsem telesni, deluje negativno: kvari in pači izvirno čistost po nekem bogu, toda na tehnični način proizvedenih besed z natančno opredeljenimi elementi. Edinole takšen postopek da namreč zagotavlja simfoničnost in na njeni osnovi homolognost, ki Platonu pomeni toliko kot ekvivalentnost, če je natančnost res popolna.

c) resnica in pravilnost

Od tod tudi njegovo razlikovanje med pravilnostjo in resnico, ki da je več od pravilnosti. Posnemanje slikarja je pravilno, beseda naj bi bila pravilen posnetek glede na samo stvar, če je bila pravilno dodeljena. Toda je še nekaj več, nekaj več od tega, kar je pravilna izpostavitve podobe pred originalom, npr. podobe ženske pred žensko.

»Takšno razporeditev obeh posnetkov, tako podob kot imen, imenujem pravilno (orthen), ono imen pa obenem tudi resnično (alethe); drugačno, razporeditev, ki drugo k drugemu pristavlja in pridružuje nepodobno, pa imenujem nepravilno in če zadeva imena, obenem napačno.« (430 d) Heideggrov zaključek, da Platon resnico enači s pravilnostjo, je potemtakem prehitel.

Kakšna je razlika med pravilnim in resničnim? Zakaj so besede, čeprav so tudi podobe, resnične, slike pa le pravilne ali nepravilne? Kriterij pravilnosti se nanaša na razporeditev (dianemei), na ustreznost razpostavitve originala in slike, na ustreznost postavitve slike pred original, katerega slika je; ne pa morda pred nekaj drugega. Vendar slika po Platonu ne razodeva, **kaj je** ta original, katerega posnetek je. Ne razodeva njegove bitnosti, njegovega bistvenega izgleda (eidos), saj slikar posnema le »barvo in lik (shema)«, namreč glede na zunanji čut; za oko. Medtem ko beseda posname bitnost in izgled, namreč za notranji čut; za uho. Ne posnema le vnanjega, ampak razkriva tudi notranje: v tem je njena resničnost.

Platon resnice torej ne razume več kot neskritost, marveč kot razkritost in iz razkrivanja. V tem je njegov odločilni premik. Resnico razume iz in glede na

tehnično produkcijo: iz **privajanja** v neskritost. Resnično ni neskrto, marveč razkrito oz. razkrivajoče se. Zato ni mogoče reči, da je **vešče** proizvajanje **način** proizvajanja, način privajanja v neskritost, kajti to je za Platona **edini** »način« in zato sploh ni način. Kajti tudi narava (physis), ki naj bi bila drugi način proizvajanja, ni **drugi način proizvajanja**, marveč **poseben način veččega proizvajanja**. Narava proizvaja kot vsak technites, kar Aristotel potlej izrecno naglasi. Notranje nima neskritosti (resnice), dokler ni razkrito, tj. proizvedeno, kar pa do kraja eksplicira šele Hegel kot glasnik absolutne subjektivitete in njene notranjosti.

In vendar je tudi razkrivanje proizvajanje v neskritost. Torej vešče proizvajanje in njemu ustrezna dejavnost predpostavlja to resnico? Predpostavlja to resnico bitnosti (neposredno neskritega), ki jo je privedi na dan človeka, tj. vtisniti v nekaj snovnega (les) ali z nečim snovnim (barva) oziroma telesnim (glas) posneti. Iz tega vidika se proizvajanje pokaže kot posredovanje in kot merilo veččosti proizvajanja se izpostavi **pravilnost**, tj. primernost in ustreznost proizvoda (v **neskritost** privedenega) izvirniku, tj. **neskritosti** izgleda kot zgleda. Pravilnost je pravilnost proizvoda glede na izvirnik. Pravilna dejavnost je tista, s katero se proizvaja takšen proizvod, ki bo podoben izvirniku: **pravilna** dejavnost in **vešče** proizvajanje sta eno in isto. Pravilnost ali nepravilnost, veččnost ali neveščost proizvajanja in njej pripadajoče dejavnosti, se izkažeta ob **primerjavi** vnanjega lika (sheme) proizvoda in njegovega bitnostnega izgleda (eidos). Lik je pravilen, če se ujema z izgledom: lik te mize tukaj je pravilen, če in dokler ustreza izgledu mize kot take. Ni pa resničen, pa če je še tako popolen v svoji pravilnosti.

Resnica ni višja stopnja pravilnosti. Resnična je beseda. Natančneje: »to je tvoje ime (430 e)«, torej: to tu je **miza**. Platon ime razume kot poimenovanje, tj. kot izjavo. Izjava pa izjavlja (razodeva) dvoje, da to tu je (bit) in **kaj** (bistvo) da je to. Platon razume oboje v enem iz bivajočnosti (ousia) kot navzočnosti (eidos). Pravilnost se nanaša na to tu, na bivajoče v njegovi takšnosti ali drugačnosti. Resnica na bit kot bit bivajočega, tj. na bivajočnost. Beseda po Platonu ne podaja torej le bivajočega v njegovi takšnosti, kar počno ostali načini veččega proizvajanja (mizarstvo, slikarstvo.), temveč podaja (privaja) tudi bit kot bivajočnost bivajočega. Če je mizarstvo ontično produciranje in slikarstvo ontično reproduciranje, je beseda tako ontološka produkcija kot ontična reprodukcija stvari. Ni le podoba (reprodukcija), ampak predvsem proizvajalka bitnosti (bivajočnosti) bivajočega.

Vendar ne na ontični ravni, kakor je razumel Platon, Aristotel in kakor razumejo metafiziko vsi antime-

tafiziki. Platonu je povsem jasno, da bi to pomenilo **podvojitev** stvari (sveta.) Popoln posnetek, ki ne bi posnel le vnanjega lika stvari (človeka), ampak tudi »vse notranje: ta entos panta (432 b)«, ne bi bil več posnetek, marveč isto kot izvirnik: nov izvirnik. In tisto »veliko, lepo in celovito«, ki bi nastalo ob združevanju in mešanju črk v zloge, zlogov v besede, besed v stavke, stavkov v govorico, bi bil nov svet, nov kozmos. Popolnoma potvorba je tvorba sama. »Vse bi namreč bilo porojeno dvakratno in o nobenem izmed obeh se ne bi dalo več reči, kaj je ono samo in kaj ime.« (432 d) Vse, kar manjka, je le še snovni prostor (chora).

Platon v Krtilu ne pravi, da je na začetku kakšen bog s prvimi besedami proizvedel tudi prve stvari oziroma narobe. Ker ga vsa problematika **resnične** besede očitno pelje v podvojitev sveta, z besedami kot navadnimi **pravilnimi** besedami, tj. podobami, pa se ne zadovolji, kajti v tem primeru besede ne bi nič **razodevale**, ne bi nosile v sebi nobene **resnice**, se na koncu dialoga besedam odreče: »Če zaidejo besede torej v spor in pravijo ene, da so edino one podobe resnice, druge pa da so one, ob čem ali glede na kaj naj jih razločujemo. Menda ja ne spet glede na druge besede od teh? Saj drugih ni. Povsem očitno je treba zato poiskati nekaj drugega kot so besede, kar nam more besed razjasniti (emphanein), katere od obeh so resničnejše ter nam razodevajo resnico bivajočega.« (438 d) Toda če se da »bivajoče dojeti (mathein) brez pomoči besed (438 e)«, čemu bi bila potem potrebna ona »od človeške večja moč, ki je stvarjem postavila prva imena (438 c)«? In ki da so zato nujno pravilna? In kaj je dojetje (mathesis)? Spoznavanje ne glede na besedo? Spoznavanje brez besed?

Od človeške moči večjo moč lahko imenujemo kakorkoli (naj bo ta moč boga kot pri Platonu ali moč absolutnega duha ali moč nezavednega), kajti odločilno ni ime, marveč to, **kaj** dela, zlasti pa, **kako** dela ali deluje. Pri Platonu deluje na način **tehnične** produkcije, ki pa je že na začetku in v svojem jedru dvojna: produkcija na način mizarja ali kovača in produkcija na način slikarja ali glasbenika.

III. TEHNIČNA IN DEMONIČNA KIBERNETIKA

Temeljna razlika med obema načinoma produkcije izhaja iz njune naravnosti na snovno-telesne elemente pri enem načinu in na izvorne izgled pri drugem načinu produkcije. Tako slikar kot mizar bosta proizvedla nek proizvod glede na neki izvirnik, toda slikar se ravna po **elementarnih** barvnih tonih, se ukvarja z barvami in njihovim kombinira-

njem, mizar pa se ravna po **paradigmatični** ideji in mu je izbor takšnega ali drugačnega lesa sekundarna stvar; načeloma je za izdelavo mize mogoče porabiti poljubno število različnih snovi, za izdelavo določene podobe pa so potrebne povsem določene barve oziroma je potrebna povsem določena kombinacija teh barv

1. Razlika med mizarjem in slikarjem

Platon je razumel, da tehnika slikarja ali glasbenika omogoča svojevrsten razmah proizvodnje, ki jo tehnika mizarja ne omogoča. Mizar lahko izbira med snovmi, toda dela in proizvaja po načelu: **isti lik v drugi snovi**: zmeraj iste stvari. Slikar ali glasbenik pa z istimi elementi (barvami ali toni) proizvajata zmeraj neko drugo, novo stvar; proizvajata torej po meri (izgledu) vseh stvari in Platon je že zaslutil, da se da po tem načelu, po načelu z istimi elementi druge **kompozicije**, šele zares proizvesti nekaj še ne odkritega. V njegovi zagledanosti v urejenost, simfoničnost kozmosa (vseh stvari) je bilo to seveda nekaj velikega, lepega in celovitega. Vendar šele Leibniz izrecno poudari in izpostavi inovativnost te tehnike; Hegel, filozof subjektivitete, toda še zmeraj platonik, kar zadeva red in harmonijo, pa se je vseh možnosti te tehnike že ustrašil, kajti uvidel je, da je kompozicije načeloma možno kombinirati brez kakršnekoli omejitve. Hkrati je ugotovil, da ti elementi sami na sebi **ne pomenijo** nič, da jim pomen daje šele njihova medsebojna urejenost, da jih torej šele kompozicija, prav kot kompozicija, spreminja v **znak**. Znak ideje seveda.

Niti Platon niti Leibniz se tega še nista zavedla: da obstajalo namreč subsemiotični elementi, ki kot taki niso nič semiotičnega, kaj šele semantičnega. Beseda »miza« neka pomeni, beseda »azim« je brez pomena; ne označuje nič. Torej le **določene** kompozicije elementov neka pomenijo, druge ne. Kar nam danes priča tudi »abstraktno« slikarstvo in »konkretna« glasba. Te **brezpomenske kompozicije**, ki so prisotne tudi v vokalni glasbi (zato brezpogojna vezava fonema in logosa nima nobene upravičenosti), niso nikakršen posnetek, nikarkršen znak, marveč **stvar sama**, proizvedena na določen način, po določenih metodi. Že za Schönberga je bila kompozicijska metoda z dvanajstimi toni metoda politonalnosti (ne atonalnosti, kakor se je zdelo na stari red uvežbanim) le vprašanje organizacije. Kar pa nakaže že tudi prelomno točko. Vprašanje organizacije je vprašanje **principa** komponiranja in kompozicije, vprašanje, kako »zgraditi variacijo po nekem drugem principu«, izvesti »grupiranje po nekem novem načrtu«. Novo načelo je nov načrt. Na-

črtovani so še tako radikalni eksperimenti. In še tako banalen domislek, da bomo npr. dobili prav toliko novih »besed«, kot je že obstoječih slovenskih, s tem, da bomo vsako obstoječo slovensko besedo obrnili, je načrt. Schönberg je zato menil, da so takšni poskusi predvsem poskus, kako bi se »rešili vsega materialnega«. Je torej načrt toliko kot ideja? Se je prek materialnih elementov ideja spet povzpela na vodilno mesto? Ni tedaj, če je materialno spet postalo sekundarno, tudi komponiranje, rokovanje z elementi, postalo nekaj sekundarnega, enako dejavnosti mizarja? Če nista obe tehniki bili že vseskozi implicitno isti?

Ali pa je razlika vendarle v tem, da se komponist **domisli** nove ideje, **postavi** sam že načrt, medtem ko mizar **misli** le na staro idejo ter proizvaja po že danem načrtu? Toda sodobni, ne več obrtniški, temveč znanstveni, tj. tehniški delovni produkcijski proces temelji prav na sestavi načrta, na novih idejah. Tako posnemovalna umetnost kot obrtniška umetnost sta po načrtovanju potisnjeni v stran, odrinjeni.

S tem pa je že tudi izrečeno, da v ospredju ni ideja (načrt), marveč ima vodilno vlogo na-črtovanje. Vsaka ideja je že na-črt, torej sestavljena. Elementarnih idej ni več. So le še materialni elementi in njihovo načrtovano kombiniranje. Da je kompozicija v bistvu komponiranje, nam priča črno-bela televizija. Vse je mogoče sestaviti iz dveh kontrastov, iz belega (svetlobe) in črnega (teme), iz zvoka (glasu) in tišine (molka). Vse torej tudi zvesti na to dvoje. Črke so različne črne črte na belem papirju. Takšna ali drugačna obarvanost ali barvitost je estetski dodatek, ne nuja na-črta (pro-grama).

Kljub temu po tej poti nismo prišli nič dalje. **Načrt zamisli je vselej že zamisel načrta**. Ideja programa je na nek način pred programiranjem ideje. Namreč ideje kot sheme (forme). S tem izstopi na dan spet Platonova razlika med idejo in eidosom, ki jo Aristotel zabriše s svojim pojmom forme. **Ideja načrta ni isto kot načrtovana ideja**. Kar se najbolje pokaže ob paradoksu, da največja odtegnitev materialnemu materialno najbolj poudari. Kar Schönberg imenuje poskus osvoboditi se materialnega, s povsem novim miselnim kombiniranjem namreč, se izkaže kot osvoboditev tonov, tj. materialnega. Skrajna poduhovljenost, čisto zrenje, bi rekel Hegel, je skrajno posnovljenje, popolna slepota. Vse, kar je (ima bit), je (biva) vmes. Na kakšen način?

Pravzaprav na kakšne načine? Zakaj enega izmed teh načinov, načinov organizacije, je že izpostavila filozofija. Nasprotje med materialnimi elementi in

prvimi imeni (Platon) oziroma elementarnimi idejami (Leibniz) je prek Kanta s Heglom rešeno tako, da je zadnje razloženo kot **način prisotnosti** prvih, prek kategorij: kategorije niso imena posameznih, marveč povedki vseh stvari. Kategorije povedo iziroma izpovedujejo, v kakšnem odnosu so (morajo biti) stvari, tudi najmanjše, tj. elementi, če (naj) **nekaj** predstavljajo, če **so** nekaj. Tudi elementi so namreč sestavine, npr. iz svetlobe in teme, z določenim **razmerjem**, iz katerega izhaja njihova kvaliteta itd.

2. Umetnost in spolnost

Izza filozofske organizacije nasprotja med idejo in materialnimi elementi tiči nasprotje med Parmenidovo Heraklitovo kibernetiko in Platonovo tehniko, natančneje: nasprotje med demonično kibernetiko in tehnično kibernetiko.

O tem nasprotju nazorno priča tisti del Aristotelovega (pravzaprav: anonimnega) teksta, ki je sicer znan kot Heraklitov 10. fragment: »Tudi narava teži k nasprotju in dovršuje (apotelei) iz njega soglasje (symphonon), ne pa iz enakostnega: tako je bila npr. sparila moškega z žensko, ne pa morda oboje z enakovrstnim ter je prvo enotnost vzpostavila torej s spojitvijo nasprotnostnega, ne pa enakostnega. A tudi umetnost (techne) proizvaja — očitno s posnemanjem narave — tako: slikarstvo meša sestavine bele in črne, rumene in rdeče barve ter tako dovršuje slike, ki so v soglasju z naravo; glasba meša visoke in nizke, dolge in kratke zvoke v različne glasove ter jih dovršuje s tem v skladbo; gramatika iz zvonečih in nezvonečih črk meša po njej proizvedeno ter je iz tega tako sestavljena celotna ta umetnost. Prav isto izhaja tudi iz besed temnega Heraklita: sovpadata (synaphies) celo in necelo, sonosno in raznosno, sozvočne in razvočje ter iz vsega eno in iz enega vse.« (De mundo 5. 396 b) Soglasje znotraj umetnosti torej temelji na soglasju umetnosti z naravo, ki da je doseženo prek posnemovalnega razmerja umetnosti do narave. Tako v naravi kot v umetnosti pa gre za **isto** soglasje, za **soglasje** med nasprotji, ne za soglasje med enakim oziroma podobnim.

Narava kot taka torej nima nasprotstva, kajti vsa nasprotja ima v sebi, so njena nasprotja. Je namreč vse troje: hranilka nasprotij, združevalka nasprotij in nosilka enotnosti nasprotij. Toda kaj je enotnost moškega in ženske? Slikar ali glasbenik kot umetnik mešata nasprotstva, temno in svetlo barvo ali visok in nizek zvok, nasprotstva, o katerih se zdi, da sta, prav tako kot narava, že naletela nanje. Proizvod, kot umetnina, je z naravo soglasna in zato sama v sebi skladna slika oziroma kar skladba, če gre

za glasbo. Skladba je kot **enotnost** nasprotij vselej **ena** skladba, uskladičev nasprotij v enotno enoto, ki da je prav zaradi svoje enotnosti lepa. To se potle vlee vse do Hegla, pri katerem se tudi otrok pojavlja kot prava enotnost nasprotij, kot prava, dokončna in dovršena vsklajenost moškega in ženske. Toda to s Heraklitom in Parmenidom nima dosti skupnega. Parjenje dveh spolov, njuno združevanje v par, je za Heraklita in Parmenida harmonično že samo na sebi: ne glede na to, kaj utegne nastati iz te harmonije. Ne glede na takšen ali drugačen porod, ne glede na takšen ali drugačen proizvod.

Iz vsega eno in iz enega vse Heraklitu ne pomeni, da moški in ženska ali življenje in smrt nastajajo iz nečesa tretjega oziroma nerazcepljeno prvega, marveč da so eno in isto iz svojega in v svojem nasprotju kot nasprotju; v tem svojem sporu, skozi katerega je »eno vse (frgt. 50)«, ne da bi bilo zato kdajkoli za karkoli vse-eno. K. Reinhardt (Parmenides, Frankfurt, 1959, 2. izdaja, str. 200) utemelji, hkrati z določenimi popravki oziroma prerazložitvami besed za nas odločilni 41. Heraklitov fragment kot del premege govora: Tako se »hen to sophon« izkaže kot subjekt in ne kot predmet stavka, torej kot božanska vednost in ne kot človeška vednost o božanskem. Edino v enem je vednost, posedovanje spoznanja, ki je v tem: »upravljati vse skozi vse (kybernesai panta dia panton)«. In ta vednost **enega** je prav vednost, ki jo pri Parmenidu poseduje Moira, središče upravljanja, posrednica vsega skozi vse. Vse **skozi** vse, panton **dia** panton ali pri Parmenidu frgt. 1-32: **dia** pantos panta peronta, kajti boginja upravlja vse skozi vse. Značilna je povezava med **panta** in **kybernai**, ki jo je morda izpostavil že Anaksimander (glej Aristotel, Phys. 203 b 11) in ki je glede na **techne** pri predsokratikih sicer ni zaslediti, kajti **techne** pri njih vselej označuje **človekovo** spoznanje se na **nekaj** (glej npr. Phylolaos B 11: tas demiourgias tas technikas), zaradi česar ni čudno, da pri sofistih beseda **techne** izpodrine besedo **kybernesis**.

Panta kybernai: panta dia panton; **vse**, ki nastopa v teh sintagmah, ni **celota**, kajti v vsem ne sovpadajo deli v celoto, marveč sovpadata celo in necelo, celo z vsemi njegovimi deli, kolikor jih ima, na eni strani ter necelo na drugi strani. Necelo ni del celote, temveč je tisto, kar je raznošeno, raztroseno, razglašeno ali neuglašeno, torej tisto, ob čemer je celo šele zares celo, ob čemer se celo pokaže kot celo: kot celovito, kot uglaseno, kot urejeno itd. Vse je vse človeka: ne da človek lahko vse nese, da si lahko na rame naloži vse stvari (taonta: vse bivajoče), marveč da vse prenese, koliko ga vse zadene. Človek je v razponu med skrajno radostjo in skrajno bolečino, ne pa morda z radostjo v sebi

v nasprotju do bolečine. Vendar **med** za človeke ne pomeni na sredi. Na sredi je božanstvo, človeka pa meče od ene do druge skrajnosti.

Vse ni sklop delov, marveč sovpadanje nasprostev. Zato je toliko kot eno: ne enotno, marveč vse enotujoče. Sovpadajoča sovpadnost. Vendar ne sovpa vse z vsem: enako ne sovpa z enakim. Sovpada nasprotno z nasprotnim. Vse skozi vse ni vse z vsem. Panton, v panta **dia** panton, je zato toliko kot hen: vse skozi vse ali vse skozi eno, vse skozi eno-vse. Ne pa vse v eno in iz enega vse, kakor da bi se nasprotstva združevala v nekaj enotno enakega. Fragment 90 daje primerno prisposodob: »Zamenjava se vse (ta panta) z ognjem in ogenj z vsem, kakor zlato z blagom in blago z zlatom.« Eno je vse: zlato je vse blago; to ne pomeni, da vse blago **nastaja** iz zlata, marveč očitno pomeni nekaj drugega, nekaj kar bi bilo treba šele opisati. Zlato je **posrednik**, prek katerega je vse zamenljivo za vse, ne le z zlatom. Synaphies (syn-a-tos: so-ne-padajoče, torej sovpadajoče v pomenu sostoječega, ne sestoječega se) ni synoidon (syn-aidon: so-zvočje), kajti v sebi združuje tako sozvočje kot tisto sozvočju povsem nasprotno. V primerjavi z Empedoklom Heraklitov Polemos ni Neikos, marveč tisto, v čemer sovpadata Philia in Neikos. Symphonia (so-glasje) kot harmonija (skladba) ni skadnost med enakorodnim, marveč skladnost med raznorodnim. Aristotel zato, ko poveže posnemanje s soglasjem, do cela zgreši Heraklitovo misel.

Čeprav Heraklitov frgt. B 10 sicer ni Aristotelova navedba, saj je ugotovljeno (glej podrobno obrazložitev ob H. Strohovem prevodu v nemščino, Akademie-Verlag, Berlin 1970), da tekst **Peri kosmos** izvira šele iz Plutarhovega obdobja, je vendarle oprt nazaj na Aristotelove tekste, npr. na Meteor. IV. 381 b 6: »Kajti umetnost posnema naravo«. Zlasti pa seveda na celo II. knjigo **Predavanj o naravi (Physis)**. Aristotel izhaja kajpada iz Platonove kritike sofističnega zoperstavljanja narave in veščine (postav), glej npr. Nomoi 888 e do 889 c, kjer je že tudi govor o naravnem kot tistem, kar je bilo »sovnešeno z mešanjem nasprotij prek naključja (kata tychen) iz nujnosti«, torej »niti po kakršnemkoli bogu niti po veščini«. Za Platona in Aristotela pa med naravo in veščino (umeteljenostjo, umom, postavami) ni načelnega nasprotja, ker vzpostavljane v obeh primerih poteka na zakonit način, tj. logično, medtem ko so naključja tako in tako tudi sama naključna.

Če je umetnost mešanje nasprotstev, ne pa proizvajanje posnetemu **enakega** posnetka, tedaj pri njej ne more iti za nikakšno sovpadanje ali soglasje z vzgledom, npr. z naravo. Saj sovpa **nasprotstvi**, ne pa enakosti. Če je glasbena skladba simfonija, ni

simfonija zato, ker bi bila skladna z nečem izven sebe, marveč zato, ker v njej sovpadajo nasprotni zvoki ter tako tvorijo medsebojno skladnost.

Umetnost kot glasbeno skladanje, tako kot slikarsko mešanje barv, ni nikakršno posnemanje narave, sploh ni nikarkšna umetnost (techné), marveč je upravljanje z nasprotji, kibernetika. Umetnost kot tehnika (posnemanje nekega izgleda v vlogi zgleda) se sicer ne more odreči svojemu kibernetičnemu izhodišču (mešanju nasprotstev in skladanju nasprotij), vendar ga potisne v ozadje, ko ga proglasi za nekaj drugega. Kakor da je posnemanje tisto prvo umetnosti in kakor da spada vsklajevanje nasprotij zato med dosežek posnemanja. Kakor da obstaja soglasje umetnine z nečim izven nje, ne pa v njej sami.

Kakor da človek oziroma umetnik nista nekaj naravnega in da zato sama iz sebe ne zmoreta tega, kar zmore narava. Kakor da zmore človek to, kar zmore narava, le s posnemanjem narave. Kakor da je torej tudi sam le posnetek narave. Toda, kako sploh pride do tega, da je zdaj, pri Aristotelu, narava (physis) prevzela vlogo boginje Moire? Da je narava zdaj tista, ki **panta kybernai**? V kakšnem razmerju sta si ta prenos in to, da se je zabrisalo bistvo soglasja? Da namreč za soglasje velja odslej tako soglasje nasprotij kot soglasje enakega? Kako da narava nastopi kot umetnost minus posnemanje oziroma narobe: kako da umetnost nastopi kot narava plus posnemanje?

Narava združuje nasprotstva v par (moško z ženskim), v enotnost, iz katere se spet rojevajo nasprotna, dvospolna bitja in tako naprej v tem zmeraj znova sovpadajočem gibanju nasprotij. Vsakokratno izhodišče je kibernetično izhodišče, uglašanje nasprotja. Umetnost da se na kibernetično izhodišče veže prek posnemanja? Toda česa: ona ne uglaša v par moškega in ženskega, ne upravlja z moškim in ženskim. Če kaj posnema, potem posnema najprej **upravljanje** z nasprotstvi. Posnema glede na različne čute oziroma glede na tisto, kar ti čuti zaznavajo: zvok ali barvo (zakaj ne bi mogla biti sem priključena tudi druga tri čutila?). Aristotel pa šteje sem tudi gramatiko, vendar očitno ne po njeni čutni, muzikalni plati, ker so samoglasniki in soglasniki pač nasprotni zvoki, marveč glede na nekaj drugega. Mešanje soglasnikov in samoglasnikov, zvonečih in nezvonečih »črk,« samo na sebi ne da gramatikalne besede. Kakor sicer tudi vsakršno mešanje nizkih in visokih zvokov še ne da glasbene skladbe. Ali pa? Toda v tem primeru bi bil vsak zvok že element glasbe, vsak glas že element gramatike. Med glasbo in govorico bi obstajala razlika le glede na pevnost in nepevnost. Kolikor pa ni tako, je mešanje nasprotij sicer pogoj, ni pa odločil-

no: odločilen je **kako** mešanja. Na **kakšen način** je napravljena (proizvedena) mešanica. Gre torej spet za vprašanje pravilnosti ali nepravilnosti mešanja in upravljanja?

Vendar to vprašanje ni vprašanje, ki bi bilo vezano na panta **dia** panton, na Heraklitovo in Parmenidovo kibernetiko sovpadanja nasprotstev. Kibernetika sovpadanja nasprotstev ni kibernetika **prave** mešanice, **prave** zmesi, **prave** umešenosti **skrajnosti** v takšen ali drugačen kozmetični kozmos. Platon in Aristotel, ki vsa **nasprotja** razumeta iz **skrajnosti**, kot so belo-črno, toplo-hladno, katerih skupni imenovalc da sta **skrajnosti** bit in ne-bit, bit kot polnota biti, nebit kot manko biti, gledata vse skozi barvitost sveta: svet ima lepe barve, če je prava mešanica belega in črnega, ob čemer je črno tisto ne-belo ali manko belega (svetlega). Nasprotstev Platon in Aristotel ne moreta več sprejemati obenem, jih ne moreta več dojeti kot enakomočnih in enakopravnih. Parmenidovo: »obenem je vse polno (pan pleon) luči in brezlučne teme (frgt. 9)«, je zamenjano s polno lučjo na enem edinstvenem kraju ter s prazno temo na drugi skrajnosti. Moč teme, ki je enaka in hkratna z močjo luči, kajti tako luč kot tema sta za Parmenida nekaj bitnega in ne ničnega, ni nikarkšna nemoč: noč ima svojo moč. Ženska in moški se privlačita, sta vsak s svoje strani, vsak s svojim spolom, privlačna drug za drugega.

3. Brezspolnost in nerazličnost

Aristotel po sledi Platona ter zoper Heraklita in Parmenida pride do povsem drugačnega, docela brezspolnega in skrivenčenega izhodišča: »po našem prepričanju sta snov (hyle) in manko (steresis) nekaj drugačnostnega (heteron); eno, snov, je nebivajoče le kot sopriložnostno (kata symbebekos), manko pa kot tako; potlej: eno, snov, je zelo blizu bitnosti in nekako je bitnost (ousia), drugo nikakor ne. Za one pa je nebivajoče enako razmejitvi (choris) med velikim in malim, najsibo združenima najsibo vsakemu izmed njiju. Zato je pri njih tedaj na vsak način tudi trojstvo nekaj drugega. Sicer prodrejo do tega, da je podložena neka narava (tina hypokeisthai physin), toda navajajo jo kot enovito. Celo če je navajana kot dvojna, namreč kot velika in majhna, je ravno tako navajana kot ista; kajti ono drugo je spregledano. Kajti podlaga (hypomenousa) je z obliko (morphe) sovzrok (synaitia) nastajajočega, kakor mati. Drugi del nasprotja se ob tem, če pomislimo na njegovo hudodelnost (kakopoion), more prikazovati (phantasthein) nekomu, kot da je nič nasploh. Če imamo pred seboj božje in dobro in vredno, tedaj menimo, da biva nasprotje tega, kakor tudi tisto, kar po svoji naravi teži

in stremi k temu. Oni pa se ujemajo v tem, da naj bi nasprotno strmelo k lastni izginitvi. Toda kakor izgled (eidos) ne teži k sebi samemu, saj ni v ničemer pomanjkljiv (dia to me einai eudees); tako tudi nasprotno ne, saj bi tedaj izginilo oboje nasprotja. Pač pa je snov tista, ki teži, kakor ženska k moškemu in grdo k lepemu; popolneje: ne grdo kot tako, marveč kot sopriložnostno, ne ženska, marveč tisto, ker ji je kot sopriložnostno.« (192 a 3 do 192 a 25) Vse, kar je, vključno s moškim in žensko, je sestavljeno po Aristotelu iz trojega: 1. iz oblike, 2. manka (steresis) te oblike ter 3. iz snovi (hyle). In vse, kar nastaja, nastaja prek **teženja** snovi k obliki; dokler manko določene oblike ni odpravljen. Najbolj presenetljivo, toda ne nerazložljivo je ob tem to, da razlika kot razlika kljub vsem nasprotnim trditvam pri Aristotelu ne obstaja več oz. obstaja na docela skrivenčen način.

Kaj je nastalo iz razlike in nasprotja med moškim in ženskim? Iz njune medsebojne privlačnosti in odbojnosti? Iz njunega sovpadanja?

Predvsem sta ločeni ženska in ženskost. Ženskost kot nasprotstvo moškosti je **manko moškosti** ter zato ženski kot taki **zgolj pripada**, bolje, pripada neki **snovi**, ki je v ženski. Kajti ženska kot taka je enotnost **snovi za in manko moškosti**, medtem ko je moški enotnost snovi za moškost in moškosti kot oblike (izgleda, biti). Kot tak zastopa moški ne le moškost, marveč najpoprej človeka sploh, človeka kot rod. In ženska zato ni le manko moškosti, ampak zmeraj že manko človeškosti. Ko teži k moškemu, teži po tej zamisli predvsem in najpoprej k človeškosti.

Toda: če nekaj (snov s pridodatkom grdega) lahko postane nekaj lepega, ali zato že tudi ženska kot nasprotstvo moškega lahko postane moški? In ali v svojem teženju stremi po tem, da bi postala moški? In ali je res, da v moškem kot zastopniku oblike (izgleda) ni nikakršnega teženja po ženski, ker da nima kot takšen nikakršne pomanjkljivosti? Aristotel privlačnost med nasprotstvi odpravi, ker da le izgled kot vzgled vleče, priteguje k sebi neko snov zase. V takšnem teženju naj bi blo bistvo **samogibanja** narave iz vsega naravnega.

Kako je moglo priti do takšne izkrivljenosti? Kako se je ta izkrivljenost mogla vzpostaviti kot nekaj nasproti Heraklitu in Parmenidu naprednejšega in domišljenega ter kot takšna obveljati do dandanašnjosti?

Najkrajši odgovor: po metodi analogije. Kakor nastane miza iz določene, za mizo primerne snovi ter iz mizaste oblike, tako da nastane tudi vsakršna naravna stvar, le da v naravi nastajanje ni pogojeno tudi od zunaj, marveč zgolj po obliki sami. Znameniti Aristotelov stavek: človek rodi človeka oziro-

ma iz človeka nastane človek, vsebuje ob takšnem analoškem postopku docela popačeno zatrdilo. Kajti z njim ni mišljeno leto, da človek ni napravljen na tehničen način, ker da se samoporaja, ampak hkrati tudi to, da se človek samoporaja kot primerek rodu človek, da je samoporajanje izgleda oziroma oblike »človek«: oblika je namreč prava narava vsakega v naravi ali naravno bivajočega. Človek v tem pogledu nima matere oziroma človekova **mati** (v skladu z zgoraj navedenim Aristotelovim tekstom) **je tista materija**, iz katere nastane človek: to pa je **seme moškega**, tisto seme, ki teži k svoji dovršitvi, k obliki človeka. Človeškega otroka torej ne rodi ženska; otrok s filozofskega vidika ne nastane prek spolne združitve moškega in ženske. Ker je nasprotje ženska: moški analogno nasprotju grdo: lepo, to nasprotje pa je analogno nasprotju črno: belo in tako naprej in nazaj, je analogno tudi nastajanje vseh stvari. Nastajanje (genesis) in minevanje (phthora: izginevanje) sta gibanji med obliko in mankom oblike, med navzočo navzočnostjo in nenavzočo navzočnostjo, gibanje nečesa (snovi) od nečesa (manka oblike) k nečemu (obliki). Analogija ne pomeni identitete: vsaj na ravni primerjave ne. Toda navsezadnje je analogija vendarle prikrita identiteta. Čeprav je pri Aristotelu snov zmeraj snov glede na enako obliko in za to obliko, zaradi česar obstaja toliko različnih snovi, kolikor je razvitih oblik, sestopna smer na lestvici snovi vendarle privede do prve snovi, vzpenjanje v smeri oblik pa do prve oblike. Torej do povsem identične snovi po eni plati ter do povsem identične oblike po drugi plati. Kakor že Platonova **chora** tudi Aristotelova **prote hyle**, dojemljiva le prek **miselne primerjave**, ni nič **čutnega**, nič oprijemljivega ali vidnega: je nekaj nečutnega (aneisthetos: De gen. et corr. II 5, 332 a 35), kot taka nespoznatna (agnostos: Met. VII 10, 1036 a 8), brezoblična (amorphon: De caelo III 8, 306 b 16). Čeprav po Aristotelu snov ni isto kot manko, je gramatikalno zabeležena prav nanačin manka. Kar zadeva prvo obliko (izgled), nava- ja Aristotel (ker gre pač za smer vzpenjanja) le poslednjo obliko (eidos eshata), ki je kot taka seveda brez snovi in zato nedeljiva. Kakor snov snovi, tako je torej tudi oblika oblik zabeležena z mankom. Le da gre pri obliki oblik za manko snovi in torej za manko manka, pri snovi pa manko oblike. Kolikor je snov le priložnostno nebivajoče, prva snov seveda ni nebivajoče kot tako. Ker v navedenem tekstu za nebivajoče kot tako velja manko, se postavlja

vprašanje, ki pri Aristotelu kajpada nima odgovora: za kakšen manko, za kakšno nebivajoče gre pri prvi snovi?

Skratka: Aristotel ne pove, kako je z ničem. Z analogijami vse tako zaplete, da se zdi, kakor da se mu nič nenehoma izmika. Sam se izmika nič, ker ga prav nič vseskozi najbolj muči. S prvo snovjo ter s premeščanjem snovi in manka skuša Aristotel prekriti brezno nič, češ da je prikazen (fantazma) neka- terih, se pravi predvsem Parmenida, s katerim je v nenehnem sporu. Gre celo tako daleč, da v isto skupino s Parmenidom potiska tudi Platona, ki da je nastajanje še zmeraj razumel kot proizvajanje iz nebivajočnosti v bivajočnost; očita mu »homologiziranje nastajanja sploh iz nebivajočnosti«. Z obratom, da je podložek (hypokeimenon) številčno eden, izglednostno (eidei) pa dvojen (Phys I 7,190 b 24), da je nebivajoče kot snov ne le podlaga, ampak podlaga sveta z dvojnimi izgledom, je problem nič tako korekto neopazno izrinjen. Kakor Platon tudi Aristotel nič zagrne z **dvojno** podobo nebivajočega: nebivajoče je **manko**, obenem pa je tudi **način** izgleda, tj. biti kot navzočnosti navzočega.

IV. ZAKLJUČEK

Z vzpostavitev metafizične difference med bivajočim in nebivajočim po eni plati ter med bivajočim in bivajočnostjo po drugi plati, katere korelat je difference med bivanjem in bistvom, nastopi neizbrisni zabris difference kot difference. Nastopi ne le zabris »ontološke« difference med bitjo in bivajočim, ampak tudi difference med tehniko in poezijo, zabris spolne razlike in vseh drugih pomebnih razlik sploh.

Vse pomembne razlike so pretvorjene v znotrajstovetnostne razlike, se pravi: v nasprotstva intra-metafizičnih nasprotij. S tem se v osnovi spremeni tudi razumevanje nasprotij sploh ter same difference med razlikami in nasprotstvi. Demonično (parmenidovsko) kibernetično igro nasprotij spodrine tehnično (platonistično) podrejanje enega nasprotstva po drugem nasprotstvu. To pa je temelj tehnicizacije kibernetike in s tem tehnopoetičnega obvladovanja umetnosti.

Človek se pred grozo zgolj nič s svetlimi, a zavezanimi očmi poda na slepo pot principa tehnopoetičnosti.

uršič marko

τεχνο-λογία

filozofski esej o subjektu, ki postaja svet II.

(nadaljevanje)

3.

Nova tehnologija, ki nastaja v našem času z razvojem avtomatizacije proizvodnje (na osnovi kibernetike itd.), zahteva od delavca, da konstruira stroje, naprave, pri čemer čedalje bolj izginja nekdanje razmerje delavca do stroja, da mu kot proletarec »streže« (abstraktno delo klasičnega kapitalizma), kakor **tudi** razmerje delavca, atoma vpetega v Taylorjev tekoči trak, do tega traku (parcializacija dela, o kateri govori Lukács), kajti danes tak grobi tekoči trak vse bolj opuščajo; — ta nova tehnologija-avtomatizacija, ki danes nastaja, je hkrati oboje v neki dialektični enotnosti, nima zgolj drobilnega, parcializatorskega učinka, ampak tudi integratorski, »sintetični«.

Kot prototip konstruktorskega dela vzemimo arhitekta: napravi neko hišo. Že notranja povezava prostorov v hiši (razmerja med njihovo velikostjo, lego, itd.) terja neko sintezo; nakar pride še povezava te hiše z okolico (urbanistični načrt, posvetovanje z geologom, gozdarjem, itd.): zopet sinteza, integracija dela. Po drugi strani pa je arhitektov poklic, namreč risanje načrtov za hiše, zelo specifičen (koliko poklicev je v sodobni družbi?), eden izmed mnogih; zanj je potrebna visoka stopnja kvalifikacije in specializacije.

Namenoma sem izbral arhitekta, ker dela **načrte**. Danes namreč VEČINA DELA NAČRTE, nastajajoči način proizvodnje to vse bolj zahteva. Le tisti člani »na robu družbe« (sezonski delavci, itd.) neposredno izključno izvršujejo. Ti imajo v družbi tako vlogo, kot jo je Aristotel v svojem hierarhičnem metafizičnem sistemu dodelil »prvi« materiji (prôte hýle), vse druge čutne posamezne stvari (tò hékaston) pa so v tem sistemu »sestoječe iz obojega« (sýnolon ex amphoîn), namreč iz forme in materije, iz aktivnega in pasivnega principa, ter tako tvorijo hierarhijo kozmičnih bitij. Zelo je Aristotel sodoben, zato ga verjetno tako časti sodobna formalna logika s svoji-

mi logičnimi računi in hierarhijami (tipov, jezikov). Odnos načrtovalno/izvrševalno delo se je bistveno spremenil, njegova struktura je drugačna, od Marxa sêm. V sodobnem družbeno-ekonomsko-tehnološkem procesu čedalje manj zadevamo ob ostro polarizirano načrtovanje/izvrševanje v smislu: »vrzi tale kup premoga v kotel! / in jaz ga vržem.« — **Skrivnost reintegracije proletariata v Sistem je prav hierarhija načrtovanj v tehnološko-birokratski piramidi. Izvrševanje se mi kaže nekje sredi hierarhije kot to, da mi je dopuščeno načrtovati manjši (bolj parcialen) načrt od mojega predstojnika.** Hierarhija načrtovanje/izvrševanje je hierarhija obsežnosti, pomembnosti, družbene moči samih načrtov.

Mar pomeni nastajanje novih sintez dela pot k nastanku nove zgodovinsko-konkretne totalnosti? Je to razvoj od abstraktnega Proletarca XIX. stoletja, preko parcializacije dela (tekoči trak) k ukinitvi te parcializacije v konkretni totalnosti (v našem času nastajajočega) Delavca-Konstruktorja, k izpolnjeni univerzalni inter-komunikaciji? Je to Heglov dialektični proces: teza-antiteza-sinteza? — to je MIT, futuristični mit, utopija! Predočimo si namreč to — predstavo (kajti za **predstavo**, zor /Anschauung/, gre, ne za abstraktni pojem!), predstavo, ki jo lahko le **usmerimo** v to — [apokaliptično vizijo, da bi VSI LJUDJE VEDELI, NAČRTOVALI-DELAJI VSE (OD-NOSE), namreč **vsak vse**: to je Apokalipsa, Poslednja sodba!]

»**Svet kot gigantska analitična sodba**, edini preostali sen znanosti, iste je vrste kot kozmični mit, ki menno pomladi veže na ugrabitev Perzefone. Enkratnost mitičnega dogajanja, ki naj bi legitimirala faktično dogajanje, je prevara.« (DR) Predstava Apokalipse — [ENO = VSE / JAZ sem TI].

Ničelna točka zgodovine: [jaz vem, načrtujem-delam vse (odnose)] — tega Marx prav gotovo ni mislil s »skupnostno kontrolo«: ampak kaj pa je mislil?

Apokalipsa je mit, toda: »... vzrok tega, da razsvetljenstvo ponovno zapade v mitologijo... je treba iskati v samem razsvetljenstvu, ki se je zgrozilo v





strahu pred resnico.» (DR — podč. M. U.) Utopija je ogledalo: šele v njem lahko vidimo svoj lastni obraz!

Do zgoraj zamišljene, fiktivne utopične točke, do Sinteze totalnosti Delavca-Konstruktorja (kamor **se-daj** vodi nastajajoča integracija dela, totalitaristični svet znanosti in tehnike) nas lahko loči še tisoč, milijon let: toda bogve kaj se vse lahko še **zgodí** v vseh teh prihodnjih vekih! Bodočnost ni predvidljiva, ni nujna. — S SINTEZO [KI JO VMESTIMO V POZITIVNO], USTVARIMO MALIKA. Hegel pa je največji utopist vseh časov: v njem je paranoja, da ima zgodovina svoj [Pozitiven] konec, dosegla višek! — in marksizem se ni povsem izvil iz hegllovščine. Kaj je oni »SKOK iz carstva nujnosti v carstvo svobode« (prim Marcuse), kaj je vzpostavitev nečesa POVSEM drugega, »onostranega« (slavni »das ganz Andere«) na zemlji? : svoboda je (potencialno) ŽE tukaj, in že od vekovaj je tako in na veke bo. Če bi bil »skok iz carstva nujnosti v carstvo svobode« nekaj faktičnega, nekaj v [pozitivni] zgodovini prisotnega: mar ne bi bila to strahotna krivica do tistih, ki so nesvobodno živeli v vseh teh stoletjih teme (kje so oni, vsi ti umrli?) zato, da bi zdaj lahko mi ali kaka bodoča generacija zaživel v luči svobode?! S Sintezo [ki jo vmestimo v pozitivno] ustvarimo malika. To je tako, kot če tujcu rečemo, da »leži vas na Zahodu« in če nas potem vpraša »kje pa je Zahod?«, odgovorimo »nekaj metrov za vasjo«. In Hegel postavlja Sintezo [v pozitivno], kljub vsemu: tako je bil razumljen, in kje živi neka misel drugje kot v interpretacijah? Postavil pa je Sintezo [v pozitivno] zato, ker je rekel, da SKRIVNOSTI NI, KER JE VSE POŽRLA LOGIKA, POJEM. Hegel je bil največji razsvetljitelj vseh časov.

DIALEKTIKA NE MORE BITI TROČLENA: sinteza ima lahko le regulativen pomen, ne pa faktičnega. Sinteza je lahko le ideja, ne pa zor; ni nikoli fakticiteta, vedno le možnost. Sinteza kot fakticiteta je smrt.

Najbolj avtentična kritika obstoječega, transcendiranje danega [v našem zgodovinskem trenutku] je živeti/dojeti eksistencializem, osvobajanje od malikov, ideologij: eksistirajo le dejanski individui, njihova akcija in njihovi materialni življenjski pogoji — edina sonca v temi sveta so ljudje: jaz, ti, ona... Eksistenca je skrivnost, večna možnost, nikoli že danost, Sinteza.

Sodobni svet, produkcijsko-ekonomsko-tehnološki proces postaja realizacija razsvetljenskega Uma, postaja vladavina Reda. Razsvetljenski Um pa je (kot misel) dosegel svojo najvišjo izpolnitev v Heglovi filozofiji absolutnega Duha. Ideje, ki postaja dejanskost. Razsvetljevanje je razkrivanje, njegov nosilec je logika, ki meče svojo bleščečo luč v prej ne-

raziskane globine človeške eksistence (ali pa zamegljene, »izkrivljeno pojmljene«: n. pr. razsvetljenska kritika religije v XVIII. st.). Ta luč je Ratio-Um, njegov medij pa je **znanost**, tako Heglova absolutna znanost /Wissenschaft/, ki si umišlja (!), da je s svojimi kategorijami, pojmi /Be-griff/ zgrabila, zajela vase vso konkretnost, »zgrabila boga za brado«, kakor tudi pozitivistična sodobna znanost /science/, katere filozofska utemeljitev (t. i. analitična filozofija) si v svoji ekstremni obliki (n.pr. zgodnji Carnap, v matematiki Hilbert) — z bojda totalno formalizacijo jezika — prav tako to umišlja (!). Toda jezik, »pot pisanja, je vrtoglavica nad brez(d)nom« (Ph. Solers). Jezik nikoli ne more postati sistem in misel nikoli ne more izničiti biti, eksistence. Vir življenja je onstran, ne pa tostran naših misli.

Groza naše dobe pa je prav v občutju, da je smrt blizu: »... panika, ki lahko vsak čas nastane: ljudje pričakujejo, da bo svet brez rešitve zažgala neka občost, ki so oni sami in ki je ne morejo zaustaviti.« (DR) Heglov absolutni Subjekt-Objekt se **naseljuje v svetu**, vrašča se v produkcijsko/ekonomsko/tehnološki proces, HEGLOVA FILOZOFIJA NI VEČ IDEALIZEM, ampak postaja »REALIZEM« — misel, ki se udejanja. Ampak to udejanjanje pomeni našo novo sužnost. Zgrozili smo se nad njim. V tem je bistvena razlika od Marxa sēm. — »Bilo bi nebitveno celo to, da higijenski tovarniški prostor ni palača športov topoumno likvidirata metafiziko; ni pa nebitveno to, da se same te stvari v družbeni celoti pretvarjajo v metafiziko, v ideološko zaveso, za katero se pripravlja realno zlo. V tem je izhodišče naših fragmentov.« (Horkheimer-Adorno: »Dialektika razsvetljenstva«, podčrtal M.U.) To je tudi izhodišče pričujočega spisa.

TEHNO/LOGIA

II. del

... transcendiranje novoveškega racionalizma je hkrati transcendiranje realnosti, produkcijsko/ekonomsko/tehnološkega procesa. Osvobajajoča je misel, način zavesti, ki išče dimenzije človeka onstran nihilističnega Subjekta evropske novoveške misli in sveta. Kajti »razsvetljenstvo, dojet v najširšem smislu kot napredujoče mišljenje, je od nekdaj imelo za cilj osvobajanje človeka od strahu in postavljanje ljudi za gospodarje. Toda do kraja razsvetljeni svet sije v znamenju triumfalnega zla.« (Horkheimer Adorno: »Dialektika razsvetljenstva«)

Tu ne gre preprosto za negacijo racionalizma, namreč »tradicionalni« iracionalizem (Schopenhauer i. pd.) — iracionalizem je zrcalna slika racionalizma, Priroda **nasproti** Človeku, kaos /stihija **nasproti** Redu. Zakaj naj bi bila ta alternativa neizbežna? Zakaj

naj bi bila zgodovina večno vračanje enakega, vrtenje v krogu? — Ne gre preprosto za negacijo racionalizma, namreč iracionalizem. »Logika je samo ena razlaga bistva mišljenja...« (Heidegger); namreč logika evropskega novoveškega Subjekta — ni edina možnost **mišljenja**.

Kje je tisto DRUGO? Kako prevladati razsvetljenski Um, znanstveni Ratio, ki grozi »zažgati ljudi v neki občosti, ki so oni sami in ki je ne morejo ustaviti«? ... svet je pisava, ki jo razbirmo: ko ZANIHA POMEN simbolov, šifer ki jim pravimo stvari, tedaj se razprejo nova obzorja. Razsvetljenski racionalizem je fiksiranje pomenov v njihovi denotaciji (»predmetnem« pomenu), ostajanje v obstoječem-danem, toda ko zaniha struna kitare in rodi zvok — ta ustvari nov svet. To ni zameglitev obrisa, forme stvari, ampak ZANIHANJE ZAVESTI. Zavest ima sposobnost transcendirati obstoječe, »potovati«: zavest niha preko polnosti bivajočega v praznino, v nič. In nihaj pomena preko obstoječega, zavest kot negativiteta, rodi nov svet.

Tega Klica, ki iz nič poziva k ustvarjanju novega, ne bo mogoče nikoli udejanjiti, lahko ga samo udejanjamo. Zavest je luč, ki izžareva nove pomene v dano, v bivajoče. Ko je Edison izumil žarnico, je misel zanihala preko vsega obstoječega izkustva, da je lahko rodila nekaj novega.

Ko zaniha pomen, se zlomi mreža klasifikacije, zabriše se jasna razmejitev, da bi se rodilo novo. Racionalistični Um, ki je v obdobju svojega gospodstva skušal premagati Mit, z njim spet sklepe zvezo. Ko zaniha pomen znamenj, ki jim pravimo stvari, vzplamtijo plameni trav, zažarijo v ognjeni luči, in cipresa postane velik zubelj, ki gori iz zemlje. Beseda vztrepeta s svojim »skrivnostnim in nesigurnim bitjem« (Foucault). Da bi zgradili nov svet, se moramo naučiti predvsem gledati, misliti DRUGO, dupuščati stvarjem njihovo neskončnost. V srcu Odisejevega razuma, s katerim je zavzel Trojo, je bil ogromen lesen konj, bitje iz temnih mitičnih gora.

»Kajti nobeno delo ni zgovornejše pričevanje o prepletanju razsvetljenstva in mita kot homerski tekst, temeljni tekst evropske civilizacije... (to je) opis bega subjekta ven iz dometa mitičnih sil... Odiseja je blizu obliki avanturističnega romana. Blodenje od Troje do Itake je pot še povsem telesno šibkega jaza, ki šele pridobiva samozaupanje skozi mite... Preprosta neresnica mitov, da sta morje in zemlja nastajena z demoni, varljivost in začarana difuznost izročila ljudske religije, se v misli dozorelega posameznika pretvarjajo v nekaj norega, v ne-

kaj, kaj je tuje enoznačnosti njegovega cilja, tuje težnji po samoohranitvi in povratku k temu, kar je trdno njegovo. Pustolovščine, ki jih doživlja Odisej, so vse po vrsti nevarna mamljenja, ki odvrtačo jaz s poti njegove logike. On se jim vedno znova prepušča, izkuša jih kot nekdo, ki ga ni mogoče poučiti, včasih celo kot bedasti radovednež, kot igralec, ki nenasitno vadi vse vloge. 'Toda tam kjer je nevarnost, raste rešilno tudi', pravi Hölderlin.« (»Dialektika razsvetljenstva, sh. izd., str. 59-61)

4.

Mislim, da je Horkheimerjeva in Adornova »**Dialektika razsvetljenstva**« veliko delo sodobne filozofske misli. A v njem je brezmejna nostalgija za izgubljenostjo totalnostjo: to delo je odsev odsotnosti, izginotja zgodovinskega Subjekta, nosilca Revolucije, iz sodobnega zaprtega sveta znanosti, tehnike in oblasti. — Če bi se avtorja z vso jasnostjo zavedla konsekvenc tega svojega izhodišča, bi prišla do onega neizbežnega vprašanja: KDO misli Razsvetljenje, KDO je Subjekt tega »napredujočega mišljenja«? Naš čas ni več tako »naiven« kot Heglov, po Marxovi kritiki Hegla ni mogoče več tako neovirano govoriti o Sadežu, ki poraja iz sebe jabolka, hruške, mandeljne. Avtorja »Dialektike razsvetljenstva« Horkheimer in Adorno pa kljub temu pravita: »... razsvetljenje se mora osveteliti samega sebe, vkolikor ne želi do konca izdati ljudi.« (DR), kajti »... do konca razsvetljeni svet sije v znamenju triumfalnega zla.« (DR) — KDO naj se zave samega sebe, da ne bo izdal (izdala, izdalo) ljudi?

»Prva razprava, teoretični temelj ostalih, se skuša približati razumevanju prepletenosti prirode in obvladovanja prirode. Kritika razsvetljenstva bi morala pri tem pripraviti pozitivno pojmovanje o njemu samemu, pri čemer bi se razsvetljenje iztrgalo iz zveze s slepim gošpostvom.« (DR)

Kdo naj bi ga iztrgal, izdvojil iz te zveze? Kritična kritika? Gospod Razsvetljenje sam? — Nihče, nihče! samo jaz, ti, on, v naši eksistenci, v NAŠEM življenju: tvojem, mojem, njenem, ... tukaj in zdaj, v eksistenci kot ekstatični zavesti, zavesti, ki transcendira danost s tem, da ZANIHA: da zaniha pomen simbolov ki jim pravimo stvari.

Avtorja pravita, da je petitio principii (logični krog, napaka v dokazovanju) v bistvu »Dialektike razsvetljenstva«. Mislim, da je prav v tem genialnost tega dela. To delo ni več »filozofsko«, ne hlasta po Sintezi, Totalnosti [v pozitivnem], zaveda se odsotnosti te Sinteze (neprotislovnosti), zaveda se njene odsotne prisotnosti. Petitio principii, ki leži v teme-

lju tega dela, osvobajal — Hkrati pa se gibljemo na robu prepada, stopamo po prevesici v stalni nevarnosti, da pademo v brezno breztemeljne svobode.

Oglejmo si odstavek, v katerem Horkheimer in Adorno govorita o *petitio principii*:

»Aporija, pred katero sva se znašla v svojem delu, se je izkazala kot prvi predmet, ki ga je bilo treba raziskati: sámouničenje razsvetljenstva. Nikakor ne dvomiva — in v tem tudi je naša **petitio principii** — da svobode v družbi ne moremo ločiti /razdvojiti/ od razsvetljenega mišljenja. Hkrati pa misliva, da sva z enako jasnostjo spoznala, kako je že v samem pojmu tega mišljenja, ne pa samo v konkretnih zgodovinskih oblikah, v družbenih institucijah, v katerih je (to razsvetljeno mišljenje) zapleteno, vsebovana klika tega nazadovanja, ki ga danes povsod srečujemo. V kolikor razsvetljenstvo ne sprejme nase refleksije o teh nazadovanih momentih, bo zapečatilo svojo lastno usodo.« (DR)

V čem je ta krog?:

Prvič, **že mit je razsvetljenstvo** (Odisej); drugič, **razsvetljenstvo se vrača v mit** (Kant, Sade, Nietzsche). — Spomnimo se tudi znanstvenega mita o svetu kot »gigantski analitični sodbi«. — To sta dve osnovni tezi, ki ju avtorja postavljata na začetek svojega dela. »Ti dve tezi sta v obeh ekskurzi izvedeni na specifičnih predmetih«, prvi govori o Odiseju, druga pa o Kantu, Sadu in Nietzscheju. »Prikazano je, kako se podrejanje vsega prirodnega pod brezobzirni subjekt končuje prav z gospodstvom slepo objektivnega, prirode.« Mar temu krogu ni mogoče uiti? — Zakaj naj bi bila zgodovina večno vračanje enakega??

I. SFINGINA UGANKA

»Osvobajanje sveta od začaranosti je program razsvetljenstva ... Osvobajanje sveta od začaranosti je izkoreninjenje animizma. Ksenofan se norčuje iz mnoštva bogov, ... najnovejša logika pa denuncira skovane besede kot lažni denar in jih želi nadomestiti z nevtralnimi žetoni za igro ... Kategorije, s katerimi je filozofija Zahoda določevala svoj večni naravni red, so zavzemale mesta, na katerih so bili nekoč Oknos in Perzefona, Ariadna in Nerej. Predsokratske kozmogonije naznačijo trenutek prehoda: voda, zemlja, zrak, ogenj. ... V Platonovih idejah so končno tudi patriarhalni bogovi Olimpa zajeti s filozofskim logosom« (DR), ... pozneje se je še realizem univerzalij demaskiral z nominalizmom.

»... razsvetljenstvo se spoznava (spoznava sa-

mega sebe) v mitih. Ne glede na to, katerim mitom pripisujemo odpornost napram razsvetljenstvu, so ti miti že s tem, da so postali argumenti v tem spopadu, klonili pod principom uničujoče racionalnosti, ki jo oni sami očitajo razsvetljenstvu. Razsvetljenstvo je totalitarno.«

Kaj pa Hegel!? (:Hegel celó lepoto podvrže uničujoči racionalnosti, saj pravi: »Lepota je čutni sij ideje«.)

»Razsvetljenstvo temelj mita vedno vidi kot antropomorfizem, kot projekcijo subjektivnega na prirodo. V nadnaravnem, v duhovih in demonih vidi zrcalne odraze ljudi. ... Po mnenju razsvetljenstva je mogoče te številne mitične figure zvesti na skupni imenovalec, reducirati na subjekt. Ojdipov odgovor na sfingino uganke: »**To je človek**« se ponavlja kot stereotipen odgovor, ne glede na to, ali je pred njim del objektivnega pomena, obrisi nekega reda, strah pred zlimi močmi ali upanje v odrešitev.«

»Razsvetljenstvo za bit in bivanje priznava samo tisto, kar je mogoče enotno dojeti (zagrabiti, zajeti, razumeti, pojmiti — nem. begreifen, Be-griff: op. M. U.); ideal razsvetljenstva je sistem, iz katerega sledi vse in vsakdo. /Hegel — filozofija kot znanost, Wissenschaft : op. M. U./ ... Bacon: **una scientia universalis**.«

»Mit prehaja v razsvetljenstvo, priroda pa v golo objektivnost. Ljudje plačujejo povečanje svoje moči z odtujevanjem od tistega, kar je v njihovi moči. Razsvetljenstvo je napram stvarjem v takem razmerju kot diktator napram ljudem. Priznava jih samo tako, da manipulira z njimi. S tem njihovo po-sebi postaja za-njega.« (DR)

Hegel je bil največji razsvetljitelj! Kako da Horkheimer in Adorno ne vidita tega? Heglova Sinteza, logika absolutnega Duha je vrhunec razsvetljenske misli: SKRIVNOSTI NI.

II. MED SKILO IN KARIBDO

»Prepad, ki se je razprl skozi delitve, je filozofija videla v odnosu med znakom in pojmom, in vedno znova ju je zaman skušala premostiti: prav s tem prizadevanjem lahko filozofijo tudi definiramo.«

»Med Skilo povratka k enostavni reprodukciji in Karidbo nebrzdane izpolnitve išče svojo pot človek od Homerja vse do današnjih dni; veruje samo v eno zvezdo vodnico, v manjše zlo.«

»Mit razsvetljenstva je prav alternativa neizbežna kot gospodstvo«

»V eni izmed Homerjevih pripovedk je ohranjeno prepletanje mita, gospostva in dela. Dvanajsti spev Odiseje pripoveduje o plovbi mimo siren. Njun izziv je klic k potopljenju v preteklosti. Toda junak, ki ga izzivata, je dozorel v trpljenju. V mnogih smrtnih nevarnostih, skozi katere se je moral prebiti, se je v njem utrdila enotnost lastnega življenja, identičnost lastne osebe. ... Pesem siren pa še ni izgubila moči, ni še postala umetnost. Sireni »vesta vse, kar godi se na zemlji, materi krušni« (Odiseja XII, 191), zlasti tisto, v čemer je sam Odisej sodeloval; pojeta mu: »veva ti namreč vse karkoli na polju pred Trojo /Trojci po volji bogov in Danajci prebili so zlega« (Odiseja XII, 189-90) ... Tisti, ki sledi njihovim utvaram, propade, ker **samo stalna prisotnost duha čuva eksistenco v prirodi** /podč. M. U./ Sireni vesta vse, kar se je zgodilo, kot ceno za to pa zahtevata prihodnost in z obljubo radostnega povratka slepita tistega, ki hrepeni. Odiseja je posvarila Kirka, boginja ponovnega vračanja v živali, ki jo je Odisej premagal, in ona mu je vlila dovolj moči, da se upre tudi drugim silam razpadanja. Toda izzivanje siren je premočno. Nihče, kdor sliši njuno pesem, se ne more rešiti. ... Strah pred tem, da izgubim svoj lastni jaz, da se zabriše meja med mojim, lastnim in drugim življenjem, strah in želja po smrti, je soroden obljubi sreče, ki v vsakem trenutku preti civilizaciji. Pot civilizacije je bila pot poslušnosti in dela, nad njo pa lebdi izpolnitev kot čisti privid, kot razlaščen lepota. Odisejevi misli ... je to znano. Vidi samo dve možnosti rešitve. Prvo name ni svojim sopotnikom. Ušesa jim napolni z voskom in morajo veslati kolikor le morejo, drugo možnost izbere sam zemljiški lastnik Odisej, za katerega delajo drugi: on sliši, nemočno privezan ob jarbol, njihovo izzivanje, nevtralizirano zgolj v predmet kontemplacije, u umetnost. Zvezani Odisej prisotvuje koncertu, negibno poslušša — tako kot poznejši obiskovalci koncertov — in njegov navdušeni klic, da ga osvobodijo, zveni kot aplavz. Uživanje v umetnosti in manuelno delo se tako ob koncu predsveta razdvajata. V epu je že vsebovana prava teorija.« (DR)

III. KIRKA

... spraševal sem se, zakaj je »Dialektika razsvetljenstva« napisana v tem »baročnem« slogu, zakaj so tu vse te zgodbe o Odiseju, Juliette, Tristanu, Nietzscheju, Toscaniniju, Bette Davis in Greer Garson, itd, itd? — In zdaj se mi je posvetilo: v tem raščem prepletanju neprosojnih legend je tisti čar, s

katerim hoče čarovnica Kirka zakleti Odiseja in njegove tovariše in jih spremeniti v kamen. To so tiste »pustolovščine, ki jih doživlja Odisej, ... nevarna mamljenja, ki odvrčajo jaz s poti njegove logike. On se jim vedno znova prepušča, kot igralec, ki nasitno vadi vse vloge.« (DR) In prav v tem je njegova moč, njegova velika avantura.

»Juliette na neki Clairvilin predlog za svetoskrunstvo odgovarja. 'Ko več ne verjamemo v boga, draga moja, so svetoskrunstva, ki si jih želiš, le nepotrebne otročarije ... Jaz sem verjetno močnejša od tebe: moj ateizem je na vrhuncu. Ne domišljaj si torej, da so meni otročarije, ki jih predlašaš, potrebne; storila bom to, ker te veselijo, le zaradi zabave' — ameriška zločinka, morilka Anni Henry, bi rekla **just for fun** — 'nikakor pa ne vsled dolžnosti potrjevanja mojega načina mišljenja ali vsled prepričevanja drugih.'« (DR, 116) ... »Juliette pa vendar ohranja neko vrsto praznoverja: čeprav spozna naivnost svetoskrunstva, kljub temu uživa v njem. Vsak užitek pa kaže na neko oboževanje: užitek je prepuščanje nečemu drugemu.« (ibid., 177) ... »Juliette obožuje greh. Njeno libertinstvo je zakleto s katolicizmom, prav tako kakor je bila ekstaza svečenice v poganskem času.« (ibid)

Prav tako kakor je Juliettina liberantska ekstaza zakleta s katolicizmom, je tudi tisto mišljenje, ki prepuščajoč se tone v temó mita, zakleto z logosom, ali pa iracionalizem zaklet z racionalizmom — alternativa, ki se kaže neizbežna kot gospostvo, pa je razsvetljenski mit, ideologija krožne Sinteze! V nenehnem procesu samo-osvobajanja pa moramo vztrajati, vztrajati v razpetosti, občutiti to »shizofreno situacijo« kot zdravo — kajti aktualizirana Sinteza, s katero skušajo filozofi razrešiti antinomijo med U-mom in Eksistenco, je Smrt.

»Klic soncu je malikovanje. Šele v pogledu na drevo, ožgano s sončnim žarom, živi slutnja o veličastnosti dneva, ki razsvetljuje svet in ga hkrati ne sežge.« (DR, Za Voltaira, fragment).

5.

Navedel sem že mesto iz »Enodimenzionalnega človeka« (1964), kjer Marcuse z vso jasnostjo poudarja, da **sodobna tehnologija ni nevtralna** glede na svoje družbeno-politične učinke, da vsled svoje družbene totalitarnosti **ni zgolj skupek instrumentov** in postopkov za doseg KAKRŠNIHKOLI družbeno-političnih smotrov: »... tehnološka družba je sistem dominacije, ki je dejaven že v pojmu in konstrukciji tehnike.« (EČ) Ne moremo več sprejeti tradicionalnega pojmovanja, h kateremu se je nagibal tudi

Marx, da je tehnika oz. tehnologija*** nevtralni instrument v rokah človeka kot generičnega subjekta, »kovača prirode«. Tehnologija vse bolj zadobiva svojo lastno, človeku odtujeno strukturo, v svojem lastnem bistvu teži k postavljanju novih, vse bolj učinkovitih oblik družbene kontrole in konezije. Kljub temu pa vprašanje o »samoraslosti«, odtujenosti — »postvarjeni« strukturi sodobne tehnologije ostaja odprto: kajti kaj je orodje drugega kot sredstvo za zadovoljevanje ČLOVEŠKIH potreb, kaj so elektronski računalniki drugega kot razširitev ČLOVEŠKIH miselnih potencialov? Orodje je orodje ZAME, ZATE, ZANJ, ..., podaljšek moje, tvoje, njegove roke-zavesti. Misleči (v emfatičnem pomenu) stroj-robot je mit, toda mit, ki se je rodil iz »strahu pred resnico«.

Že na začetku svoje miselne poti se Marcuse sooči s problemom tehnologije. V spisu »O konkretni filozofiji« pravi:

»Kakor stojijo ljudje kot gospodarski subjekti in objekti v službi blagovnega gospodarstva, ki je postalo samostojna stvar, namesto, da bi bilo njihovo gospodarjenje ustrezen način eksistiranja, tako so tudi njihova **orodja**: stroji, sredstva prometa, elektrika, svetloba, ... **postala tako težka in velika**, da se morajo — gledano osebno — ljudje, ki z njimi rokujejo, bolj in bolj v svoji eksistenci ravnati po njih, stati v njihovi službi, in da je celo vedno več eksistenc porabljenih za to, da bi jih v njihovem 'funkcioniranju' pravilno vzdrževali.«

V (EČ) pa Marcuse jasno poudarja, da je **za radikalno družbeno spremembo nujna hkratna sprememba same tehnološke strukture** proizvodnega procesa: »Kvalitativna sprememba družbe bi involvirala spremembo v sami tehnološki strukturi, in to v tolikšni meri, kolikor tehnološki aparat prodira v javno in privatno eksistenco družbe, tj. postaja medij kontrole in kohezije v političnem univerzumu.« (EČ) Tehnologija ni nevtralna: elektronski računalnik ni zgolj instrument za »kapitalistično« (represivno) ali »socialistično« (osvobajajočo) družbeno UPORABO, kajti »tehnološki apriori je politični apriori, zato ker transformacija prirode vključuje transformacijo človeka« (EČ).

PROBLEM EKOLOGIJE, zahteva po varstvu okolja vsled vse večjega uničevanja-izrabljanja narave, ima dva vidika:

prvič, je to problem onesnaževanja zraka, vode, problem izginotja za življenje potrebnih substanc, skratka vprašanje, ali rastoča in nenehno se razširjajoča tehnologija grozi s porušenjem biološkega

ravnotežja, s prekinitvijo ciklusa planetarne »presnove«, ki zajema v svoj krog takó žive organizme kot anorganske snovi. Tukaj je treba pomisliti, da ta ciklus ni nekaj od vekomaj danega, nespremenljivega: kdo ve, če ima svoje neprekoračljive »konstante« in kako naj bi to sploh izvedeli? — ampak se nenehno spreminja, ustvarja nove in nove »kroge«, nahaja nove in nove razsežnosti, možnosti. (Um je zvižčen, seveda pa ni nujno, da se mu bodo zvižče vedno posrečile, kakor tudi ne moremo napovedati, predvidevati njegov zlom; kakšna presenečenja nam je pripravil kapitalizem od Marxa sém!). Vzemi mo n.pr. takšne dežele kot je Nizozemska, Švedska: tam dima, umazanije, smoda itd. ni čedalje več, ampak čedalje manj! Če namreč izumimo ustrezne filtre, če z elektroniko in atomiko opremimo tehnološki proces, sploh ni nujno, da bo vedno manj rib v vodi in vedno manj pričev v zraku.

Drugič. Ampak tu gre za nekaj drugega še: namreč ni problem le v tem, ali ima drevo zadosti zraka za dihanje, zadosti sončnih žarkov in zemeljskih sokov, problem je tudi v tem, kje (**na kakšen način**) to drevo raste, je: ali v gozdu, v širnem parku, ali pa je zazidano v nekaj metrov širok betonski bazen sredi vlemesta. Ali ga gojimo ali izsiljujemo. Kajti ni vseeno, če nam n.pr. grča v lesu pomeni predmet obdelave (n.pr. za furnir na pohištvo) ali pa le neko nepotrebno oviro v uporabnosti, funkcionalnosti materiala; ni vseeno, če prirodo obdelujemo ali izsiljujemo. — Toda kje je tista meja, kdo jo bo začrtal? Drugič, še enkrat. Sodobna pokrajina (najrazvitejše dežele) postaja topografija razsvetljenskega Uma.

Ni res, da je pot osvobajanja v tem, da se »oblast nad ljudmi sprevrže v upravljanje s stvarmi«, v kolikor je s tem upravljanjem mišljeno nebrzdano izrabljanje, izsiljevanje prirode. Izrabljanje-izsiljevanje prirode, dominacija nad njo implicira dominacijo nad ljudmi, NAŠO nesvobodo (in obratno): ne zato, ker bi bila priroda fetiš, Oseba, ampak zato, ker smo **mi sami priroda**, ker je priroda v nas substrat naše človeško-čutne sreče.

Marcuse pravi, da že Marx zanika nevtralnost tehnike s tem, ko v »Bedi filozofije« piše, da bo »ročni mlin dal družbo s fevdalnim gospodarjem, parni mlin pa družbo z industrijskimi kapitalisti«. Vendar pa Marcuse nadalje upravičeno dodaja, da Marx v svojih t.i. zrelih delih modificira to svoje stališče,

*** tehnika — tehnologija: ta dva izraza uporabljam skoraj sinonimno, pri prvem je nekoliko večji poudarek na samih orodjih, tehničnih napravah, strojih, pri drugem pa na tehničnem procesu, ki vodi k izdelavi nekega produkta — jasno je, da sta oba momenta neločljivo povezana.

namreč da bazični zgodovinski faktor ni tehnika, ampak družbeni način proizvodnje. Ta Marxova teza seveda še danes drži, vendar je prav tehnološki razvoj ena izmed bistvenih dimenzij družbenega načina proizvodnje, družbeno-ekonomske preobrazbe. Marcuse to zadnjo misel — kar je problematično — še bolj zaostri: »Tedad pa, ko tehnika postane univerzalna oblika materialne proizvodnje, ona opredeljuje celotno kulturo; projektira zgodovinsko totaliteto — 'svet'.« (EČ)

Marcusejevo razmišljanje o tehniki — neposredno ali posredno — izhaja iz **Heideggrovega pojmovanja bistva tehnike**, o čemer Heidegger govori predvsem v svoji razpravi »Tehnika in obrat« (1949). Bistvena opredelitev sodobnega sveta je, da je to svet tehnike: vsepovsod se srečujemo z vse novimi in večjimi dosežki znanosti in tehnike, od elektronike in planetarnega sistema komunikacij do mikrobiologije in genetike. Daleč od tega, da bi omalovaževali ali sentimentalno odklanjali tehniko in se zatekali v površni romantizem, se moramo vprašati: kaj je bistvo tehnike?, kaj je značilno za tisto mišljenje, v katerem temelji sodobna tehnika? Če se v svetu, ki ga opredeljuje sodobna tehnika, ne počutimo doma, kje je potem naš pravi dom?

Heidegger na začetku razprave »Tehnika in obrat« pravi, da tehnika (tehnologija) ni isto kot bistvo tehnike. Tehnika sama je skupek vseh naprav oz. procesov, ki vodijo k izgotovitvi takšnih ali drugačnih proizvodov; 'običajna' definicija tehnike je instrumentalna: moderna tehnika je sredstvo za smotre, lat. instrumentum. Vprašanje, ki ga Heidegger tukaj postavlja pa je: ali je tehnika res samo sredstvo, nekaj nevtralnega, kar ne določa naravo smotra, ki ga hočemo z instrumentom doseči? Drugače rečeno: ali lahko z neko **dano** tehnologijo zasledujemo ali humane (:atomska elektrarna) ali nehumane (:atomska bomba) smotre, tako da je odločitev le v naši moralni zavesti? — Skupek vseh obstoječih tehnoloških naprav in procesov je seveda dediščina preteklih generacij, plod zgodovinskega razvoja človeka, po katerem smo kot delujoči v danem trenutku opredeljeni. Glavno vprašanje pa je, ali je takšna zastavitev tehnike, tehnologija, ki je nastala znotraj kapitalistične, odtujene družbene strukture, nekaj nevtralnega, »zgolj orodje«, ki ga je mogoče mojstriti »post festum« za dosego novih, socialističnih oz. sploh osvobajajočih družbenih smotrov. Danes je vse bolj jasno, da je odgovor na to vprašanje nikalen, in Heidegger je verjetno prvi sodobni mislec, ki se je tega z vso jasnostjo zavedel.

Instrumentalna opredelitev tehnike nam še ne kaže njenega bistva, pravi Heidegger. Instrumentalno delovanje je zasledovanje nekih smotrov, teleološko na ravnanje. Takšno delovanje je pro-izvajanje, »spodbuda /Veranlassung, pripuščanje/ za to,

da karkoli prihaja in prehaja iz ne-prisotnega v prisostvovanje« (TiO), to kar so Grki imenovali z besedo poiesis. Pro-izvajanje je torej prinašanje iz skritosti v neskrutost, torej je nekakšno **razkrivanje** /Entbergen, gr. aletheia/. **TEHNIKA TOREJ NI ZGOLJ SREDSTVO, AMPAK JE NAČIN RAZKRIVANJA**. S tem se za tehniko odpre neko novo območje- območje razkrivanja, resnice (aletheia). — Kaj je **moderna tehnika**? Razkrivanje, ki obvladuje moderno tehniko, ima značaj **postavljanja v smislu izzivanja**, izsiljevanja prirode (gl. TiO). Znana je Heideggrova primerjava nekdanjega mлина na Renu z zdajšnjo elektrarno: tu ne gre zgolj za kvantitativno spremembo, ampak za kvalitativno, bistveno — »dialog« s prirodo se je sprevgel v brezobzirni »monolog«, v izsiljevanje, neomejeno izkoriščanje. Še enkrat poudarjam, da Priroda ni fetiš, ni Oseba, da bi se (v emfatičnem pomenu) pogovarjali z njo, toda pri tem izzivajočem postavljanju pozabljamo, da smo **MI SAMI PRIRODA**, da je priroda v nas.

Heidegger torej tehniko pojmuje kot razkrivanje, ki se v moderni tehniki izpolnjuje v izzivajočem postavljanju. Vse je postavljeno takó, da je postavljeno na razpolago. Takšno stanje stvari, bivaajočega, Heidegger imenuje **razpoložljiv obstanek** /Bestand/. **NAČIN** razkrivanja, po-stavljanje stvari kot zgolj razpoložljive, pa Heidegger imenuje **po-stavje** /Gestell/. Po-stavje, ta način razkrivanja, bistvo moderne tehnike, je tisto, ker pred-hodi moderni tehniki kot taki (skupku naprav, orodij, postopkov), prav tako pa pred-hodi sodobni naravoslovni znanosti. Teoretična nevtralnost (»brez-predsodkovnost«) sodobne pozitivne znanosti je ideološka fikcija. To ugotavlja tudi Marcuse, ko pravi:

»Prirodoslovna znanost se razvija pod **tehnoškimi apriori**, ki projektira prirodo kot potencialno sredstvo, material obvladovanja in organizacije. Pojmovanje (zajetje) prirode kot hipotetičnega instrumentarija **predhodi** razvoju vsake posebne tehnične organizacije.« (EČ)

Ta tehnološki apriori je način razkrivanja bivaajočega, ki ga Heidegger imenuje po-stavje. V sodobni prirodoslovni znanosti se kaže kot neomejeno kvantificiranje prirode, pri čemer »objektivni svet postaja v svoji objektivnosti vse bolj odvisen od subjekta« (EČ). Ekstremna točka tega kvantificiranja so nekatere koncepcije v sodobni filozofiji znanosti, po katerih vsa materija v sodobni fiziki konvergira k raztopitvi v matematične in logične relacije. Predmet sodobne fizike postaja matematizirana priroda, metoda pa operacionalizem. Marcuse pri tem poudarja, da je nevzdržno pojmovanje teoretične nevtralnosti znanosti, da je notranji instrumentalni značaj sodobnega znanstvenega ratia **POZITIVNA OPRE-**

DELITEV, in dodaja, da se je to ideološko pojmovanje znanosti razširilo celó (!) na tehniko: češ da je stroj indiferenten glede svoje družbene uporabe. Po-stavje, način razkrivanja v moderni tehniki, se sodobnemu človeku kaže kot skrajna **nevarnost**, nadaljuje Heidegger: izzivajoče razkrivanje (vlada po-stavja) ne skrije namreč le prejšnjega načina razkrivanja (tehne=poiesis), ampak grozi s tem, **da skrije razkrivanje kot takšno:**

»... (sodobni) človek hodi po poti vedno na robu možnosti, da sledi in dela samo tisto, kar se razkriva v postavljanju na razpolago, da jemlje od tu vse mere. S tem se zapre druga možnost, da se človek spusti v bistvo neskritega in njegovo neskritost, da bi skušil uporabljeno **pripadnost k razkrivanju kot svoje bistvo.**« (TiO)

Heidegger vidi — paradoksalno — največjo nevarnost tehnike prav v tem, da se človeku ob vladanju postavlja izmika njegova pripadnost k razkrivanju kot njegovo bistvo. Slavoj Žižek v svoji študiji o Heideggru pravi: »Bivajoče se prikazuje ('je') le v stanju razpoložljivosti... krog se zapre, ko postane človek sam, 'za katerega' je vse razpoložljivo, razpoložljiv. V tej izpolnitvi se ničesar več ne bi dogodevalo: **bistvo tehnike ogroža človeka, da ne bi bil več tu-bit.**« («Bolečina razlike») IZPOLNJENO POSTAVJE JE ČLOVEKOVA (MOJA, TVOJA, NJENA,...) SMRT. Tu-bit, ek-sistenca je »zažgana v neki občosti, ki je ona sama«, ek-sistenca je zažgana v »gigantski analitični sodbi«. Ta apokaliptična vizija je mit, njegov temelj pa je »treba iskati... v strahu pred resnico«!

Človek v sodobni tehniki postaja samó postavljenec razpoložljivega obstanka in s tem se »šopiri v podobo gospodarja zemlje. Širi se privid, da obstaja vse, kar srečamo, samó kolikor je človeška krparija /Gemächte/. Ta privid omogoča dozorevanje zadnjega varljivega videza. Po njem **se zdi, kakor da srečuje človek vsepovsod le samega sebe... Pa vendar človek danes v resnici nikjer več ne srečuje samega sebe, tj. svojega bistva.**« (TiO). Sodobni človek živi v skrajni brezdomovinskosti, odtujenosti sredi zrcalnih podob, ki v spačenih likih odsevajo njegov lastni obraz. Živi v videzu odsotnosti vsakega DRUGEGA.

V čem vidi Heidegger pot iz te nevarnosti, iz te krize sodobnega človeka? Ali je rešitev v vrnitvi na staro rokodelsko tehniko, na način pro-izvajanja v smislu grške poiesis? Zdi se, da je takšna vrnitev utopična. Podobno velja za tezo, ki jo zastopajo nekateri sodobni teoretiki anarhizma (pri nas n.pr. Ivan Ilić), da bi bilo treba razbiti velike tehnološke verige v manjše, decentralizirane enote. Tudi če bi vlogi sodobne kibernetike in computerske tehni-

bilo to konkretno izvedljivo, je vprašanje, če bi bilo sploh smiselno: kajti preden začnemo razgrajevati stroje, moramo razgraditi mreže, ki jih predejo naše misli. Heidegger pravi: »**Pred** vprašanjem: kaj nam je storiti, ki se nam vedno kaže kot navidez najbližje in edino nujno, je treba premisliti tole: **KAKO MORAMO MISLITI?**« (TiO)

6.

Razgovor med študentom in profesorjem filozofije:

Študent: Gospod profesor, v čem vidite možnost alternativne tehnologije?

Profesor: Preden skušamo odgovoriti na to vprašanje, se moramo vprašati po pomenu in vlogi razvoja avtomatizacije tehnološkega procesa, tj. o ke pri upravljanju proizvodnje, ter po vplivu te tehnološke revolucije na družbeno-politično sfero človeškega bivanja. — Tekoči trak, ki so ga začeli uvajati v dvajsetih letih tega stoletja, je avtomatizacija »na pol poti«: proizvodni proces mora biti dopolnjen z ročnimi gibi in na mesto nekdanjega mišičnega napora stopi mentalni (točneje: psihični) napor in napetost vsled enoličnega, duševnost ubijajočega dela. Najnovejši razvoj avtomatizacije, ki čedalje bolj zapolnjuje vrzeli, ki jih je v bližnji preteklosti moral delavec sam, pa je neka **kvalitativna** sprememba v produkcijskem procesu. Sodobna avtomatizacija ni le potenciranje mehanizacije, ampak sprememba v značaju bazičnih proizvodnih sil.

Št.: Kakšno vlogo ima ta sprememba pri privatni eksploataciji človeškega dela, ki v poznem kapitalizmu našega časa ostaja temeljni proizvodni odnos?

Prof.: »Zdi se, da je avtomatizacija inkopatibilna s privatno eksploatacijo.« (EČ) To je zaslutil že Marx, ki v »Grundrisse« piše, da razvoj proizvodnih sil čedalje bolj omogoča človeku, da stoji **izven** procesa produkcije in je soudeležen pri njem le kot nadzornik in regulator. V današnjem času pa, »ko avtomatizacija postane proces materialne proizvodnje, revolucionira celó družbo. S tem, da bi bila izvedena do popolnosti, bi reifikacija človeške delovne moči zlomila svojo postvarjeno formo, ker bi pretrgala verigo, ki veže človeka na mašinerijo... le-ta postane neodvisni producirajoči objekt in s tem tudi subjekt.« (EČ) Posledica tega bi bilo povečanje svobodnega (prostega) časa, v katerem bi se konstituiralo človekovo privatno in družbeno bistvo. Rast tehnoloških potencialov proizvodnje

pomeni zmanjšanje potrebne fizične energije, ki jo nadomešča mentalna; proizvodnja se dematerializira, »vse bolj avtomatizirani strojni sistem bi — če ne bi bil več uporabljen kot sistem eksploatacije — omogočil 'distanciranje delavcev' od instrumentov proizvodnje. Marx je predvidel ta proces na koncu kapitalizma...« (EoO)

Št.: V vašem izvajanju sta mi nejasni dve stvari: prvič, zdi se mi, da se tukaj odrekate svojega siceršnjega prepričanja, da sodobna tehnologija ni nevtralna — da ni zgolj instrument — glede na svoje družbeno-politične smotre, pravite namreč: »če avtomatizirani strojni sistem ne bi bil več uporabljen kot sistem eksploatacije itd«. Drugič, kako je mogoče naprtiti Marxu zasnitek misli, da 'distanciranje delavcev' od instrumentov proizvodnje pomeni osvobajanje delavca in človeka iz odtujenih kapitalističnih struktur — mar ni to (če sledimo Marxovi misli) eden izmed simptomov odtujitve?

Prof.: Kar se tiče vašega prvega pomisleka lahko odgovorim sledeče: gre za razvoj tehnološke baze, ki naj bi bil orientiran k drugačnim ciljem, ki bi zadovoljeval DRUGAČNE, resnično ČLOVEŠKE potrebe kot v dosednji represivni družbi. Prepreka k ostvaritvi takšne tehnologije je politične narave, ne pa 'imanentno' tehnološke. Humane **možnosti**, ki tičijo v sodobni tehniki, so mnogo večje kot obstoječa realizacija teh možnosti, ki jo utesnjuje obstoječi politični sistem. Proizvodni odnosi utesnjujejo (humani!) razvoj proizvodnih sil, če parafraziram Marxa. »... orodje represije ni tehnologija, niti tehnika, niti stroj, ampak prisotnost njihovih gospodarjev v njih, gospodarjev, ki določajo njihovo število, življenjski razpon, njihovo moč, njihovo mesto v življenju in potrebo za njimi... znanost in tehnologija sta velika nosilca osvobajanja, v sredstva gospodovanja jih postavlja samo njuna uporaba in omejevanje v represivni družbi.« (EoO) Toda: ne-nevtralnost tehnologije moramo razumeti v tem smislu, da **probleme finalnosti obravnavamo kot tehnične probleme, ne pa kot zgolj »zunanje«, idejne, etične.** (gl. EČ) Gre za to, da »logos tehnike vzame nase telos 'pacificirana eksistenca'« (EČ), kajti obstoječe znanstveno-tehnične metode niso nevtralne, kakor smatra sodobni znanstveni pozitivizem, ampak so ŽE 'politizirane' — in sicer v smoter dominacije in nesvobode. — Sem bil zdaj bolj jasen?

Št.: Ne povsem. Vendar pa je verjetno v samem problemu nekakšen paradoks, tako se mi zdi.

Prof.: Da, morda je res tako. — Toda preidiva k va-

šemu drugemu vprašanju glede 'distanciranja delavcev' od instrumentov proizvodnje. To sem mislil v že prej omenjenem pomenu: avtomatizacija pretrga verigo, ki veže človeka na mašinerijo — izpopolnjevanje avtomatizacije vodi k povečanju izven-delovnega časa. Spomnite se na Marxovo razmišljanje o »vsestranskem individualu«, ki se realizira v svojih »izven-delovnih« dejavnostih, s tem da bi bil družbeno potrebni delovni čas skrajšan na minimum. Tako osvobojeno »delo« bi postalo neke vrste igra.

Št.: Toda s čim se bomo pravzaprav igrali, z mlinčki na vodo?

Prof.: (se razumevajoče namuzne) Da, to je prav gotovo problem, toda resnejša stvar je nekaj drugega: tudi ko bi bila »alienacija reducirana z vse večjim skrajšanjem delovnega dneva, bi ta dan ostal kljub temu dan nesvobode, sicer racionalen, ne pa svoboden.« (EoO)

Št. Zaključek poglavja o osvobojenem delu kot neki vrsti domišljajske igre v vašem »Eseju o osvobajanju« nekoliko šokira: »utopični pojem socializma« — in dandanes naj bi bili priče koncu Utopije — »... pomeni prehod od Marxa k Fourieru, ... od realizma k nadrealizmu« (EoO). Kaj bi lahko rekli o tem?

Prof.: Mladenič, preberite še enkrat tisti odlomek in me potem to vprašajte še enkrat... (kratek premolk) ... no, saj ne mislim, da sem nezmotljiv in vseveden, toda na citate se je treba sklicevati pravično.

Št.: Da, toda kljub temu mislim, da je vaše pojmovanje družbenih posledic avtomatizacije tehnološkega procesa precej heterogeno, včasih celo notranje protislovno. V splošnem pa se mi zdi, da vidite v sodobni avtomatizirani tehnologiji bolj skrajno mejo starega sveta, »carstva nujnosti«, kot pa neko realno, iz neodtujenih človeških potreb izvirajočo in vanje se stekajočo alternativo. Je to res?

Prof.: Da, to do neke mere drži; vsekakor mislec ne more skočiti čez plot svojega časa. Kljub temu pa je potrebno iskati alternative. O tem bova spregovorila pozneje.

Št.: Profesor Marcuse, če imate še toliko časa, bi vam za zaključek tega razgovora prebral nek odlomek iz znanstvenofantastičnega romana »Odi-seja 2001«; morda ni v najtesnejši zvezi z našimi današnjimi razgovori, toda ob vaših iz-

vajanjih sem že nekajkrat pomislil na to knjigo. Lahko?

Prof: Da, prosim, zanimalo me bo.

Študent bere:

»Šestemu članu posadke pa vsega tega ni bilo mar, ker ni bil človek. To je bil zelo izpopolnjen računalnik, stroj, HAL 9000, ki je predstavljal možgane in živčni sistem vesoljske ladje.

HAL (to je bila kratica za: Hervistično programiran ALgoritmični računalnik, nič več in nič manj) je bil mojstrovina tretje razvojne dobe računalnikov. Zdelo se je, da se velika odkritja na tem področju ponavljajo v obdobjih po dvajset let in že tedaj se je veliko ljudi zaskrbljeno ukvarjalo z mislijo, da bo v kratkem napočilo novo takšno obdobje.

Prvo je bilo v štiridesetih letih dvajsetega stoletja, ko je že davno zastarela vakuumaska cev omogočila izdelavo takšnih okornih, visokonapetostnih debilov, kakor je bil ENIAC in njegovi nasledniki. Potem so v šestdesetih letih izpopolnili mikroelektroniko trdnih snovi. Ko se je to zgodilo, je postalo očitno, da umetne inteligence, vsaj tako zmogljive, kot je človeška, nimajo nujno večjega obsega kot pisarniške mize — le ko bi vedeli, kako jih konstruirati.

Bržkone tega še dolgo ne bi nihče dognal, ko ne bi v osemdesetih letih Minski in Good pokazala, kako je mogoče umetno proizvesti neuralna omrežja, ki se sama obnavljajo — ustrezajoč kakršnemu koli poljubno izbranemu učnemu programu. Umetne možgane je postalo mogoče pridobivati, ustvarjati s postopkom, ki je presenetljivo podoben razvoju človeških možganov. Vsekakor pa natančni podatki o tem nikoli niso bili znani, a tudi ko bi bili, bi bili milijonkrat preveč zapleteni, da bi jih lahko človek razumel.

Kakor koli je že bilo — končni rezultat je bil vsekakor inteligenten stroj, ki je lahko reproduciral — nekateri filozofi so temu še zmeraj raje rekli »posnema« — večino dejavnosti človeških možganov in opravljal to delo dosti hitreje in zanesljiveje od njih. Stroj je bil izredno drag in so dotlej zgradili komaj nekaj enot serije HAL 9000. Vprašanje, ali Hal lahko zares misli, pa je rešil že v štiridesetih letih dvajsetega stoletja britanski matematik Alan Turing. Po njegovem mnenju je treba domnevati v primeru, če se človek lahko dlje časa pogovarja s kakšnim strojem — bodisi s pomočjo pisalnega stroja ali mikrofona, to ni važno — ne da bi bil lahko ugotovil kakšno razliko med njegovimi odgovori in odgovori, ki bi jih lahko dal človek, da tisti stroj misli, saj

drugače izraza 'misli' sploh ni mogoče razumno opredeliti. Hal pa bi to Turningovo preskušnjo zlahka prestal.

Utegnilo bi se celo zgoditi, da bi Hal prevzel poveljstvo ladje.

... saj je samo on poznal resnični namen odprave, njegovi človeški vrstniki ga še slutili niso. Poole in Bowman sta često sama sebe šaljivo omenjala kot varuha ali skrbnika vesoljske ladje, češ da lahko ladja kar sama plove po svoji poti. Osupnila bi in bila bi nemalo ogorčena, če bi dognala, koliko resnice se skriva v tej šali.

(Kubrick-Clarke: »Odiseja 2001«)

7.

Kakšna je torej pozitivna alternativa?

»Grško pojmovanje povezanosti umetnosti in tehnike lahko služi kot preliminarne ilustracija«, pravi Marcuse. (EČ)

UMETNOST naj bi postala odločilen dejavnik v oblikovanju lastnosti in videza stvari, v oblikovanju dejanskosti, načina življenja. To bi hkrati — nadaljuje Marcuse — pomenilo ukinitvev /Aufhebung = ukinitvev- prevladanje/ umetnosti (gl. EoO). Domišljija, združujoč čutnost in um, bi postala »produktivna«, ker bi postala praktična in vodilna sila v preobrazbi dejanskosti. Znanost bi se, s svoje strani, približala umetnosti s tem, da bi razbila svoj postvarjeni »esprit de sérieux« in postala »gaya science«. Delo Leonarda da Vincija bi nam bilo lahko vzor pri tej preobrazbi. Je to le nostalgija za večno izgubljenim ali realna alternativa?

SVOBODNO DRUŽBO Marcuse vidi v konvergenci tehnike in umetnosti, dela in igre, v ustvarjanju estetsko-erotične dejanskosti; tehnika bi postajala umetnost, umetnost pa oblikovanje dejanskosti, medsebojno bi se dopolnjevali nova čutnost in desublimirana znanstvena misel. »V tej preobrazbi bi se spremenil sam zgodovinski topos estetike: bila bi izražena v preoblikovanje Lebenswelts /»življenjskega« sveta, okolja/ — v družbi kot umetniškem delu.« (EoO)

Umetnost ima sposobnost, da 'projektira' eksistenco, da razpre še nerealizirane možnosti; **umetnost bi bilo mogoče zagledati in vrednotiti kot akterja znanstveno-tehnološke transformacije sveta.**» (EČ) Umetnost v NIHANJU izžari v svet nove stvari, nove oblike predmetnosti: ko zaniha struna kitare in rodi zvok, ta ustvari nov svet.

8.

Jürgen Habermas, zastopnik mlajše generacije filozofov Frankfurtskega kroga, je svoj esej o tehniki

z naslovom »Tehnika in znanost kot 'ideologija'« /»Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'«, 1968/ namenil neposredno Marcuseju, kot polemiko napram Marcusejevi tezi, da je sodobna tehnika po svoji lastni strukturi sila dominacije in odtujevanja.

Najprej Habermas povzame Marcusejevo pojmovanje znanosti in tehnike, citira:

»Pojem tehničnega uma je morda sam ideologija. Ne šele njena uporaba, ampak že tehnika sama je gospostvo /Herrschaft/ nad naravo in nad ljudmi, namreč metodično, znanstveno, preračunano in računajoče gospostvo. Določeni smotri in interesi gospostva niso šele 'naknadno' in od zunaj tehniki oktroirani — ampak so immanentni že konstrukciji samega tehničnega aparata; tehnika je vsakokrat neki zgodovinsko-družbeni projekt; v njej je projektirano to, kar namerava neka družba in vladajoči interesi te družbe storiti z ljudmi in s stvarmi. Tak smoter gospostva je 'materialen' in vsled tega pripada sami formi tehničnega uma.« (Marcuse, »Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers«, 1965, cit. po (TuW).)

Habermas k temu dodaja, da Marcuse vidi bistveno razliko med klasičnim in sodobnim kapitalizmom v tem, da je bil razvoj proizvodnih sil v času klasičnega kapitalizma izhodišče kritike (te proizvodne sile) utesnjujočih družbenih odnosov, medtem ko v današnjem času proizvodne sile (tehnologija) same nastopajo kot temelj družbeno-političnega statusa quo, gospostva in dominacije. (To je seveda poenostavljena interpretacija Marcuseja, toda sledi mo toku Habermasovih misli.)

Habermas pravi, da se v sodobnem kapitalističnem svetu vedno bolj vrašča **ideologija**, da kapitalistični sistem omogoča permanentno rast produkcijskih sil, znanosti in tehnike, po drugi strani pa nastaja perspektiva, »iz katere **se zdi**, da je razvoj gospodarskega sistema zagotovljen z logiko znanstveno-tehničnega napredka.« (TuW) V tem zadnjem smislu postajata tehnika in znanost »ideologija«, pravi Habermas: v sodobnem svetu zavzemata mesto, ki je v pred-kapitalističnem svetu pripadalo ideologijam v tradicionalnem smislu: morali, religiji, filozofiji itd., ki so nekdanj tvorile svetniški sij sočasnih družbenih odnosov in le-te potrjevale kot od boga poslano. — Habermas smatra, da je samo v tem smislu mogoče govoriti o sodobni znanosti in tehniki kot »ideologiji«, kot **tehnokratski ideologiji** — ni pa tehnični um (smotrno-racionalna dejavnost) kot tak ideologija.

Habermas zavrača Marcusejevo idejo alternativne tehnologije oz. alternativne znanstvene metodolo-

gije, ki naj bi bila apriori osvobajanja, revolucioniranja obstoječih družbenih odnosov. Znanost in tehnika razume kot **smotrno-racionalno delovanje** /zweck-rationales Handeln/, ki ni zgolj neki 'projekt' človekovega odnosa do narave, ampak je racionalno jedro tega odnosa sploh, bistvo človeškega dela, osvobajanje iz narodne nujnosti. Marcusejevi tezi o alternativni tehnologiji in principiелно različni metodologiji znanosti

»... je ireba postaviti nasproti, da bi bilo mogoče novodobno znanost le tedaj doumeti kot nek enkratni projekt, če bi bilo možno misliti vsaj **en** alternativen zasutek /Entwurf/. Nadalje bi morala nova, alternativna znanost vsebovati opredelitev nove tehnike. Ta premislek nas strezni, kajti tehniko, če jo je sploh mogoče reducirati na neki zasutek, očitno lahko zvedemo le na en 'projekt' **celokupnega** človeškega rodu, 'projekt', ki ni zgodovinsko presegljiv.« (TuW)

Arnold Gehlen v svojem delu »Antropološki pogled na tehniko« (1965) obravnava zgodovino tehnike s stališča **postopne objektivizacije smotrno-racionalnega delovanja**. Na vsaki stopnji tehničnega razvoja je človeški rod projiciral, drugega za drugim, elementarne sestavne dele funkcionalnega kroga svoje smotrno-racionalne dejavnosti, ki so sprva pripadali človeškemu organizmu, na nivo tehničnih sredstev in se je tako on sam razbremenil funkcij, ki so jih povzemali stroji: najprej so tehnične naprave nadomestile funkcije gibalnega aparata (rok in nog) in fizične spodobnosti gradnje, mišično delo (celotnega človeškega telesa kot izvora mehanske energije). Te funkcije so prevzeli vozovi, škripci itd. Druga stopnja je objektivizacija funkcij čutil (oči, ušes, kože, itd.) v napravah kot so n.pr. magnetofon, termostat, itd. — tehnična sredstva prevzamejo funkcijo zaznavanja, občutenja stimulansov iz zunanjega sveta. Tretja stopnja je objektivizacija nekaterih miselnih funkcij (torej možgan), ki jih prevzema computerska tehnika v našem času. — Habermas k temu dodaja:

»Če si predočimo, da tehnični razvoj sledi logiki, ki odgovarja strukturi smotrno-racionalnega in glede svojih uspehov kontroliranega delovanja, kar z drugimi besedami pomeni: strukturi **dela**, tedaj ni mogoče videti, kako bi se lahko odpovedali — vsaj dokler se ne spremeni organizacija človeške narave, tj. dokler moramo vzdrževati svoje življenje z družbenim delom in s pomočjo sredstev, ki nadomeščajo delo — tehniki, in sicer naši tehniki, v korist neke kvalitativno drugačne.« (TuW)

Temelj kvalitativno nove družbe je treba iskati drugje, pravi Habermas: v **simbolno posredovani interakciji**. »Izhajam iz fundamentalne razlike med DELOM in INTERAKCIJO« (TuW): delo ali smotno-racionalno delovanje je instrumentalno delovanje, skupek tehničnih pravil (tehnologija) in skupek strategij, racionalnih izborov, ki jih omogoča analitično znanje (znanost, Wissenschaft); simbolno posredovana interakcija ali **komunikativno delovanje** /kommunikatives Handeln/ pa je nekaj povsem drugega — urejajo ga »obvezno veljavne norme, ki opredeljujejo recipročno pričakovane odnose in ki so od najmanj dveh delujočih subjektov razumljene in sprejete. Družbene norme so podkrepljene s sankcijami. Njihov smisel se objektivira v pogovorno-jezikovni komunikaciji.« (TuW) — Jasno je, da ima Habermas v mislih to, kar je klasični marksizem imenoval »družbeno nadstavbo«, tj. pravno politične odnose in oblike družbene zavesti. Toda to izhodišče, ali kakor sam Habermas pravi »performulacija osnovne teze historičnega materializma«, namreč: »odnos med proizvajalnimi silami in proizvodnimi odnosi bi bilo treba zamenjati z abstraktnjšim odnosom med delom in interakcijo« (TuW), je za konkretno, angažirano družbeno-kritično misel, kakršna skuša biti Habermasova, zelo vprašljivo. Povedano v jeziku klasičnega marksizma bi se ta »preformulacija« glasila: odnos med proizvajalnimi silami in proizvodnimi odnosi (in konflikt med obojima) je treba v današnjem času — znotraj kritične teorije družbe — zamenjati z abstraktnjšim odnosom med ekonomsko bazo in družbeno nadstavbo. Sledč Habermasu lahko rečemo, da sta pravzaprav zdaj ti dve v konfliktu, pa še ta je latenten vsled razširjanja tehnokratizma v totalitarno ideologijo sodobnega sveta. Če tako razumemo zgornji Habermasov stavek, je jasno, da se pri tej novi konceptiji historičnega materializma glede na staro zabriše nekaj bistvenega, namreč razredni konflikt, razredni proizvodni odnosi. Habermas sicer odkrito priznava, da temeljni pojem Marxove teorije, razredni boj, za današnjo družbo ne velja več (gl. Wul, s. 84), vendar se s tem obsoja na izolacijo, ki je značilna za večidel teoretikov brezdomovinske nove leve, kajti študenti in pd. socialne skupine subjekt revolucionarne preobrazbe (kot jo pojmuje marksizem) še zdaleč niso.

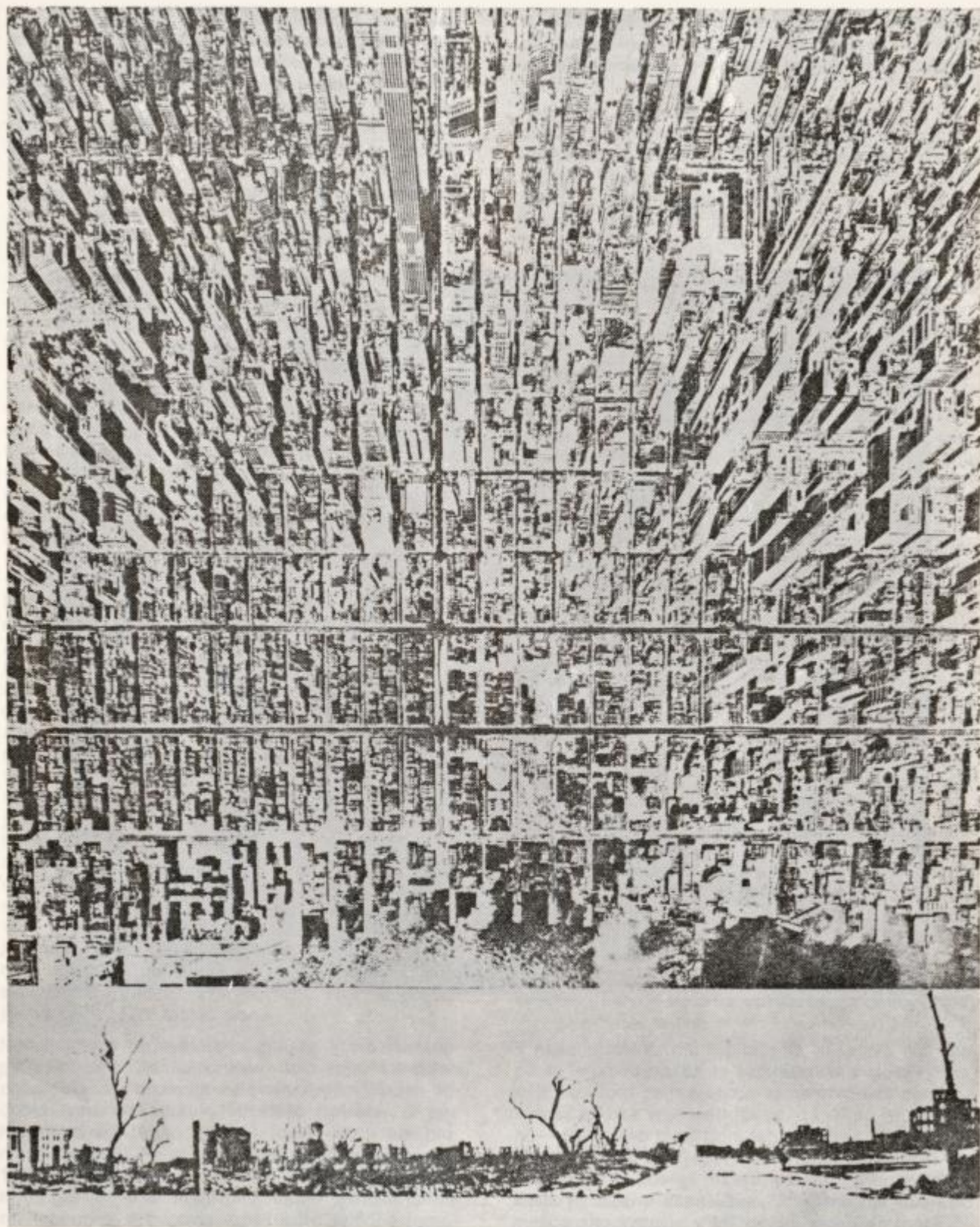
Nadaljujmo s Habermasovo analizo komunikativnega delovanja. Komunikativno delovanje, simbolno posredovana interakcija v nekem zgodovinskem obdobju tvori vsakokratno **strukturo javnosti**. O tem Habermas na široko govori v delu »Strukture premene javnosti« /»Strukturwandel der Öffentlichkeit«, 1962/. Ko se govori o alternativni obstoječe družbe, je treba govoriti o alternativni strukturi javnosti, smatra Habermas, o ponovni vzpostavitvi kritične javno-

sti, ki je izginila iz sodobnega družbeno-političnega prizorišča, kjer (na področju komunikativnega delovanja) neomejeno gospodari tehnokratska ideologija.

Habermas razvija zgodovinsko genezo javnosti v kapitalistični epohi. — V predkapitalistični in zgodnje-kapitalistični družbi so javnost opredeljevale tradicionalne ideološke tvorbe: morala, pravo, religija, filozofija, znanost (med drugim!) in tem ideološkim tvorbam ustrezajoče institucije: monarhija, Cerkev, meščanska republika, itd. Kljub temu pa je v javnosti ostajala kritična potencia do obstoječega sveta, ki je črpala svoje impulze iz očitne in boleče razlike med tem svetom in njegovimi legitimnimi osnovami (»Svoboda, enakost, bratstvo!« in pd.): to je bilo n.pr. izhodišče Babeufove »Zarote enakih« v Francoski meščanski revoluciji, ali pa utopičnih socialistov, delno tudi mladega Marxa. — V drugi polovici XIX. stoletja pa se struktura javnosti spremeni: izkaže se, da je kapitalistični družbeni sistem prvi produkcijski način v zgodovini, ki ne potrebuje ideološke afirmacije, ki ne črpa svoje legitimacije iz kakega »onstranskega« principa, ampak lahko sam sebe legitimira in hkrati institucionalizira z zakonom vrednosti (ekvivalenta). Kapitalizem je na osnovi tega zakona prvi samo-uravnajoči družbeno-produkcijski sistem v zgodovini, sistem, ki ne potrebuje posega »zunanjih« institucij (države, Cerkve itd.) v svoj ekonomski mehanizem. Meščanski politični ekonomisti teoretiki klasičnega kapitalizma, ki jih kritizira Marx v »Kapitalu«, so bili prepričani, da zakon vrednosti poleg ekonomske stabilnosti zagotavlja tudi **pravično** družbeno menjavo dela. Za navidezni ekvivalentom pa tiči kapitalistično izkoriščanje delavca, za navidezno stabilnostjo stihija, nam kaže Marx. — Habermas pravi, da lahko Marx svojo temeljno kritiko obstoječe družbe izvede prav na področju politične ekonomije zato, ker šele v njegovem času oblike družbene zavesti, pravni odnosi itd., skratka javnost, postane »nadstavba« v emfatičnem pomenu, torej sekundarna, izvedena na osnovi ekonomsko-produkcijskih odnosov. »... tradicionalno gospodstvo je bilo politično gospodstvo. Šele s kapitalističnim načinom proizvodnje in menjave se legitimacija institucionalnih okvirov lahko poveže neposredno s sistemom družbenega dela.« (TuW)

V nadaljnjem razvoju kapitalizma, ki sega v naš čas, pa se je pokazalo, da se kapitalistični sistem ekonomije ne more permanentno samo-ohranjati zgolj na osnovi zakona vrednosti (in pa, da — po drugi strani — še ni tako blizu zlom tega sistema, kot je mislil Marx), ampak so njegovo ohranjanje omogočili vse večji in večji posegi države, planskega upravljanja: nastane državni kapitalizem, ki spreminja liberalno meščansko vzdusje v fašistoidni establishment.





Habermas ugotavlja, da mora sodobni kapitalistični sistem nenehno iskati nadomestila za odvzem svo-boščin, ki so bile pridobitev meščanske revolucije (toliko povzdigovana »privatna iniciativa«, pravice in dolžnosti človeka in državljana, ...). Ta nadome-stila /Ersatzprogrammatik/ so zvišan življenjski stan-dard, dobro založen potrošniški trg, zmanjšana ne-varnost brezposelnosti itd. »Ideološko« nadomesti-lo za nekdanje tradicionalne ideologije, kakor tudi za ideologijo ekonomskega liberalizma in pravične menjave v klasičnem kapitalizmu, pa sta znanost in tehnika. Današnja javnost je depolitizirana, izgubile so se kritične potence, ki so jih vsebovale nekdanje oblike komunikativnega delovanja. Tehnokratizem, ki skuša razširiti oblike znanstveno-tehničnega (smotrno-racionalnega) delovanja na simbolno po-sredovano interakcijo, tj. na komunikativno delova-nje, postaja totalitarna »ideologija«. S tem nastaja nevarnost, da homo faber (človek-kovač), subjekt smotrno-racionalnega delovanja, sam postane »ho-mo fabricatus (skovani človek), da bo sam integri-ran v svoje tehnične zasnutke, če se posreči zgra-diti-skovati strukture smotrno-racionalnega delova-nja na nivoju družbenih sistemov.« (TuW) Tukaj vi-dimo parafrazo Heideggrove misli o nevarnosti po-stavja, ki ogroža človeka, da ne bi bil več tu-bit. Habermas to imenuje: nevarnost, da se zabriše razlika med delom in interakcijo (: »ontološka di-ferenca«).

S tem v zvezi naj opozorim na Habermasov odnos do kibernetike — teorije samo-regulativnih sistemov, ki je teoretična osnova sodobni tehnološki avtoma-tizaciji. Sodobna pozitivistična sociologija namreč skuša aplicirati kibernetične modele tudi na razlago družbenih skupin in struktur (tendence po samo-ohranitvi).

O tem Habermas pravi sledeče:

»Principielno je mogoče posamezna podjetja in organizacije, pa tudi politične in gospodarske delne sisteme in celó globalne družbene siste-me pojmovati in analizirati po vzorcu samo-re-gulativnih mehanizmov. Gotovo pa je razlika, če kibernetični pojmovni okvir uporabimo v anali-tične namene ali pa **urejamo** neki socialni si-stem po tem vzorcu, kot človek-stroj,sistem.« (TuW)

Namen tehnokratskega mišljenja pa je prav to in v tem smislu sta za Habermasa znanost in tehnika najhujša »ideologija« sodobnega sveta. Ni zlo v av-tomatizaciji, formalizaciji itd. samega tehnološke-ga procesa (za smotrno-racionalno delovanje je tak-šen razvoj nujen in pomeni vedno večjo emancipa-cijo človeka od naravne nujnosti), ampak v tenden-

ci k razširitvi tega modela na komunikativno interak-cijo, na medčloveške odnose, na človeško družbo. Posledica te »ideologizacije« znanosti in tehnike je vedno večja depolitizacija javnosti — edino mož-no izhodišče revolucionarnega osvobodjanja v seda-nji (predvsem Zahodni) družbi pa Habermas vidi v ponovni vzpostavitvi kritične javnosti preko sred-stev javnega obveščanja (Massenmedien): ta sred-stva je treba iztrgati ideološko-minipulatorskim me-hanizmom obstoječih struktur moči.

Odprto ostaja vprašanje, ki pomeni izhodišče Ha-bermasovega pojmovanja tehnologije in znano-nosti: je človek res tako usodno razcepljen na dve ločeni sferi bivanja, na področje dela in na po-dročje interakcije.

Namesto zaključka:

Renesansa jezika

Kaj je POMEN znamenj, ki jim pravimo stvari? Je pomen že stvar sama? Ali pa so stvari ZA POMENOM in se nam razkrijejo v nepreklicni pričujočnosti ta-krat, ko pomen zaniha preko vseh meja in obstane v negibni otrplosti?

Don Kihotova avantura se začne takrat, ko beseda in stvar več nista isto, takrat ko se izmakne pomen znamenj, ko znamenja obstanejo pred nami groz-ljivo prazna.

»Kaj je jezik? Kaj je znak?

Ali je vse tisto, kar je nemo v svetu, v naših gestah, v naših sanjah, v naših bolestitih?

Ali vse to govori in kateri jezik govori, po kateri gramatiki? Ali ima vse pomen, ali kaj ima, in za ko-ga je ta pomen in na osnovi katerih pravil?

Kakšen je odnos med jezikom in bitjo, ali se jezik vedno obrača k biti?

Kaj je z jezikom, ki ničesar ne pove, ki nikdar ne molči in samega sebe imenuje 'literatura'?

(M. Foucault: »Besede & stvari«)

»V ogromni sintaksi sveta se različna bitja prilega-jo drugo drugemu; rastlina komunicira z živaljo, zemlja z morjem, človek z vsem, kar ga obdaja. Podobnost zahteva bližine, ki zagotavljajo nove po-dobnosti: vidimo kako mah raste na školjkinem hrbtu, rastline na jelenovih rogovih, razne vrste trav na človekovem obrazu.« (ibid.) — V renesanč-ni dobi so skrite podobnosti poudarjene na površini stvari: za nevidne analogije so potrebna vidna obe-ležja. Prostor podobnosti je velika odprta Knjiga, porisana z znaki, ki jih je treba dešifrirati: »Kaj ni res, da vse trave, rastline, drevesa in drugo, kar iz-vira iz zemljinega naročja, tvori veliko knjigo magij-

skih znakov?» se sprašuje Crollius v »traktatu o znamenjih.« Trave govorijo temu čudnemu zdravniku s svojimi obeležji in mu odkrivajo svoje notranje lastnosti, skrite pod tančico prirodne tišine. — »Jezik je skrivnostna, neprozorna, vase zaprta masa, fragmentirana in enigmatična, tu in tam se meša s figurami sveta ter se z njimi prepleta: na ta način one vse skupaj pletejo mrežo znamenj, v kateri vsako znamenje igra vlogo vsebine ali znaka, skrivnosti ali odprtega kazanja.« (ibid.)

To je čas, preden je Razsvetljenstvo začelo z ostrimi rezi sekati enigma jezika, predno je s koordinatnim sistemom razdelilo neprozorno maso prostora in časa. RENESANSA je velika po tem, da ne pozna alternative. Jezik in figure sveta pletejo skupno mrežo bivajočega, Razsvetljenstvo in Mit sta prepleteni v nerazločljivi enotnosti, Leonardo da Vinci je znanstvenik in slikar, Paracelsus astrolog in filozof; naslikati Poslednjo sodbo in izumiti padalo prihaja iz iste inspiracije, prerokovati iz zvezd in pisati matematične enačbe prav tako. Renesančni svet je harmonija znamenj, ki so z analogijami vpeti med bitja skrivnostne odprte Knjige.

Ob koncu renesanse se začne doba velikih delitev: začne se obdobje razsvetljenstva. Descartes v svojih Regulah ugotavlja, da je podobnost prej priložnost za napako kot pa neka oblika znanja. Kartezijansko mišljenje v podobnosti vidi zmešano nevednost: analogije, ki pletejo mrežo znamenj, je treba analizirati s kategorijami identičnosti in razlike, mere in reda. Metoda te analize je methesis universalis, kot pravi Bacon — klasifikacija, ki zagotavlja jasne in razločne ideje.

Besede in stvari se s prodorom rasvetljenskega mišljenja ločijo. Znamenje nima več enigmatske gostote bitja, ampak nastopa kot označevalec za neko idejo, za neko jasno in razločno mentalno predstavto stvari same. »Red in zveza idej sta ista kot red in zveza stvari«, pravi Spinoza. Besede pa so oznake idej, nastopajo v reprezentativni, predstavljaški funkciji: tako nastaneta dve izomorfni seriji, ki se zrcalita druga v drugi — besede in stvari. Razsvetljenski govor je prozoren, njegova naloga je kazati preko sebe na stvar samo: imenovati, dati stvari IME, jo predstaviti in s tem sploh postaviti,

priklicati v bivanje. Predstava, po-stavje se polasti jezika ter ga uporabi za klasificiranje in urejanje sveta. Za razsvetljence bi bila idealna nomenklatura tista, ki bi omogočila vsaki predstavljaški ideji enoznačen zapis oz. izreko; francoski Enciklopedisti se zavzemajo za univerzalen jezik.

... »Literatura pa je, skozi celo XIX. stoletje pa vse do naših dni — od Hölderlina do Mallarméja in Artauda — ohranila svojo avtonomijo s tem, da se je oddvojila od vsakega drugega jezika kot neke vrste 'kontra-govor', vračajoč se od reprezentativne ali pomenske funkcije jezika k njegovemu surovemu in pozabljenemu bitju.« (Foucault, BiSt) ... »Na Nietzschejevo vprašanje: Kdo govori?, Mallarmé odgovarja ter nenehno ponavlja svoj odgovor, da govori sama beseda v svoji samoti, v svojem šibkem trepetanju, v svoji ničnosti; ne torej smisel besede, ampak njeno skrivnostno in nesigurno bitje.« (ibid.)

Kateri analitični um, kateri elektronski računalnik lahko razvozla princip sledeče klasifikacije?:

V nekem Borgesovem tekstu, ki citira »neko kitajsko enciklopedijo« se živali delijo na: a) tiste, ki pripadajo Cesarju, b) dišeče, c) udomačene, d) majhne svinje, e) sirene, f) pošasti, g) pse na svobodi, h) tiste, ki so vključene v to klasifikacijo, i) tiste, ki se vznemirjajo kot norci, j) brezštevilne, k) narisane s tankim čopičem iz kamelje dlake, l) et caetera, m) tiste, ki so razbile vrč, n) tiste, ki so iz daljave podobne muham.

Človek lahko »razume« to klasifikacijo, če misli dovolj »shizofreno«.

Kratice pri citatih pomenijo:

- (DR) : Horkheimer-Adorno: »Dialektika razsvetljenstva«
- (Kp) : Marx: »Kapital«
- (EČ) : Marcuse: »Enodimenzionalni človek«
- (ZR) : Lukács: »Zgodovina in razredna zavest«
- (TiO) : Heidegger: »Tehnika in obrat«
- (EoO) : Marcuse: »Esej o osvobajanju«
- (TuW) : Habermas: »Tehnika in znanost kot 'ideologija'«
- (BiSt) : Foucault: »Besede in stvari«

mladen švarc

praksa, marksizem in pragmatizem

I

Filozofski sistem je teoretičen sistem. Filozofska dejavnost torej pomeni, da gre pri njej za postavljane kategorialnega aparata v obstoječo stvarnost. Dodelanost, domišljenost in pronicljivost filozofovega uma omogoča ustrezno orientacijo. Filozofski sistem ponavadi obtiči na stopnji egzegze ali pa apologije; njegov korelat v sferah izvenfilozofske dejavnosti je tedaj lahko samo prilagojeno mišljenje, obstoječa družbena praksa, »common sense«. Marx je zapisal, da »revolucije potrebujejo namreč kakšen pasiven element, kakšen materialni temelj.«¹ Ker se bo teorija vedno udejanjala le toliko, kolikor obstaja neka stvarna potreba po njej, sprememba v »bazi« (družbeno ekonomski, politični ureditvi, javnem mnenju, »common sensu«) povroči odvečnost teorije. Apologeti lahko propadejo, lahko pa privzamejo novo teorijo. To za njih reši hkrati problem revolucionarnega angažmaja, kakor tudi zgodovinskega porazenca. Temu se je včasih tudi reklo nestanovitnost inteligence. Subjektivistično gledanje se tukaj jasno reducira na moralko, saj se problem zvađa na lastnost, tj. na poštenost inteligence, torej »teoretizirajočega« sloja. Vsekakor pa problem ni tako enostaven.

V zgodovini filozofije ostanejo samo filozofi; njihovi učenci in apologeti zatonejo v temi stoletij. Za razliko od znanosti filozofija ni egzaktna, matematizirana. Vedno znova filozofske struje padejo v tisti odsek, ki se mu reče zgodovina filozofije. Filozofija postaja svoja lastna zgodovina. Naše občudovanje torej velja filozofskim sistemom, ki jih ni bilo strah ne kritike in ne njenih rezultatov.

Filozofija kot teorija je torej zgodovinsko in neolčljivo vezana s prakso. Vsekakor ne samo z »družbeno prakso«, torej materialnim, ekonomskim temeljem; to je udobni redukcionizem, ki pa ne more razložiti same filozofije. Gre tudi za prakso same teorije, za njeno recipiranje (»udejanjenje«) in za njeno koncipiranje/modeliranje analiziranih pojavov.²

Ker je največ, kar lahko dosežemo, dialektiziranje odnosa med teorijo in prakso, je toliko pomembnejša opredelitev pojmov, ne pa izmikanje opredelitvi z neskončnim relativiziranjem, ki je »slaba dialektika«.

Praksa, grška PRAXIS, pomeni delo, delovanje, akt. Praksa je torej človeška dejavnost, s katero človek

neposredno spreminja objektivno stvarnost in v tem procesu spreminjanja prihaja do določenih spoznanj (izkustev) o stvarnosti in o samem procesu dejavnosti.³ Ali pa: praksa je neposredna, človeška, čutna, predmetna dejavnost.⁴ Ali pa: praksa je fundament človeškga, je filozofska opredelitev človeka. Ali je res praksa tista temeljna ontološka kategorija, oziroma katera filozofska interpretacija jo postavlja kot tako?

II

Nevarnost definicije je v tem, da pojmu, ki ga iz diskurza (historične razlage, filozofskega sistema) neposredno dojamemo, pripišemo točno določeno tolmačenje. To je nevarno, v kolikor ne gre za določitev sistematičnih kategorij. Pojem prakse pa ni tak »nov pojem«, saj je znan že iz grške filozofije in je njegova današnja uporaba določena tudi z njegovo »filozofsko zgodovino«. Praksa ni samo »delo« in »izkustvo«.

Tako Aristotel v svoji metafiziki osredotoči vse človeške odnose glede na resnico. Najnižja oblika odnosa do resnice je TEHNE, ki bi jo z današnjega stališča poistovetili z obrtniško produkcijo reči. POIESIS je ustvarjalno delovanje, postavljanje v svet/resnico. PRAXIS pa je socialno-moralno-politično delovanje, vzajemni odnos svobodnih meščanov polisa in znanstveno reguliranje te dejavnosti. Od teh treh momentov človeške dejavnosti je ločena THEORIA; razmišljanje in vladanje ima absolutni primat.

Medtem ko imamo tako pri Aristotelu štiri povsem ločene momente oz. načine človekovega odnosa do vsega, kar je, in medtem ko je tu svet dojet kot večni, statični, naravonujen, imamo v novoveški filozofiji bistveno drugačen pristop. Novo utemeljevanje teologije od Descartesa do Kanta teologijo v resnici izrine, v ospredje stopi človek, čista resnica se umakne našemu umu, v ospredje stopi metodologija, kritika. Kantova transcendentna dedukcija kategorij šele producira človekov svet, ki je šele tak predmet spoznavne zavesti. Predmet postane predmet šele po principu proizvedenosti. Primat preide sedaj na stran praktičnega uma.

V kolikor poskušamo dojeti primat praktičnega uma kot primat prakse, kot vsebovanost ostalih momentov človeške dejavnosti v praksi, kot sklop praksa-revolucija-razodtujitev-revolucionarna egzistenca,⁵

potem taka interpretacija pomeni konec filozofiranja. Tega ne mislim v kontekstu delitve dela, ločenosti misleca od proizvajalca. Taka pozicija je romantično projiciranje revolucionarne situacije, saj hoče pokazati na novo, vendar namesto klasične pozicije racionalizma-utopičnega mišljenja-birokratske egzistence tu dobimo neko miselno zapadenje revolucije, tega »juriša na nebo«. Kangrga v svojem spisu »Kaj je marksizem« prakso izpelje direktno iz Kanta, Fichteja in Hegla. Misel in volja že utemeljita praktičnost teorije, teoretičnost prakse. Sorodno temu pojmovanju je strukturalistično pojmovanje praks, vključno s teoretično prakso. Pri tem pa gre samo na post festum zvajanja na produkcijo. Filozofski sistem se izkaže ne več za samostojni razmislek, ampak postane »ancilla politica«, ideologija, ki razlaga koncepcijo določenega političnega delovanja.

Primat praktičnega uma se izkaže torej za razvojenitev filozofije v politično akcijo, v zaključen, logično domišljen sistem nazorov, ki to akcijo vedno znova utemeljijo, ter v ideologijo diktature proletariata. Zahteva po spremembi sveta⁶ namesto po — filozofiji lastnemu — interpretiranju pomeni konec filozofiranja kot filozofiranja. Odrešitev je v politični akciji, razrešitev subjektivnih dilem je v podrejanju kolektivu, stranki, cilju, akciji. Fichterjev subjektivism postane aktivizem, vendar je ta aktivizem reguliran glede na stankin oz. splošno družbeni smoter. Teologijo nadomesti teleologija kot neke vrste negativna teologija, kajti kritika religije je že izvršena. Če smo prej rekli, da je pojem prakse filozofska kategorija, je to le v okviru Aristotelove metafizike. Novoveška prevratna filozofija v svojem hotenju po prevratni praktičnosti briše prakso kot filozofsko kategorijo. Hkrati s tem pa mora brisati tudi sebe kot filozofijo, saj je filozofija THEORIA.

Problematična ostane le še znanstvenost. Marx in Engels sta svoj nauk utemeljila ne kot prevratno filozofsko orientacijo, ampak kot »znanstveni socializem« za razliko od utopičnega, neznanstvenega. Od tod preskok iz filozofije v ekonomske (ekonomske-filozofske) raziskave pri Marxu in v ekonomizem pri mnogih poznejših marksistih, ki so pretendirali na znanstvenost svoje politike. Ne glede na bistveni optimizem, vero v znanost, tako značilno za 19. stoletje,⁷ pa refilozofikacija Marxa, ki temelji na pojmu prakse, odnosa subjekta-objekta ipd. ravno poskuša pozabiti znanstvenost, podobno kot znanstvenost pozablja svoj filozofski zadnji temelj.

III

Marx in Engels nam nista zapustila zaključenega filozofskega sistema, ampak vrsto del, ki se ukvarjajo s filozofsko problematiko ali pa se spopadajo z

tedanjo filozofijo. V tem kritičnem dialogu je bralec prisiljen biti interpretator, razen če ne zaupa v to ali ono kanonizirano verzijo. Še manj problematična za razumevanje je bila Stalinova kanonizacija, saj je bila jasna, preprosta, popularna. Tudi vrsta drugih interpretacij je padla pod nivo »dialektičnega materializma« nazaj v materializem 18. stoletja. Vendar je tu nujna posledica neekspliciranosti Marx-Engelsovih stališč. Pod njun tekst se za interpretiranje mora nujno podstaviti neki obstoječi kategorialni sistem, pa naj je to kantovstvo, mehanicistični materializem, subjektivni idealizem, tradicionalne filozofske kategorije ali kaj podobnega.

Poskus imanentnega dojetja Marxovega pojmovanja nujno obstane na enem njegovem tekstu, ki ga potem obrne proti vsem drugim. Iz teze o Feuerbachu tako dobimo prakso kot:

- človeško čutno dejavnost, ne subjektivno
- predmetno dejavnost
- dejavno stran
- revolucionarno, praktično-kritično dejavnost
- vprašanje o predmetni resnici
- prevratno prakso
- čutnost
- spreminjanje sveta

Torej Marx noče obstati na gnoološki poziciji⁸ saj taka pozicija nujno polje nazaj v subjektivni idealizem nemške klasične filozofije, le da izpeljava filozofskih kategorij iz pojma prakse obstane v nekem dualizmu. Metoda je idealistična, saj je predpostavljen spoznavajoči Jaz; da pa bi bila filozofska pozicija materialistična in anti-metafizična, se tu izvrši ontološki preskok in je ta Jaz molče predpostavljen.

Marxove teze niso dodelan fiziološki sistem. Njegovo pojmovanje prakse je sistematsko, torej ne ozko ontološko (praksa kot delo, kot temelj družbene biti kot razkrite filozofske biti...) niti ne spoznavno teoretsko. Praksa kot kriterij resnice prav tako ni samo kriterij resnice, saj bi v tem primeru (v taki interpretaciji) zožili pojem prakse in bi ji dala mesto samo za preverjanje, za verifikacijo neke druge, materialistične metafizike.

Marxova pozicija ni filozofska pozicija, ampak meta-filozofska. To dokazuje tudi 11. teza o Feuerbachu. Svet je človeški svet, ki pa ni že kar takoj umen, zato tudi ni zapopadljiv samo iz principov čistega uma. Šele praktična/politična akcija ga lahko takega vzpostavi oz. vzpostavlja. Spoznanje torej ne pride po izvedbi kategorij, ampak senzualno; proizvodnja je praktična, predmetna dejavnost. Stvaritev predmeta torej ni psihološka ali racionalna spoznava njegove pojavnosti, ampak tudi proizvodnja. Brez človeka pa to vprašanje ne bi bilo niti zastavljeno; od tod vpeljava človeka-človeškega sveta-humanizma v filozofski razmislek. Zato je npr.

razlaga proizvodnje in opažanja mize, stola ali česa podobnega povsem banalni primer, uporaben le za popularno razlago ali za sofistiko.⁹

V takem pojmovanju prakse pa se skrivajo nevarnosti interpretacije. Naj naštejemo nekaj najbolj popularnih in znanih tez. Povzemam po Predragu Vranickem¹⁰. Praksa je zanj fundament človeškega, je filozofska opredelitev človeka, je torej polivalentna kategorija. Praksa je pojem, ki bistveno opredeljuje karakter človekove egzistence, saj za razliko od živali gre za ustvarjanje. Človekovo spreminjanje sveta ni krog, ampak proces. Človek je ustvarjalno bitje, in to takšno, da je njegovemu ustvarjanju podrejena njegova bit in bistvo. Človek kreira svoje zgodovinsko življenje glede na možnosti svoje lastne prakse. Praksa je čustveno doživljajska, čutno-konkretna, teoretično-abstraktna. »Opredelitev človeka kot bitja prakse je možna samo tako, da je praksa razumljena kot enotnost čutne in teoretične dejavnosti. Funkcioniranja nekega stroja (celo najbolj navadnega orodja) je v-delovanje-postavljena-teorija ali ustvarjena teorija, kot je tudi teorija (celo najenostavnejša) sublimacija določene človeške kreativnosti, čutne in teoretične.«¹¹ Gre torej za strukturo prakse. Praksa že vsebuje tudi teoretični moment. Gre za kreacijo zgodovine kot enotnega totalnega akta in procesa.

Vranicki daje take definicije, da bi se ognil parcializaciji in kastraciji osebnosti, fetišizmu, birokratizaciji in ne-humanosti. Njegova filozofija negativitete kot praktične, stvarne, čutne, objektivne kritike¹² poskuša tako odgovoriti na vprašanje Kaj je človek, ne da bi se zavedala, da s totalnim aktom kreacije zgodovine pada nazaj v hegeljanstvo. Praksa se glede na ta rezultat lahko potem uporabi le še kot fundament za ta akt in seveda kot njegova verifikacija — torej ravno tisto, česar Vranicki ravno ni hotel. Pojmovanje prakse kot enostavne verifikacije, kot objektivnega kriterija, je namreč nasprotno definiranju človeškega bista kot človeka, ki da je bitje prakse. Ali pa je v vsej tej konstrukciji skrit končni cinizem, sicer skrbno vdiran v navidez optimistični filozofski konceptiji. Nasprotje taki praksi — ustvarjalnosti-težnji k dobremu-platonizmu je vsebovan nasprotni pojem diktature-birokracije-iracionalnega-destrukcije človeka in njegovega človeškega sveta/projekta bodočega sveta. Zato raje obstanemo pri sistematskem dojetju Marksovega pojma prakse, medtem ko vprašanje praktične politične akcije za spremembo sveta prepuščamo posebnim obravnavi, ki presega naš razmislek o praksi sami.

IV

Razen marksizma pojem prakse postane pomemben v obravnavi filozofije pragmatizma. Obe filozofiji

smatrata, da je pojem prakse osnova spoznanja, da je vsako teoretično vprašanje izven nje že spekulativno. Kljub vrsti podobnosti med obema filozofijama, saj sta npr. in Marx in Dewey Heglova učenca, oba menita, da je filozofija humanistična kritika družbe, obe filozofiji sta antiiracionalistični, obe sta kritični glede redukcionalizma, kontemplacije, platonizma/idealizma, obe ne priznavata absolutnih resnic in bistev, — kljub vsemu temu gre za bistveno različni konceptiji.

Značilno za Ameriko je, da je vsakokrat, ko je v Evropi zavladal v teoriji radikalizem mišljenja, Amerika porodila teorijo, ki ni v svoji osnovi zavrgla ameriškega načina življenja. Tako smo dobili pragmatizem kot filozofski pandan marksizma/filozofije prakse, Veblenovo in Parsonsovo sociologijo, pozneje novo levico kot nov, revidiran liberalizem. Kljub podobnostim so tudi bistvene razlike med marksizmom in pragmatizmom.

Marksizem je realizem, kar lahko sklepamo iz pojmovanja materije in materializma kot tistega sine qua non revolucionarne filozofije. Pragmatizem vztraja na nominalizmu, gre mu le za praktično vrednost idej, za utilitarizem v oziru do sicer priznane človekove aktivnosti. Resnica je tu in sedaj, je znanstvena, uporabna, rekli bi tudi tehnična, ne pa spekulativna ali aproksimativna (kar je samo relativizirana spekulacija). Ob vnanji podobnosti gre torej za bistveno razliko med pragmatizmom in marksizmom; če marksizmu pripišemo pragmatičnost, se to zgodi le kot etiketa za določeno ravnanje, skratka v priznanem pejorativnem smislu te besede, v utilitarističnem pomenu. Ni pa to nikakršno notranje korespodiranje. Praksa v tem smislu za pragmatizem pomeni verifikacijo resnice, vendar v smislu koristnosti početja, ki ga preverjamo. Praksa je tu teoretično zajeta v filozofski konstrukciji in manjka družbena podlaga (zgodovinskost prakse, kot to poznamo v marksizmu. Praksa za pragmatizem pomeni konstrukcijo stvarnosti in konstrukcijo resnice kot enoten proces znanosti-eksperimenta-akta. Medtem ko marksizem prakso konkretizira v industriji — gre za znana Engelsova pojmovanja npr. o proizvodnji barvil, ki da uniči temelje spekulativne dedukcije spoznava in agnosticizma — je pragmatične pojmovanje prakse že v osnovi pojmovanje znanstvene prakse-konstrukta. Vendar se Engelsov optimizem skrha ob poznejših Leninovih ugotovitvah o relativnosti praks, o nižjih in višjih praksah, o njeni omejenosti kot kriterija resnice. S tem se praksa vrne nazaj na njeno filozofičnost in problematičnost. Bolj omejen pojem prakse v pragmatizmu ta problem razreši manj problematično, zato pa že vnaprejšnjimi omejitvami, z ateoretičnostjo prakse.

Opombe:

¹ MIED I, CZ, Ljubljana, 1969, str. 202, H kritiki Heglove pravne filozofije, Uvod.

² Iz nadaljnje diskusije želim izločiti problem utopičnosti. Vsaka utopija je statičen, konzervativen, birokratski projekt, praksa/praktična dejavnost je določena in omejena — glede na naravo takega projekta. Vsaka znana utopija je le odsev zamišljenih možnosti obstoječe prakse, ki so pritrane do ekstrema. Vsakokrat idealni sistem je zato racionalen. Tako smo spet nazaj pri teoriji, ne pa utopiji kot konstituensu biti. Racionalnost do skrajnosti pa pomeni, da je praksa utopije dolgačas.

³ dr. Mihajlo Popović, Teorija in praksa, Izd. preduzeće Rad, Radnički univerzitet, Beograd, 1958, str. 3.

⁴ Marxova 1. teza o Feuerbachu

⁵ M. Kangrga, Kaj je marksizem, Časopis za kritiko znanosti št. 9—10, str. 97. Kangrga definira prakso kot »revolucionarno-prevratno vzpostavljanje in proizvodjanje svojega sveta v enotnem zgodovinskem dejanju, ki tudi ni nič drugega kot revolucionarno eksistiranje samo«, torej

gre za samo na novo izraženo fundamentalistično stališče,

⁶ 11. teza o Feuerbachu

⁷ To se navezuje tudi na značilen Engelsov odnos do chartistov v zaključnem poglavju »Položaja del. razreda v Angliji« (MEIDI, str. 888). To ostaja tudi pozneje kot *arrière pensée* Teorije.

⁸ Zato pa na tej poziciji toliko uspešneje obstane Mihajlo Marković. Glej njegov »Humanizem in dijalektika« v izdaji Prosveta, Beograd, 1967, str. 121—144.

⁹ Lenin je Plehanovu v Fil. zvezkih očital sofistiko. Plehanov in podobni so v svojem demistifikatorstvu vanjo nujno morali zabresti. »Buržoazna« filozofija se pač kruto maščuje.

¹⁰ P. Vranicki, Čovjek i historija, Veselin Masleša, Logos, Sarajevo, 1966, Uz problem prakse, str. 115—124.

¹¹ *ibid.*, str. 119

¹² *ibid.*, Filozofija i revolucija, str. 49

kante božidar – dve interpretaciji aristotelove poetike (ingarden, grassi)

Med sodobnimi interpretacijami Aristotelove Poetike smo izbrali dve, ki izhajata iz sorodnih intenc avtorjev, čeprav se večkrat med sabo zelo razlikujeta, predvsem v metodologiji in rezultatu. Avtorja obeh interpretacij, Ingardena in Grassija uvrščamo v tki. filozofijo umetnosti, oziroma ontologijo umetnosti. Zagovorniki te filozofske discipline sicer včasih še vedno uporabljajo pojem »estetika«, vendar mu v tem primeru pripisujejo povsem drugačen pomen kot tradicionalna estetika. Estetika, v svoji klasični obliki kot »znanost o lepem«, ni več aktualna in ne prispeva več k reševanju bistvenih filozofskih vprašanj. Tudi umetnosti svoje dobe ne dojema več ustrežno, saj zanjo ni več bistveno, da mora biti lepa (nicht mehr schöne Kunst). Nič več ni važno, da je lepa, pomembno je predvsem to, da opravlja svojo ontološko funkcijo, tj., da brani, afirmira in udejanja humaniteto človeške eksistence. Estetika, ki je ontološko usmerjena, globlje in bolj utemeljeno razume svojo lastno problematiko, obenem pa lahko poda odgovore oziroma poskuša odgovoriti na osnovna ontološka vprašanja. »Umetnost je tista trdna točka, ki jo je metafizika zaman iskala skozi celotno svojo zgodovino: v umetniškem ustvarjanju smo priče, kako iz Niča nastaja Nekaj.« (Focht)

V Ingardenovi interpretaciji lahko zasledimo vse karakteristike fenomenološke interpretacije umetnosti, za Grassija pa lahko rečemo, da je zelo blizu marksizmu. Tako pojmovana, mu umetnost ne pomeni idealizirane predstave ali pa prikaza dejanskosti, ki bi tej dejanskosti v določeni meri nasprotovala. Mi sami pripadamo tej dejanskosti, ki se naknadno formira v in skozi nas. Umetniško ustvarjanje je eksistenčni modus; nastaja in raste z našimi dejanji in na ta način oblikuje tisto dejanskost, v katero je prvobitno vključen in jo istočasno tudi transcedira.

INGARDEN — KNJIŽEVNOST

V obdobju med dvema vojnama je v raznih deželah nastalo živo gibanje na področju metodologije književnega raziskovanja. Pri konkretnem raziskovanju posameznih del je vladala velika neenotnost v pojmovanju književno umetniškega dela. V začetku veka se je književno raziskovanje, zahvaljujoč vplivu psihologizma in Diltheyevemu historicizmu usmerjalo v druga problemska področja, predvsem v zgodovinsko obarvano, individualno psihologijo

pesnika. Antipsihologizem Husserla in poskusi drugače orientiranih estetik so zelo počasi prodirali na področje književne metodologije; čeprav je vedno bolj prevladovalo prepričanje, da se psihologizem v pojmovanju književno umetniškega dela ne more obdržati, pa se ni pojavila potreba za radikalno revizijo filozofske teorije književno umetniškega dela. Diskutiralo se je predvsem o metodah raziskovanja, ni se pa postavljalo vprašanje o tem, kako je sploh zgrajeno to, kar naj bi analizirali, spoznali. Ta osnovna vprašanja si je kasneje zastavil Roman Ingarden v svojih delih *Das literarische Kunstwerk* in *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerkes*. Posebno prvo delo je že takoj po izidu leta 1931 vzbudilo veliko pozornost; po dobrih štiridesetih letih lahko rečemo, da je bilo to delo temeljno delo, ki je omogočilo in iniciralo razvoj ontologije umetnosti. Tu tudi prvič srečamo koncepcijo štirih slojev v književno umetniškem delu. Oglejmo si na kratko te štiri sloje.

a) Zvočno jezikovni sloj; s pojavu pisane in tiskane besede je jezikovna zvočnost dela nekoliko spremenjena. Pisava, tisk ne spada v elemente samega književno umetniškega dela, recimo kot neki novo nastali sloj (N. Hartmann), ampak predstavljata le njegovo fizično, materialno osnovo. Akustična forma besede se sicer povezuje s tiskano formo, čeprav se z njo ne staplja v enotnost. Tiskani znaki se pri tem ne dojemajo v svoji individualni fizični formi, ampak kot - podobno je z glasovi - določeni idealni tipi in se v tej formi tudi povezujejo z akustično formo besede. Že prvo seznanjanje z delom ni golo in čisto čutno opažanje, ampak presega čutno percepcijo, ker se beseda (črka) vedno jemlje kot izraz, oziroma kot nosilec pomena in ker istočasno percipiramo tudi glasovno formo besede, ki je na pomemben način povezana z znakom. Beseda se torej pojmuje kot izraz nečesa, kar je različno od nje same; to različno je pomen besede.

b) Pomenski sloj; pomen besede in prav tako smisel nekega stavka je po eni strani nekaj objektivnega, kar je pri vsaki uporabi besede v svojem jedru identično in na tak način transcendentno doživljajem mišljenja. Z druge strani pa je ta pomen intencionalna tvorba ustrezno zgrajenih doživljanj mišljenja, na ta način, da je ustvarjalno formiran v aktu mišljenja, čestokrat na osnovi pr-

vobitnega akta izkustva, ali pa se, potem ko je to oblikovanje že opravljeno, v aktih mišljenja ponovno ustvarja po predhodnem vzoru. V obstoječem jeziku ponavadi naletimo na že gotove besede s točno določenimi pomenom, ki jih uporabljamo za odgovarjajoče predmete in s tem aktualiziramo v mišljenju tisto intenco, ki ustreza odgovarjajočemu pomenu besede. Formiranje pomena besede se vedno dogaja v duhovnem sodelovanju večjega števila subjektov v skupnem, neposredno spoznavnem kontaktu z odgovarjajočimi predmeti. Jezik, ki ga uporabljamo, predstavlja urejen sistem pomenov, ki se nahajajo v določenih formalnih in stvarnih medsebojnih zvezah in lahko opravljajo različne funkcije v pomenskih enotah višjega reda. To nam omogoča, da lahko ločimo več različnih vrst besed, različnih med sabo predvsem po formalnih momentih, kot tudi po drugačni strukturi svojega pomena (imena, finitni glagoli, funkcionalne besede). Najvažnejša funkcija pomena imena (samostalnika) je intencionalno ustvarjanje predmeta imena. Vsakemu samostalniku pripada določen čisti intencionalni predmet (določen po svoji formi, kvaliteti in načinu eksistiranja), ki je po svoji biti, po svoji obliki in po dodeljenih materialnih značilnostih odvisen od pomena. Od njega moramo razlikovati tisti predmet, ki je po biti neodvisen od pomena besede, predmet, na katerega se samostalnik nanaša in ki je — v kolikor sploh eksistira — v pravem smislu realen ali pa idealen. Tekst razumemo tako, da pomen besednih intenc pretvarjamo v aktualno intenco svojega razumevaločega akta mišljenja, v intenco, ki je identična z intenco besede.

c), d) Shematizirani aspekti in prikazane predmetnosti; pri branju lit. dela je naša pozornost usmerjena v glavnem le na to, kar določen stavek intencionalno projektira, zanimamo se le izključno za čisto intencionalne korelate stavkov, tj. za stanja stvari. Opis neke stvari z več stavki, ki si sledijo, projektira množstvo odgovarjajočih stanj stvari, ki istočasno pripadajo eni in isti stvari. Toda, da bi od posameznih intencionalnih stanj stvari prodrli do prikazanega sveta, moramo opraviti postopek »objektiviranja«. V vsakem posameznem primeru »objektiviranja« se realizirajo le določene možnosti, kar igra potem tudi pomembno vlogo pri konkretizaciji in umetniški ekspresivnosti dela. »Objektiviranje« se ne končuje s konstituiranjem predmeta v določeni fazi njegovega bivanja, ampak se lahko ponovno izvede po vsakem novem dogodku, ki je povezan s tem predmetom. Zaradi »objektiviranja« dobi sloj prikazanih predmetnosti samostojnost in neodvisnost v odnosu do sloja pomenskih enot. Med drugim dobiva drugačen red, ki se razlikuje od sukcesije stavkov. Da bi predmet prika-

zanega sveta dosegel samostojnost, mora bralec izvesti sintetizirajoče »objektiviranje« (ne gre za povezovanje dejstev na aditivni način, ampak na način, ki pripelje do enostnosti). Šele prek sintetizirajočega »objektiviranja« zavzamejo prikazane predmetnosti pred bralcem položaj kvazi — realnosti, ki eksistira za sebe, s svojo lastno usodo in dinamiko. Šele po tem »objektiviranju« postane bralec priča določenih dogodkov in predmetov, ki jih je s pomočjo razumevanja stavkov in »objektiviranja« takorekoč z lastno močjo intencionalno naknadno konstituiral.

Književno umetniško delo je shematska tvorba. Vsaj nekateri njegovi sloji, še posebno pa predmetni sloj, vsebujejo v sebi celo vrsto »nedoločenosti«. Tako mesto »nedoločenosti« se kaže povsod tam, kjer na osnovi stavkov, ki se v delu pojavljajo, ne moremo reči, da določen predmet poseduje ali pa ne poseduje določeno lastnost. Eksistenca teh »nedoločenosti« ni nikakršna posledica kompozicijske napake. Poleg tega pa so le nekatere lastnosti prikazanih predmetnosti važne in koristne za umetniško kompozicijo, ne pa vse. Mi nekatere »nedoločenosti« konkretiziramo, ostale pa ne. Da to počenjamo, je kriva sugestivna moč teksta, pa tudi naša navada, da si vsako individualno stvar predstavljamo popolnoma določeno, z vsemi najnižjimi diferencami.

Ingarden je v svojih fenomenoloških analizah zapustil Husserlovo orientacijo v smeri transcendentizma in je poskušal predvsem ontološko opredeliti naravo lit. dela, oziroma umetnosti. Književno umetniško delo ima status kvazi realnosti, ni niti realno, niti idealno. Ima dva ontična fundamenta: prvega, realnega, predstavlja ustvarjalec s svojimi subjektivnimi operacijami tvorenja stavkov, drugega, idealnega, pa pojmovna bistva, h katerim ti stavki intendirajo. Če delo ne bi imelo teh dveh ontičnih fundamentov, ko ne bi na eni strani obstajali idealni pojmi in ko ne bi književno delo kot celota preko svojih stavčnih enot intendiralo k tem idealnim kvaliteta, potem tudi delu ne bi bila zagotovljena identiteta v množstvu konkretizacij, ki jih opravljajo njegovi bralci. Tako bi de facto obstajalo toliko različnih del kot je realnih enkratnih branj in konkretizacij. S tem bi bili negirani tudi osnovni pogoji objektivne možnosti zasnove kakršnekoli znatnosti, ki bi bila intersubjektivno veljavna. Obenem pa ne bi bila možna nikakršna konkretizacija, niti se ne bi mogla vzpostaviti intenca k idealnim bistvom, če stavki ne bi imeli nekega realnega fundusa (če ne bi izhajali iz pisčevih subjektivnih operacij). Konkretizacija lit. dela se konstituira in dobiva svojo končno formo v toku samega branja književno umetniškega dela in predstavlja takorekoč le

eno, določeno formo pojavljanja dela, način kako samo delo posameznik sprejme. Če poskušamo to situacijo označiti v terminih teorije informacije, bi lahko rekli, da ločujemo kod (lit. delo) in sporočilo (vsakokratna konkretizacija). Ingarden jasno razlikuje te konkretizacije od samega književno umetniškega dela, obenem pa tudi od subjektivnih doživljajev, v katerih se te konkretizacije konstituira (podobno kot če razlikujemo vsebino misli od mišljenja kot realnega procesa). Čeprav kakršnakoli konkretizacija ni možna brez konkretnega sodelovanja subjektivnih doživljajev, sama ni nekaj psihičnega, niti sestavni element samih doživljajev. Tako kot neka premica ni nič psihičnega, čeprav je samo takrat konkretno prisotna, ko se opravi neko določeno vizualno opazovanje pod določenimi pogoji, tako je tudi konkretizacija nekega književnega dela v resnici pogojena v svojem bistvu z odgovarjajočimi doživljaji, toda ima obenem tudi svoj drugi ontični fundament v književnem delu samem in je kot delo tudi sama transcendentna do teh doživljajev.

Iz tega sledi zaključek, da je književno umetniško delo shematična tvorba, ki nudi za vse konkretizacije neko obvezno in identično ogrodje, osnovne okvire, kjer je znotraj njih dopuščeno, da se variira in individualno konkretizira. Če književno delo, oziroma umetniško delo nasploh ne bi bilo neka shematična tvorba, kot to je, ne bi bilo mogoče, da v različnih obdobjih obstajajo konkretizacije enega in istega dela, ki so vse skupaj ustrezne in s samim delom dopuščene interpretacije dela samega, a se vseeno v različnih smereh medsebojno razlikujejo. Seveda pa poznamo tudi neustrezne konkretizacije dela, to so seveda tiste, ki presegajo intencionalno načrtanost samega dela in rušijo njegove okvire. Delo bralcu sicer »dopušča«, da izpolni mesta »nedoločenosti«, vendar mora to opraviti v skladu z osnovno intenco konteksta, sicer bralec svojo enkratno konkretizacijo absolutizira in identifikira z delom ter se s tem na naiven način intencionalno usmerja na svojo predstavo o delu, namesto na delo samo. Do teh sprememb pride najpogostejše v pomenskem sloju, pri aktualizaciji potencialnega pomena besed.

Glavno pozornost posveča bralec prikazanim predmetnostim, saj se prav tu postavlja vprašanje o ontološkem statusu umetnosti, obenem pa ta sloj tudi omogoča, da se v njem (ali bolje na njemu) pojavlja še en element, in to najvažnejši: metafizične kvalitete. O prvem vprašanju piše Ingarden v paragrafu svoje knjige *Das literarische Kunstwerk* z naslovom *Habitus realitete prikazanih predmetnosti* takole: »Neki korelativni modifikaciji podleže tudi karakter biti, ki se nahaja v vsebini prikazanega predmeta. Če gre napr. za neki roman o ljudeh,

živalih, deželah, hišah itd., torej vse o samih predmetih, ki pripadajo tipu »realne« biti, potem ti predmeti v književnem delu nastopajo v nekem karakterju realitete, ki bralcu navadno ne prihaja eksplicitno do zavesti. Ta karakter realitete ne smemo popolnoma identificirati s karakterjem biti dejanske eksistentnih realnih predmetov. V slučaju prikazanih predmetnosti imamo samo nek zunanji habitus realitete, ki se takorekoč ne bo vzel povsem resno, čeprav se lahko ob branju čestokrat zgodi, da bralec stavke s kvazi sodbami bere kot prave sodbe in tako tiste intencionalne prednosti, ki realnost samo luzorno prikazujejo, smatra za resnične realitete. Toda ta, s tem povezana sprememba se ne dogaja v samem delu, ampak v eni od njegovih možnih konkretizacij. Če se prikazane predmetnosti zapopadejo v skladu z njihovim posebnim bistvom, spadajo po svoji vsebini v tip realnih predmetnosti, toda kljub temu ne eksistirajo vnaprej kot one druge, ki so v realnem svetu »vkoreninjene« in se že same po sebi nahajajo v realnem prostoru in realnem času, tj. povsem neodvisno od tega, če nek zavestni subjekt ne usmerja določenega akta prav na nje. Tu se javlja posebna modifikacija karakterja realitete, ki ga ne odstranjuje, a vseeno reducira na skoraj golo pretenzijo za realnostjo. Kajti, bilo bi napačno trditi, da prikazani predmeti sploh ne posedujejo nikakršnega karakterja realitete, ali da morda dobivajo karakter neke druge modalnosti. (npr. idealne biti).« Na tem mestu lahko v najbolj eksplicitni formi opazimo Ingardenovo specifiko. Estetski predmet je pri Husserlu nevtralen z ozirom na vprašanje o njegovi realnosti — »indiferentnost« do realnosti je ena od definicijskih lastnosti estetskega predmeta kot takega. Sloj prikazanih predmetnosti pa ni niti irealen (N. Hartmann), njegov način eksistiranja se ne omejuje samo na enostransko eksistiranje v subjektivni zavesti.

Književno umetniško delo doseže svoj vrhunec v metafizičnih kvalitetah, ki sicer niso del prikazane predmetnosti, vendar pa so z njo neločljivo povezane in ontično delijo njeno usodo. Metafizične kvalitete niso predmetne »lastnosti« v navadnem smislu, pojavljajo se navadno v kompleksnih in medsebojno često zelo različnih situacijah, dogodkih, kot nekakšna specifična atmosfera, ki lebdi in prežema vse ljudi in dogodke, prikazane v delu. V našem vsakdanjem življenju, orientiranem le k praktičnim, »majhnim« ciljem in njihovi realizaciji, se zelo redko pojavljajo situacije, v katerih se te kvalitete razodevajo. Življenje teče »nesmiselno«, sivo, brezpomensko, čeprav lahko v tem življenju realiziramo tako velika dela. In potem pride dan, v katerem morda iz neopaznih in skritih razlogov nastane »dogodek«, ki nas in našo okolico obviše z neopi-

sljivo atmosfero. Kakršnekoli posebne vrste naj že bo kvaliteta te atmosfere, strašna ali pa do samopozabljenja vznemirjujoča, kot bleščeče razkošje polno barv izstopa iz monotone sivine dneva in dotični dogodek pretvarjanja v kulminacijsko točko življenja. Te metafizične kvalitete, kot jih imenuje Ingarden, ki se razodevajo s časa na čas, so tisto, kar življenju daje vrednost. Njihovo razodevanje tvori vrhunec in skrajno globino eksistence.

INGARDEN — ARISTOTEL

Poskusimo potegniti paralelo med A. Poetiko in aktualnimi problemi sodobne literarne teorije. Že takoj na začetku naše analize lahko ugotovimo, da so bili Aristotelu znani le nekateri problemi, ki pritegujejo pozornost sodobnih literarnih teoretikov, ostale pa je poznal, vendar se z njimi ni posebej ukvarjal. So pa tudi vidiki, ki so mu popolnoma neznani, vendar ležijo na poti, v smeri njegovega raziskovanja, tako da jih lahko vskladimo z njegovo koncepcijo.

Ad 1.

V A. Poetiki ni sledu zavestno utemeljene večslojne in večfazne koncepcije lit. dela. Kot je znano, razlikuje Aristotel šest različnih elementov tragedije (manj pri epu):

fabulo, zgradbo dejanja

značaje

smisel, splošne ideje, ki jih izražajo junaki

dikcijo, slog ali verz

spektakel

melodijo

Omenjenih šest elementov deli na tri grupe:

a) na te, s pomočjo katerih se ustvarja, dosega posnemanje — izrazni sredstvi: dikcija in melodija

b) način posnemanja

c) predmet posnemanja

K tretji grupi spadajo fabula, značaj in smisel. Ni samo vloga teh elementov v lit. delu enaka, ampak so tudi medsebojno v tesni zvezi, ki pojasnjuje zakaj se nahajajo v isti grupi. O tem jasno govori tudi sam Aristotel, ko pravi, da se dogodki ne morejo dogajati brez značajev posameznih oseb. Torej je najvažnejše dejanje, ki ga porajajo značaji. Na drugi strani imamo smisel — to so dejstva oziroma spoznanja, ki vznikujejo v nastopajočih osebah drame in so v skladu s tem, kar se v njej govori in dela in kar je jasno v najtesnejši zvezi s fabulo in značajem. Oboje nas vodi k zaključku, da fabula, značaj in smisel sestavljajo v literarnem delu tako v funkcionalnem kot tudi v strukturnem odnosu element višjega reda, sloj, kot bi danes rekli, in to prav sloj, ki ga Ingarden imenuje sloj prikazanih

predmetnosti. Lahko bi podvomil v to, da so zgoraj naštetih elementi tudi dejansko učinkoviti elementi literarnega dela; to so morda samo predmeti, ki se nahajajo izven območja umetniškega dela, o katerih se v delu samo govori, sami pa pripadajo k realnemu, izvenumetniškemu svetu. Tega dvoma nas reši sam Aristotel. Prvič: vsi ti predmeti se pojavljajo kot predmeti, ki posnemajo nekaj od njih se razlikujejo. Drugič: vse to se v mnogočem razlikuje od tega, kar v dejanskem svetu posnemajo. Glede sposobnosti bivanja se ti predmeti na nek način razlikujejo od dejanskih predmetov. Kajti kot je vidno iz Poetike, to, kar je prikazano v drami, nima take individualnosti, kot jo pripisujemo predmetom dejanskosti, o katerih govori npr. zgodovina.

Kot drugi element tragedije (prav tako komedije in tudi epa) se pojavlja dikcija: to, kar je povedano v lit. delu, posebno v tragediji (Ne vemo natančno, kaj bi Aristotel v epu štel pod dikcijo: cel tekst ali samo izpovedi prikazanih oseb.). Opirajoč se na tekst v XXI, XXII in XX poglavju je možno dognati, da dikcija obsega to, kar bi mi danes imenovali zvok besede oziroma jezikovno-zvočno plast dela; v podrobnejšem raziskovanju, kaj je Aristotel razumel pod »metriko«, pa bi odkrili pomenski sloj lit. dela. To izhaja iz opredelitve posameznih vidikov besed, recimo samostalnikov in glagolov, kot tudi iz opredelitve stavka v sami Poetiki. »Stavek je sestavljen glas, ki ima lasten pomen in čigar sestavni deli (vsaj nekateri) imajo tudi sami po sebi lasten pomen.«

(Poetika, str. 75)

Sam Aristotel zelo detaljno analizira vse te elemente, čeprav ne pojasni njihove medsebojne strukture zveze, ne pojasnjuje vloge, ki jo igrajo v medsebojnih odnosih in odnosih do celotnega dela (dela kot celote), torej ne daje neke obče teorije slojev.

V tragediji pa je še sloj shematiziranih aspektov, ki mu v Poetiki ustreza spektakel. Aristotel govori o svetu vidnega (jasnega, očitnega). Spektakel mu ne predstavlja neizogibnega elementa, ki bi moral nujno pripadati umetniškemu delu, ampak ga uvršča k sposobnosti, s katero je na sceno postavljeno dogajanje. Spektakel ima tudi svoj mik in privlačnost, vendar ima z bistvom tragedije oziroma poezije sploh le malo skupnega, saj lahko naredi tragedija vtis tudi brez gledališke uprizoritve in brez igralcev. Če bi pod spektaklom razumeli to, kar izstopa v tragediji in v vsaki gledališki predstavi, še posebno pa s posredovanjem dekoracije in realnih igralcev prikazane aspekte, ki nam dajejo zmožnost preko spoznavanja doseči skoraj otipljivo vzprejetje predmetov, prikazanih v gledališki igri, potem bi morali soglašati z Aristotelom, da je ta sposobnost posnemanja v gledališki igri zelo važen faktor, ki o-

čitno spada v ozek krog tega, kar lahko dosežemo izključno le z jezikovnimi sredstvi. Takih konkretnih vidnih form nam ne daje niti samo prečitana tragedija niti kako drugo čisto literarno delo, čeprav iz tega ne sledi, da recimo v epu ni ničesar takega, kar bi ustrezalo spektaklu. Tu se mnenja Aristotela, ki spektakel zaključuje iz, epa in sodobne fenomenološke interpretacije razlikujejo (v vsakem pravem lit. delu je sloj shematiziranih form, izraženih z jezikovnimi sredstvi in ki se konkretizirajo v času branja v materialu predstav). Da ima Aristotel o tej stvari še zelo nejasne pojme, je verjetno vzrok v tem, ker je bila tedaj analiza čutnega spoznavanja, opazovanja in spoznavanja nasploh v začetni fazi. Drugi vzrok je morda v tem, ker Aristotel še ni jasno ločil med čisto literarnimi deli in znanstvenimi deli.

Poleg tega sploh ne omenja polifoničnosti lit. dela oziroma dejstva, da vsak posamezni sloj vnaša v delo kot celoto specifične estetske vrednosti, kar v delu kot zaključeni celoti vodi k polifonični harmoniji, k ansamblu vrednosti, ki tudi odloča o umetniški vrednosti samega dela. Dikcija in melodija sta zanj le sredstvi posnemanja, ne pa tudi nekaj takega, kar ima že samo po sebi neko svojevrstnost v strukturi lit. dela, s tem, da istočasno predstavlja vlogo posebnega estetičnega faktorja. Čeprav razlikuje mit in smisel od predmetov dejanskega sveta, nikoli ne govori o njuni morebitni svojevrstni sposobnosti eksistiranja ali, kot bi Ingarden rekel, o njuni fiktivnosti in intencionalnosti. Lit. delo pojmuje še zelo naivno (do določene stopnje) kot predmet, ki mu je preprosto dan, kot neko empirično dejstvo, enostavno postavljeno pred njega. Privseh teh »pomanjkljivosti« pa je ena bistvenih zaslug Poetike, da se Aristotel v svojih sodbah ukvarja izključno le z deli lit. umetnosti in z njihovo umetniško funkcijo (imanenten poskus razlage). Zato je razumljivo, da so popolnoma odsotne analize avtorjevih psihičnih procesov v teku nastajanja dela, posameznih tipov umetnikov kot psihičnih individuov itd., skratka vsega tega, kar je bilo bistveno za lit. zgodovino na koncu 19. in v začetku 20. stoletja.

Ad 2.

V kolikor je tu govora o teoriji ustroja lit. dela, potem je treba povedati, da pri Aristotelu še ni sledu zavestnega razlikovanja dvodimenzionalnosti lit. dela. Kljub temu pa že loči dva aspekta elementov lit. dela — te, ki so vsebovani v slojih lit. dela, imenuje »količinske dele« oziroma »velikosti«. Priznavanje njihovega prisostvovanja v delu pa nas prisiljuje k priznanju druge dimenzije lit. dela: razpotegnjenosti, razstrtosti od začetka do konca, mnogofaznosti,

Le v tej drugi dimenziji lahko razmeščamo take dele lit. dela kot so prolog, zaplet, epizoda itd..

Ad 3.

Aristotel se v svoji Poetiki (in, kot Ingarden meni, niti v kakem drugem svojem delu) ne ukvarja s splošno »materialno« prirodo lit. dela niti z njegovo sposobnostjo bivanja. Ti problemi so bili nakazani šele z modernimi teoretiki ob koncu 19. stoletja in so se v vsej svoji naravi poudarjeno prikazali šele s protestom Husserla proti psihologizmu v logiki. No, če ta problematika pri Aristotelu ni prisotna, potem moramo reči, da skupaj s tem manjkajo kakršnikoli pokazatelji, ki bi nam omogočili predpostavljati, da se je Aristotel ogreval za psihologistično koncepcijo lit. dela. V svojih sodbah se izogiba vsakršne psihologistične terminologije. Nikjer ni niti besedice o tem, kot recimo o doživljajih avtorja ali bralca, ki bi se vključevali v sestav dela in obratno: v delu ni sledu ničesar takega, kar bi spadalo v doživljajski tok avtorja. Nasprotno, celo tam, kjer posveča pozornost določenim psihološkim vprašanjem (prvič stori to, ko govori o izvoru poezije; drugič, ko govori o kartazi), ne zamenjuje teh vprašanj z lastnostmi oziroma elementi lit. dela in jih protipostavlja kot nekaj povsem različnega. To pa nam seveda ne daje pravice smatrati, da je Aristotel popolnoma jasno, nesporno opredelil naravo lit. dela.

Ad 4.

Oglejmo si sedaj, kakšna in če sploh je razlika med lit. deli in ostalo pisano besedo. »... če kdo obdelala kako snov iz zdravilstva ali prirodnih znanosti v metrični obliki, ga navadno že označijo kot »pesnika«. In vendar nimata Homer in Empedokles razen metruma nič skupnega; zato je pravilneje, da kot pesnika označimo samo prvega, drugega pa rajši z nazivom »prirodoslovec« kot pa »pesnik«. Velja pa tudi obratno: če kdo kombinira različne metrične oblike in v tej kombinaciji ustvarjalno posnema..., vsekakor zasluži naziv »pesnik«. Tako nekako bi opredelili to umetnost.« (Prav tam, str. 34-35). Te besede nas skoraj samoumevno prepričajo, da je Aristotel jasno in razločno ločil dela poezije od nepoezije. Kaj pa je bil kriterij te razlike? Pomagajmo si še z drugim citatom: »Iz doslej povedanega je tudi razvidno, da pesnikova naloga ni pripovedovati, kaj se je v resnici zgodilo, ampak kaj bi se lahko zgodilo, to je, kaj bi se po zakonih verjetnosti in nujnosti utegnilo zgoditi. Zato tudi razlika med zgodovinarjem in pesnikom ni v tem, da eden piše v prozi, drugi v verzih (saj bi Herodotovo zgodovino lahko kdo preli v verze, pa bi ne bila

nič manj zgodovina kot v prozi); razlika je namreč v tem, da eden opisuje, kar se je v resnici zgodilo, drugi pa, kar bi se bilo lahko zgodilo. Zato je poezija bližja filozofiji in bolj resnična kot zgodovina: poezija govori bolj o splošnem, zgodovina o posameznostih. Pod »splošnim« razumem, če kdo opisuje, da bi človek s takim in takim značajem po zakonih verjetnosti ali nujnosti storil to ali to; in ravno to je smoter poezije, imena pa so ji le nebi-stven dodatek. Pod »posameznostmi« pa razumem, če npr. kdo opisuje, kaj je Alkibiad naredil in do-živel.« (Prav tam, str. 51-52)

Zgodovinar v svoji razpravi ugotavlja nekaj o tem, kar je bilo v dejanskosti, in to pač počenja na tak način, da njegova razprava vsebuje kup trditve, ki jih avtor zagovarja in prevzema nase odgovornost, kot rezultat določenega poznavanja dejstev. Zuna-nja forma stavkov lit. dela se po ničemer ne loči od forme stavkov nekega znanstvenega dela. Tudi zgo-dovinar mnogokrat izreka trditve o tem, kaj bi se lahko bilo zgodilo npr.: ko išče vzroke določenega dogodka, ki niso bili neposredno posredovani v no-benem konkretnem zgodovinskem dejanstvu. Zgo-dovinar celo tedaj, ko predstavlja nekaj o nečem, kar bi se bilo lahko zgodilo, istočasno predpostav-lja nekaj o tem, kar se je že zgodilo, in pri tem priob-čuje še druge fakte, ki so se že dogodili in ki pri-čajo o že zgodenosti (dogodenosti) tega, kar zgo-dovinar predpostavlja, da se je zgodilo. Pri pesniku pa ne gre za to, če se je to dejansko tako in tako zgodilo, ampak izključno le za to, če spada to, o če-mer on govori po svojih lastnostih in zmožnostih, pod opredeljen, določen potencialni fakt. Pesnik ne govori o faktologičnosti tega fakta, ga ne konsta-tira, kajti pogosto dobro ve, da tega fakta v dejan-skosti sploh ni bilo; v vidu ima izločevanje določe-nih predmetov, ki gradijo videz faktičnosti določe-nega dogodka. Ali ni to najverjetnejša naloga tam, kjer se ustvarjalno posnema? Zakaj to ne velja za historično razpravo? Ali ni to nekaj čisto drugega: razkritje historičnega fakta v njegovi goli faktologič-nosti je popolnoma brez vsakršnih odnosov do te-ga, ali to nekoga emocionalno pretrese ali pa ne.

Če je poezija dolžna govoriti o občem, ali ne bi bilo potem lit. delo podobno matematičnim in na-ravoslovno znanstvenim delom? Toda čemu se po-tem v tragediji pojavljajo lastna imena? »V trage-diji se pesniki držijo že obstoječih imen. Vzrok je tale: verjamemo le to, kar je mogoče. Če se nekaj ni zgodilo, potem tudi nismo pripravljeni verjeti, da je kaj takega mogoče; če pa se je nekaj že zgo-dilo, potem je jasno, da je to mogoče (saj se ne bi bilo zgodilo, če ne bi bilo mogoče). Zato tudi ni nič čudnega, da je v večini tragedij ime ene ali dveh oseb že znano, ostala pa so izmišljena. V nekaterih tragedijah pa nobena oseba nima znanega imena,

npr. v Agatonovem Anteju, kjer je izmišljeno oboje, dejanje in imena, — in vendar ob njej pravtako uživa-mo. Torej nikakor ni nujno, da bi se pesniki po vsej sili morali držati tradicionalnih mitov, ki jih opeva večina tragedij. Bilo bi naravnost smešno, če bi po-stavljali take zahteve; saj so znane snovi v resnici znane le maloštevilnim — in vendar ob njih uživajo vsi. »In še:« Iz vsega tega sledi, da mora biti pes-nik bolj ustvarjalec mitov kot pa verzov, saj smo rekli, da je bistvo pesnika v posnemanju, in sicer v posnemanju dejanj. Pa tudi v primeru, da bi ope-val to, kar se je v resnici zgodilo, ne bi bil nič manj pesnik: kajti to, kar se je v resnici zgodilo, ustreza temu, kar bi se po zakonih verjetnosti ali možnosti lahko zgodilo; in prav kolikor opisuje do-godke v skladu s temi zakoni, toliko je pesnik.« (Prav tam, 1451 b, str. 52-53)

Lastna imena izpolnjujejo posebno funkcijo: v očeh bralca, gledalca morajo vzbuditi videz resničnosti dogodkov, morajo storiti to, da začnemo verjeti. Tragedijo vedno sestavljajo posamezni, individu-alni dogodki (recimo Ahilov gnev), ki so se lahko zgodili v svetu konkretnega. Mi ne »preizkušamo« dogodka zaradi tega, da bi ugotovili njegovo onto-loško vrednost, ampak zaradi tega, da bi se vzne-mirili, da bi nam bilo prijetno, in to se tudi res zgo-di, ko je dogodek zelo podoben resnici. Vsak pes-nik je torej ustvarjalec fabul, pa čeprav opeva do-godke, ki so se v resnici zgodili, kajti tudi v tem primeru seže za predele tega, kar se je nekoč fak-tično zgodilo, in se kaže kot ustvarjalec dogodkov, kar pa ne bi mogli reči za zgodovinarja. Za zgo-dovinarja pa lahko rečemo, da očitvidno ni ustvar-jalec minulih dogodkov. Historikova »ustvarjalnost« je konstatacija faktov, dočim se zdi glavna funkci-ja poeta zgraditi videz dejanskosti in se pri tem vzdržati vsakršne sodbe o tej iluziji. Kot kaže, pred-stavlja ta razlika med zgradbo videza, ki izpolnju-je določeno funkcijo nasproti dejanskosti (kot da jo prikazuje, in konstatacijo določenih faktov, ki ima-jo mesto neposredno v tej ali drugi dejanskosti, re-šitev vprašanja o razliki med poezijo in znanstvenim tekstom.

To razliko pa nam lahko pokaže tudi sama kompozici-ja in princip izbora faktov. »Zdaj pa še o pripo-vedni (heksameterski) umetnosti! Jasno je, da mora biti tudi tu — tako kot v tragediji — zgodba zgraje-na dramatično: Obsegati mora eno samo zaokrože-no in dovršeno dejanje, ki ima svoj začetek, sre-dino in konec; predstavljati mora neko organsko ce-loto in enoto: le tako lahko vzbudi estetski užitek, ki je zanjo značilen. Jasno je nadalje, da epske zgodbe ne smejo biti tako zgrajene kot zgodovin-ska dela. Kajti namen zgodovinskega dela ni, pri-kazati neko enotno dejanje, marveč le neko enotno časovno obdobje.« (Prav tam, 1459a, str. 83) Govora

je o znameniti enotnosti dogajanja, ki je osnovni Aristotelov princip kompozicije lit. dela. »Skratka: kakor v vseh umetnostih ena umetnina prikazuje eno snov, tako mora tudi mitos, o katerem smo rekli, »da posnema neko dejanje«, prikazovati dejanje, ki je eno, to je enotno in celotno. In če v tem dejanju premakneš ali odvzameš en sam del, se celota zruši ali vsaj zrahlja: tako tesno morajo biti posamezni deli zvezani med sabo. Če pa prisotnost ali odsotnost nečesa v dejanju nič ne spremeni, ne more biti besede o tem, da je to integralen del celote.« (Prav tam, 145 a, 50-51) »Iz tega sledi, da se mora dejanje razvozljati samo iz sebe, ne pa z nekim umetnim posegom kot v Medeji...« (Prav tam, 1454a, str. 64) »Nikakor pa naj ne bo v dejanju kaj nepojmljivega; če pa se temu že ni mogoče ogniti, naj bo to nepojmljivo vsaj izven tragedije, kot v Sofoklovem Kralju Oidipu.« (Prav tam, 1454b, str. 64)

Ob vsem tem pa Aristotel posveča veliko pozornost vtisu, ki ga lit. delo naredi na bralca, oziroma gledalca. Kaj je Aristotel mislil s katarzo? Tega žal ne moremo povsem vedeti, toda zdi se, da vendarle imamo neko izhodišče: pri vsem tem vznemirljivem in pretresljivem doživljanju se nam odkrivajo neke estetske kvalitete, to pa naj bi bil smoter tragedije in lit. dela nasploh. Da bi lit. delo izpolnjevalo svojo funkcijo, je Aristotel formuliral celo vrsto pravil formiranja tragedije, ki zaobidejo ontološko vrednost dela. V skladu z Ingardenovim pristopom, v katerem zagovarja tezo, da so že prav pri Aristotelu prisotne nekatere fundamentalne postavke, ki se skoraj lahko identificirajo s sodobnim fenomenološkim pristopom k umetniškemu delu, lahko na podoben način interpretiramo tudi Aristotelov pojem katarze. Katarza nam po Ingardenu lahko služi kot sredstvo, ki nam pomaga prodreti do posebne ontološke pozicije umetniškega dela. V tem, ko negira psihologistično razlago katarze, Ingarden vztraja na tistem njenem pomenu, ki nam omogoča uvid v dejstvo, da je umetniško delo prav umetniško delo in ne kaj drugega. Katarza je pravzaprav očiščenje od sočutja in strahu, katarza ukinja kakršnokoli mimetično funkcijo glavnega junaka in s tem tudi junaka samega. Na sledi Ingardenovega mišljenja pridemo tako do paradoksalnega preobrata: junak sploh ne umre zato, da bi upravičil pomen svojega sporočila, svoje moralne angažiranosti za kakršnokoli idejo ali kakršnokoli individualno ali pa naindividualno resnico. Njegov tragični konec ne izpričuje nečloveškega sveta, ki onemogoča človeku realizacijo njegovih principov; junak umre izključno le zato, da bi tragedija v sebi lahko vsebovala katarzo, da bi torej tragedija lahko bila umetnost. V katarzi se torej skriva umetniško bistvo tragedije. Prav v katarzi junak preneha oponašati kakršnokoli

živo bitje tako, da se v tem trenutku preneha vsakršna identifikacija z nami. Junak postane tako kva-zi realnost, ni več življenjsko resničen; postaja element umetnosti, junak iz literature. Katarza je torej pravi povod tragedije, istočasno pa tudi dokaz njene ontološke samosvojesti, dokaz, da je realnost tragedije drugačna od dejanske realnosti.

»Ugodje, ki naj ga pesnik vzbudi s tragedijo, je čustvo sočutja in strahu; iz tega sledi, da morajo biti ta čustva utemeljena že v dejanju samem.« Prav tam, 1453 b, str. 60) O tem nam pripovedujejo tudi tista izvajanja, ki govorijo o izvoru, stimulih pesniškega ustvarjanja. »Poezija dolguje svoj nastanek dvema vzrokoma; oba vzroka pa sta utemeljena v človeški naravi.« (prav tam, 1448 b, str. 38) Nadaljnja Aristotelova razlaganja so zelo nejasna, tako, da ne vemo, za katera vzroka pravzaprav gre. Prvi vzrok: posnemanje je človeku prirojeno. Ni pa jasno, v čem je drugi vzrok; ali je to spoznanje, ki se javlja kot največji, najvišji užitek, ali pa je v tem, da se užitek vzbuja ob posameznih elementih — nakar govori o prirojenem veselju do melodije in ritma. Sicer pa nas to ne zanima, važnejša je pri tem zveza lit. dela s spoznanjem in resnico, pridobljeno s pomočjo posnemanja. Tu moramo poudariti dva momenta:

1) Avtentična vrednost spoznanja je tu v ozadju, radi bi nekaj zvedeli o prikazanem svetu, užitku, ki smo ga dolžni čutiti v stiku z mimetičnimi deli, emocionalni naravi teh užitkov.

2) To, kar vzbudi užitek, ni spoznavanje določene dejanskosti ampak je to sam mimezis, zadovoljstvo, ki ga doživimo pri stiku s temi prikazanimi predmetnostmi.

To kazajoče mimezisa, kar mimezis kaže, ni nekaj dejanskega. »... neki predmet v resnici le z neugodjem gledamo; če pa ga vidimo kar najbolj natančno upodobljenega, nam ta predmet vzbuja svojevrsten užitek, kot npr. podoba kake odvratne živali ali mrliča.« (Prav tam, 1448a, str. 39) Jasno, da je imel tu v mislih kazanje kot sestavni element posnemanja in ne dejanski prototip tega posnemanja. Posnemanje je pri tem analogno lit. delom. Posnemanje nas ne »spozna« z določenimi dejanskimi predmeti, ampak le s predmeti, ki se pojavljajo kot posnetki določenih realnih predmetov. V tem dejstvu se tudi skriva možnost katarze, kajti zavedamo se, da nimamo neposredno pred sabo določenih dejanskih predmetov (osovraženih ljudi in njihovih prestopkov), ampak le njihove posnetke. Če se tu sploh dogaja kakršnakoli vrsta spoznavanja, potem je to spoznavanje zelo specifično, naravnano na posnemanje, a ne na dejanskost, samo pa se pri tem postavlja kot določeno sredstvo v funkcijo za doseg smotra, povsem različnega od spoznavanja; bistveno je emocionalno doživetje, ne pa pridobi-

tev nekega določenega spoznanja dejanskosti. In če soglašamo v tem, da se pri spoznavanju dejanskih predmetov s pomočjo jezikovnih tvorbo poslužujemo sodb v logičnem pomenu (posebno kategoričnih sodb, osnovanih na empiriji), potem je nujno priznati, da tam, kjer nekaj »zvemo« o posnetkih dejanskih predmetov, stavki niso sodbe senca *stricto*, ampak neke druge določene narave. Znanstvena dela se porajajo pri spoznavanju določene dejanskosti kot končnega smotra; kjer pa obstoji končni cilj v pridobitvi nekega užitka s pomočjo konkretnega spoznavanja predmetov, pokazanih na upodobitvi (opisu, liku, podobi) ali na sceni in v pesniškem delu, imamo opravka s popolnoma drugačnim načinom ustvarjanja. Toda Aristotelova razsojanja o izvoru poezije nas ne vodijo povsem k tej razliki.

Oglejmo si še odnos med prikazanimi predmeti v lit. delu in izvenumetniško dejanskostjo. (Prim. tudi Ingarden, *Issledovanja po estetiki* str. 189) Ingarden meni, da se je doslej posnemanje v umetnosti, še posebno v literaturi, razlagalo ne toliko v smislu teorije izvora umetnosti, kot v smislu teorije njenega ideala, h kateremu naj umetnost stremi; ti posnetki literature naj bi bili čimbolj verni, čimbolj popolni posnetki predmetov dejanskega sveta. Tako zahtevo posnemanja v literarnem delu naj bi najbolj izpolnil tisti, ki bi podal najbolj verno in pravilno podobo nekega dogajanja, ljudi in stvari, ki v njem sodelujejo; torej tisti, ki bi pri tem izključil kakršnokoli osebno umetniško intenco in tudi individualno specifiko »videnja« tega dogodka. S tem naj bi bil dogodek obnovljen s fotografsko točnostjo, popolnoma tako, kot se je dogajal sam po sebi, neodvisno od sprejemajočega subjekta. Vsakršen odklon od dejanskega procesa bi se s takega zornega kota smatral za nepopolnost posnemanja in avtomatsko tudi za nepopolnost samega lit. dela. Na tak način se v funkciji glavnega merila vrednosti lit. dela pojavlja podobnost predmeta, prikazanega v umetniškem delu, z odgovarjajočim predmetom dejanskega sveta. Doslej se je mimezis vezal na klasično definicijo resnice (*adaequatio rei et intellectus*). Toda ali lahko Aristotelu očitamo naturalizem? Če bi mimezis v smislu vernega odraza dejansko bil bistveni moment pesniškega dela, potem nam postane popolnoma nerazumljiva analiza, po kateri so znanstvena dela popolnoma različna od poezije, saj le-ta dosega višjo stopnjo resničnosti. Če se mimezis dejansko pojavlja v delih poezije (in zgodovinska dela se od nje povsem razlikujejo), potem je očitno, da se v historičnih delih ta mimezis ne dogaja, oziroma dobi povsem drug pomen in funkcijo. In prav v tej smeri išče tudi Aristotel. Ko Aristotel govori o občosti, ki naj bi bila predmet poezije, istočasno dopušča uporabo lastnih imen,

kar kaže, da to občost ne smemo uvideti *sensu stricto*, ampak kot občost, spremljano z opisovanjem individualnih oseb in dogodkov. Lahko rečemo, da v upodobitvi oseb in dogodkov nismo dolžni, primorani opustiti vse individualne črte, ki odlikujejo posamezen individuum od drugih, vendar pa morajo biti močnejše poudarjene lastnosti, ki se nanašajo na bistvo. S tem bi bila ohranjena vernost posnemanja dejanskosti v njenih običajnih črtah. Vendar v IX. poglavju beremo nekaj povsem drugega: »V nekaterih tragedijah pa nobena oseba nima znanega imena, npr. v Agatonovem Anteuju, kjer je izmišljeno oboje, dejanje in imena, — in vendar ob njej prav tako uživamo. Torej nikakor ni nujno, da bi se pesniki po vsej sili morali držati tradicionalnih mitov, ki jih opeva večina tragedij. Bilo bi naravnost smešno, če bi postavljali take zahteve; saj so znane snovi v resnici znane le maloštevilnim — in vendar ob njih uživajo vsi.« (Poetika, str. 52)

V lastnosti kriterija nastopa zadovoljstvo, ki ga bralec ali gledalec dobi pri seznanjanju z delom. To zadovoljstvo dobi gledalec celo v teh slučajih, ko sam ne more preveriti, ali gre za izmišljeno dejanje ali pa za že dejansko dogodenost. Iz tega sledi, da ne more oceniti niti stopnje podobnosti posnetka z dejanskostjo. Tu se dotikamo zelo važne točke Aristotelove teorije. Kajti četudi bi dejanska podobnost imela odločilen pomen za vrednost lit. dela, oziroma zadovoljstvo, bi se to vseeno ne skladalo s tem, da se to zadovoljstvo pojavlja tam, kjer sam gledalec ne more oceniti, ali se sploh pojavlja kaka podobnost (npr. pri opazovanju portreta neznanee osebe). Nerazumljivo se tudi zdi, da poet vseeno ostane poet, če zgradi dela na podlagi resničnih dogodkov, čeprav govori o tem tudi Aristotel: »Pa tudi v primeru, da bi opeval to, kar se je v resnici zgodilo, ne bi bil nič manj pesnik: kajti to, kar se je v resnici zgodilo, ustreza temu, kar bi se po zakonih verjetnosti ali možnosti lahko zgodilo; in ravno kolikor opisuje dogodke v skladu s temi zakoni, toliko je pesnik.« (Prav tam, str. 52—53) Kako naj si to drugače razlagamo kot tako, da za pesniško delo ni bistveno, da bi bili predmeti, o katerih je v njem govora, dejansko resnični, da bi delo pričalo o njihovi verodostojnosti, ampak, da bi upodobljeni predmeti ustrezali verjetnosti, drugače povedano, da bi se kazali kot dejanski, čeprav po svojem bistvu niso dejanski, in da bi ta iluzija (predstava) dejanskosti vznikla brezodnosno z morda že faktično zgodenostjo. Aristotel se večkrat vrača k misli, da je to, kar je opisano v delu (dogodki, karakterji, zgradba fabule), v ustrezni korelaciji z nujnostjo in verjetnostjo: »Seveda pa mora biti peripetija ali anagorizem utemeljen v strukturi dejanja samega, tako da je nujna ali vsaj verjetna posledica prejšnjih dogodkov.« (Prav tam, str. 54) »Iz tega

sledi, da se mora dejanje razvozljati samo iz sebe, ne pa z nekim umetnim posegom, kot v Mediji... Nikakor pa naj ne bo v dejanju kaj nepojmljivega; če pa se temu že ni mogoče ogniti, naj bo to nepojmljivo vsaj izven tragedije, kot v Sofoklovem Kralju Oidipu.» (Prav tam, str. 64) »Daleč najboljši pa je tisti anagorizem, ki izvira iz dejanja samega, kjer neki popolnoma verjeten dogodek vzbudi nekemu strah...» (Prav tam, str. 67)

V gornjih izvajanjih je govor o nekaterih posebnih zvezah med elementi samega upodobljenega sveta. V mislih ima »objektivno posledico« v mejah sveta, upodobljenega v delu. Izpolnjevanje te posledice je nujno, toda ne v smislu popolnosti posnemanja, ampak zaradi tega, da bi se v gledalcu zgradilo prepričanje kot da se seznanja z neko določeno dejanskostjo, dejanskostjo samo po sebi, ki se ne nanaša na izvenumetniški svet. Kaj Aristotel govori o prepričanju? »Poleg tega naj pesnik če le mogoče poskrbi, da se bodo osebe uveljavljale s kretnjami. Najbolj prepričljivo bo učinkoval tisti odrski junak, čigar avtor tudi po lastni naravi doživlja podobe strasti: kdor je sam razburjen, bo najbolj verno prikazal razburjenega, kdor je sam mogočen, bo najbolj verno prikazal srditega človeka.« (Prav tam, str. 68) To doseže z verjetnostjo fabule, značajev itd., ne pa z vernim kopiranjem, na kar kaže fakt, da Aristotel ne izključuje iz poezije to, kar je nemogoče in nelogično. »Namenom poezije bolj ustreza to, kar je nemogoče pa verjetno, kot to, kar je mogoče pa neverjetno« (Prav tam, str. 94) »Pesnik opisuje nekaj nemogočega, toda zagreši neko napako. Vendar je ta napaka opravičljiva, če s tem doseže učinek, ki je lasten njegovi umetnosti, se pravi, če s tem naredi ta del ali kak drug del pesnitve bolj pretresljiv.« (Prav tam, str. 90) »Temu, kar je verjetno pa nemogoče, je treba dati prednost pred tem, kar je neverjetno pa mogoče. Pripoved naj ne bo zgrajena iz nepojmljivih dogodkov; pripoved naj sploh ne vsebuje nič nesmiselnega. Če pa se temu že ni moč izogniti, naj bo vsaj izven dramskega dejanja... Ugovor, češ da bi bil brez tega mitos pokvarjen, je kar smešen. Pesnik naj že od vsega početka ne gradi dejanja na taki osnovi. Toda, če že kdo po vsej sili hoče, naj da takim momentom vsaj videz verjetnosti, pa če so še tako nesmiselni.« (Prav tam, str. 88)

V tesni zvezi s tem problemom je razlika, ki jo Aristotel uvaja med različnimi napakami v pesniški umetnosti. »V poeziji sta možni dve vrsti napak: ene so bistvene, druge slučajne. Če se pesnik loti kaj posnemati, pa tej nalogi zaradi svoje nemoči ni kos, tedaj je to greh zoper bistvo umetnosti. Če pa si nečesa ni povsem pravilno predstavljal, če npr. prikaže konja, ki ob istem času izproži obe desni nogi, ali če prikaže nekaj, kar je s stališča medicine

ali kake druge vede nemogoče, tedaj to ni greh zoper bistvo pesniške umetnosti... Dalje: treba se je vprašati, kakšne vrste je napaka: ali je bistveno ali le slučajno povezana z umetnostjo. Manjša je napaka, če umetnik ne ve, da košuta nima rogov, kot pa če nariše košuto tako, da je ni mogoče spoznati.« (Prav tam, str. 89—90)

Iz zgoraj povedanega sledi, da je cilj poezije narediti čimbolj ganljivo upodobitev in ji dati pečat neke samobitne dejanskosti. Vse to pa tudi priča, da mimesis ni posnemanje v smislu konstrukcije podob nečesa takega, kar se nahaja izven umetnosti in samega dela. (Glej tudi Ingarden, *Issledovanja po estetiki*, str. 198—199) Kajti kako bi se sicer dogajalo to posnemanje tam, kjer ne samo ni možna konstrukcija podobnosti z zunanjim svetom, ampak je morda celo porušena objektivna doslednost, zaporednost in je prikazano nekaj nemogočega, a se kljub temu javlja kot verodostojno, prepričevalno. To nas navaja na misel, da Aristotel smatra, da je možno v določenem delu podati zelo točno podobnost z izvenumetniško dejanskostjo, toda delo kljub temu ni napisano na mimetični način. Tvoobra literarnega dela, ki dosega mimesis, in tvorba dela, ki daje verno podobo izvenumetniškega sveta — to sta kot kaže dve med seboj popolnoma različni sposobnosti ustvarjanja. Aristotel nam ostane dolžan, kar se tiče pozitivnega odgovora o mimesisu. Na osnovi različnih izvajanj bi o tem lahko rekli, da gre v tem primeru za tako vrsto pisateljskega mojstrstva, pri katerem sloj kvazi realnih predmetnosti pri branju vzbuja neko ganljivost (čustveno vznemirjenje), obenem pa je tak, da vsebuje v sebi nekatere znake samobitne dejanskosti, dasi se kaj podobnega izven dela sploh ni pojavljalo. Mimesis ima tri pomene:

- 1) eksistira kot način reljefnega utelešanja predmetov, prikazanih v delu, noseč črte samostojne dejanskosti
- 2) to je zato, da bi izpolnjeval funkcijo nečesa takega, kar sega za predele samega lit. dela in se morda javlja kot element dejanskega sveta
- 3) gradi videz dejanskosti

Samo zelo pazljiva analiza teh vprašanj nam lahko pojasni, v katerih slučajih se pojavlja to, kar mi danes imenujemo umetniška vrednost dela pesniške ustvarjalnosti.

...

Bistveni, oziroma temeljni pojem, na katerem Ingarden gradi svojo koncepcijo literature in interpretacijo Aristotelove poetike, je pojem »kvazi sodbe«. Ta pojem obenem tudi literaturo vmešča v ustrezen ontološki prostor, ki naj bi literaturi pripadal; zato se mi zdi bistveno, da se ob tem problemu zadrži-

mo nekoliko dlje časa. Pojem »kvazi sodbe« izhaja iz fenomenološkega nauka o intencionalnih predmetih; le-ta razlikuje med intencionalnimi in čisto intencionalnimi predmeti, pri čemer pomeni čisto intencionalno predstavo nekega (realnega ali pa irealnega) predmeta kot tako, natančneje neko predstavljeno stanje stvari, ki še ni postalo predmet neke sodbe. Če to stanje stvari postane predmet sodbe, potem to pomeni, da je prenešeno na področje realnega dogajanja, se pravi, da se bo nanašalo na realno bivajoč predmet oziroma stanje stvari. V takem primeru govorimo o »pravi sodbi«, ki izpolnjuje zahtevo po resnici in jo lahko preverimo — stanje stvari, ki ga lahko s sodbo določimo, »zares obstaja, ne kot čisto intencionalno, temveč kot stanje stvari vkoreninjeno v sferi bivajočega, ki je po svojem bistvu neodvisno od sodbe.« (Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, str. 171) Vendar pa stavki, ki sestavljajo neko literarno delo, ne predstavljajo pravih sodb, ampak so to le »kvazi sodbe«, ki ne vsebujejo nikakršnega prenosa na področje realno bivajočega. Predmet literature torej eksistira na čisto intencionalen način. Za Ingardena pa s tem še ni popolnoma pojasnjen odnos med literaturo in dejanskostjo. Dejanskost je kljub vsemu material pesništva, saj se stavčni korelati po svoji vsebini nanašajo na realni svet.

Toda čista intencionalnost se ohranja z določitvijo, da se »prenašanje ne dogaja v modusu popolne dejanskosti, ampak na poseben način, ki samo hlini to dejanskost. Zaradi tega se ta intencionalna stanja stvari oziroma predmeti samo naslavlajo kot realno eksistirajoči, čeprav niso ... prežeti s karakterjem realitete.« (Prav tam, str. 178) Te sodbe, ki niso sodbe v pravem pomenu besede, prikazujejo le iluzijo realnosti; v sodbi nosijo sugestivno moč, ki nam pri branju omogoča, da uto-nemo v fingirani svet in živimo v nekem ne-stvarnem svetu, ki kljub vsemu izgleda stvaren.

Zdi se, da Ingarden fenomen literature kljub vsem svojim prizadevanjem ni rešil na zadovoljiv način. S teorijo »kvazi sodb« se je pravzaprav zapletel v cirkulus. Stavki oziroma izjave neke literature se konstituirajo kot »kvazi sodbe« šele s tem, ko stoje v neki literaturi. Ni stavek: »Nekdo je moral Josefa K. očrtni, zakaj ne da bi bil storil kaj slabega, so ga nekega jutra prijeli«, s katerim se začne Kafkin Proces, sam po sebi tisti, ki kot tak predstavlja iluzijo realnosti. Če tak stavek vzamemo iz konteksta, je to lahko sporočilo o neki realiteti. S tem, da označujemo stavke nekega romana kot »kvazi sodbe«, izpričujemo samo tavitološko dejstvo, da mi, ko čitamo roman, vemo, da čitamo roman. (Primerjaj tudi polemiko med Käte Hamburgerjevo in Ingardenom.) Nezačudenost teorije »kvazi sodb« se pokaže tudi pri Ingardenovem obravnavanju fenomena zgo-

dovinskega romana. Za to kategorijo literature mu pojem »kvazi sodbe« ne odgovarja povsem, kajti v zgodovinskem romanu se po Ingardenovih besedah še za en korak približamo stavkom prave sodbe, čeprav se intencionalno skicirana stanja stvari ne ujemajo popolnoma s stvarmi. S tem stališčem je popolnoma napačno zapopaden karakter zgodovinskega romana kot takega nasploš, ker se zgodovinsko poznana stvarnost, ki je predmet teh romanov, jemlje drugače kot vsaka druga stvarnost, oblikovana v romanih. Mi lahko brez trditve, da so stavki literature »kvazi sodbe«, pirdemo do spoznanja, da se v literaturi nahajamo v fiktivnem svetu. Te »kvazi sodbe« samo potrjujejo fiktivnost, toda ne pokažejo, kako se ta fiktivnost ustvarja. V tej nemožnosti jasne in ustrezne opredelitve, kaj omogoča literaturo kot literaturo, se ne kaže samo Ingardenova nezadostnost, ampak tudi določena nemoč teorije, da bi ustrezno zapopadla svoj predmet.

Ingarden vnaša v ontologijo s svojo teorijo »kvazi sodb« neko vmesno stopnjo med bitjo in ne-bitjo, kar kaže na njegovo večplastno pojmovanje človekovega sveta. Zelo zanimivo bi bilo potegniti vzporednico med istočasnim Łukasiewiczzevim raziskovanjem na področju logike in Ingardenovim na področju literature. Łukasiewicza je raziskovanje Aristotelove logike in spoznanje, da je v njej mnogo »belih lis«, privedlo do nearistotelovske polivalentne logike. »Pri argumentiranju se Łukasiewicz sklicuje na Aristotela in njegovo analizo disjunkcije »Jutri bo pomorska bitka ali jutri ne bo pomorske bitke«, ki je po Aristotelu kot disjunkcija nujno resničen stavek, ni pa nujno resničen ali neresničen vsak člen disjunkcije posebej — namreč danes.« (F. Jer-man, *Med logiko in filozofijo*, str. 135)

Za Ingardenovo interpretacijo Aristotela je tudi značilno določeno estetiziranje in enostransko obravnavanje tiste problematike, ki vsaj po svojem poreklu, pa tudi po svojih realnih posledicah ni vedno estetskega porekla. Najbolj opazen je ta fenomen pri obravnavanju katarze. Četudi je bila naloga fabule, da povzroči katarzo kot čisti estetski fenomen, je vprašanje, če niso v toku dejanja prisotni tudi drugi elementi, ki ne samo da omogočajo trenutno identifikacijo z gledalcem, ampak tudi v kulminaciji, v katarzi sestavljajo njen nerazdvojni del. Zaradi tega je vprašljivo obravnavati katarzo kot čisti estetski fenomen, ki ne bi izhajal iz nikakršnih drugih impulsov in ki ne bi deloval na nobeno drugo področje, razen na umetniško.

Najvišja funkcija, ki jo prevzemajo v književnosti prikazane situacije, je, da nas pripeljejo do uvida in »razodetja« določenih metafizičnih kvalit. Ingarden metafizično identificira z umetniškim. Umetniški moment ni v samem pojavljanju metafizičnega, tem-

več v načinu, kako se metafizično izraža v fizičnem. Metafizične kvalitete po Ingardenu ne morejo biti sestavni del prikazane predmetnosti, vendar pa se tudi ne morejo pojavljati ločene od nje, z njo vedno delijo isto usodo. V samem umetniškem delu se te kvalitete ne morejo realizirati, ampak se lahko s pomočjo prikazane predmetnosti le soočajo. Ko lebdi kot nekakšen dih okoli prikazane predmetnosti, padamo v iluzijo, da so realne. Toda, ker delijo usodo prikazane predmetnosti, ki s svoje strani prav tako ni realna, se v umetnosti ne morejo realizirati, ampak se lahko samo konkretizirajo v bralčevi domišljiji. V zvezi s tem lahko postavimo Ingardenu dvoje vprašanj. Prvič: če je metafizično nerazdvojno povezano s prikazano predmetnostjo, kako to, da ga najdemo tudi v tistih umetnostih, ki ne prikazujejo nikakršne predmetnosti? Ali potem te umetnosti že v principu ne morejo posredovati metafizičnega? Drugič: ali je res, da se metafizično v umetnosti ne realizira, ampak je le samo intencionalno prisotno?

GRASSI — ARISTOTEL

Kdaj »lepo« delo ni več »dejanskost«, pričevanje o »prabiti«, temveč prehaja v subjektivno tvorbo, ki nima nobene eksistencialne obveze? Kdaj se zreducira le na navadnega posrednika med svetom in subjektom v tem smislu, da izraža in odkriva možne, posebne aspekte ljudskega izkustva, subjektivnega odnosa do biti? Kdaj se, s kakšnimi pojmi in preko katerih vprašanj razjasnjuje področje estetskega v svoji specifični strukturi?

To so vprašanja, ki si jih Ernesto Grassi zastavlja v svoji knjigi na začetku tretjega poglavja, ki nosi naslov Rojevanje estetike. Aristotel. Že takoj na začetku poskuša terminološko pojasniti in razmejiti nekatere osnovne pojme Poetike. Prevod »poiesis« s poezijo oziroma pesništvom, kot se to tradicionalno dogaja, se mu zdi nezadosten in preozek, da bi lahko zaobsegal celotno dimenzijo in problematiko tega Aristotelovega dela. Čeprav se do danes ohranjeni pasusi nanašajo predvsem na pesništvo, ni nobenega dvoma, da je Aristotel imel v mislih tudi likovno umetnost in glasbo. O tem se prepričamo že na začetku Poetike: »Epos in tragedija..., kakor tudi pretežni del glasbe na flavto in na kitaro imajo nekaj skupnega: vse predstavljajo neko posnemanje... Kakor postanejo nekateri ljudje... sposobni, da posnemajo različne predmete, eni v barvah in risbah, drugi pa s pomočjo glasu...« (Poetika, str. 33—34) Peri Poietikes ima torej očitno precej širši pomen kot bi se to lahko sklepalo na osnovi prevajanja poiesis s »poezijo«. Podobno razmišlja v tem tudi Platon, ki se čudi temu, ker se poetika izenačuje s pesniško umetnostjo, saj

označuje pravzaprav mnogo širši in načelnejši pojav — ustvarjanje — pesniška umetnost pa je le eden izmed vidikov ustvarjanja. Npr.: »Kakor veš, je beseda poiesis (ustvarjanje, delo) kaj širok pojem: zakaj vzrok za prehajanje iz nebivanja v kakršnokoli bivanje je poiesis. Tako so vsa dela, ki sodijo v področje umetnosti, poiesis (stvaritve) in njih mojstri vsi poietai (ustvarjalci)... In vendar veš, da ne pravimo vsem poietai, ampak da imajo razna druga imena. Ime celote velja samo enemu delu, tistemu, ki se je od občega pojma poiesis odločil ter ima opraviti zgolj z muzično in metrično usmerjenostjo. Samo ta del se imenuje poiesis (poezija, pesništvo), in ljudje, ki se ukvarjajo s to vrsto ustvarjanja, so poietai (poeti, pesniki).« (Platon, Simposion, 205b,c) Naslednji problem, ki se pojavlja, je vprašanje razlikovanja med poiesis in tehne. To sta pojma, ki sta v neposredni zvezi in v določeni meri pokrivata isto vsebino saj se originalni naslov glasi PERI-POIEPIKOS, kar prevajamo kot O pesniški umetnosti. Aristotel izrecno trdi, da je vsaka »tehne« tudi poiesis, toda vsaka poiesis ni »tehne«, ker je seveda poiesis mnogo širši pojem. »Tehne« je za Aristotela prav posebno vrsta poiesis in to taka, ki svoja dela ustvarja po principu, ki vedno upošteva razlog (logos) tega, kar se ustvarja. Predmet umetnosti (tehna) je obče, umetnik pozna vzrok oziroma razlog tega, kar dela in ustvarja. (Aristotel, Metafizika, 981a,b). Seveda pa se lahko spozna in ugotovi struktura, ki je bistvena za poiesis, le preko pojasnjenega razmerja med formo in materijo. »Ta dva elementa, podčrtuje Aristotel, se ne smeta opazovati odvojeno; v tem primeru ne bomo razumeli poiesis. Na sprotno, potrebno je uvideti enotnost elementov, v kateri in s pomočjo katere se odvija poiesis.« (Grassi, Teorija o lepem u anti-ci, str. 128)

Po teh uvodnih terminoloških razmejitvah preide Grassi na analizo osnovnih faktorjev umetniškega dela, ki naj bi bili po Aristotelu mit in mimezis, čeprav se še vedno ne odreče občasnim terminološkim in historičnim ekskurzom, če je to seveda potrebno. Takšen pristop do problematike uveljavlja tudi pri pojasnjevanju osnovnih strukturnih elementov umetniškega dela, predvsem pa pri zgodovinskem spreminjanju njunega pomena.

Predmet mimezisa je pri Aristotelu definiran že taetika, 1140 a, str. 213) »Med dejanji niso tista, ki umetnikove mimezis so ljudje in njihova dejanja (praksa). Ljudje pa ne morejo biti drugačni kakor ali dobri ali slabi, saj lahko vse človeške značaje razvrstimo skoraj izključno v ti dve kategoriji. Zato so tudi značaji, ki jih prikazujejo pesniki, lahko boljši od nas, lahko slabši, ali pa nam enaki.« (Poetika, 1448 a, str. 35—36) Toda kako razumeti ta mimezis prakse? S prevodom »posnemanja tistih,

ki delajo« si ne moremo kaj prida pomagati (kako je potem z liriko, slikarstvom in glasbo?). Kaj razume Aristotel pod pojmom praksisa? Po Grassijevem mnenju se večina interpretov Aristotelove Poetike doslej ni ukvarjala z razmejitvijo pojmov »praksis« in »poiesis«, ker so interpreti ta tekst analizirali predvsem s stališča književnega, poetsko-teoretičnega aspekta, ne da bi pri tem upoštevali filozofsko distinkcijo med »poiesis« (ki je seveda tudi neko delovanje, dejanje) in »praksis«. Grassi skuša poudariti ravno to diferenco pojmov, tako, da se pri tem sklicuje na Nikomahovo etiko in Metafiziko. »Poiesis in praksis sta dve različni stvari.« (Nik. etika, 1140 a, str. 213) »Med dejanji, niso tista, ki nehajo, ko se doseže cilj, nikoli cilj, ampak so samo sredstvo za neki cilj... zato jih ne moremo smatrati za prava dejanja... pravo dejanje (praksis) je samo tisto, ki nahaja cilj samo v sebi.« (Metafizika, 1048b) Iz tega lahko sklepamo, da ne moremo vsakega dejanja, delovanja identificirati s prakso; dejanja, katerih cilj je izven njih samih, ki so torej le sredstvo za dosego nečesa izven njih, ne morejo biti predmet mimezisa. Karakter prave prakse pa imajo samo dejanja na področju etosa, kjer se pravzaprav odloča, kakšen je človek. (Glej Poetika 1448a, str. 35—36) »Mimezis prakse« torej ne intendira h kakršnimkoli dejanjem, ampak le k ljudski praksi, zahvaljujoč smislu, ki ji ga daje etos. Predmeti so zaobseženi z mimezis, v kolikor dosežejo pozitiven ali pa negativen smisel v razmerju do ljudske prakse; in ravno mimezis kaže na to razmerje. »Kakor je namreč za svirača in kiparja — sploh za vsakega umetnika, skratka v vseh delavnostih in dejavnostih — »dobro« in uspeh ravno v opravljeni nalogi, tako je bržda tudi pri človeku, če le obstoji neka njemu lastna naloga.« (Nik. etika 1097b, str. 82—83) Da bi torej ugotovili, kakšen je nek človek, moramo predhodno ugotoviti, katera je samo njemu lastna naloga. Človek živi v svetu neskončnega števila fenomenov, ki jih mora ustrezno definirati in osmisлити. Vendar pa samo spoznavanje človeku ni zadostno; v odnosu na svoje strasti in nagone mora doseči način obnašanja (ethos), ki je seveda tudi v skladu z racionalnostjo (logosom) in te nagone omejuje. Doseči je torej treba etično stališče, ki predstavlja človeku svojstveno udejstvovanje, samolizpolnjevanje, samoudejanjanje v skladu z logosom. Predmet mimezisa je lahko samo človeku specifično delovanje, praksa, ki je določena z etosom in od njega dobiva smisel. Samo taka praksa lahko pokaže človekovo delovanje v njegovih različnih možnostih (to je v uspehu, povprečju in neuspehu).

Predmet umetnosti so torej človeku lastne možnosti. (glej Grassi, Teorija, str. 136) In v tem smislu Aristotel tudi približuje umetnost filozofiji in poudarja razliko med umetnostjo in zgodovino. Njegovo

argumentiranje se glasi: »Iz doslej povedanega je tudi razvidno, da pesnikova naloga ni pripovedovati, kaj se je v resnici zgodilo, ampak kaj bi se bilo lahko zgodilo; to je, kaj bi se po zakonih verjetnosti in nujnosti utegnilo zgoditi. Zato tudi razlika med zgodovinarjem in pesnikom ni v tem, da eden piše v prozi, drugi v verzih (saj bi Herodotovo zgodovino lahko preli v verze, pa bi ne bila nič manj zgodovina kot v prozi); razlika je namreč v tem, da eden opisuje, kar se je v resnici zgodilo, drugi pa, kar bi se bilo lahko zgodilo. Zato je poezija bližja filozofiji in bolj resnična kot zgodovina; poezija govori bolj o splošnem, zgodovina o posameznostih. Pod »splošnim« razumem, če kdo opisuje, da bi človek s takim in takim značajem po zakonih verjetnosti ali nujnosti storil to ali to; ravno to je smoter poezije, imena pa so ji le nebstven dodatek. Pod »posameznosti« pa razumem, če npr. kdo opisuje, kaj je Alkibiad naredil in doživel.« (Poetika 1451a, str. 51—52) S tem preobratom izgublja umetnost svoj dotedanji obvezujoči karakter in ne prikazuje več lepega v ontološkem smislu, njen predmet ni več dejanskosti, ampak možnost. »Mimezis« zatorej ne pomeni »posnemanja«, ampak neko »izkazovanje«, »prikazovanje«, »odkrivanje«, »razodetje«. Mit nima več pomena prikazovanja resnice, ampak prikazuje ljudske možnosti. Umetnost se tako ločuje od ontologije in postaja bajka, zgodba. »Če je lepo v umetnosti »mimeza prakse«, to je odkrivanje in prikazovanje pomena, ki ga stvari, postopki in stališča lahko imajo, to pomeni, da umetnik prvič postaja duhovni posrednik med svetom in subjektom, v tem smislu, da daje neobvezno razlago dejanskosti. »Praksa« ni več ljudska popolnost, določena z božjo voljo in dosežena z božjo pomočjo (Homer, Pindar), niti popolnoma vkoreninjena v idejah kot prvobitni dejanskosti (Platon), ampak samo odkrivanje nekega možnega udejstvovanja človečnosti v njenem uspehu ali neuspehu. (Grassi, Teorija, str. 141)

Tragedija je, kot smo zgoraj navedli, sestavljena iz šestih elementov, med katerimi pa je najvažnejši mit. »Zaplet in razplet dejanja, to je mitos, je končni smoter (telos) tragedije: Smoter pa je važnejši kot vse drugo... Mitos je torej osnova, lahko rečemo, duša tragedije.« (Poetika, 1450a, str. 46) Brez mita bi ostali elementi tragedije nepovezani in nesmišljeni, zato so sami po sebi nezadostni za zgradbo tragedije. (primerjaj tudi Poetika, 1450a, str. 46) Sedaj je postala analogija med umetnostjo in življenjem že mnogo bolj vidnejša. Mit, ki predstavlja napetost dela, dobiva tako vloga okvira, v katerem posamezni elementi tragedije postanejo vidni v svojem posebnem smislu, vendar pa ta napetost v umetniškem ustvarjanju — za razliko od eksistencialnega izkustva — ni realna,

ampak imaginarna, se pravi, da je predmet možne razlage in zaradi tega neobvezna. To je taka napekost, ki spada v tako zgrajen svet umetniškega dela, ki pa je »samo« umetnost, plod umetnikove domišljenje. Mit povezuje eksistencialno izkustvo v celoto in mu daje vrednost. Zgradba dejanja, ki ima začetek, sredino in konec, pomeni tako svojevrstno napetost umetniškega dela, ki je plod umetnikove fantazije in kaže le na možne ljudske vrednosti, s tem pa tudi briše eksistencialni čas in prostor in nas tako prestavlja s področja neizogibne obveze v prostor fikcije.

Termin »lep« se v Aristotelovi Poetiki le bolj poredkoma srečuje, nikjer tudi ne naletimo na izrecno definicijo lepega. Zato si pomagamo tako, da ta pojem izvajamo in obravnavamo v neposredni zvezi s tistim, kar je označeno kot mimesis poetike. Vendar pa v sedmem poglavju Poetika, kjer Aristotel govori o tem, da mora biti umetniško delo organska celota, pravi: »Če pa naj bo neka stvar (bodisi živo bitje ali katerikoli predmet (podčrtal Grassi)) lepa, mora biti ne samo pravilno grajena, ampak mora imeti tudi primeren zunanji obseg. Zakaj lepota obstoji v dvojem: v določeni velikosti in v primernem redu. (podčrtal Grassi) Zato tudi bitje, ki je premajhno, ne more biti lepo...« (Poetika, 1450b, str. 48—49) Lep je torej tisti predmet, katerega deli so razvrščeni v pravilnem redu, pa tudi velikost mora biti primerno omejena. Pojem »lepega« se pri Aristotelu ne uporablja samo v neposredni zvezi s fenomenom umetnosti, ampak ga še vedno uporablja tudi na področju ontologije. V Metafiziki, potem ko govori o razliki med dobrim in lepim, nadaljuje: »Najvažnejše lastnosti lepega so red, simetrija in omejenost; te lastnosti se še posebej kažejo v matematičnih znanostih.« Tudi v ostalih Aristotelovih delih naletimo na podobna razmišljanja.

Še ena dejavnost je, ki jo mi uvrščamo med umetnosti in v kateri pri Aristotelu srečujemo ontološki pomen lepega. To je arhitektura, ki jo Aristotel podobno kot Platon v Sofistu (265a) ločuje od mimetične prakse vsled tega, ker matematično udejanja lepoto preko reda, simetrije in omejenosti in je zato utelešenje ontološke lepote.

Ugotovljena je torej Aristotelova dvojnost: lepo v ontološkem smislu je afirmirano kot red, simetrija, omejenost; afirmacija ontološko lepega pa obstoji vzporedno s pojmom umetniško lepega. Afirmacija ontološko lepega je v tolikšni meri vplivala na zapadno tradicijo, da je bila celo umetniška lepota omejena na te kategorije. S tem je bilo pozabljeno, da se je ravno z Aristotelom začel proces odvajanja umetniško pojmovanega lepega od ontološkega. »Aristotel pravi, da mora biti mit celota, katere deli se javljajo v določenem redu — začē-

tek, sredina, konec — in po velikosti odgovarjajo dotični zgodbi. Toda ta red in velikost se ne smeje — kot se to često dogaja — pojmovati abstraktno kot neizogibni predpisi, kajti prav mit, razumljen kot zgodba, določa enotnost in zaporedje delov in predstavlja okvir, v katerem se odkriva možen pomen realnega. Z drugimi besedami, poetsko ustvarjanje počiva na »ideji«, ki se ne more razumeti popolnoma racionalno; poetsko ustvarjanje je tista vizija celote, ki odkriva človekove možnosti, tako da jih razporeja in daje novo formo. Na ta način, kot smo videli, se umetniško delo oddvaja od vsakdanje dejanskosti, v kateri so posamezne namere in naloge, impulzi strasti, teoretična vprašanja, vsiljeni z neodložljivostjo bivanja.« (Grassi, Teorija, str. 149) Nietzsche bi rekel, da imamo umetnost zato, da lažje vzdržimo resnico. Umetnost je kot odkrivanje človekovih zmožnosti tudi pričevanje človekove sposobnosti transcendiranja. V človeku je lastnost, ki je njegova bistvena črta in eden izmed bistvenih pogojev njegove eksistence: to je transcendiranje okolnosti, v katerih se trenutno nahaja; v tem dejanju transcendiranja se tudi skriva pravo poreklo umetniškega dela, katerega cilj je, da ravno skozi sposobnost transcendiranja odkriva tisto ljudsko. »Vsa človekova sreča in nesreča pride do izraza v njegovi dejavnosti: dejavnost — in ne zgolj pasivna eksistenca — je tudi njegov končni namen.« (Poetika, str. 45—46)

Aristotel se kljub mestoma ostrim kritikam na račun Platona v mnogočem ravna po idejah in koncepcijah svojega predhodnika. V tem smislu prevzema Platonovo ločitev na sredstva, predmet in oblike mimesisa; edina sta si tudi, da predstavlja predmet mimesisa praksa boljših ali pa slabših ljudi, toda Platon za razliko od Aristotela dopušča le mimesis dobrega, kajti le mimesis dobrega vodi k odkrivanju dejanske biti. Prikazovanje strasti se po njegovem prepričanju nanaša na nekaj, kar ima v ontološkem smislu negativen pomen. Umetniško prikazovanje strasti, ki pri človeku vzbudi sočutje, je v splošnem nasprotju z razumnim obnašanjem in je zato nevarno. »Ti veš, da celo najboljši med nami, ko slišijo Homerja ali pa kakšnega drugega tragika, kako prikazuje junaka, ki se žalosti... radi to poslušajo, prepuščajo se tem občutkom in sočustvujejo in hitijo, da takega pesnika pohvalijo kot dobrega pesnika, ki nas je najbolje znal privedi do takega stanja.« (Država, 605c-d, str. 342—343) Vendar pa takoj sledi kritika takega stališča; »... prav nasprotno, ponosni smo, če ostanemo mirni in prenesemo...« (Država, 605b-e, str. 343) Tudi za Platona je predmet umetnosti praksa ljudi, vendar pa le takšna praksa, ki človeku omogoča dosego njegovega edinega in izključnega cilja — popolnosti; kadarkoli pa umetnost onemogoča doseganje tega

cilja, jo obsoja kot nevarno. Umetnost tako predstavlja stalno prisotno nevarnost, ki s svojim prikazovanjem vznemirja strasti, namesto da bi jih pomirjala. »Ono (pesništvo) hrani in zaliva vse tisto, kar bi moralo usahniti, in mu daje oblast nad nami; morali bi pa mi nad njim vladati.« (Država, 606d, str. 344, glej tudi 606a, str. 343)

Umetnost in s tem tudi mimezis nista več usmerjeni k prabiti in kot taki človeka ne obvezujeta več (ideja). Lepo izgublja Platonov ontološki pomen in vse bolj postaja spretnost sestavlja mitov, ki prikazujejo možne ljudske usode; izgublja pa tudi svojo v etično obveznem smislu vzgojno funkcijo. »Lepo se sedaj lahko teoretično definira kot področje estetike.« (Grassi, Teorija, str. 153) Z Aristotelovo teorijo umetnosti se tako v zapadnem svetu pojavlja estetsko, subjektivno pojmovanje. To pa tudi še ne pomeni, da je Aristotel popolnoma izbrisal skupne točke med umetnostjo in ontologijo. Čeprav umetniku ni potrebno več kot pri Platonu prikazovati pravično bit, ampak ljudske možnosti, ki se gibljejo v razponu med uspehom in neuspehom, pa Aristotel ne izgublja izpred oči »katarzično«, očiščujočo funkcijo umetnosti. Človek v kakršnemkoli umetniškem delu prepozna svoje lastne možnosti in nevarnosti, kar ga lahko privede do spoznanja samega sebe in do samoočiščenja. Ta »katarzična« vrednost, pripisana umetniškemu delu, ublažuje popolnoma estetski, neobvezen karakter aristotelskega pojmovanja umetnosti in lepega.

...

Grassi se s svojo interpretacijo Aristotela v mnogočem navezuje na Marcusejeve teze iz Negativnega mišljenja, vendar tako, da problematiko prenaša na področje umetnosti. V grobem poteka Marcusejeva argumentacija približno takole: izkustvo razdeljenega sveta najde svojo logiko v Platonovi dialektiki. Platonovo mišljenje razume resnico neposrednega izkustva kot pojavljanje druge resnice — resnice sveta idej; njegovo mišljenje ne presoja stvarnosti v pojmi, ki so tej stvarnosti lastni, temveč v pojmi, ki imajo v vidiku njen preobrat. Mišljenje je v protislovju s tistim kar je dano, postavlja svojo

resnico v nasprotje z dano stvarnostjo — povedni je vsebuje moral bi. Vendar pa tudi Platonov idealizem izreka nesposobnost mišljenja v empiričnem svetu, ki ga filozofija presega in popravlja — le v mišljenju. Aristotel kot tvorec formalne logike pa po Marcusejevem mnenju izgublja Platonovo dialektično napetost, vzpostavlja se odnos med pojmom in oblastjo; formalna logika je po svoji strukturi ne-transcendentna.

Te strukture formalne logike seveda ne smemo enostavno identificirati z Aristotelovim pojmom umetnosti. Aristotel sicer s svojim stališčem, da naj umetnost govori o tem, kar bi se lahko bilo zgodilo, vnaša v umetnost določeno transcendentno komponento, vendar pa se obenem premalo zavaruje pred brezmejnimi področjem subjektivnosti. Drama postane gledališče s svojimi estetskimi pravili, ta pa postanejo predmet posebne znanosti, ki se vedno bolj osamosvaja in postaja stvar poznavalcev, kolekcionarjev.

LITERATURA

ARISTOTEL:

- Nikomahova etika, Ljubljana 1964
- Poetika, Ljubljana 1959
- Metafizika, Beograd 1971

PLATON:

- Simposion, Ljubljana 1970
- Država Beograd 1969
- Ion, Beograd 1955

E. GRASSI:

- Teorija o lepem u antici, Beograd 1974

R. INGARDEN:

- Issledovanja po estetike, Moskva 1962
- Das literarische Kunstwerk, Tübingen 1960
- O saznavanju književnog umetničkog dela, Beograd 1971

I. FOCHT:

- Uvod u estetiku, Sarajevo 1972

K. HAMBURGER:

- Logika književnosti, Beograd 1976

taras kermanner-levstikova narava (nadaljevanje)

Danes se zdi, da je drugače; pa je res? Na univerzo hodi stokrat toliko dijakov, kot jih je v Tvojem času; a kaj, ko je stokrat toliko institucionalnih vlog, ki morajo biti zasedene, če hoče državni in gospodarski stroj teči. Intelktualna raven današnjega diplomiranc na univerzi je nižja kot raven nekdanjega gimnazijskega abiturienta. Danes več znajo, a kot tehniki, obrtniki; to je trpno znanje. Izobraženi ljudje se ne imenujejo več izobraženci, v nasprotju z nekim ljudstvom; nikomur ne pade na misel, da bi jih imel za inteligenco. Inteligenca je ostala precej redek in zelo neoprijemljiv sloj na vrhu vseh izobraženih predvsem med tako imenovanimi klasičnimi kulturniki — vidiš, tako se menjajo izrazi, vzdevki — med ljudmi, ki so v Tvoji dobi sodili med humanistično inteligenco in jih je bilo tedaj največ, zdaj pa so zmerom bolj v manjšini.

Vendar, če misliš, da sodijo, recimo, vsi univerzitetni profesorji med inteligenco, se motiš. Na tisoče jih je, doktorjev, vrhunskih znanstvenikov, ki so v bistvu izvajalci obrtniki, brez lastne kritične pozicije, kot si jo neusmiljeno terjal Ti in kot je sodila k evropskemu klasičnemu profilu intelektualca. Zabavljajo, a to je prej lastnost plebsa; morda celo lumpenproletariata, vsekakor pa privatništva in privatizacije.

Sloji so se pomešali, meje so nejasne, najvišji strokovnjak se spaja s šušmarjem v eni osebi, bohem z elitnim kulturnikom. (Tak pojav se je začel že za Tvojega življenja v Tebi samem, Cankar ga je potem lepo razvil.) Velika večina današnjih izobraženih, šolanih nima niti lastne kritične pozicije do danosti, do okolja, niti svoje vizije, alternativnega predloga, niti ne skuša udejaniti takšnega predloga; kajti če ga ima, je zgolj zaseben, za intimno rabo in s tem zunajsocialen. To niso ustvarjalci družbe, družba se suši in je tik pred izdihom, nadomestilo jo je na tisoče institucij, uradov, centrov, oblik, organizacijskih vozlov, ki pa so, v zadnji instanci, vse le posnetki, izvodi, podaljški osrednjega vozla, nacionalne države in njene gospodarsko politične moči, oblastniškega vozla, Ustanove. A tako ni samo pri nas, potolaži se, tako je na vzhodu in na zahodu, pri vsakomur sicer malo po svoje, pač folklorne razlike, eni jodlajo, drugi gulagajo, vsi pa izpolnjujejo voljo sveta, ki bi ga Ti še vse drugače prijel za ušesa, kot si tistega, v katerega si bil po nesreči postavljen.

A ne misli, da je ta pomnožitev šolanih kaj približala dejanskosti Tvojo zamisel o ljudskosti nacije; še malo ne! Ne razjezi se, počakaj! Ohranile so se

anekdote, kako si znal za vsako figo vzroji, pobesneti, baje si bil lastnik vreščečega glasu, prepirljivega, zmerom si hotel imeti prav in zadnjo besedo. Saj jo lahko imaš, le poslušaj me!

Očitam Ti, da si sam v nemajhni meri kriv — ne deri se, mrtveci so modri, vidijo, kar je nam živcem skrito; hotel sem reči, da nisi mogel ne biti kriv. Ideje, za katere si se zavzemal, tedaj najnaprednejše, demokratične, so Te zapeljale, one so krive. Si zdaj potolažen? Ne? Razumem, ideje ne morejo biti krive, nekdo mora nositi breme in se pokoriti in se odkupiti; ideje tega niso zmožne. Ne vem, res ne vem, odgovor na to vprašanje o krivdi me presega, a je presegal tudi moč najinih prednikov. Odgovorni da smo, a slepi. Krivi da smo, a krivde ne moremo izravnati. Itn. Zato pa so postavili, prebrisanci, mit o izvirnem grehu v naš začetek; in niso se zmotili.

Kaj sem Ti želel povedati? Da je sam pojem demokracije, za katero si tako gorel, v sebi protisloven in da iz njega izvirajo vse težave. Pojem seveda ni kriv; izraža realiteto meščanstva, obuja grško meščansko demokratično dobo — a danes nekaj vemo o tedanjih zmedah in problemih, tudi njihov najbolj demokratični polis je bil daleč od idealnosti, bil je pravi atiški imperializem, totalitarna razredna družba. Tako je tudi danes. Kajti teza, naj vlada (kratein) demos, to je narod, ljudstvo, na eni strani sicer povzdiguje narod, to je tiste, ki so spodaj, recimo Tvoje kmete, na drugi pa pravi, naj vsi vladajo, kar pomeni, naj vsi vstopijo v državo; naj vsi navzamejo nase, kar zahteva država od svojih podanikov; naj razširijo držav(n)o(st) do zadnjih meja, do zadnjega državljan; naj ne pustijo zunaj države, danes nacionalne, ničesar, kar bi bilo nedržavno, neinstitucionalno, ilegalno, to je zunaj zakona, zakon pa je sam na sebi, že nekaj sto let, od začetka moderne meščanske dobe, institucija nacionalne države, narejen, da bi ljudi ščistil, a ta prekrasna naivna vera! A realiziran zato, da bi jih do kraja obvladoval, nadzoroval, kaznoval in spreminjal v robote.

Hic Rhodus, hic salta, bi zapisali v Tvojem času, ko ste bili še večji latinščine. (Moj praded, Tvoj znanec, sošolec vajecev, je začel družinsko tradicijo, jaz sem četrti v ravni vrsti učencev humanistične gimnazije, moji otroci pa so že zunaj klasične verige, že so v prostoru, ki Ti o njem pripovedujem.) Z realizirano idejo demokracije ni nastopil paradiž, ne družba brez denarja, davkov, biričev, posrednikov, trgovcev, garanja, zaporov, vojske, policije, skratka: družba brez gospodarja. In za takšno družbo so se

borili pravi revolucionarji od nekdaj, tudi Ti, tudi Tvoj dedič Ivan Cankar, tudi v nedavni revoluciji. Dogodilo se je ravno nasprotno. Oblast se je od enega ali od nekaj gospodarjev, od ozke aristokratske elite razcvetela v tisoče vojvodstev. Ni več enih zgoraj, drugih, večine, spodaj; oziroma, kolikor tega še je, in še obilo ga je, je pojav zastarelega državnoinstitucionalnega ustroja. Zdaj je vsak v sebi napol zgoraj, napol spodaj; v sto vlogah zgoraj, v tisoč spodaj. Namesto preprostega modela dveh nasprotujočih si razredov, Nemcev in Slovencev, države in naroda-ljudstva, gospode in kmetov, buržoazije in proletariata, je nastala zelo raznovrstna množica hierarhij, za katere pa je značilno, da posnemajo (Mimezis!), kar je zgoraj, glavo, glavnico (Kapital! Politično vodstvo!), in to prenašajo navzdol, na materijo, na gradivo, na zadnje ostanke tega, kar naj bi bilo — če ga je še kaj — ljudstvo.

Tu je vzrok, da beseda ljudstvo danes nima več pomena; ljudstva, kakršno je bilo, ni več. Ni več brezpravnih, ki bi jim vladali drugi, elita. Zato je tudi elite v pravem pomenu besede zmerom manj. Vsi, ki si vladata, niso izbrani, nismo srečna, odgovorna, obvezna, karizmatična, visoko kultivirana, notranje koherenta, do sebe izjemno zahteva manjšina; nič podobnega! Smo poljubna, barbarizirana, privatizirana, razkrojena, lumpenproletarizirana, poslušna, nezadovoljna, koruptna, malovredna, pišmevritarska večina. A s tem še zdaleč ni rečeno, da zares vladamo, da smo gospodarji; subjekti. Prej bi se dalo reči, da vlada edinole sistem, tak, kakršnega sem opisal, anonimen, brezoseben, produkcija za vsako ceno, kopičenje blaga in znakov, kodiranje, načelo učinkovitosti, načelo obvladljivosti vsega, materije in ljudi, načelo enosti, namembnosti in središčnosti, ki ga demokratizacija le raznaša po koži nacije in organizira stotisoče središč, namenov, enotnosti, množino majhnih držav (občin, tovarn, uradov, organizacij) znotraj velike, ki vse zajema, obvlada in ki jo vse posnemajo; množico ustanov torej, od katerih ima vsaka svoj parlamentič, vodstvo, bolnišnico, policijo, del vojske, tovarno: oblast.

France, prijatelj, zdaj vidiš, kaj je moglo ostati od Tvojih vizij, od Tvojih navičnih ideoloških, v sebi zmedenih, že vnaprej irealnih sanj! Ne elite, ne ljudskosti, ne zaveze, pač pa le strašna privezanost za državni stroj: na udejanjeno slovensko nacijo. Danes smo vsi tisto, kar si Ti, realno, postajal že za življenje. Nisi se znal — hotel — vključiti v normalno elito liberalnih politikov: in so Te poteptali. Če odštejemo Tvojo ideološko obleko: Tvoje prepričanje, da se v Tebi zbira bistvo slovenstva in da je s ponižanjem Tebe ponižano slovenstvo v celoti; če odmislimo Tvoj veličastni, mesijanski zanos, je Tvoja objektivna vloga naš model. V elito ne moremo več, ker je ni; ker je le navidezna; ker je več moči na državni

lestvici še zmerom nič moči vis-à-vis sami državi, nujnosti, ki izvira iz akumulacije, produkcije, vladanja. In je človek, ki vlada, v bistvu le služabnik vladanja; je na položaju, ko najbolj nazorno začuti nemoč subjekta, nemoč iluzije spreminjanja sveta; ima le privatno moč, da komu posamezno ponagaja ali da ga uniči. (Takšno trpko skušnjo sem dobil, ko sem bil nekaj dni na vodstvenem položaju; ravno zadosti, da sem izkusil ta položaj do konca.)

V narod ne moremo več, ker ga ni; ker je le še ime, v imenu katerega vladamo; ideološki alibi; lažna zaveza; ker pomeni: biti bolj ljudski = višji na hierarhični državni stopnji. Koncentracija »Naroda« kot takega je čisto zgoraj, v predstavniškem organu, in v središču političnega odločanja, ki je bistvo »ljudskosti«; spodaj je zemlja, rudnik, snov, iz katere proizvajavci črpamo in jo v nacionalni ekonomiji predelujemo v materializirano tehnizirano državo, pri tem pa sami sebe oblikujemo v stroje, v orodja, v tehniko, se pravi v državne organe.

Kaj si bil Ti, Levstik, navsezadnje? Ideološko sicer Mesija, na katerega se sklicujemo, že sto let, pa naj pripadamo kateri koli politični nacionalni smeri; na Tvojih zahtevah, idejah, osebnosti, trpljenju, zidamo ograjo (na nji je do velikanskih razmerij povečan Tvoj plakatirani portret), ki naj zakrije realiteto, ki se ji vdinjamo. Dejansko pa si bil nekaj drugega. Ne Odrešenik. Pač pa model. Z glavo v oblakih, s trebuhom, ki si ga povsem izgubil, če si ga kdaj sploh imel, v blatu. Tvoja realiteta je bil Tvoj neznanski stradež, sramota, ki so Ti jo obesili, posmeh, ki si ga bil deležen, ploskanja mladine, dokler se še ni porazgubila po elitnih službah. Že za življenje si doživel poraz, ne svoje privatnosti, to si odklanjal, ampak svoje vizije. Tvoj osebni zlom, Tvoje telesno propadanje v zadnjih letih, Tvoja zgodnja smrt — kaj pa je to, šestinpetdeset let, v smrti si bil enako star kot Tvoj današnji pristni dedič, Dušan Pirjevec — Tvoja izločitev iz javnega življenja, vse to je bila ne le Tvoja realiteta, to je Tvoj dar vsem nam. Če bi ga razumeli že pred mnogimi leti, če bi znali razbrati metaforo Tvojega življenja, bi zvedeli že vnaprej, kaj bomo in kaj smo: speštani, zlomljeni, neodrešeni slabiči.

V nekem smislu si bil sam najvišja elita tedanjega časa. Drugi, ki se je zdelo, da so bolj elitni, a ki so bili dejansko višji le po meščanskem ugledu, po donosnosti služb, po mestu v nacionalnih institucijah, so bili nazadnje le služabniki normalnega razvoja nacije, začetniki danes tako razvejanih nacionalnih institucij, prvi slovenski zdravniki, terminologi, sodniki, zadrugarji, tovarnarji, veletrgovci, najrazličnejši predsedniki najrazličnejših društev in odborov; bilo jih je mnogo in imajo neznansko število ne manj uspešnih otrok. Ti si bil v nekem pogledu en sam — kot Prešeren. Kajti če bi Te razglasil zgolj za ideo-

loga, bi grešil in ne razumel Tvoje veličine; in ti bi upravičeno še naprej gojil svojo nesrečnost, češ da si nespoznan. Bil si Kritik; ta naziv pišem z veliko začetnico in imam za to tehtne razloge. Bil si mentor, zakonodajavec.

Če si se v začetku sedemdesetih let res odrekel javnemu delu in s tem dobil prvič v življenju stalno zaposlitev in meščanski red (bil je začetek Tvojega zlo- ma), pa tega nisi storil le iz nemoči, iz obupa. Računal si, da boš kot skriptor dobil mir in čas za svoja filološka preučevanja. A filologija ni bila le stroka, kot je danes, ena izmed številnih, poleg raziskav šibkega toka in patologije bramorjev in sociološkega mnenja strate gospodinj o cenah na živilskem trgu. Filologija je bila kraljica znanosti, znanost sama pa utemeljiteljica kulture in s tem humanosti (humanizma). Slovenska filologija je utemeljevala slovensko nacijo. Raziskava jezika, etimologij, literarne zgodovine, etnografije itn. — je odkrivala tisto, kar je upravičevalo nastanek slovenske nacije, katere obstoj v Tvojem času še ni bil stodstotno zagotovljen. Kot skriptor — v državni službi in navidez spokorjen — si kahal strašno subverzijo zoper nemštvo in zoper neslovensko državo; vsaj tako si nameraval. Da nisi bil povsem s sabo, s svojim položajem in sadovi svojih raziskovanj zadovoljen, sporoča podatek, da si v gostilni, v Narodnem hlevu, neutrudno ščuval mlade ljudi in vsakogar, ki Te je hotel poslušati; pravzaprav si ljudi nagovarjal, naj delajo, kar si delal Ti ves čas in kar si zdaj, vsaj navzven, opustil; pač kompenzacijsko početje.

Kralj, zakonodajavec, kritik

Filolog si bil že od začetka; že v Olomoucu si doživel prve velike uspehe s to znanostjo. A živel si v srečnem času: ko je bila ideologija še zakonodajavstvo, še ustvarjalna obveznost za vse; ko se je nacija šele ustvarjala. Pozicija Solona, Mojzesa, in obenem Sokrata, Lessinga. Združeval si dvojce, kar ne gre skupaj in kar so si drugod, v večjih, razvitejših nacijah razdelili. (Pri nas zmerom manjka ljudi, zato mora posameznik opravljati več nalog, tudi različnih. V obzorju tistega, za kar se vнемam, silajno, a za funkcioniranje institucije diletantsko!)

Zakonodajavec je temelj, štartna pozicija, platforma moderne ali neolitske družbe. Rodi. Odreja. Je božji poslanec. Govori neposredno z božjim glasom. Je karizmatičen. Šaman. Nedotakljiv. Očak. Postavlja zapovedi in prepovedi. Kaže smer. Postavlja cilj. Definira identiteto. Po eni strani je več kot kralj. Nastopa v prehodnem trenutku: ko propada stara gentilna ureditev; ko se udejavanja deterritorializacija, prestop kmetstva v državo; ko se prvotna družba — narod — sprepletana znotraj velikih družin, začne vezati drugače, linearno, na despota, na državo, na

pisavo, na zakon; ko se običaj umika zakonu oz. se mu podreja; ko se rojeva tkim. civilizacija, višja kultura; ko se z enotnim šolstvom, obveznim splošnim služenjem vojaškega roka itn. vzgaja državljanska zavest; ko se izgublja stik z zemljo, z naturo, z neposrednim, s socialnim. Pri starih narodih se je dogodil ta prehod v drugačnih ekonomskih razmerah, čeprav v osnovi v istih: z nastankom države se začne delo kapitalizirati, blago in znanje akumulirati. Despoti potrebujejo zakonodajavce; včasih so isto v eni osebi. Ti, Levstik, nisi bil kralj, čeprav si sanjal o tem (**Ubežni kralj**) in v sanjah videl svoj propad: to je bila smrt kralja in voditelja in očaka. Videl si prav. A ko si bil buden, si hotel biti — si bil — kar si mogel biti: duhovni kralj. Despot — slovenski kralj v zasnovi — je bil Bleiweis. Vrhovni poglavar, taktik, urejevalec, pomirjevalec, združitelj; točka, v kateri so se vsi Slovenci spoznali. Ti to nisi hotel biti. Despot mora biti sam sterilen, da omogoča plodnost vseh. Ti si začel kot skrajno ustvarjalen, zato si hotel biti ena od delujočih libidinoznih sil, silovitosti, želj, strasti. Torej lateralen, obstranski, posamezen, neujet v sistem. Bil pa nisi le poseben, ampak poseben, a poseben, bizarn, celo čudak si postal, ker se nisi zadovoljil le s potezo ustvarjavca, soustvarjavca, ljubezenskega tovariša. Hotel si biti tudi človek, ki združuje, enoti, določa, ureja, utemeljuje; torej poslanec cilja, enotnosti, središča. Vse to si moral biti, če si hotel utemeljiti nacijo (to je nacionalno državo kot moderen organizem); če je ne bi utemeljeval Ti, bi jo bil kdo drug, a Ti si se čutil za tak posel poklicanega. Torej si izvajal funkcije kralja. Se potem še čudiš, da si prišel v nasprotje s pravim kraljem, gospodarskim, političnim, meščanskim, z Bleiweisom in z njegovo kamarilo, Costom et consortes?

Dobro, bi kdo pripomnil, zakaj pa nisi Bleiweisa zamenjal in sam postal despot? Bil si vendar čistejši, inteligentnejši, globlji, poštenjši, zavzetejši, z večjo vizijo, posvečen?

Prav zato ne, ker si bil tak: posvečen. Solon je še zmogel združiti oboje, nekateri egipčanski faraoni tudi, v dobi kapitalizma, v času, ko slovenska nacionalna država nastaja znotraj avstrijske in mora biti skrajno pazljiva, da je avstrijska že vnaprej ne uniči, se pravi, da ji ne prepreči nastanka (kar bi ji lahko); v položaju, ko mora slovenska politika ravnati zvito (Kidrič bi ji rekel: biciklizem — vsekakor znamenito in izjemno uspešno taktizerstvo, kompromisarstvo, previdno vrhovodstvo), če hoče obstajati politično gospodarsko moč — Oblast — prepričati, da je zanjo koristno, če dopusti rojstvo slovenstva; v okoliščinah, ko je bila takšna lavirajoča politika (priznajmo enkrat na glas, po vseh izkušnjah, ki jih imamo zadnja leta, od revolucije naprej) edino realna, saj bi sleherna pretirana, absolutna

revolucionarnost že vnaprej preprečila, kar je želela (bili bi armenska vstaja pod Turki in tisoč podobnih krvavih samomorov! štirideset dni Musadag!), si se Ti ogreval med drugim tudi za radikalnejše revolucionarstvo, s tem izgubljal realne pozicije in s tem realno — to je pač ena plat, ki jo analizirava — slovenstvu škodil: namreč realnemu slovenstvu, slovenski državi, postopnemu zavzemanju gospodarskih, šolskih, uradniških, političnih pozicij. To postopno zavzemanje Te ni brigalo, celo motilo Te je, ker si pri priči odkril pod njim kapitalistično državno empirično zaslužkarstvo, elitizem, frakarstvo, neljudskost, odtujenost, etatizem; in prav si imel. Zato si bil do vsega tega radikalno kritičen.

A Tvoja napaka je bila drugače: v bistvu. Slovenstvo namreč ne bi bilo, kot nacija, a to je meščanska kategorija, mogoče, če ne bi razvijalo ravno te realitete: odtujene politike, reificirane ekonomije, hinavske morale, inertnega sistema, vsesplošne, tako rekoč absolutne etatizacije.

Ne pravim pa, da je edina in nujna oblika slovenstva slovenska nacija. Upam, da bi mogel biti slovenski narod — ne nacija, a tudi ne zgolj nezavedna etnija — prvina nereificirane, neodtujene, nepodržavljene, nekapitalske družbe. To je današnja naša naloga: cilj tistih, ki se niso razosebljeno masificirali in se vključili po eni strani v materialne sile kot pogonsko gorivo države, po drugi pa se zadovoljili z več oblasti; torej tistih, ki še dejavno sanjajo, še z voljo želijo, ki so še nabiti z libidinozno strastjo in bi se radi odrešili, ne v eshatonu, ampak v metabole. Slovenstvo je torej nova, urgentna naloga, nikakor pa rešena reč. Rešeno in razrešeno je državno slovenstvo, nacija in njen nacionalizem, del velikega kapitalsko proizvodnega stroja meščanske države.

Tu je vozlišče Tvojih muk, spopadov, zlomov, neso-glasij s sabo in svetom, Ti naš vodnik in zapeljivec! Če si hotel biti realen Slovenec, si moral podpirati napredek industrije, uprave, itn.; torej odtujene državne in ekonomske sfere. Kot tak si tudi intenzivno sodeloval, kot tajnik v društvih, kot organizator, kot pisec in prevajavec. In si bil realni slovenski politik. Če pa si hotel biti zvest svoji radikalni ideologiji o slovenskem narodu, ne (le in niti ne) naciji, si moral biti radikalen kritik realnega slovenstva, prvaštva, okoriščanja, zastranjevanj, slabe fakticite: realnega ustroja tedanje slovenske politike in življenja. To Te je nujno pripeljalo v spor s prvaštvom. Bolj ko si vztrajal pri kritiki, bolj so Te odrivali, zasmehovali, zaničevali kot fantasta, zmešanca, nedosledneža, celo podkupljenca.

Delitev na mladoslovence in staroslovence je naknadna analiza s stališča novega meščanstva, ki je spet želelo biti sinteza liberalno nacionalno demokratično vseljudskih itn. idej in realne politike. Ti si bil le kot politik, le kot ena faza, ena platforma politike

mladoslovenec. Pravi mladoslovenci so bili nova generacija politikov realistov, ki so zahtevali novo taktiko, morda niti ne nove strategije (Zarnik itn.). Ti pa si bil Levstik, ker Te ni (bilo) mogoče reducirati na politika, na borca za realiteto in za eno taktiko ali strategijo. Kot Kritiki si bil najhujši nasprotnik mladoslovenstva, in prav ta spopad Ti je vzel največ ugleda, javnega imena; zadal Ti je najhujši udarec. Zato se da reči, da si bil po svoje še hujši antimladoslovenec kot antistaroslovenec!

Zdaj sva razložila radovednežem, kajne, zakaj nisi mogel biti kralj; in zakaj Te je — objektivno — vleklo v kraljevo bližino. V razviti naciji, kot je bila francoska, so mogli biti Voltaire ali Diderot ali Rousseau čisto drugače kot Ljudevit XV. Kritiki je bil kralj na drugi strani. Res pa da je kritiki tudi kralj. Nekak antikralj, v konkretnem boju kralju nasproten, a po strukturi njegov posnetek.

Tu je nova težava, v katero si nehote, a nujno zapredel. Kritika namreč ni temeljna alternativa politiki, državi, kapitalu, akumulaciji. Kritika je alternativa, večkrat tudi radikalna, in Tvoja je bila taka, le znotraj politike in države in uma. Negativna kritika si prizadeva za iste cilje kot pozitivni um, le da jih hoče udejaniti po drugi poti.

(Cerkveni ideologi in branivci danega so razvili že v Tvojem času, a to se vleče do danes, pojem pozitivne, konstruktivne kritike. Kot da bi kritika v svojem bistvu mogla ne biti pozitivna! Kot da ne bi bila negacija le stopnja k višji afirmaciji. Varuhi konstruktivne kritike so torej tisti, ki si ne upajo — zaradi nerazvitih državno demokratičnih razmer — dopustiti niti kritike; z besedo konstruktivna kritika imenujejo le banalno apologijo z nekaj nebistvenimi »kritičnimi«¹ pripombami kot alibijskim dodatkom!) Vsak sistem, moderni kapitalski pa še najbolj, živi od lastnih kriz. Ker ni v njegovi naravi, da bi se zgolj reproduciral na že doseženi ravni; ker se mora razvijati (to je realiteta Tvoje vere v razvoj človeštva!), se pravi kopičiti podatke, znanje, blago, izboljševati organizacijo, se pravi stopnjevati državo, se mora nenehoma, popravljajoč se, spreminjati. Kritika je izjemno pomemben organ, ki pomaga temu spreminjanju — razvoju; odkriva napake, to je točke, kjer se je razvoj zaustavil, pove, kaj razvoj zavira — in tisto je slabo. Samokritika, pojmovana v kontekstu parole kritika in samokritika, je nujna samopomoč države, da sama najde luknje in težave; da jih sama popravi; da s tem prepreči kritiko s strani drugih, političnih konkurentov, čeprav vernikov istega kapitalsko državnega stroja. Zahtevati kritiko pomeni vedeti, da se neke neke zatika, a ne ugotoviti, kaj; kritika naj bo ustrezeni detektor. Kritika je podanik sistema; brez nje sistem ne more napredovati. Zato se močan sistem ne boji kritike, ker ve, da kritika le pokaže na krize (oba pojma sta istorodna), ki so

objektivno, realno nujne, a ne le nujne, temveč so negacije, ki sam sistem spodbudijo, da se vzdigne nad dotedanjega sebe, da se poboljša, da se spremeni, da se še učvrsti. Stari dobri Hegel je vse to poznal in kdaj že svetoval: čim več kritike!

Kot kritik torej nisi bil v nasprotju s sistemom, ki si ga zidal, čeprav te je radikalna kritika spravila v vrsto sporov s konkretnimi ljudmi, ki so branili konkretne — in kritizirane — politične taktike. Ti spori so bili zate mučni, morivski, niso pa bili usodni; in ne bi mogli biti usodni. Pravi kritik se v bistveni točki zmerom najde s sistemom kot enota; Vidmarjeva življenjska pot je sijajen dokaz za to. Bil je nemalo krat radikalen kritik, vse življenje pa pravi kritik, od kritiziranih hudo napadan, dolgo osporavan, a nazadnje — v bistvu že ves čas — priznan kot steber nacije, kot prvak, kot kritični borec za isto: za napredek države, uma, akumulacije, morale; ustanov. Takšen kritik je bil tudi Stritar — odtod Tvoj spor z njim, dozdej nepojasnen. Stritar bi zlahka dosegel vesplošno nacionalno priznanje že za življenja, če bi živel v Ljubljani in če bi se pustil narediti za emblema, za reprezentanco. A se ni; imel je nekak izjemen meščanski moralni čut, ki je od njega zahteval, da ostane v kritični distanci do empirične realitete do konca; — vse drugače kot Vidmar — bil je lepa duša, ki mu je fakticiteta smrdela; v svoji izolaciji si je ohranil čiste, a s tem povsem nemočne, zmehčane, roke. Kot pravi Kritik je došel, nazadnje, v mladinskih spisih, do točke, v kateri je čudovito sintetiziral demokratično naprednost s krščansko moraljo; kot Kritika ga je pripeljalo do najpopolnejše pozitivitete, do nekakšne heglovske — seveda v slovenski karikirani, nizki izvedbi — sinteze. Povidmarjevski kritiki nihajo med Vidmarjem in Stritarjem: Kalan, Mejak, Kos. Kako se bosta odločila najmlajša med njimi, Inkret in Rupel?

Iz tega premišljevanja so se izcimile že tri kategorije: Kralj, Zakonodajalec, Kritik. Za prvo in tretjo sva ugotovila, kako in kaj: Bleiweis kralj, Ti kritik. Kaj pa z drugo? Zakonodajalec je bil Prešeren. A kot Te je gnalo, da si nekaj kralja, si hotel — in moral — biti tudi nekaj zakonodajavca. Vsaj preroka: človeka, ki v času kriz (a kateri čas ni čas krize? kriza je bistvo napredujočega časa!), propada morale, gluhih ušes, pozabljanja dolžnosti, mrtvila, korupcije, močvirja vzdiguje glas in opozarja, da moramo biti skladni z Zakonom, z Mojzesom; torej nekaj mali Mojzes, ki zakone zakonodajavca adaptira, osvežuje, dopolnjuje. (Funkcija **Kabelem.**) Ti si bil, ki si naglasneje opozarjal na Prešerna; in pozival: več Prešerna, nazaj k Prešernu! Hkrati pa si Prešerna nadaljeval; ali vsaj želel si ga nadaljevati, mu biti sin. Je tvoj stik z Enestino Jelovškovo simboličen? Sin kot pesnik; nisi uspel. Sin kot utemeljevalec slovenstva; kakšen je bil Tvoj uspeh, razli-

skuje ta najin pogovor. Želel si postavljati zakone v slovničarstvu; tu si morda najbolj grešil, ker si zamenjaval dva nivoja: pesniški jezik, to je najvišji knjižni, umetniško »izmišljeni« jezik, ki ga je mogoče ustvarjati, ker skozenj govori umetnost, to je nekaj zunajumnega, zunajnormnega, neizrazljivega, s tem tudi nebesednega; poezija ubeseduje zunajbesedno. Paradoks, eden temeljni, najbolj živih, najbolj neuničljivih: tu je konec uma in vere vanj. Drugi nivo je neumetniški, civilni, laični, nacionalni jezik, ki ga je treba normirati, sicer tudi ustvarjati iz dialektov, a ne despotsko, kot Mojzes, z ukazom, z navdihom, po božji volji. Vsak tak poskus je samovoljna norma, izraz ekskluzivne politično-socialne grupe, celo samozvanca, neke ideologije. Obsojen je na poraz, ker ne vrši funkcije združevanja, enotenja v smislu sintetiziranja; ker nasiljuje. Jezikoslovec je v službi kralja, to je države, to je realitete, kompromisa, celo fakticitete. Naj je Bleiweis v zanosu nastajanja slovenstva še tako podpiral Koseskega (čigar jezik, »lunin« si mu rekel, si zavrnil), ker se mu je zdelo, da je to nov jezik, izraz tistega, kar še ni bilo, torej države; da se odmika od dialektov, od etnije; da lahko postane norma meščanstva kot nosilca nacije; da je aktiven, zanosen, napadalen, moški, militanten, kakršen mora biti, če hoče zanimirati narod v akcijo in če hoče pasivno množico zaktivirati. Naj je bil ta jezik še tako nesebičen, ker ni bil vezan na dialekte; naj je bila njegova umetnost politična prednost; Bleiweis je kot bistroumen in nadarjen kralj popustil, ko je videl, da faktično ne uspeva. In je sprejel, kar se je faktično uveljavilo. Dopustil je tako rekoč »spontano« — iz mnogih posameznih jezikoslovnih in praktičnih in leposlovnih akcij nastalo — enotnost. (Ki se nenehoma spreminja, a jo jezikoslovci le naknadno normirajo.)

Narodni in nacionalni jezik

Ti si se bil zoper Koseskega v imenu naroda: v imenu govora tistih, ki so bili Tvoja zaveza zoper meščanstvo. Ustvaritev posebnega slovenskega jezika bi že vnaprej pomenila določitev meščanstva za voditelja slovenstva: za normo vseh. To si hotel preprečiti in posrečilo se ti je; bila je ena Tvojih največjih zmag. Jezik, kakršnega si zahteval in v začetku tudi sam pisal, je bil ljudski: tak, kakršnega so govorili v Tvojem kraju, le kultiviran. Jezikovna osnova za uveljavitev slovenskega naroda — ne nacije — je bila tu. Na osnovi te zmage si celo življenje veroval vase kot v jezikoslovca in v pomen jezika kot tistega, ki lahko določi smer zgodovine.

Žal pa si se v obojem zmotil. Nisi bil niti jezikoslovec — ampak fantast, ideolog, prerok; in jezik Te je prevaril. Slovenstvo je sicer sprejelo Tvoj

narodni jezik, a se zato ni nič manj pomeščanilo. Ubralo je drugo, normalnejšo, taktično bolj zvito, umerjenejšo, sintetičnejšo, politično modrejšo pot. Meščanstva je bilo malo in bilo je kar se da šibko; pa da bi se s posebnim jezikom še ločilo od zaledja? Tak posebni jezik je bila že nemščina. V konkurenci obeh ni vprašanje, kateri bi zmagal, za katerim od njih je stala večja kulturna sila, država, finance, tradicija. Treba je bilo držati zvezo s kmečkimi govoricami, za vsako ceno; in jih polagoma, brez nasilja in samovolje spajati v knjižno obvezno celoto. Nekateri deli Slovenije so bili pri tem prikrajšani, drugi manj — pač glede na to, koliko moči je imel kateri del, koliko blizu centra se je nahajal, koliko je vplival na normirce; center, kulturni, politični pač odloča. Prekmurje je ostalo ob robu in vzhodna Štajerska, za merilo je bila vzeta realna tradicija, že izdane knjige, v njih uporabljeni jezik, Trubar, Dalmatin, Prešeren, in najmočnejši iz Tvojega časa; to ste bili pa Ti sam, Stritar, Jurčič, nato Kersnik itn. Kersnik je pisal še narodni jezik, nobene koseščine, in vendar je upodabljal meščanske, celo plemiške zgodbe ter značaje; jezik že precej plitvil, »nacionaliziral«, če ga primerjamo s Stritarjem, ga časnikaril, ga realno pomeščanjal.

Ta razvoj je ostal merodajen. Zmerom znova so se pisatelji vračali k narodu, popravljali lastno pomeščanjenost pisanje (Finžgar — razlika v jeziku med **Iz modernega sveta** in **Prerokovana** ali **Boji** ali **Strici**); a dejansko so narodni jezik čedalje bolj vključevali v meščanskega, pač po modelu: ljudstvo vključiti v državo. To se je godilo vse do današnjih dni, ko ljudstva-naroda skorajda ni več (in je samo kmetstvo že rariteta); ko je vse vključeno, ko vse kolaborira. Danes se pojavljajo nova vprašanja, nove smeri. To bi se čudil, to bi besnel, če bi slišal, kako danes govoré in pišó; ko bi zvedel, da se danes poraja — kotí — jezik v predmestjih, ker ni nobene normativne kultivirane elite, ker je zmagala masovna produkcija in masovna potrošnja in masovno vladanje. Bog vedi, kam nas nese razvoj — rečemo mu propad, ampak ta propad traja od začetka, od tistega hipa ko se je začel oblikovati nacionalni, to je državni, enotni, umni, filozofski, visoki jezik. Dekadenca je pogoj razvoju, je z razvojem identična. Bistvo uma — znanosti, ideologij, politik — je v tem, da nenehoma zdravijo — bolezen propadanja. Če ne bi bili bolni, bi bila akcija popravljanja sveta odveč in vloga uma bi odpadla. Bistvo vse modernosti je propad — stari dobri Nietzsche je to stvar že zdavnaj spoznal in imenoval; le mi ga nismo znali brati.

Ta razvoj, katerega potrošniki in zmedeni občudovavci smo danes mi, hipermoderni Slovenci, si Ti prvi opazil. Razumljivo, da z njim nisi bil zadovoljen. Brž si odkril, da Te je zgodovina preslepila; da je

meščanstvo — država, ki jo je meščanstvo v začetkih in deloma že realno nosilo — narodni jezik zmanipuliralo; da je jezik, nekako, deloma ostal naroden, njegov duh pa ne. Tu je vzrok, da si se boril zoper tujega duha; — in za nov, bolj slovensko slovenski, za izviren jezik; kajne da Te razumem prav? Zato si preganjal sentimentalizem, jokavost, posurovelost, tujstvo. Zaletaval si se v Jenka, v Stritarja, v svoje najbližje, v tiste, ki so najlepše pisali. Jih ne le nadlegoval, ampak oviral in jih celo zatiral. Misliš si, da kot prerok to smeš in moraš; sveta dolžnost Ti je nalagala Tvoj kritičen bes.

Pa si se v realiteti postavil zoper dejanski razvoj. Ne proza ne poezija ni upoštevala Tvojih receptov.

Popotovanje je bilo ne le pozabljeno, ampak odrinjeno na stranpot; le manj nadarejni, Andrejčkov Joža in podobni, so se ga držali. Po Tvoji smrti Te je nacija sicer zmanipulirala — vključila Te je kot enega osnovnih podpornih stebrov, prerokov, prvakov v strukturo, ki si ji Ti nasprotoval, takšna je pač usoda vseh, tudi Prešerna, in nihče je ni mogel razkrinkati tako dolgo, dokler smo bili kot nacija in narod ogroženi, dokler sta obe kategoriji še nekako sovpadali, ker je bila nacija še zmerom — ne le realna, ampak tudi narodnoobrambna. (Je še? Če ni, mora priti to razkrinkovanje na dnevni red; ne pišem zdaj le, jeseni 1978, (osnutek te vrste?)

Trdili so, do nedavnega, do Slodnjakovih analiz, da je bil Tvoj program iz **Potovanja** zavezujoč za slovensko kulturo in literaturo. Čista ideološka potvorba! Še tisti, ki so popisovali kmetstvo, ga niso tako, kot si hotel Ti — morda so bili tisti še dlje od Tvojih resničnih želja kot pravi meščani, saj so Te navidez posnemali, v resnici pa kmeta ohranjali v poslušnosti cerkvi in državi, zunanjim silam; ohranjali so obliko nerazvite nacije, kmetstvo kot apartheid znotraj razvite države, slovenstvo kot bantustanizacijo.

Tu si se lomil. Realiteta Tvoje narodne pozicije Te je objektivno vlekla v to, da bi ostali Slovenci manjšina; da se ne bi razvili v nacijo; da bi ostali moderni sužnji, hlapci Evrope in države, če nas ne bi, kar bi bilo verjetneje, ta ali ona razvita nacija požrla. — Lahko pa se seveda vprašamo: ali je manjšina — marginalna grupa — res nekaj tako slabega? Ali ni ravno v nji rešitev, če obrnemo merila in ne vidimo več cilja v nacionalizaciji naroda, gospodarstva, duha, ljudi, v ekspropriaciji vsega, v totalni etatizaciji in komercializaciji in industrializaciji in kodifikaciji? A to je nov, težak problem; tu bi morala začeti nov pogovor.

Cerkvenega hlapčevstva nisi hotel; bil si liberalec. Predsmrtno pobožništvo pa je konsekvence Tvoje radikalne usmerjenosti v narodnost, kajti ta je objektivno v Tvojem času katoliška. (Ni dajal Cankar takšne javne izjave, in ne le taktično?) To so ob-

jeektivne konsekvence, ki se jim niti Ti niti Cankar nista zapisala, a so Vaju vleklo v določeno smer in sta jih globoko čutila.

Meščanstva nisi hotel; bil si narodnjak — v najboljšem pomenu te besede, sililo Te je v bližino ruskega narodništva. Kaj storiti? Kako na jezikovnem terenu udejaniti svoje revolucionarstvo?

Ni iz te potrebe in stiske prihajalo Tvoje jezikoslovno prizadevanje, da bi slovenski jezik utemeljil na staroslovenskem? Tvoji nenavadni jezikoslovni eksperimenti, ki niso imeli znanstvene podlage, ampak ljubiteljsko-preroško? — A poanta ne kasni: znanost je v bistvu meščanska, pa naj se sliši ta izjava še tako čudno. Znanost se začne s Sokratom, s Platonom, z Aristotelom, z velikimi kodifikatorji uma, države, zakonov, z uničevalci umetnosti, s preganjavci sofistov, kinikov, megarcev, paradoksalikov, telesnosti, raznoterosti, razsrediščnosti, mnogoterih jezikov. Znanost je služba Resnici, Resnica pa je pogoj kulturnim državam, tudi naciji. Če je meščanstvo razred, ki upravlja, organizira in predstavlja moderno nacionalno državo, njeno gospodarstvo, v katerem postaja znanost prva proizvajalna sila, potem drži trditev, da je znanost meščanska.

Sprva, v **Krpanu**, si pisal jasno, skladno, lepo — pač za naša današnja nacionalna ušesa in okus, ki je sad dolgoletnega razvoja jezikovno slogovne norme, o kateri govorim in ki se utemeljuje na Tvoji začetni prozi. Kasneje, v zreli dobi, pa je Tvoj jezik zmerom bolj čuden, nenavaden; uporabljaš besede, ki danes delujejo spakljivo, kar pomeni, da jih razvoj ni prevzel, zamotana, odbijajoča sintaksa; tuj duh. Tuj, pa pri Levstiku? bo zaklical manipulirani. Da, mu je treba odgovoriti, Levstik sam se je začel izločati iz nacionalnega telesa, zapuščati razvoj, ker ni hotel pristati na meščansko sintetizacijo fakticitete. In tu je bil vzrok njegovega oddaljevanja od jasnosti, njegove odljudnosti, njegovega osebnega čudaštva. Ker je živel radikalno; ker je hotel živeti svoje ideje, ne pa bistroumno spretno delovati kot ideolog v duhu naroda, kot realist v duhu nacije, je moral pristati na svojo obrobno — Tako Te pojasnujem, France; oprosti mi, če se motim.

Naj bom udaren; če si ti toliko udarjal, naj še jaz po Tebi: v kasnejši dobi si sam začel ustvarjati izmišljen jezik. Ne sicer lunin, nisi šel po sledi Koseskega, ki se je ravnal po slabem meščanskem — samovoljnem — jezikovnem občutku. Ti si imel izjemno razvito uho, tenek sluh, ogromno si preštudiral gradiva, primerjalnega, slovanskega, poznal si si najno slovenski jezik, pa si skušal iz starih besed, iz slovanskih korenov, iz pranarodnega ustvariti jezik, ki se ne bi pomeščanil. Paradoks! Umetni jezik v imenu največje, primarne naravnosti! Nekak nov prajezik! Slovenščina, ki bi bila takšna, da bi preprečevala lastno nacionalizacijo, podržavljanje;

ki bi preprečevala pomeščanjenje družbel Fantastična ideja! Ultralunarična, a obenem blazno dosledna. Zmotna, ker je temeljila na veri v moč ideje; nisi vedel, da so ideje le pomočniki realitete kapitala in države. A tega nisi smel vedeti, ker si v ideji videl več kot samo idejo. Ideja je bila zate logos, vizija, religiozna resnica, nekaj skrajno obveznega, močnejšega od materialne realitete. (Kot za vsakega preroka.)

Še si mislil, da si še v poziciji ustavodajalca — dejansko pa je ta čas minil, Ti si se silil, postajal nadležen, samovšečen, psihotičen (vsak pravi prvi despot je paranoik, Ti si si prislužil lepo praganjavico a bila je Tvoja socialna bolezen, fenomen Tvoje socialno zgodovinske vloge, ne Tvoja medicinska zasebnost!) — in če si ugotavljal skažen, napačen razvoj slovenstva, bila so šestdeseta in sedemdeseta leta, ko se je slovensko življenje že naveliko institucionaliziralo, potem si moral nekaj odločilnega ukreniti; poseben primer Tvojega bežanja v fantazme, zapredanja v imaginarno pa je ravno predpostavka, da more jezik — kot povsem nova norma prajezika — usmeriti neko družbo, da lahko zaustavi pomeščanjanje in kapitalizacijo. (Po tej strani si primer naravnost »patološke« enotnosti osebnosti; tipičen paranoik, ki ne vzame sveta, kakršen je, ampak ga na silo enoti pod idejo, kakršno mu daje sam. Tipično moderen človek!)

Razlika med Tabo in Koseskim: Koseski je primer neuspešnosti, bedaštva, Ti pa zmagoviti borec, čeprav sta oba vajina jezikovna poskusa enako slabo končala; a Koseskega polom smo razbobnali, služil nam je za notranjega razrednega sovražnika, meščanstvo se je samo pred sabo skril, vtem ko je napadalo meščana Koseskega. Koseski je kar medicinski primer za potisnjeno duhovno življenje nacije: nekoga si izbereš, da lahko na njem odreagirajo svojo v ideološki obleki nastopajočo libidinozno, ponižuješ ga čez vse mere, teptaš, sovražiš, a v njem nezavedno, a metodično preganjaš sam sebe, svoje izdajstvo ideje, ki jo oznanjaš, svojo meščanskost, svoj neuspeh.

Podobno se je godilo pol stoletja kasneje Govekarju. Mojstri fakticitete so na njem preizkušali svoje sovražstvo do fakticitete. Cankar ga je bil še upravičen toľči — ker ga je s pozicije neoblasti; pozneje pa so ga zmerjali — in ga še, ob vsaki priliki — ljudje iz središča oblasti. Govekarjeva težava je bila v tem, da je bil neroden; da ni bil uspešen; da ni postal po letu 1920 upravnik gledališča — kritike župančiča so mnogo tišje; da ni postal ljubljanski župan — kritike Tavčarja so mnogo redkejše; da ni postal predsednik Akademije znanosti in umetnosti — kritike Vidmarja so mnogo manjše od občudovanja, ki ga njegova oblastniška pozicija izžareva.

Tvoj izmišljen jezik je dokazal, da naroda, kakor si

si ga zamišljaj, ni (bilo); da so etnije, pokrajine, dialekti, deželani na eni strani, nastopajoča nacija na drugi. — A nacija je zmerom nastajajoča, nikoli ne doseže svojega bistva: absolutnosti države; zmerom ima zunanje sovražnike, ki jo ovirajo, da bi se razvila; dobesedno razumljeno: da bi odmotala svojo naravo, torej proizvedla, kar je treba proizvesti. To se seveda ne da, ker je proizvodnja struktuirana kot brezkončna. Paradoks, ki pomaga naciji, da se čuti ves čas ogrožena, nerazvita, neuresničena; se pravi, da sme ves čas zatirati, kar odstopa od njene uveljavljene in uspešne enotnosti, da mora sovražnika — tudi notranjega, čedalje bolj notranjega — pobiti, ker jo zatira in ovira; sleherno njeno ravnanje je v tem smislu samo-obrambno pravična vojna. (Glej Vidmarjeve tozadevne teze.) Nacija sploh ne bi je nepravilnih vojn; za nacio so vse, pa čeprav še tako imperialistične, pravične. Zato je izmišljotina, če ločujemo nacio od nacionalizma. Nacionalizem je njena konsekvencija in praksa, lahko je le omejen, nerazvit, onemogočen, samodiscipliniran, ker tako kaže interesu nacije. Ideološko ločevanje narodne zavesti oziroma zaved-

nosti od nacionalizma je paradoksalna nujnost, ki izvira pri vsakomur iz njegovega, recimo mu tako, levstikovskega kompleksa: da bi našel narod, da ne bi zašel v nacionalizem. Fantazma torej? Kolikor ni navadna umetna megla, s katero se prikrivajo nacionalisti.

Ali, zgodovinsko gledano: dokler nacija še ni razvita, je njena praksa narodnoobrambna. (Današnji Palestinci, afriške nastajajoče nacije itn.) Ker pa sem pravkar ugotovil, da ni nacija nikoli razvita, nikoli ne preneha biti narodnoobrambna; obramba naroda postaja ideološko slepilo. Se da določiti zgodovinski trenutek, do katerega je nacija premalo razvita? Ne bi bila to samovolja gospodarja, ki odloča po lastni presoji?

Ni edina rešitev vprašanja, da vprašanje raztrgamo, se pravi, da začnemo premišljevat o takšni obliki naroda, ki ne bi bil nacija, o novi družbi po smrti nacij? To pa je vprašanje o družbi po smrti države in nji pripadajočega tipa nacionalne ali univerzalne scientistične ekonomije kot naddržavne, in s tem radikalno umne in oblastniške.

(Konec prvega dela)

denis poniž - o sklerotičnosti slovenske poezije

(reminiscence na predavanje z debato in provokativnimi medklici)

Spominjanje na predavanje, ki je predvsem živa beseda, živo dogajanje, povsem odmaknjeno suhosti in togosti zapisanega, vkalupljenega, je seveda nekakšna oblika nekrofilije, pravzaprav še več: klicanje mrtvih, klicanje minulih, izginulih. A ne morem si kaj, da nekaterih stvari ne bi zapisal, jih znova oživel, saj so se dogajale povsem samosvoje, morda celo mimo mene. Morda. Vseeno vem nekaj, zaradi česar tudi nastaja ta zapis: potrebno je govoriti o tem, o čemer je tekla beseda na predavanju z gornjim naslovom, treba je kazati literaturi njeno nemoč, kadar se ta pojavi tako hitro in tako usodno: kot se je pojavila v poslednjem času na Slovenskem. Kazati literaturi njeno nemoč: to je seveda obraz, ki pa vendarle nekaj govori: da je dogajanje slovenske poezije nekako blokirano, in to na obeh ravneh, institucionalni in ustvarjalni, da se dogaja nekakšno stalno obnavljanje latentnega stanja, da prihajajo do izraza (seveda ne do pomena!) predvsem tista dela in imena, ki se, zavestno ali ne, spontano ali ne, oportuno ali ne, zatekajo v tradicionalizem, v hoteno in preiščljeno zanikanje vsega, kar ponavadi poimenujemo z izrazi spontano, artistsko, eksperimentalno, avantgardno. Literatura kot konzerva, kot pogreta, naprej pripravljena, industrijsko obdelana, z deklaracijami opremljena jed, je zame in verjamem da še za marsikoga, neužitna, nepriljubljena jed. Literarne inštitucije v službi najrazličnejših ideoloških premis, največkrat nedomišljenih in na robu tistega polja, ki mu rečemo volja do vladanja, moči reda, so prazne in nepotrebne inštitucije.

Inštitucije, ki izvajajo na literaturo pritisk, pa bi morale literaturo spremljati kot svoj organizem, kot del lastnega dogajanja so nepotrebne, bedaste inštitucije ki se žro v začaranem krogu lastne logike. Literarni ustvarjalci, ki hote pristajajo na spremenjenost dogajanja in na nepravo, vsiljeno razmerje moči, včasih zaradi duhovnega slabištva avtorjev in njihovih del, drugič zaradi materialne in statusne koristi, tretjič iz gole puhlavosti, si seveda žagajo vejo, na kateri sedijo.

Vseeno pa njihovo pristajanje na dano red in dani sistem moči onemogoča vsako drugačno spontanost, vsak eksperiment, vsako ne-naprej določeno dogajanje. Vsa prava literatura je nastajala izven dosega inštitucij, čeprav smo lahko v Književnih listih ljubljanskega Dela za dan osmega februarja

1979. brali v uvodniku eminentnega predstavnika ene od literarnih ali z literaturo povezanih inštitucij, da so »vsa velika imena literature v dvajsetem stoletju delovala izven avantgardnih skupin« (citiram po spominu). To je seveda čista izmišljotina, vendar izmišljotina s točno določeno namero: ustvarjati na strogo scientističnem nivoju (ki je za večino še vedno alfa in omega spoznanja) videz in vtis, da je vsa eksperimentalna in avantgardna literatura navaden (nepotreben) bluf, prevara, igračkanje, praznota etc. etc. ni kar je še takih izrazov in opredelitev. Književni listi, pa ne samo oni, marveč še cela vrsta drugih pisnih inštitucij se v poslednjem času silovito, do kraja brez vsakega okusa, trudi, da bi dokazala nespretnost in ničnost vsega, kar ne nastaja in noče nastajati pod okriljem in pod inštitucij. Pri večini, ki tako ali tako ostaja brez svojega mnenja in se zadovoljuje s trenutnim, dnevnim mnenjem, ki mu ga ponujajo množična občila (poklic komentatorja je danes eden najbolj cenjenih poklicev, iskanih, dobro plačanih), naletijo take dezinformacije seveda na odobravanje in na veliko veselje (češ »ali vidite«?). Tudi inštitucije, ki so predvsem in samo namenjene prosperiteti literature, recimo združenja piscev, založbe, literarna glasila, se v veliki večini primerov trudijo predvsem z vprašanji, kaj po njihovem — ideološkem, neestetskem — prepričanju ni literatura, kaj je treba pri literaturi odsekati, izkoreniniti, zamolčati. Tako seveda delujejo povsem zoper logiko svoje strukture in svojega delovanja, so samo prikrite, slabo zamaskirane falange, ki strašljivo rožljajo z instrumentarijem najrazličnejših anatem in podobnih preskušanih orožij.

(Vrinek: na predavanju sklerotičnosti slovenske poezije je bil prisoten tudi prisrčen, čeprav v bistvu še kar neprijeten provokator, ki je skušal na vse možne načine speljati debato v vodo osebnostnega izjavljanja za ali proti, čeprav smo skušali, sogovorniki kot zastavljenci vprašanj, ki niso samo obrobna, marveč temeljna, vsekakor izredno boleča, jaz kot nekakšen mediator, prodreti do nekaterih temeljnih vprašanj. Omenjeni tip pa se je ves čas trudil, da bi od mene (ali koga drugega) dobil ipso facto kakšno »politično« izjavo, kakšno protiprovokacijo. Upam, da je odšel s predavanja profesionalno in osebnostno nezadovoljen.

Neprijetnejše je vsekakor spoznanje, da se določeni literarni ustvarjalci z velikim veseljem vdinjajo inštitucijam in potem nenadoma s pozicij in prisile prično »vladati«, čeprav so sami, v skladu z vsemi tovrstnimi marksističnimi metodami, sodobnimi in klasičnimi, obvladani, izigrani, zmanipulirani. Najslabše je seveda, da pri tem prično propadati kot ustvarjalci in to iz dveh osnovnih razlogov: na eni strani so preobremenjeni z upravljaljskimi funkcijami, po drugi strani so jim »odprta vsa vrata«, pa tako ni več nujnega trenja, bojevanja, merjenja sposobnosti, ki je prvi pogoj za kvalitetno artistsko ustvarjanje. Tako se na eni strani kopičijo, kot v veselju znane »mrtve zvezde«, nove in nove nepotrebne inštitucije, na drugi pa vrsta ljudi, ki nimajo dobesedno »ničesar povedati«, pa vseeno kar naprej govorijo in podučujejo. Primeri takšnih avtodestrukcij so kar pogosti, kar poučni in iz njih lahko marsikar potegnemo. Tudi to, da jih inštitucije v primeru, da »gredo predaleč« pustijo na cedilu, se jih odrečejo, jih tako rekoč duhovno izpljunejo ali pa pritisnejo ob zid. Tako, kot se je dogodilo tudi piscu Nevarnih razmerij.

Vse povedane tematske kroge pa družijo predvsem izvorna sovražnost do avantgardne literature. Bodi kakorkoli, in naj tradicija še toliko pomeni, ni je literature in ni ga literarno-estetskega razvoja, ki bi lahko preživel brez avantgardne literature. Kajti kdo prinaša nove ideje?, mar tisti, ki sede po inštitucijah in duhovno hropenje od ene obletnice do druge, od enega slavlja, umrlih do drugega, od enih zbranih del v umetnem usnju do drugih, ali tisti, ki v literaturo in literarno produkcijo ne polagajo samo vseh svojih sposobnosti marveč tudi znatna materialna sredstva. Čigava je in za koga je literatura? za tiste, ki živijo od varljive slave ali za tiste, ki živijo od dela in za delo. Kaj je še pomembnejšega od dela? Zasluge, slava, pomembnost, prizadevnost, poslušnost, petolizništvo, potuhnjenost pod plaščem zagnanosti?

Vprašanje seveda je, in naj sem v predavanju seveda odgovoril premalo precizno, premalo jasno in ga nisem podkrepil s primeri, ki bi stvari razjasnile, ali se kljub vsemu povedanemu, inštitucije vendarle tako usodno pomembne za razvoj in trenutno stanje slovenske literature. Kajti: literatura je vendarle »srečna« umetniška zvrst, ki ne porabi velikega in kompliciranega aparata, distribucija in produkcija sta omogočeni že z zelo primitivnimi sredstvi (papir in pisalo), a tudi oralna informacija lahko igra pomembno vlogo pri širjenju tistih literarnih del in idej, za katera literarne ali z literaturo povezane inštitucije sodijo, da jih je bolje zamolčati in izpustiti. (Vrinek: O tem bo treba spregovoriti nekaj besed, nekaj temeljnih besed, zato se dogovarjam s ŠKUC-em za še eno predavanje, posvečeno posebej lite-

rarnim inštitucijam in njihovem delovanju). Literatura se lahko in se dogaja mimo in zoper inštitucije, zoper sisteme in njihovo zaprtost, togost, navezanost na tradicionalizem, zavezanost shematičnemu, nespremenljivemu načinu mišljenja in reagiranja. Avantgardna literatura je to vedno povečala in vedno bo in nikakršna prisila in nikakršne »zadolitve« tega ne bodo mogle spremeniti in postaviti avantgardno literaturo v nekakšen pat položaj. Inštitucije tudi ne morejo avantgardne literature vzeti za svoje, ker je logika dogajanja avantgardne literature drugačna kot logika tiste literature, ki nastopa pod okriljem institucij. Tam spontanost, improvizacija, stalno menjanje oblik, pristopov, tu shematičnost, urejenost, pripadnost stalnosti in klišem. To seveda ne gre skupaj, to se izključuje. Zanimivo je seveda mejno območje, na katerem se stvari dogajajo druga ob drugi in kjer tudi prihaja do glavnih konfliktov in do glavnega merjenja moči. To so tiste inštitucije, ki so na eni strani še pod vplivom svoje notranje strukture, po drugi se odpirajo, preraščajo svojo osnovno usmeritev. Te inštitucije tudi prihajajo v konflikt same s sabo, največkrat jih pretresajo notranji krči, ki se kažejo v neprenehnem administrativno-sanirajočem poseganju v njihovo delovanje, v kadrovskih spremembah itd.

Tako stanje seveda pelje na eno stran v razkroj inštitucije, v novo spontanost, v eksperiment, v stanje, ko so zabrisane in presežene vse institucionalno postavljene omejitve, na drugi v ponovno konsolidacijo inštitucije, prenovitev, v utrditev, v potrditev njenega smisla, kar je seveda osnovni konstituens vsake inštitucije.

Na drugi strani imamo to, čemur pravimo spontana umetniška ustvarjalnost. Področje, o katerem bo govor, pa seveda ni tako preprosto in enosmiselno, kot se morda zdi na prvi pogled. Kriza literature, o kateri govorimo in s katero moramo hočeš-nočeš živeti, ni od včeraj in nikakor ni samo posledica takšnega ali drugačnega delovanja institucij. Če bi si upali to izreči, bi seveda sočasno tudi priznali, da literarna ustvarjalnost ni nič drugega kot nekakšen podaljšek literarnih institucij, eden izmed njihovih produktov, ki pa nikakor ne vpliva na njihov tok in na njihovo delovanje, vsaj do te mere ne, da je od njih odvisna usoda in temeljna zasnova institucije. Literarna produkcija ima, po definiciji, značaj in pomen nečesa spontanega, improvizirajočega. Dogaja se izven sistemov, omejitev, izven načrtov, planov in drugih »regulativov«. Drugače ne more nastajati in drugače se ne more pojavljati. Seveda pa je razlika, ali na to pojavljanje gledamo s simpatijami ali antipatijami, ali priznavamo literaturi to spontanost ali jo skušamo podrediti vsakdanjim zahtevam in meglenim željam vplivnih osebnosti. In ne

nazadnje: pomebno je, ali si literatura sama zmore in upa priznati ta položaj, ali v tem položaju zmore najti samo sebe, kot radi pravimo, ali pa je ta položaj samo poza, igrice, samoprevara in samoslepilo. Tudi to se dogaja in tudi to je repertoar nekatere izmed literarnih avtorjev. Kajti literatura, ki si to prizna, seveda tvega, da bo prej ali slej doživela vse, o čemer je ta spis že govoril, da bo torej skozi logiko svojega konstituiranja stopila na pot neprenehnega pojasnjevanja svojega izhodišča in svoje osnovne usmeritve. Malo je literatov, ki so pripravljeni to početi vse življenje ali vsaj dobršen del. Tako prihaja do temeljnega neskladja: na eni strani producirajo literarne inštitucije literaturo, ki sledi znanim in preizkušenim obrazcem, ki se naslanja na tradicionalizem, je zato statična, toga, nima pravega stika s bralci, se duši v vedno novih in novih ponavljanjih, na drugi strani prihaja do večjih ali manjših upadov literarne produkcije v njeni spontanosti, inovativnosti, prihaja do zastojev, ki bi jih lahko označili z izrazom iz naslova tega spisa: sklerotičnost, poapnelost, nesprejemljivost.

Kadar se to dogaja z generacijami, ki so že nekaj povedale, potem je »utrujenost«¹ njihovih avtorjev še razumljiva, kadar pa s takšnih pozicij prično delovati generacije, ki šele prihajajo, že lahko govorimo o krizi umetniškega procesa v vseh njegovih razsežnostih, o krizi literature in o krizi njenih avtorjev.

Danes smo nesporno priče takšne krize literarnega ustvarjanja. Ob tem, da je treba najprej ugotoviti, da celotna kritika teh generacij ne bazira na nekakšnih sentimentalnih spominih na preteklost iz let 1971, 72 kot mi je skušal podtakniti eden izmed diskutantov, na predavanju. Nasprotno, gre predvsem za sentimentalnost pred prihodnostjo, do katere se vedemo nenavadno neodgovorno. In ne nazadnje, razcvet literarne produkcije, avantgarde, eksperimenta, je bil v marsičem povezan s socializacijo njenih avtorjev in nosilcev. Danes te socializacije ni ali pa je prisotna v latentni obliki. Vse več je lagodnega in neobveznega individualizma, lagodnega in neobveznega pristajanja na danost, na »vsemogočnost«² inštitucij, na njihovo ekspanzijo. Vse premalo pa je zavesti o koreninah dela, o koreninah dogajanja, ki ne more počivati na tradicionalizmu, mora pa na tradiciji, na izročilu avantgarde in eksperimenta. Inštitucije delujejo zoper tradicijo, inštitucije želijo avantgardo čimprej historizirati in klasificirati (to se dogaja danes z OHO-jem), tako da je taka sterilna skeletna zgradba nekega živega gibanja samo še predmet muzejske in scientistične obravnave. Hudo je, da na tak postopek pristajajo ustvarjalci, ki so se komaj dobro zavedli samega sebe, svojih možnosti, svojih želja in hotenj.

Še huje pa je, da mladi avtorji niso zmožni vzpostaviti skupinske zahteve in skupinskega programa

za literaturo, ki bo drugačna od te, s katero se soočamo danes in ki je, tako ali drugače, že prodrla v vse sredine (primer Šalamun, OHO, Zagoričnik — slednji največkrat per negacionem, pa vseeno), ki bo povedala nekaj drugega in kar je najvažnejše, ki jo bo podpirala določena kritiška refleksija, določena estetska teorija, določeno filozofsko in idejno ozadje, ki ga lahko odkrijemo pri vseh drugih in pri vseh prejšnjih organiziranih gibanjih v slovenski literaturi, še posebej v poeziji. Tega, žal, ni moč opaziti in tudi nasprotni dokazi v debati, nepodprti s konkretnimi navedki, me niso prepričali. Še vedno sem prepričan, da je danes ideal vsakega literata predvsem in za vsako ceno uspeti, uspeti pa seveda pomeni socialno-biti-verificiran, to pa se lahko dogodi le s pomočjo in skozi inštitucije. Druge poti za tovrstno uspevanje seveda ni in slepi se tisti, ki misli, da ga bodo zgrabili samo za ponujeni prst, ostali in dlan pa bodo ostali svobodni.

Govorili smo tudi o fenomenu »samizdata«, pa so me skušali prepričati, da se to finančno in drugače ne splača. Bežen sprehod skozi povojno slovensko literaturo pa bo hitro pokazal, kateri avtorji in katera dela so skozi samizdat bistveno in usodno določila gibanje osrednjega toka slovenske poezije in slovenske proze in da bi njihovi avtorji (mislim samo na ključna dela) tudi lahko rezonirali na podoben način. Na eni strani se spopadamo vedno znova z občutkom za previdnost, varnost, konformizem, na drugi neprestano ugotavljamo, da je bistvo literature položeno v njeno ne-varnost, spontanost, izzivalnost. Kdor bo čakal na revijo, na knjižno objavo, kdor bo skušal uspeti skozi inštitucije, to seveda lahko doseže, pa ni vprašanje samo cena, marveč tudi in predvsem njegov estetski in artistični razvoj, zrenje in zorenje v bodočnost literature, zaris na polju potencialnih možnosti, ki jih literatura še ima in ki jih še mora realizirati, ne glede na to, kaj ni kako mislimo o »koncu«³ umetnosti, o vlogi umetnosti v celotnem družbenem razvoju bele, evropske civilizacije. In prav skozi doslednost spopadanja s preostalimi problemi na polju literarnega, lahko premislimo to civilizacijo, njene temne in svetle strani, njene perspektive in njeno usodo vis-à-vis umetnosti in literature.

V takšni situaciji seveda od avtorjev lahko zahtevamo, da se vedejo »socializirano«, to pa pomeni, da se predvsem zavedajo, kaj pomeni njihovo egoistično, zaprto, defenzivno početje, kaj pomeni njihovo nezanimanje za sodobne estetske, idejne, vsebinske, strukturalne probleme umetnosti in ne nazadnje tudi njihov odpor in strah zoper znanost o umetnosti in znanosti o literaturi. Čeprav je nesporno dokazano, da sta znanost o literaturi in literarna kritika neločljivi del umetnosti in literature in dajeta literaturi njeno vsebinsko in oblikovno podobo ta-

krat, kadar pride do kratkega stika z bralstvom (rekl bi lahko tudi: potrošniki . . .), kadar se znajde literarna produkcija v položaju, da se mora »braniti« ali »pojasnjevati« svoja izhodišča, poglede itd. In prav ta občutek za povezanost med ustvarjalci, občutek, da je dialog mogoč samo takrat, kadar se literatura vede socializirano (to seveda moramo zahtevati tudi od literarne kritike, refleksije, znanosti, esejistike), kadar se zaveda svojega mesta in položaja, svoje zgodovinske in estetske vloge. Vsega tega v najmlajši slovenski literaturi produkciji ne moremo zaslediti. Težko je govoriti o vseh posledicah takšnega stanja, vendar lahko že sedaj in na tem mestu tvegamo sklep, da lahko odsotnost literarne produkcije, ki je socializirana in estetizirana vodi v hudo stagnacijo umetniške misli, v pravi zastoj.

Seveda ni moč dajati »receptov«, s katerimi bi čudežno spremenili mrtvilo v živopisen in cvetoč pesniški cvetober. A nekaj je storjenega že s tem, da stvari opišemo, zabeležimo, da jih razločimo v njihovi (včasih) ne povsem razvidni podobi. Da si upa-

o meta-metaforičnem

Sklop vprašanj, povezanih z naravo, pojavljanjem in pomenom metafore, je centralno vprašanje literarne znanosti. Naj se zdi ta trditev še tako problematična in ad hoc postavljena na začetek tega zapisa, pa vendarle drži vsaj v dveh, po mojem mnenju osnovnih ravlinah razmišljanja. Vsako govorenje in vsak zapis je hote ali nehote **tudi in predvsem** diskurz v območju metaforičnega. Torej je govorenje o metaforiki metaforično govorenje, kot je govorenje o jeziku metajezikovni akt.

Seveda je vprašanje metaforičnosti, o katerem bom spregovoril nekaj bistvenih ugotovitev kasneje v toku tega zapisa, drugačno in bolj zapleteno vprašanje kot vprašanje temeljnega nivoja, nivoja metajezikovnosti in s tem povezanih elementov lingvistične kompetence v različnih vprašanih pojavljanja govora (la parole). S tem pa, da smo spoznali že na začetku vprašanja metaforičnosti za bolj zapleteno, kot bi se lahko zazdelo naključnemu in površnemu gledalcu, smo storili korak naprej k razumevanju razmerja med literarno znanostjo in nekaterimi njenimi problemskimi območji. Videli smo, da se metafora in metaforičnost kar sama vsiljujeta na nenavaden in hudo zapleten način: z drugimi besedami: zapis, ka naj bi s svojo znanstveno preciznostjo stvari postavil v luč in svetlobo resnice, ji predstavlja iz enega metaforičnega območja v drugo, iz enega sistema metafor v drugega. Kaj ni značil, da sem namesto leksikalne **metafore** za-

mo o njih spregovoriti na način, ki mu je sledil ta zapis. In ne nazadnje, da ne obupamo in se ne zjemo nad temačnim in nezavidljivim položajem, v katerem se nahajamo vsi skupaj in ki ga vsi skupaj s svojim molkom tudi vzdržujemo. Če pa je zgodovinska upravičenost generacij, ki prihajajo v slovensko literaturo res nekaj drugega kot način estetizacije in socializacije, ki smo mu bili priča v preteklosti, potem morajo nosilci takšnega prepričanja povedati, kaj je tisto, v čemer se utemeljuje njihova literarna produkcija.

Drugače bomo podvomili v njihovo umetniško izpoved in v njihovo željo, da postavijo na slovenskem Parnasu vsaj skromno hiško, če že ne razkošne palače. Do takrat bo tudi potrebno kazati mizernemu stanju, gluhi lozi, v kateri danes tavamo, nje gov pravi, nepopačeni obraz, ki pa na žalost ni obraz veselega Dioniza marveč žalostnega kruljavca Hefaista. Do takrat bomo tudi lahko govorili predvsem o estetiki in artizmu preteklih literarnih del in o tisti literaturi, ki je »prava« literatura ne želi v svoji sredi (konkretni, vizualni, zvočni poeziji).

pisal stvar, postavljena v luč in svetlobo?S tem, ko metaforo imenujem z njenim metaforičnim imenom (ki je samo ena izmed aktualiziranih potencialnih možnosti, ki so mi dane na voljo v slovenskem jeziku) sem stvar že zapletel, sem jo že nepreklicno postavil v območje metaforičnega, s tem pa sem jo oddaljil od središča in radikalizacije, za katero mi gre. Sicer pa tako ravna vsa literarna znanost, če to prizna ali ne. Navedimo samo dve leksikonski oznaki pojma **metafora**. Tvrto Čubelič piše na 312 strani svojega Književnega leksikona med drugim: »Metafora je mnogočemu stvaranje novega, izražajnejeg i sadržanijeg jezika.« Metafora je torej (ob tem, da puščamo ob strani logično-vsebinsko koherenco leksikonske oznake, ta nas v tem trenutku zanima) pojasnjena z drugo (metaforo), ki je neprimerno bolj zapletena, »metaforična«, kot stvar oz. pojem, ki ga opisuje.

Podobna zadrega nas obide ob prebiranju leksikonske oznake v Leksikonu Literatura, ki ga jepo Herderjevem Lexikonom Literatur izdala Cankarjeva založba v Ljubljani. Tu beremo na strani 143: »Metafora, osrednja retorična figura«. Metafora je tu pojasnjena, podobno kot pri Čubeliču »z ustvarjanjem novega . . . jezika«, z »osrednjo retorično figuro«. Seveda bi literarna znanost, pojasnjujoč metaforične elemente v obeh sintagmah ravnala na enak način: tudi retoričnost, figura ali jezik bi bili pojasnjeni na metaforični oz. metaforični način.

Druga ravnina zadeva področje literarnega in poetičnega, ki sta na enako usoden način povezani z metaforo in metaforičnim principom. Tudi analiza literature, ki jo skuša izvesti literarna znanost, je podvržena enakim principom metaforičnosti. To velja enako za sam poetični diskurz (tu se odpira v literarni znanosti, tradicionalni in sodobni celo polje problemov, od tropov in figur do semantičnih markerjev), kot za znanstveni diskurz o poetičnem diskurzu. Oba sta globoko metaforična in problema nikakor ne razrešujeta, marveč samo poglobljata njegovo že tako radikalno osnovo.

In ne nazadnje, če skušamo združiti obe do sedaj povedani vsebinski aproksimaciji pojma metafora, moramo ugotoviti, da je vsako govorjenje metaforično in da je vsako govorjenje o tem (metaforičnem) govorjenju metametaforično govorjenje in tako dalje ad infinitum. To seveda vodi v blokado, ki ni namen literarne znanosti, saj se skozi tovrstne blokade kaže tudi blokada same vede in znanosti nasploh. Vendar pa ostaja za nadaljnji razmislek dvojje: najprej dejstvo, da problematika, zvezana s pojmi kot so metafora, metaforično, prenos, zamenjava, slikovitost, ni mogoče odpraviti na preprost način, saj drugače danes ne bi bili mogoči dve cvetoči območji literarne znanosti, semantika in semiofologija. Nato pa generalna ugotovitev, da sta metafora in metaforičnost nekaj(zaenkrat še ne »vemo« kaj), kar je prisotno v vsakem pisanem in izgovorjenem jezikovnem aktu. Zato je prav in nujno, da je bila izrečena misel o metafori, kot temeljni in osrednji problematiki ne le literarne znanosti, marveč tudi lingvistike.

I.

Poskušali bomo tradicionalno in na historičnem razvoju temelječo pot zamenjati z dokaj drznim vdorom v svobodno literarno vedo in njene smeri, da bi morda zaznali razloček (ali razločke) v metametaforičnem pojmovanju osrednjega pojma. Kajti sklepamo lahko takole: če je tudi za sodobne literarno-teoretične smeri polje metaforičnega izjemno pomembno, potem držijo naše uvodne ugotovitve. Še več: to pomeni da metaforično postaja danes še bolj aktualno, še bolj prisotno, kot je bilo v tradicionalni vedi, da se njegova prisotnost na vseh razven razmišljanja samo stopnjuje, zastruje in generalizira. Vendar pa nas že kratek sprehod po nekaterih sodobnih delih prepriča, da še vedno obstaja pojasnjevalni faktor, ki ga tradicionalna literarna znanost imenuje *tertium comparationis*, tretje, ki pojasnjuje, združenje in zamenjuje (lastnosti, vrednosti) neimenovanega in v metaforo prenešenega. Tako znani avtor Geoffrey Leech v svoji knjigi *Semantics* pojasnjuje metaforo s **semantičnim transferom**, kjer se

neki pojem p preslika v pojem P tako, da vsebino A nadomestimo v vsebino A₁, enako vsebini A. To je seveda mogoče takrat, kadar obstaja »*tertium comparationis*«, ki omogoča, da neko vsebino A₁ vis-à-vis vsebine A »razumemo« kot ustrezno zamenjavo, kot **metaforo**. Leech sicer dalje ugotavlja, da ni s semantičnim transferjem moč pojasniti konceptualne fuzije, ki se dogaja v poeziji. Tu se seveda navezujemo na Leecha in se upravičeno sprašujemo, ali je torej na podlagi tradicionalnih in revidiranih teorij moč razumeti vso evropsko poezijo od Baudelaira dalje metaforično oz. ali je njen temeljni princip še metafora. In dalje: ali ni vsa moderna evropska poezija od dadaizma dalje samo tako izrekanje pojmov P namesto p, kjer vsebina A₁ nima nič ali skoraj nič skupnega z vsebino A? Da je torej iz metafore izgnan *tertium comparationis*, to pa seveda pomeni, da je porušen temeljni princip, ki je konstituiral metaforo skozi tisočletja od pričetkov poezije dalje? Ob tem dejstvu pa ugotavljamo, da je sodobna poezija kljub vsemu še vedno metaforična, saj bi težko izrekli misel, da sta Arp ali Breton kaj manj metaforična kot je bil recimo kakšen Racine. A vseeno zija med njima ne med vsemi pesniki strašna, na prvi pogled skoraj nepremostljiva praznina. To dejstvo seveda niti malo ni tako strašno, kot se zdi, a nas vendarle vodi dalje: metafora torej nikakor ni odvisna od »tretjega v primerjavi«, od pomagala, od »sematičnega transferja«. Mar to pomeni, da se narava poezije spreminja skladno s spreminjanjem notranje strukture metafore in obratno? Da ima vsaka doba in vsaka poetična faza v razvoju svetovne literature svojo tipično metaforiko, pa ne po vsebinski plati, marveč po strukturalni? Videli smo, da z malenkostnimi odstopanji pozna literarna teorija pravzaprav samo eno definicijo, ki pa je seveda lahko izrečena na več načinov, ali z drugimi besedami, vsaka od definicij potrjuje tezo o metametaforičnosti govorjenja o metaforiki. Ob tem smo spoznali, da se literatura vede drugače in v resnici spreminja strukturalno naravo metafore, saj je nesporno dokazano, da je egipčanska delovna pesem tudi po svoji metaforiki različna od letrističnega »soneta«. Ne ločuje ju samo štiri tisoč let zgodovine, marveč tudi neka globoka strukturalna razlika, družijo pa ju to, da o obeh strukturalnih različicah lahko govorim na metametaforični način. Metafori iz obeh (tipov) pesmi sta nenavadni, presenetljivi, vznemirljivi. Dvojna narava metafore je tako še enkrat izostavljena v vsej svoji prisotnosti. Zdi se, da se ji je še najbolj približala strukturalna poetika, ko govori z J. Lotmanom, da je literatura »znani neznanec«, »to in vendar ne to«, da je torej tudi metafora v literaturi to in nekaj drugega, znano neznano, vidno nevidno. To dvojno, paradoksalno naravo metaforičnega je do dobra radikalizirala

produkcija besedil z računalniškimi programi. Avtor tega zapisa je sam sodeloval leta 1974, pri tovrstnem poskusu na Inštitutu J. Stefan v Ljubljani, kjer je računalnik na podlagi relativno preproste kontekstno svobodne gramatike generiral nekaj sto stavkov z »metaforičnim« pomenom, kjer je bil seveda metaforični pomen p vedno zamenjan s pomenom P tako, da vsebina A₁ ni imela ničesar skupnega z vsebino A. In vendar se je dogodilo nekaj, kar je bilo presenetljivo: čeprav je bila večina pomenskih zvez v generiranih stavkih brez pomena, pa so nekatere pomenske zveze delovale bolj »metaforično« od drugih. Čeprav analiza generiranega besedila ni šla v to smer, je vendarle ostalo odprto dvojje: ali je metaforičnost, kljub odsotnosti tertium comparationisa vezana na določeno jezikovno znanje oz. izvedenost (kar je seveda lahko tudi samo konvencija), ali pa je metaforičnost samo bolj ali manj definirana stopnja dogovorjenosti — kar pomeni, da razumem metaforo na metaforičen način šele takrat, kadar razumem njen izvor, kar seveda pomeni, da nujno operiram s prisotnim ali odsotnim tertium comparationisom. To seveda pomeni, da je tertium comparation prisoten tudi takrat, kadar lahko govorimo o njegovi odsotnosti. Vendar pa nam obe ravnini vprašanja govorita o tem, da je sodobno razumevanje metafore in metaforike povezano s celoto komuniciranja in komunikacijskimi zakoni. Dejstvo namreč je, da se razumevanje metafore ni moč »naučiti«, vsaj v tistem smislu ne, ki omogoča razumevanje tistih metafor, za katere smo že ugotovili, da se pojavljajo z odsotnim tertium comparationis. To velja predvsem za t. im. računalniške metafore, ki se pojavljajo v računalniških jezikih in za katere je nesporno ugotovljeno (glej odlično monografijo Aarona Slomana: *The Computer Revolution in Philosophy*, 1978), da jih je moč razumeti samo na ozadju določene filozofske-formalne kompetence, ki izvira iz poznavanja samega programskega jezika, njegove gramatične strukture in semantičnih zakonitosti, da je torej za razumevanje metaforičnega v metafori potrebno določeno jezikovno znanje, ki ni dano apriori, marveč se mu je treba priučiti ali privaditi. To seveda lahko povežemo s tistim spoznanjem o naravi generiranih metafor s pomočjo računalniških programov, ki sem o njem že govoril. Nenadoma se tudi zavemo, da moramo računati z nekimi posebnostmi v naravi, predvsem pa v fungiranju metafor v sodobni poeziji, prozi in dramatik in metafor, ki jih generiramo. »umetno«, neodvisno od človekove trenutne sposobnosti in zavzetosti. Oba tipa metafor sta brez tertium comparationisa, na videz absurdna, nesmiselna, izpraznjena, tisto, kar je metafora, nas nikakor ne vodi k onemu, kar metafora zastopa ali prikriva, marveč k novemu, drugačnemu, neprisotne-

mu. Kadar in kolikor želimo smisel in pomenjanje te metaforike prevesti skladno z določenim vedenjem o naravi in pomenu jezika, vedno trčimo na pregrado, do katere se lahko vedemo poučeno, »izvedensko«, preko katere pa ne moremo tako zlahka in brez vseh tistih težav, o katerih je bil v tem spisu že govor. Zato se seveda dogaja, da je na eni strani sodobna beseda umetnosti v najširšem pomenu besede »hermetična«, nerazumljiva, »izpraznjena«, »odtujena«, na drugi strani pa zadaja tudi lastni znanosti (znanosti o literaturi) podobne težave, ki jih skuša ta znanost preseči z že omenjenim metametaforičnim govorjenjem. Zato se znanost sama znova in znova znajdeva v precepu, saj mora priznavati neeksaktno eksaktnost svojega metodološkega instrumentarija, ali kot je to označil Lotman, govori o stvari, katere narava »je to in to ni«. Ali, kot je zapisal Siegfried J. Schmidt v članku *Some Problems of Communicative Text Theories* (zbornik *Current Trends in Textlinguistics* 1978), to so področja, na katerih postaja negotova tudi tekstualna znanost.

II.

Iz vsega dosedaj povedanega je verjetno dovolj jasno razvidno kako zapleten in teoretično nedefiniran je položaj metafore in metaforičnega v sodobni literaturi in literarni znanosti. Na eni strani imamo opravka z nespremenljivimi in nezamenljivimi elementi, za katere se zdi, da so enako stara kot svetovna poezija (v njenem historičnem pogledu), na drugi strani smo postavljeni pred skrivnostno odsotnost bistvenega, kar pa nikakor ne vpliva na funkcioniranje metafore v sodobnem svetu literature. Na eni strani ugotavljamo, da je vsako govorjenje, predvsem pa govorjenje o metaforiki in metaforičnosti apriori blokirano, pa naj bo to znanstveni ali poljudni, neobvezni govor, na drugi strani pa moramo zapisati, da je za razumevanje metafore potrebno določeno znanje in določena izvedenost, ki nista dani brez omejitev, saj je v procesu razumevanja (razreševanja) metafore potrebno najti skriti, prikriti označevalec, ki je marsikdaj tako skrit, da ga dani (metaforični) označevalec povsem prikriva in s tem onemogoča sestop v jezikovno tkivo, kjer naj bi se (saj besedilo dekodiramo kot celoto) skrival zamenjani oz. nadomeščeni označevalec. Če sprejmemo tako gledanje na naravo metafore v sodobni literaturi, ki so jo razvili zapovrstjo Jakobson, Lacan in Barthes, potem seveda drži naša teza, da je potrebno za razumevanje sodobne metafore določeno predznanje in da je torej za nekompetentnega dekodirja sodobna poezija resnično »hermetična« ali v najboljšem primeru »prazna igra«, kot nepoučeni feljtonistični kritiki označujejo sodobno

poezijo. Seveda pa nismo ničesar povedali o sami produkciji metafor v sodobni literaturi. Se te metafore, včasih bolj intenzivno, drugič pa manj, pojavljajo na enak način: torej kot volja avtorja, da je skriti označevalec res kar se da skrit, nedosegljiv. Da je vidni, prisotni, metaforični označevalec povsem dominanten, da obvladuje branje in s tem dekodiranje-razumevanje do te mere, da se vsiljuje, kar seveda lahko v spekulativnem smislu vodi v tezo, da je seveda sodobna literatura nasilje nad bralcem, da je, kot smo že nekajkrat brali v slovenski publicistični kritiki, takšna literatura »nehumana«. Mar to pomeni, da je navidezna blokada tako močna, da preko njene ne more preciznost in notranja logičnost znanstvenega metodološkega aparata, da se del literarne znanosti nenadoma znajde v položaju, ko nima več svojega predmeta, kar mu, v skladu z naravo in funkcioniranjem evropske noveške znanosti, jemlje kompetenco, da bi še bil znanstveni aparat, zaradi česar se spreminja v navadno neobvezno kramljanje? In ne nazadnje, mar to ne pomeni, da sodobno literaturo reduciramo samo na igro bolj ali manj uspešno izvedenega iskanja novih in presenetljivih, predvsem pa s stališča kodiranja in dekodiranja dominantno postavljениh metaforičnih označevalcev, ki s svojo prisotnostjo nič manj in nič več kot zavajajo bralca in ga vodijo na neprava pota: tu vidimo tudi enega izmed izvorov označevanja literature za laž, prevaro in fikcijo?

Tako vidimo, da naša uvodna misel o metafori kot centralnem vprašanju literarne znanosti seveda ni nekaj naključnega in poljubnega, marveč izvira iz same narave metafore. S tem, ko smo poskušali skozi različne pristope najti odgovor na nekatera vprašanja, za katera se je zdelo, da bodo izjemnega pomena za naravo metafore in njeno pojavljanje v sodobni literaturi, smo nehote ves čas prihajali v položaj, ko smo morali uporabljati izraz »blokada« sodobne literarne znanosti. To je seveda »blokada«, ki je značilna za vso literarno znanost, ki je tako rekoč njen sestavni del. Ugotovili smo, da metafora ni nič naključnega in nič poljubnega, da so si vse teorije edine, da njena narava ni samo v jezikovni igri, marveč sega mnogo dlje, do samih osnov literature, seveda literature, razumljene kot komunikacijskega akta z določenimi elementi. Izkazalo se je, da metaforičnost metafore sega dlje od same literature in njenega razumevanja (ki je seveda tudi ipso facto »metaforično« razumevanje, saj drugače ne bi bilo moč na različne načine brati istega literarnega dela), v samo osnovo jezika, kjer pa se nenadoma dogodi čuden obrat: govorjenje o metafori, ki naj bi imelo naravo in pomen znanstvenega diskurza se nenadoma izkaže za metametaforično govorjenje, do katerega se lahko vedemo na enak način, kot se

vedemo do prebranih metafor v literaturi. Tako se nenadoma izkaže, da sta predmet in metoda, ki raziskuje predmet identična, da ni tiste nujne razlike, ki je potrebna, da evropska znanost operira v svetu realitet. Tako se, ko pričnemo govoriti o metaforiki, nenadoma izkaže nekaj povsem drugega, kar smo želeli: kriza sodobne evropske znanosti, saj določila, ki bi morala veljati univerzalno, veljajo samo omejeno in obratno. Metafora, ki je nadčasovna, se nenadoma izkaže za povsem spremenljivo strukturo, razumevanje, ki bi mu lahko določili bistvene elemente, se izkaže za mnogo bolj zapleteno, kot smo to pričakovali.

Narava metafore je torej v vsakem primeru dvojna: na eni strani govori o nečem, kar ni sama, na drugi strani ne dovoljuje govorjenja o tem, kar je prisotno (o prisotnem označevalcu). Če se to zgodi, seveda prisotni označevalec sproži plaz potencialnih možnosti, ki vse zakrijejo prvotno skriti, zamenjani označevalec, v zameno pa ponudijo vrsto novih, ad hoc generiranih. Prav tako, kot nam to kaže primer računalniškega generiranja besedil, metaforika ni odvisna od nekakšnega naprej postavljene sistema, je lahko temelječa na naključnosti pojavljanja (pomenov). A pri razumevanju ta naključnost odpade, saj jo nadomesti sistem zelo strogih in medsebojno se izključujočih zahtev, od katerih smo omenili vsaj eno: če namreč skušamo dekodirati metaforo s pomočjo tertium comparationis, je ne moremo tako, da bi na podlagi lastnega znanja poskušali skriti označevalec, saj tertium comparationis dovoljuje in omogoča samo enega označevalca, ki ni poljuben, marveč trdno počiva na spletu dogovorov.

Dvojna narava se kaže seveda tudi v pojavljanju metafore v literaturi. Ko smo ugotovili, da je klasična metafora strukturno drugačna od sodobne, smo seveda tudi implicitno izrekli nekaj o razliki in spreminjanju umetnosti. Ne da bi se spuščali globlje v to problematiko, lahko zapišemo, da igra tudi v literaturi metafore osrednjo in najpomembnejšo vlogo. To ni nič presenetljivega, prej je spodbudno. Saj vse, kar smo povedali, vodi v dve smeri, ki se zdita izredno pomembni: prav ta dvojna narava metafore omogoča legitimno pojavljanje tako sodobne umetnosti (do najnovejših računalniških poskusov), kot tudi sodobne literarne znanosti. Kajti, če bi bilo vse, kar je bistvenega v naravi, pojavljanju in pomenjanju metafore (že) razrešeno, ne bi bili potrebni ne literatura, ne njena znanost, to pa bi seveda tudi pomenilo, da je princip metaforičnosti enkrat za vselej, povsem in nepreklicno izčrpan.

k razpravi o sociologiji kulture

dimitrij rupel-vprašanje sociologije kulture

Ko izrečemo sintagmo »sociologija kulture«, se nam v trenutku odpre množica problemov. Eden od njih je tudi ta, da kultura v različnih zgodovinskih in socialnih okoljih oz. teoretičnih kontekstih pomeni različne stvari. Lahko rečemo, da obstaja na stotine definicij kulture, ki jih lahko razdelimo na »antropološke«, »metafizične«, »pozitivistične«, »kulturalistične«, »normativistične« itn. Pojem kulture predstavlja po Kōnigu (1958) sestavni del socialne filozofije in filozofije zgodovine: v tem smislu avtorji kot Alfred Weber, Arnold Toynbee in Oswald Spengler govorijo o kulturni usodi človeštva, o porajanju in umiranju kultur itn. še vedno v obzorju nemške socialne filozofije se pojavlja Diltheyeva ločitev na kulturne sisteme umetnost, znanost, religija, morala, pravo, ekonomija) in »zunanje« organizacijske oblike kulture (skupnost, oblast, država, cerkev), oz. njegova ločitev na naravne in kulturne znanosti.

Čeprav naloga ni tako lahka, kot se zdi, je potrebno v začetku ločiti predsociološke ali nesociološke definicije kulture od »avtentičnih« **socioloških**. Druga naloga je povezava sociologije kulture, kot se kaže v številnih družbenih, zgodovinskih in teoretičnih kontekstih, z njeno rabo, funkcijo, domotom ... pri nas: v socialistični družbi, ob koncu 20. stoletja, na Slovenskem, v kontekstu marksistično zasnovane družbene znanosti.

Tu bi se morali — vsaj mimogrede — dotakniti problema, ki velja za sociologijo v celoti, manj pa za družbene vede, kot so filozofija, psihologija in npr. lingvistika. Pri malokateri znanosti so njena spoznanja tako odločilno povezana z družbeno »stvarnostjo« kot pri sociologiji.

Lahko bi rekli, da je za sociologijo družbeno okolje tako rekoč bistvenega pomena. Tak sklep ima velikanske posledice, od katerih so nekatere splošno znane in so med drugim privedle tudi do različnih političnih problemov, recimo pri t. i. razčiščevanju na beograjski pa tudi ljubljanski univerzi. Menim, da so se omenjeni problemi in konflikti dogajali v neposredni bližini vprašanja o univerzalnosti oz. zgolj »domači« uporabnosti sociologije.

Menda je to vprašanje nekoč Pascal izrazil z besedami: »kar je res tostran Pirenejev, ni res onstran Pirenejev«. Ko se lotevamo problemov v svojem okolju, nenehno preskušamo modele, ki spadajo v zakladnico socioloških znanj, obenem pa smo ob določenih primerih prepuščeni samemu sebi. Raz-

mišljanje o »domačih« snoveh prerašča v novo teorijo. Vendar vsekakor velja, da — še posebno v današnjem času naglih komunikacij in močnih univerzalističnih gibanj — si lahko na mnogih mestih pomagamo z odgovori, ki jih »svetovna« sociologija že pozna. Tu so si domača in tuja približno v takšnem razmerju kot t. i. **kulturna identiteta in univerzalni kulturni procesi**. Umeščanje omenjene problematike v razpravo o sociologiji pa o sociologiji kulture se zdi smotrno glede na množico razprav, ki smo jim priče v zadnjem času: npr. razprava o evropocentrizmu, kulturnem imperializmu itn.

Slovenski sociologi imamo to srečo, da smo si udomačili — vzeli za svojega — univerzalističen sociološki sistem, kakršen je marksizem. Seveda tudi marksizem ni brez pasti, ki jih implicite omenjam zgoraj. Tudi v njegovem »naročju« lahko mimogrede pademo v splošne razprave, v abstraktne modele, v bleščeče filozofiranje in ideologiziranje. Marsikdo je recimo prepričan, da je sociologija in še posebej sociologija kulture priložnost za sofisticirane meditacije, za življenje med kategorijami, za bistrournost in celo težavna prekladanja pojmov ... Sociologija kulture naj bi bila nekakšna arhe-sociologija, ki se postavlja nad vsa sociološka raziskovanja, predvsem pa empirična. Na drugi strani ni malo takšnih, ki odklanjajo sleherne teoretične informacije, in ki se posvečajo zgolj »domači« problematiki.

Tu se moram strinjati z ugotovitvijo Mannheima in A. S. Parsonsa (1978, 113-114) glede t. i. **epistemološke** orientacije moderne misli. Slednji — navezujoč na Mannheimovo misel iz Ideologije in utopije — ugotavlja, da »epistemološki pristop (predpostavljaj, da) je substantivni pomen tega, kar se ve ... funkcija metod pridobivanja ali proizvajanja takšnega vedenja«. Parsons nato sklepa: »Prioriteta metod pri epistemološkem pristopu prinaša izkrivljanje, ker odpravlja razmislek substantivnih pomenov in vnaprej dano interpretacijsko strukturo določenega konteksta, to se pravi, ker onemogoča možnost ontološke analize«. Seveda drži — kot povzema Parsons po Mannheimu — da že sama raba epistemološkega pristopa (to se pravi, njena absolutizacija) govori o določenih družbenih okoliščinah: epistemološki pristop je postal dominanten v »obdobju individualistične družbene oblike«. »Interpretativna sociologija sama se največ uporablja v 'individualistični družbeni obliki', ki si za vodilo jemlje liberal-

no vero v avtonomno subjektovo pravico in zmožnost, da označuje vrednost svoje eksistence, dejavnosti in lastnine.«

ln že spet je na mestu omejitev. Skrb, ki jo razodeva Parsonsova ugotovitev, je nastala v določenih in specifičnih družbenih okoliščinah, ki jih recimo odlikuje pomanjkanje ontološkega pristopa, zanemarjanje »ozadja« govorcev in interpretov. Preprosto povedano: formalna vprašanja so zameglila vsebinska. Položaj v naši sociologiji pa kljub vsem kritičnim pomislekom še ne razodeva pomanjkanja vsebinskega pristopa. Tako je Parsonsovo opozorilo za nas na neki način tudi prezgodnje: omogoča pa nam razpravljati o **funkcioniranju pristopov** v različnih kontekstih. Tu imamo možnost sociologijo znanja »udejanjiti« v »praksi«.

*

Te uvodne besede se zdijo še posebno primerne, ko razpravljamo o usodi sociologije kulture na Slovenskem in v SFRJ. Slovensko sociologijo kultur od samega začetka obvladuje t. i. **Ziherlov model (1965)**. Za Ziherla je pojem »sociologije kulture« nekako identičen razmak s preučevanjem »oblik družbene zavesti«. Kaj pa te oblike vsebujejo?

1. pravno zavest,
2. politično zavest,
3. moralo,
4. religiozno zavest,
5. umetnost,
6. filozofijo in znanost.

Znano je, da je sociologija v svojem razvoju — posebno pa še od leta 1965 naprej, ko je Ziherl napisal svoja skripta — naloge, ki jih sicer zaobsega »sociologija kulture«, razdelila in razširila. Tako so se oblikovale — tako po svetu kot pri nas — samostojne sociološke »vaje«, kot je npr. sociologija prava, politična sociologija, sociologija morale, sociologija umetnosti, sociologija filozofije in sociologija znanosti. V novejšem času tako govorimo še o sociologiji sociologije, pa znotraj sociologije umetnosti o sociologiji literature, sociologiji glasbe, sociologiji slikarstva, sociologiji gledališča itn.

Lahko bi rekli, da nas Ziherlov model sociologije kulture danes na neki način ne zadovoljuje več: pa ne zaradi njegove ideološke ali strokovne usmeritve ampak iz preprostega razloga, ker je preozek, in ker se je v naši znanstveni in pedagoški praksi že »uresničil«, to se pravi, dogradil, razvil, diferenciral itn. V tem smislu bi bilo treba videti, kaj danes

— na današnji stopnji razvoja sociologije — še ostane za »sociologijo kulture«. Gre za to, da od modela »odštejemo«, kar se je razvilo v samostojni obliki. Prav gotovo bi sicer prišlo do »prekrivanja« in »podvajanja« med omenjenim modelom in celo vrsto predmetov, ki smo jih uveljavili: sociologijo politike oz. politilologijo, soc. religije, soc. znanosti itn.

Seveda ne mislim, da bi bilo treba »revidirati« sam model, oz. električno sestavljati nekaj, kar ostaja »zunaj« pokritih disciplin. Mislim, da je model še vedno produktivno navzoč kot nekakšna teoretična predpostavka za naše nadaljnje iskanje. Gre za to, da ugotovimo, katere »veje« še niso zadosti razvite, in da jih iz perspektive »sociologije kulture«, torej upoštevajoč Ziherlov model, samostojno oblikujemo, razvijemo, po potrebi pa tudi združimo v nekakšne sklope, torej v samostojna **poglavja** sociologije kulture.

Našemu zanimanju so na tem mestu predvsem pred očmi naslednja poglavja iz Ziherlovega modela, ki so še nezadostno razvita, oz. ki bi o njih morali razmišljati v smislu organizacije kurzev, raziskav itn.:

1. sociologija morale,
2. sociologija umetnosti,
3. sociologija sociologije oz. družbenih znanosti*.

Ob teh poglavjih bi seveda morali skrbeti za nadaljnje raziskovanje in spopolnjevanje samega Ziherlovega modela. S tem mislim na »bazične« raziskave družbene strukture, razmerij med posameznimi oblikami zavesti, razmerij med produkcijo materialnih in produkcijo »duhovnih« dobrin itn.

+

Tu se zdaj odpira še neko novo vprašanje, ki pa nima neposredne zveze z Ziherlovim modelom. Poleg tega modela namreč obstaja še cela vrsta drugih (marksističnih) modelov. Omenimo recimo primer: Ilič razširja definicijo **kulture**. Ta zaobjema: »celoto vseh tistih procesov, sprememb in tvorb, ki so nastale kot posledica materialne in duhovne intervencije človeške družbe (v naravi, družbi in mišljenju). A osnovni smisel kulture je v tem, da olajšuje vzdrževanje, nadaljevanje in napredek človeške družbe«. Ilič v komentarju k tej definiciji govori o naslednjih problemih oz. pojavih, ki se jih more lotiti sociologija kulture:

— gospodarjenje, razvijanje proizvodnje, vzdrževanje zdravja kot neobhodnega pogoja za večjo in boljšo proizvodnjo, tehnična in znanstvena odkritja in umetniška dejavnost...

— (kot elementi nekulture oz. anti-kulture, ki jih mo-

* Tu bi moral izvesti posamezne, vendar tehtne prispevke A. Kirna in M. Joganove.

ra sociologija kulture vseeno obravnavati) izboljševanje, konstrukcija in uporaba orožja, zločini zoper fizično integriteto ljudi, zaviranje ekonomskega razvoja, družbenih in političnih in vseh drugih človeških svoboščin...

Mimo splošno antropološke problematike (kulturna dinamika, kulturni stiki...) se tedaj soc. kulture loteva še naslednjih konkretnih problemov:

- množična kultura
- snobizem
- jezik in govor
- humor
- bohemstvo (položaj intelektualcev)
- angažiranost, avantgardizem.

Seznam problemov, kot jih navaja Ilič, nas tedaj obvezuje k dodatni razširitvi našega razmišljanja, in sicer je mogoče Ziherlovemu modelu dodati še naslednje elemente, to pa na dveh ravneh:

- I. na ravni graditve modela oz. teorije kulture:
 1. antropološke vidike kulture;

- II na ravni vsebine oz. »predmetov«^{*} preučevanja:
 1. sociologija množične kulture s problemi fetišizma, kiča, snobizma...
 2. sociolingvistiko,
 3. sociologijo intelektualcev s posebnim poudarkom na problemih angažiranosti, avantgardizma itn.*

V tej spopolnjeni inačici bi sociologija kulture — pač glede na naše izkušnje in potrebe — obsegala dva dela:

1. bazične raziskave kulture in odnosov med posameznimi strukturnimi elementi oz. sektorji;
2. probleme: morale, umetnosti, družbenih znanosti, množične kulture, jezika in intelektualcev.

Ne da bi hotel na tem mestu kakorkoli prejudicirati dileme in smeri razpravljanja o prvi točki (bazične raziskave...), bi dejal, da je le-te mogoče zamejiti z naslednjima skrajnostima: z **determinizmom**, ki se ukvarja z identificiranjem »vplivov«^{*} t. i. ekonomske baze v sferi kulture, in **»disjunktivizmom«** (kot ga razlaga Daniel Bell v »Kulturnih protislovjih kapitalizma«) (1976), ki deli družbo na samostojne, aksialno različne sektorje: tehnokoekonomsko strukturo, politiko in kulturo.

Čeprav bi bilo mogoče trditi, da je problematika t. i. sociologija znanja subsumirana v zgoraj omenjenih modelih, se mi ne zdi odveč opozoriti, da bi bilo nujno v kontekstu »načelnih«^{*} razprav o sociologiji kulture dati poudarek ravno razmejitvi slednje od prve (soc. znanja). Sociologija znanja je v najnovjšem času dala določene pomenljive rezultate. Tu mislim na gibanja in šole, kot so simbolični interakcionizem, etnometodologija, sociolingvistika in fenomenologija pa sociologija sociologije, refleksivna sociologija itn; oz. avtorje, kot so Merton (1968), Wolf (1976), Garfinkel (1967), Bergen (1977), Luckman (1967), Schutz (1974), O'Neill (1972), Slater (1977), Goffman (1971) itn.

* S problemi intelektualcev, predvsem »tehnične inteligence«^{*} se je pri nas ukvarjal doslej predvsem A. Kirn glej njegovo knjigo »Marxovo razumevanje znanosti in tehnike«.

vprašanje sociologije umetnosti

Če smo pristali na sklep, da so definicije »odvisne«^{*} od družbenih okoliščin, da so tedaj prejkoslej »praktični«^{*} dosežki, lahko — po tej praktični poti — zelo hitro najdemo zvezo med **sociologijo kulture** in **sociologijo umetnosti**. V posebnih slovenskih razmerah (s tem nočem trditi, da smo Slovenci izjema) se pojma kulture in umetnosti pogosto mešata, izenajeta, nadomeščata. Ena od možnih razlag za ta relativno neugodni položaj je povezana s posebnostmi slovenskega narodno-osvobodilnega gibanja: v pomanjkanju institucij se je nesvobodni narod zatekal k institucijam umetnosti in še posebno k literaturi, in tu bojeval svoj politični, ideološki, filozofski itn. boj. Območje družbene zavesti (kulture) je bilo zasedeno z umetnostjo, ki je v omenjenih razmerah pomenila in urejala celo vrsto reči, ki so pri razviti (državotvorni) narodnih difencirane. Temu po-

javu je mogoče reči »pesniški narod«, »slovensko kulturništvo«, sam pa sem ga imenoval (Rupel, 1976) »slovenski kulturni sindrom«.

Pri Slovencih je tedaj povsem naravno, če sociologija umetnosti nastopa kot sociologija kulture, oz. če pod sociologijo kulture razumemo razmišljanje in raziskovanje v smislu umetnostne problematike. Če pa hočemo na področje, o katerem je govor, uvesti večjo sistematičnost in strokovno rigoroznost; če se hočemo ravnati v smislu definicij in razmejitev, ki danes obvladujejo evropsko in ameriško sociologijo, pa tudi če hočemo upoštevati zgoraj obravnavani Ziherlov model; in ne nazadnje, če hočemo ostati v obzorju marksističnega družboslovja, moramo ločiti med sociologijo kulture (torej v širšem smislu) in sociologijo umetnosti. Kvečjemu nam je mogoče razmišljati — v okviru posebnega poglavja

soc. kulture — o sociologiji »kulturništa«. Kot pravi Ilič, je »osnovni predmet sociologije umetnosti... preučevanje medsebojnega odnosa in pogojenosti med družbo in umetnostjo«. V zvezi s tem Ilič že takoj na začetku opaža dva problema:

1. sociologija umetnosti se utegne omejiti na preučevanje vpliva družbe na umetnost — pri tem pa zapostaviti drugo pomembno vprašanje: kako umetnost vpliva na družbo;
2. sociologija umetnosti si utegne domišljati, da lahko v celoti razloži umetniško delo: tu gre za nedopustni sociologizem in vulgarizacijo...

Ilič trdi, da lahko sociologija pri umetnosti razlaga le tisto, kar je v umetnosti »družbenega«, oz. tisto, kar je v družbi umetniškega.

V novejšem času se zdijo najbolj premišljena — v zvezi s teoretičnimi problemi sociologije umetnosti — stališča Sretena Petroviča (1975, 1979). Ta opaža v fondu estetik predvsem dve težnji: **gnoseološko** in **ontološko**. Medtem ko prva razume umetnost kot **tehniko**, kot eno od oblik **mimesis** ali načina prikazovanja že dovršene in najpogostejše višje (racionalne) resniče o biti in ima v njej primat vsebine; druga (»ontološka«) poudarja filozofsko-ustvarjalni moment umetnosti, njeno **poiesis**, njeno metafizično silo proizvajanja. Kot načelno izhodišče si je Petrovič vzel predpostavko, da je relevantna samo tista estetska interpretacija umetnosti, ki upošteva specifičnost, avtonomijo umetniškega fenomena, ki pa se zaveda, da »ima umetnost v zgodovinskih oblikah eksistence tudi druge, ne tako nepomembne interese za določeno zgodovinsko zavest, kar se kaže v prisotnosti estetskih danosti, in kar ne prihaja v umetnost zgolj slučajno« (1975, 218, 219). No, **sociologija umetnosti se povezuje in deloma prekriva z gnoseološko estetikom**: gnoseološko ali sociološko razumevanje umetnosti po Petrovičevem mnenju ne bi bilo »slabo podjetje« — vendar »pod pogojem, da iz osnov tega načina premišljevanja izgine ambicija glede izvajanja **generalnih sklepov** in dajanja odgovorov na filozofska, temeljna filozofska vprašanja umetnosti. To premišljevanje mora podati **zgodovinsko-sociološko** razsežnost umetnosti oziroma način, kako zgodovinska zavest pride v umetnost, potem pa zgodovinsko-socialne učinke umetnosti«. Petrovič meni, da bi morala teorija sociologije umetnosti premisliti »vprašanje socialnega oziroma kulturno-zgodovinskega pojava in pogojenosti umetnosti, nato sociologijo ustvarjalnega dejanja, problem komunikacije umetniških del, vprašanje okusa, sociologijo kritike in socialno-ontološki problem umetnosti« (222). Za razliko od psihologije umetnosti in filozofije umetnosti je naloga sociologije umetnosti, da »predvsem analizira racionalno raz-

sežnost v delu«, glede na to pa se za sociologijo umetnosti deli na dve strani: »**racionalno** v (1) **objektivnem** in v (2) **individualno-psihološkem** smislu. Subjekt prvega je, pogojno rečeno, **objektivni duh** — **skupinski subjekt, kolektivni subjekt** (družba, razred, narod, ljudstvo, pleme, epoha), drugega pa **subjektivni duh** (posamezni subjekt, posamezna eksistenca)« (226). V tem smislu je torej za sociološko metodo pomembna razsežnost »kolektivnega subjekta«: tu se sociologija ločuje od psihologije. Od zgodovine umetnosti pa se sociologija loči po tem, da je ne zanima »pregled« ali »kronologija« — ampak jo zanimajo »predpostavke in možnosti **občih odnosov**: slogovnih usmeritev, vsebine določene šole, neke epohe, naroda in splošno družbenih tokov, družbene strukture«. Petrovič opozarja, da pri tem ne bi smeli spustiti izpred oči dejstva, da je sociološko stališče z estetskega vidika irelevantno. **Doživetje** umetniškega dela recimo ukinja razlike med »deli« in »vidiki«, med refleksnim in iracionalnim, čutnim in emocionalnim nivojem: »v pravem doživetju... se delo doživlja kot celota... S stališča **doživetja**, ki je ateoretično, je vsak drug interes, tudi **teoretični**, po naravi **praktičen in utilitaren**« (227). Petrovič se distancira od vulgarnih, vsebinskih ali **realističnih** sociologij umetnosti in sociologizmov; zavzema se za dialektično-kritično gledišče, za katerega je značilno, da tolmači v sociološko-spoznavnem smislu obe razsežnosti sociološko-umetniškega pojma: **vsebino** in **slog** (obliko). Razlika med tema razsežnostima je le v tem, da se spoznanje na nivoju »vsebine dela« pojavlja na **neposredni**, medtem ko se kolektivno spoznanje v slogu pojavlja na **posredni** način. »Torej se družbena zavest v umetnosti pojavlja neposredno in posredno.« Ob tem je treba poudariti, da dela, v katerih prepoznavamo konvergenco, soglasje umetniške resnice in resnice neke napredne družbene skupine — niso nujno naprednejša v estetskem pogledu. »Kritična, dialektična sociologija umetnosti,« trdi Petrovič, »se odreka estetsko relevantnim vrednostnim sodbam... Prav zato lahko sociologija umetnosti brez kakršne koli rezerve obravnava tudi umetniško manj vredna dela... medtem ko ima estetika pred očmi predvsem uspešna umetniška dela.« (228) Sociološki interes se osredotoča na tri temeljne probleme: (1) na analizo načina pojavljanja resnice občega, skupinskega subjekta v delu, iz česar sledi po eni strani socialna **stilistika** in po drugi socialna **tematologija**; (2) analizo ustvarjalca dela kot analizo prispevka kolektivne resnice v ustvarjalnem dejanju — kot **sociologijo umetniškega dejanja**; in (3) na analizo načina delovanja resnice tega občega, skupinskega subjekta, ki je v delu objektiviran, na družbeno skupino, kot **sociologijo okusa**, ki se manifestira v komunikaciji dela in sociologiji občinstva.

»Končno,« piše Petrovič (1975, 229) »je kritičnost tega stališča v tem, da izhaja iz splošnoteoretičnega izhodišča, da se umetniško delo ustvarja, živi in komunicira vedno kot **enoten** in nikoli do konca dosegljiv fenomen. Razložitev umetniškega fenomena na avtorja — delo — občinstvo in pri tem razlaga trojne segmentiranosti avtorja, dela in občinstva na individualni, kolektivni in civilizacijski subjekt, ima zgolj teoretične in socialne interese, ki pa po svoji strani, v obči dialektični teoriji Marxovega tipa, nujno predstavljajo enotnost.«

•

Da so gornje ugotovitve in iz njih izhajajoči sklepi v resnici v obzorju in na nivoju Marxove misli, potrjujejo neka mesta v Marxovih tekstih, ki zadevajo problem umetnosti. Tu imam v mislih znano mesto iz Grundrisse, kjer Marx priznava, da je težavno razumeti, »da sta nam (grška umetnost in ep) še v umetniški užitek in da v nekem smislu veljata kot pravilo in nedosegljiv vzor«. Problem »nesorazmerja« je mogoče opaziti pri Marxu še drugje, npr. v pismu Lassallu, kjer avtorju svetuje, naj bi več »šeksipiriziral« — kljub temu, da je bilo renesančno obdobje leta 1859 že davno minulo. Takšnih sklepov »vulgarna« sociologija, ki meni, da lahko izčrpa umetniški predmet, oz. ki smatra, da ga je mogoče zvesti na njegov sociološko - ideološki sloj, ni sposobna. Z drugimi besedami, misel, ki sociologijo umetnosti razume kot preučevanje umetniškega »odraza« resničnosti, nima trdnega temelja v Marxu.

Marx (za njim pa v nekem smislu tudi Goldmann) je menil, da bi bila umetnikova podložnost družbenim razmeram (kapitalizma...) znak njegove odtujenosti. Vendar je mogoče že v okrilju kapitalizma — in seveda v drugih epohah — najti primere umetnosti, ki imajo neodtujen, **univerzalen** pomen. To je razvidno tudi iz odlomka iz Teorij o presežni vrednosti, kjer je govor o Miltonu in njegovem izgubljenem raju. Marx pravi, da je bil recimo Milton »neproduktiven delavec«: »Milton je proizvedel **Izgubljeni raj** iz istega razloga, kot sviloprejkja proizvaja svilo. Bila je dejavnost, ki je bila zanj naravna.« (1956, 377). Tu se Marx roga pojmovanju kontinuiranega napredka v umetnosti. Nič ni bolj smešno, nam govori Marx, kot misliti, da je generacija, ki je premagala antiko v tehnologiji, sposobna proizvajati tudi boljšo poezijo. Pesnik more proizvajati — ne da bi se oziral na tržno vrednost — iz središča svojega bitja, s čimer pripravlja oz. predstavlja »carstvo svobode«, o katerem Marx govori v tretjem delu Kapitala. Produkcija prave umetnosti lahko celo v neprijetnih časih ostane bistveno drugačna od tovarniškega dela, ki delavcu onemogoča, da bi »užival pri delu

kot pri igri svojih lastnih mentalnih in fizičnih sil« (cf. Praver 1976, 310-313).

Glede na pravkar izrečeno, se kot ena bistvenih nalog marksistične sociologije umetnosti kaže premislek o lastni zgodovini, o svojih mejah, napakah in možnostih. Glede na slovensko izkušnjo z marksizmom in glede na vlogo, ki jo na Slovenskem igra umetnost, se v skladu s tem kot prioriteta naloga sam po sebi vsiljuje premislek o **kulturni politiki**. Takšen premislek bi seveda moral biti informiran o vseh virih, ki so rabili za oblikovanje socialistične kulturne politike, še posebej pa o težavah v zvezi s t.i. **scorealizmom**. V zvezi s tem je sicer že marsikaj napisanega (cf. Rupel 1979, 1978, 1976), na tem mestu pa moram opozoriti predvsem na dva problema:

1. na problem razlike med jezikom umetnosti in jezikom znanosti;
2. in na problem kritične distance, ki nastaja med umetnostno politiko in umetnostno proizvodnjo.

Ad 1. Problem »jezikov« se po svoje dotika problematike, ki ji pravimo »slovensko nacionalno vprašanje« (cf. Kardelj, 1970; Pirjevec, 1978; Urbančič, 1979). Tu je treba povedati predvsem to, da danes strokovno občevanje poteka v znamenju univerzalizacije, in da bi ga z nekoliko svobode lahko imenovali **ksenofilijsko**. Med takšnim občevanjem in »narrativnim« jezikom, ki je praviloma »ksenofobičen«, se je zgradil zid; med univerzalnim jezikom znanosti in domačim jezikom (cf. razprave o evropocentrizmu, kulturni identiteti) obstaja prepad. Umetnost, še posebej pa književnost stoji na meji med ksenofilijo in ksenofobijo, nenavdna je tako za »domorodce« kot za znanstvenike; stoji »vmes«, med ljudstvom in inteligenco, med mitom in znanostjo, med funkcionalizmom in anarhizmom... V zvezi s tem bi bilo mogoče razpravljati o mejnem (= obrobnem) položaju umetniške inteligence, o pojavih bohemstva, avantgardizma itn.

Ad 2. V zvezi z drugim problemom, o katerem nas informira npr. Lukács s svojim razpravljanjem o »današnjem pomenu kritičnega realizma«, bi bilo treba pregledati, na kakšen način jugoslovanski samoupravni model umetnostne politike spreminja tradicionalne modele umetnostnih tipov in politik.*

* V ilustracijo predlagam tabelo »umetnostnih tipov«, kot sem jo razvil v referatu »Art Productions and Its Policies« za lanski svetovni sociološki kongres.

Umetnikova ideologija	Pravopolitični kontekst umetnostne proizvodnje	
	KAPITALIZEM	SOCIALIZEM
meščanska	konformistična umetnost	kritična umetnost
socialistična	kritična umetnost	konformistična umetnost
»neangažirana« (pragmatična, eklektična, nespecifična ...)	1. konformistična umetnost 2. nekonformistična umetnost s šibko potrebo po definiranju realnosti	
Angažirana zunaj etabliranih ideo- loških modelov	kritična umetnost	

REFERENCE:

- Bell Daniel
1976 **The Cultural Contradictions of Capitalism**, New York, Basic Books.
- Berger Peter L.
1977 **Facing up to Modernity**, New York, Basic Books
- Garfinkel Harold
1976 **Studies in Ethnomethodology**, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall.
- Goffman Erving
1971 **Relations in Public**, New York, Harper Colophon
- Ilić Miloš
1970 **Sociologija kulture i umetnosti**, Beograd, Naučna knjiga
- Kardelj Edvard
1970 **Razvoj slovenskega narodnega vprašanja**, Ljubljana, DZS
- König René
1958 »Kultur«, **Soziologie: das Fischer Lexikon**, Frankfurt a.M., Fischer
- Luckmann Thomas (skupaj s P. Bergerjem)
1967 **The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge**, New York, Anchor.
- Marx Karl
1956 (—1968) TM I — MEW XXVI (i.) **Werke**: herausgegeben vom Institut für Marxismus — Leninismus beim ZK der SED, Berlin
- Merton Robert K.
1968 **Social Theory and Social Structure** (Enlarged Edition), New York, The Free Press.
- O'Neill John
1972 **Sociology as a Skin Trade: Essays Toward a Reflexive Sociology**, New York, Harper and Row.
- Parsons Arthur S.
1978 »Interpretive Sociology: The Theoretical Signi-

ficance of Verstehen in the Constitution of Social Reality«, **Human Studies**, Vol. 1. n. 2, April, Norwood, N.J., Ablex.

- Petrović Sreten
1975 **Estetika i sociologija**, Beograd, Ideje.
1979 **Marksistična estetika**, Geograd, BIGZ
- Pirjevec Dušan
1978 **Vprašanje o poeziji, vprašanje naroda**, Maribor, Obzorja — Znamenja 56.
- Prawer S. S.
1976 **Karl Marx and World Literature**, Oxford at the Clarendon Press
- Rupel Dimitrij
1976 **Svobodne besede: od Prešerna do Cankarja**, Koper, Lipa
1978 »Umetnost. Nekaj uvodnih pripomb k predmetu in dometu sociologije umetnosti«, **Nekaj sklepnih vprašanj glede slovenskega leposlovja kot organa nacionalne emancipacije: II. del raziskave**, FSPN, Raziskovalni inštitut.
»Vprašanje jezika«, Predavanje na Radiu Ljubljana 22. 3. 1979
- Schutz Alfred (skupaj s T. Luckmannom)
1974 **The Structures of the Life-World**, London, HEB
- Slater Philip
1977 **The Wayward Gate: Science and the Supernatural**, Boston, Beacon.
- Urbančič Ivan
1979 **Vprašanje naroda na Slovenskem: teoretični uvod v raziskave slovenske kulturne tvornosti**, ISF v Ljubljani, ciklostirano.
- Wolff Kurt H.
1976 **Surrenden and Catch: Experience and Inquiry Today**, Dordrecht-Boston, D. Reidel
- Ziherl Boris
1965 **Oblike družbene zavesti: izbrana poglavja iz sociologije kulture**, FSPN v Ljubljani, skripta.

Paul-Dominique DOGNIN

Les »sentiers escarpés« de Karl Marx I, II

Ni bilo tako poredko, ko so teologi — vsaj formalno — prednjačili v svojih interpretacijah. Tako se je zgodil tudi ta paradoks, da prvi podroben komentar I. poglavja **Kapitala** ni izšel iz maksističnih, marveč iz teoloških vrst.

V letu 1977 je teolog Paul-Dominique Dognin pod naslovom **Les »sentiers escarpés« de Karl Marx** (Les éditions du CERF) izdal v dveh knjigah najprej (I.) vse tri zaporedne redakcije 1. poglavja Kapitala (v originalu in v francoskem prevodu), potem pa (II.) komentar k tekstu 1. poglavja četrte (se pravi druge) izdaje **Kapitala**, po kateri imamo tudi slovenski prevod. Komentar ni pisan poprek, temveč je vsak odstavek komentiran posebej: skupaj 196 paragrafov k 135 odstavkom.

Ker nam gre za **metodo Kapitala**, ne bomo izpostavili tega komentarja v celoti, temveč le tiste njegove dele, ki se nanašajo neposredno na metodo.

Dognin izhaja iz Marxovega razlikovanja med **menjalno vrednostjo** in **vrednostjo**, ob čemer opozori na dejstvo, da v francoski izdaji **Kapitala** ta razlika še ni izpostavljena z vso ostrino (kakšne posledice je imelo to za francoske marksistične interprete **Kapitala**, bomo videli). Po Dogninu Marx, sledeč konceptu, da je naloga znanosti najti izza vnanjih pojavov notranjo strukturo, začne s tem, kar se pojavlja, tj. z menjalno vrednostjo kot menjalnim razmerjem: postavi si vprašanje, če onstran te vrednosti, ki je izrecno zgolj nekaj relativnega, ne obstaja nekaj, kar bi bilo imanentno blagu in kar bi zares bilo vrednost. »Treba je dodati: kolikor 'relativni' značaj menjalne vrednosti ni nekaj zgolj pojavnega, marveč nekaj dejanskega, tedaj ga ni mogoče imeti za 'akcidenčni' značaj.« (str. 16) Glede na formulacijo iz prve izdaje Kapitala, po kateri ostaja menjalna vrednost nespremenjena v različnih menjalnih razmerjih in jo je »torej treba razlikovati od teh njenih različnih **izraznih načinov**. (§6)«, se Dognin vpraša: »Če bi bila menjalna vrednost le 'izrazni način' vrednosti, kako naj bi se tedaj razlikovala od svojih 'različnih izraznih načinov'? Faktično Marx ne zna povedati drugega kot tole: pod različnimi menjalnimi vrednostmi pšenice (pšenica = železo, pšenica = svila, pšenica = zlato), pod menjalnimi vrednostmi, ki so **enake** kljub njihovim razlikam, obstaja 'vsebina', 'vrednost', ki tvori **temelj** temu odnosu

CERF, Pariz 1977

enakosti.« (str. 17) Dognin hoče reči, da ni jasno in ni že v naprej določeno, kaj je ta vsebina.

Možno je, nadaljuje Dognin, pokazati na temelj enakosti, na temelj enakostnega razmerja med pšenico in njenimi tremi ekvivalenti, na ekvivalentnost med njimi, toda ni mogoče vnaprej reči, kakšna je narava tega temelja. »Marx je menil, da mora biti 'vsebina', da mora biti 'nekaj', kar ni le 'skupno' blagu, ki se menja, ampak je tudi **objektivna lastnost** teh stvari, marveč ta lastnost, da so vsa blaga 'produkti dela'. Toda takšen sklep je le navidezni sklep. Tisto skupno, kar pripada blagoma, ki se menjata, je lahko tudi to, da sta oba **zaželjena**. Drugače rečeno: **temelj** odnosa lahko nahajamo ravno tako v **ocenitvi** stvari po ljudeh, ne pa v **objektivni lastnosti** teh stvari.« (str. 18) S to izjavo Dognin pokaže na svoje sholastično izhodišče, ki sicer temelji na Aristotelovih formulacijah v Nikomahovi etiki: »Razmerje med čevljarjem in gradbenikom mora torej sovpadati z razmerjem med obuvali in hišo. Če pa ni tako, tedaj ni ne zamenjave ne medsebojnih odnosov. Tega pa ni mogoče izvesti, če ni predhodno izpostavljena nekakšna enakost, členov. Za vse mora torej obstajati neko eno kot merilo, kot smo pravkar ugotovili. To eno je v resnici potreba (chreia), ki vse povezuje.« (1133 a 27) Potreba pogojuje povpraševanje, povpraševanje je odvisno od ponudbe in tako smo pri teoriji mejne koristnosti. V njeni subjektivni oz. subjektivistični varianti.

1. Objektivno in subjektivno

Toda za Aristotela potreba (chreia) ni nekaj subjektivnega v novoveškem pomenu besede. Potrebnost in uporabnost pomenita za Aristotela nekaj analognega. Kar potrebujem, to rabim, in kar rabim, to potrebujem. Vprašanje je le, čemu nekaj potrebujem (rabim): »Raba (chresis) vsega, kar posedujemo, je dvojna; obakrat je to uporabljeno kot tako, toda ne na enak način, kajti enkrat je raba stvari svojstvena (oikeia: domača), drugič ne: obuvala lahko rabimo za hojo (hypodematos) he te hypodesis: sopripadnost stvari in rabe je torej nakazana tudi v besedah) ali pa za menjavo.« (Politikon 1257 a 10) Stvari, ki jih potrebujemo oz. rabimo, s svojo uporabnostjo, tj. s svojo zmožnostjo zadovoljiti človekove

potrebe, zagotavljajo samim sebi tudi zamenljivost. V tem smislu bi bilo v sintagmi »he chreia, he panta synechei« grško besedo »chreia« bolj upravičeno prevesti z »rabnost«, kot pa s »potreba«. Na kaj se namreč nanaša drugi del sintagme: »ki vse povezuje«? Na ljudi ali stvari, ali na vse skupaj? Sprva se zdi, da gre le za povezavo med ljudmi. Toda ta povezava med ljudmi obstaja le prek navezave teh ljudi na stvari. Torej bi morala biti povezava med stvarmi pred povezavo med ljudmi. »Do vzratnosti (antipeponthos) pride, kadar se členi izenačujejo, tako da se npr. razmerje med poljedelcem in čevljarjem izenačuje z razmerjem med izdelkom (ergon) čevljarja in izdelkom poljedelca.« (EN 1133 a 35) Naslednji stavek se v Gantarjevem slovenskem prevodu glasi: »Vendar ta shema sorazmerja ne sme biti vzpostavljena šele potem, ko je izmenjava že izvršena — sicer bo imela oba viška samo ena stran — ampak dokler ima vsak sadove svojega dela še v rokah.« Po tem prevodu, ki pa je popolnoma napačen, naj bi izhodišče tvorile stvari (sadovi dela): do vzratnega dogovora in pravične izmenjave naj bi prišlo, če bosta tako čevljar kot poljedelec sadove svojega dela dovolj trdno in zadosti dolgo držala v svojih rokah. Aristotelu pa gre za nekaj povsem drugega: »Toda različne člene razmerja je treba pri izenačevanju razmestiti po shemi analogije (v liku sorazmernosti), ker bi se sicer na eno plat premaknilo dvakrat več.« (EN 1133 b 1) Kakšna je shema analogije? To ni niti objektivistična (miza : čevlji = mizar : čevljar) niti subjektivistična shema (mizar : čevljar = miza : čevlji), marveč prav okvir sorazmernosti med ljudmi in stvarmi (mizar : čevlji = miza : čevljar); pri tem je pomembno, da je poudarjena ravno takšna vzratnost (anti-peponthos), ne pa blokirano enostavna enačba (mizar : miza = čevljar : čevlji). Kolikor gre za povezavo členov, gre torej za povezavo vseh štirih členov. Za povezavo med ljudmi glede na stvari oz. prek stvari. Da bi bila taka štiričlena povezava možna, mora vsak izmed štirih členov imeti v sebi nekaj, kar ga omogoča za povezavo, za nastop v enačbi sorazmernosti. In ker stvari nimajo potrebe, so pa uporabne, »potreba« ne more biti povezovalka vseh štirih členov, tako da Aristotel, ko je izbral izraz »chreia« kot označevalec povezanosti vseh štirih členov, očitno igra na njegovo vsestransko večpomenskost: 1 (uporaba 2 (korist in 3 (potreba).

Vse ta tri določila srečamo tudi v Marxovi definiciji uporabne vrednote. Koristnost stvari dela neko stvar za uporabno vrednoto; oz. stvar, ki s svojimi lastnostmi zadovoljuje človeške potrebe katerekoli vrste, je uporabna vrednota: stvar z uporabno vrednostjo. Vendar to ne pomeni, da Aristotel menjalno vrednost enači z uporabno vrednoto. Ne smemo

namreč spregledati sheme analogije, ki ne vključuje le odnosa ljudi do stvari, ampak tudi odnos med ljudmi; v celoti pa odnos med ljudmi glede na njihov odnos do odnosa med stvarmi. Predpostavka teh odnosov pa niso niti same stvari niti ljudje kar tako, marveč je to **skupnost (koinonia)**, katere bistvena značilnost je ta, da povezuje skupaj **različne**, ne pa **enake** člene: »iz dveh zdravnikov ne nastane nikakšna skupnost, pač pa iz zdravnika in poljedelca (EN 1133 a 17)«. Za Aristotela je **skupnost** torej rezultat določenega družbenega procesa, ki mu Marx potem pravi družbena delitev dela. V tem smislu je analogija za razliko in v nasprotju z izoteričnostjo izvorni temelj družbe kot skupnosti: »to antipoenin gar analogon symmenei he polis (EN 1132 b 35)«. Družbo kot državo držijo skupaj razlike, **vsklajevanje** razlik, ne pa apriorna enotnost; toda tudi vsklajevanje samo ne sme biti izomorfično, temveč analogično. Najmanj, kar moramo reči za Aristotela »stvari za menjavo«, je potemtakem to, da so to — v Marxovi terminologiji — uporabne vrednote za druge, družbene uporabne vrednote. »Kdor s svojim produktom zadovoljuje lastno potrebo, ustvarja sicer uporabno vrednoto, ne pa blago. Da bi produciral blago, mora producirati ne le uporabno vrednoto, marveč uporabno vrednoto za druge, družbeno uporabno vrednoto.« (MEW 23-55) Vprašanje je, če je s tem blago kot menjalna vrednota zadosti definirano, na kar nas opozarja Engelsov vrinek takoj za navedenim tekstom, vsekakor pa tu — kakor tudi pri Aristotelu ne — nimamo opravka ne s subjektivizmom ne z objektivizmom, ne z relativizacijo ne z absolutizacijo. Saj družbena sorazmernost nima nič opraviti z relativizmom subjektivnih ocen.

Dognin vse to spregleda in zato ne najde poti iz nasprotja med subjektivističnim in objektivističnim ter absolutnim in relativnim. Vrednost kot družbenoprodukcijsko razmerje za Marxa ni nikakršna »objektivna lastnost« stvari; zoper tako razlago se Marx ravno najostreje bori: »Dósej ni še noben kemik odkril menjalne vrednosti v biseru ali diamantu. Ekonomski odkritelji te kemične substance, ki se posebej zavzemajo za kritično globino, pa nahajajo, da je uporabna vrednost stvari neodvisna od njihovih stvarnih lastnosti, medtem ko jim vrednost pripada kot stvarjem.« (MEW 23-98) Vendar to kritično nasprotovanje Marxa ne potisne na raven subjektivizma, kajti zanj vrednost ni ne nekaj stvarno objektivnega ne nekaj osebno subjektivnega, temveč nekaj družbenega.

Jezik objektivizma je po Marxu jezik blaga, tj. jezik fetišizma: »Če bi blaga lahko govorila, bi rekla: naša uporabna vrednost naj ljudi kar zanima. Kot stvarjem nam ne pripada. Kar nam stvarno (dinglich) pri-

pada, je naša vrednost. To dokazuje naš lastni promet kot promet blagovnih stvari. V medsebojnem odnosu smo si le kot menjalne vrednote.» (MEW 23-97) Ta jezik blaga je v resnici seveda jezik »ekonomistov odkrivalcev«. Marx citira: »Value is a property of things, riches of man. Value, in this sense, necessarily implies exchanges, riches de not.« (Observations on some verbal disputes in Pol. Econ., particularly relating to value, and to supply and demand, London 1821, str. 16) V lastnem prevodu zamenja Marx izraz »value« z izrazom »menjalna vrednost« in izraz »riches« z izrazom »uporabna vrednost«, se pravi s »Tauschwert« in »Gebrauchswert«. Dognin k temu pripominja, da reči, kako je vrednost lastnost stvari, bogastvo pa lastnost človeka, ne pomeni, da je uporabna vrednost stvari neodvisna od njihovih stvarnih lastnosti. »Sam Marx priznava natančno to distinkcijo med 'bogastvom' in 'vrednostjo', ko npr. dokazuje, da povečanje prvega sovpada z manjšanjem drugega (§ 33 zgoraj; glej obenem našo pripombo 97(«) str. 128) V pripombi 97 Dognin takole izpostavi svoje gledišče: »Treba pa je dodati, da 'bogastvo' ni nujno 'vrednost'. Moglo bi se reči, da prvo po bistvu izvira iz dela, medtem ko njegova 'vrednost' izvira le iz menjave.« (str. 72) Do takšnih sklepanj more priti Dognin le zaradi tega, ker zanemari temeljno Marxovo razlikovanje med »snovnim bogastvom« in »bogastvom druž«, npr. »bogastvom družb, v katerih vlada kapitalistični produkcijski način«. Tekst, na katerega se sklicuje Dognin in ga površno povzame, se glasi: »Večji kvantum uporabne vrednosti tvori po in na sebi večje snovno bogastvo, dva suknjiča večje kot en. Z dvema suknjičema lahko oblečemo dva človeka, z enim suknjičem samo enega človeka itd. Vendar lahko rastoči masi snovnega bogastva ustreza istčasni padec njegove velikosti vrednosti. To nasprotujoče se gibanje izvira iz dvojnostnega značaja dela.« (MEW 23-60) Snovno bogastvo je sestavljeno iz uporabnih vrednot, iz stvari, ki zadovoljujejo človekove potrebe in so zato za človeka uporabne ali koristne stvari. Čeprav se njihova koristnost določa po koristi za človeka, koristnost torej »ne lebdi v zraku«, marveč je pogojena s telesno snovnimi lastnostmi stvari. V tem smislu uporabna vrednost stvarjem stvarno pripada; seveda pa ne neodvisno od človeka. Če pa je rečeno, da je bogastvo lastnost oz. atribut (Bailey) človeka, kajti le človek je bogat, tedaj to bogastvo faktično obvisi v zraku. In če je rečeno, da je vrednost lastnost stvari oz. atribut blaga, kajti diamant ima vrednost ravno kot diamant, tedaj to pomeni ozemljitev vrednosti, potisnitev vrednosti iz območja družbe v območje narave in s tem v območje naravnega.

Takšno gledanje ostane nespremenjeno — in to ne

more razumeti Dognin — tako v njegovi objektivistični kot subjektivistični varianti. Če trdijo francoski merkantilisti, da denar kot tak, kot stvar v svoji **objektiviteti**, tvori bogastvo in če trdijo angleški klasični ekonomisti, da tvori bogastvo **subjektiviteta** človeka tj. delo, se med seboj sicer zelo razlikujejo, toda tako eni kot drugi jemljejo bogastvo kot nekaj snovnega oz. naravnega. Celo za Ricarda je delo kot izvor bogastva nekaj čisto naravnega, tj. fiziološkega in bogastvo samo je po njem sestavljeno iz celokupnosti blaga, tj. stvari. Družbenosti kot družbenosti ni nikjer in zato tudi razlike med snovnim bogastvom in družbenim bogastvom ne. Ni razlike med delom, ki proizvaja uporabne vrednote in delom, ki proizvaja menjalne vrednote kot produkte družbenega procesa oz. družbeno-produkcijskih razmerij. Abstraktno človeško delo kot substanca vrednosti ni subjektivna, temveč družbena dejavnost; kolikor v tej zvezi sploh lahko govorimo o »dejavnosti«, saj gre za ekonomsko strukturo in njene elemente. Težave kajpada povzroča Marxova formulacija, po kateri je abstraktno človeško delo »trošenje človeške delovne sile v fiziološkem smislu (MEW 23-61)«, torej v pomenu naravnega dogajanja, toda upoštevati je treba to, da je **družbena uveljavitev** take in te »lastnosti« dela družbeni proizvod proizvod družbene delitve dela.

2) Absolutno in relativno

Nerazlikovanju med snovnim in družbenim bogastvom, med konkretnim in abstraktnim delom se pridružuje nerazlikovanje med vrednostjo in menjalno vrednostjo. Istovetenje vrednosti in menjalne vrednosti sovpada z nejasnostjo glede odnosa med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo, med »bogastvom« in »vrednostjo«, vendar gre obenem tudi za specifične razločke.

Dognin, ki sicer opazi, da v prvi izdaji **Kapitala** Marx še ne razločuje natančno vrednosti in menjalne vrednosti, zabeleži tudi premik v metodi »pridobivanja« vrednosti, ki se zgodi že v francoski izdaji, vendar bistva Marxovih izpopolnitev in razčiščenj ne zapopade. »V prvi izdaji (§7) je 'vrednost' izrecno deducirana iz enačbe med pšenico in železom. V definitivni izdaji uporabi Marx še eno perifrazo, da bi označil to 'vrednost' in se potem (§ 12) sklicuje na njeno **eksplicitno** pojavitev. Torej ne deducira iz enačbe treh značilnosti, ki zadevajo eksistenco 'nečesa': obstaja v dveh predmetnih; ni pa ne prvi ne drugi ter ima kvaliteto nečesa **tretjega**; končno ima **isto velikost** z ene in druge strani. V prvi izdaji in v francoski verziji Marx precizira, kako se vsak od obeh predmetov reducira na to 'nekaj' in sicer 'neodvisno od drugega'. Čeprav te besede v drugi

nemški izdaji izginejo, ideja, ki jo implicirajo, ostane navzoča na očiten način. Dva zaključka je potrebno napraviti na osnovi tega odstavka: vrednost (literarno: 'nekaj skupnega') je **absolutna**, namreč v tem pomenu, daje določena za vsakega izmed obeh predmetov **pred** izpostavitvijo njegove relacije z drugim. In je **objektivna**, namreč v tem pomenu, da ob tem, ko eksistira v predmetih, nima nič opraviti z ocenami **subjektov**.« (str. 18) Na takšne očitke objektivizacije in absolutizacije vrednosti Marx pravzaprav že vnaprej odgovori, ko brani Ricarda pred napadi Baileya.

To so po Marxu očitki relativistov in subjektivistov, ki nimajo pregleda nad vso kompliciranostjo relacij. »Pisec 'Observations' in S. Bailey dolžita Ricarda, da je menjalno vrednost iz nečesa samo relativnega pretvoril v nekaj absolutnega. Nasprotno. Navidezno relativnost, ki jo imajo te stvari, npr. diamanti in biseri, kot menjalne vrednote, je reducirjal na resnično razmerje, ki je zakrito izza videza, na njihovo relativnost kot goli izraz človeškega dela. Če ricardovci odgovarjajo Baileyu surovo, toda neustrezno, je krivo to, da pri samem Ricardu niso našli nobenega pojasnila o notranji sovisnosti med vrednostjo in formo vrednosti oz. menjalno vrednostjo.« (MEW 23, pripomba 36) Ne gre torej za problem relativnosti in absolutnosti, marveč za problem navidezne in resnične relativnosti.

Menjalne vrednote niso več reducirane na nekaj absolutnega (in potem vzratno iz tega deducirane), marveč na »resnično razmerje«: so »goli izraz« človeškega dela. V tej izraznosti, v tem, da so menjalne vrednote »pojavnna forma« vrednosti, tiči relativnost menjalnih vrednost, se pravi: njihove **menjalne** vrednosti. Toda kaj je z vrednostjo? Dognin ima v toliko prav, kolikor Marx s tem, ko opozori na razliko med vrednostjo in menjalno vrednostjo, ne more na isto vprašanje o vrednosti (tj. ali o vrednosti ali o menjalni vrednosti) več odgovoriti le z enim odgovorom. Če so menjalne vrednote relativne, to še ne pomeni, da je relativna tudi vrednost. Če je »izraz« relativen glede na njegovo vsebino, če je pojavnna forma relativna glede na bistveno vsebino, ali ni tedaj ta bistvena vsebina (človeško delo oz. vrednost) nekaj absolutnega? Je menjalna vrednost navsezadnje res le »goli izraz« človeškega dela? In kaj je »forma vrednosti«: menjalna vrednota kot posamezno blago ali menjalna vrednost kot menjalno razmerje vsaj dveh blag? Dognin se do teh vprašanj kljub premikom, ki jih je opazil glede na različne izdaje **Kapitala**, ne priklonja.

Marx v glavnem tekstu, na katerega se nanaša citirana pripomba, navaja, da »se uporabna vrednost stvari realizira za človeka brez menjave, torej v neposrednem razmerju med stvarjo in človekom, njena

vrednost pa nasprotno le v menjavi, tj. v družbenem procesu (MEW 23-98)«. Kljub tako izpostavljeni razliki obstaja potemtakem vendarle določena sorazmernost. Gre za analogijo glede na »realiziranje«: tako uporabna vrednost stvari kot vrednost stvari se realizira šele v določenem razmerju, tj. sta nekaj relativnega glede na človeka. Sklop »realizacija« prek »razmerij« — pa če so ta neposredna ali pa posredna — spodbkupa tako Dogninovo tezo o absolutnem na čuden način povezuje uporabno vrednost in vrednost. Vzpostavljena je razlika med uporabno vrednostjo in vrednostjo, a na temelju načesa skupnega. Na temelju formalnega določila o realizaciji. Če se vrednost **realizira** le prek posrednega razmerja, tj. v menjavi kot družbenem procesu, v menjalni vrednosti kot formi oz. izrazu vrednosti, se uporabna vrednost analogno **realizira** le v neposrednem razmerju med stvarjo in človekom, tj. v individualnem procesu konzumacije. »Uporabna vrednost se udejanja le v uporabi ali konsumpciji.« (MEW 23-50) Toda ali je neposredno razmerje sploh razmerje? Ni vsako razmerje nekaj posrednega in posredujočega? Navsezadnje je govor o človeku in stvari. Torej gre tudi tu za nekakšno posrednost. Govor je o realizaciji (nečesa idealnega?) oz. o udejanitvi (nečesa možnega?). Ima potemtakem po analogiji tudi uporabna vrednost razen same sebe tudi svojo pojavnno formo, svoj »goli izraz«? Če je menjalna vrednost kot menjalno razmerje realizacija oz. pojavnna forma vrednosti, je tedaj konzumacijsko razmerje realizacija oz. pojavnna forma uporabne vrednosti? Hranjenje, použivanje neke stvari kot uporabne vrednote očitno ni pojavnna forma same te stvari oz. uporabne vrednote. Zdi se, da v zastavljeni analogiji torej nekaj šepa. Toda ali je menjava kot družbeni proces »goli izraz« človeškega dela oz. delovnega procesa? Kot konzumacijski proces, ki je individualni proces med stvarjo in človekom, tako je tudi delovni proces med človekom in stvarjo (delovnim predmetom) individualni, ne pa družbeni, neposredni, ne pa posredni proces. Menjalna vrednost kot družbeno razmerje zato ne more biti »goli izraz« človeškega dela, razmerja med človekom in naravo.

V tem tiči »skrivnost« Marxovih premikov ne le v različnih izdajah **Kapitala**, marveč že na ravni različnih analiz blaga in menjalne vrednosti, posamezne »menjalne« vrednote kot produkta dela in menjalnega razmerja. Od tod razlika med metodama 6. in 7. odstavka vseh izdaj **Kapitala** in od tod tudi povsem nasprotni trditvi iz 6. odstavka v prvi in drugi nemški izdaji **Kapitala**.

1. »Posamezno blago, en quarter pšenice npr. se menja v najrazličnejših proporcijah z drugimi

artikli. Njegova menjalna vrednost ostaja vseeno **nespremenjena**, pa naj je izražena v x maže za čevlje, ali y svile, ali z zlata itd.»

2. »Določeno blago, en quarter pšenice npr. se menja za x maže za čevlje, ali za y svile, ali za z zlata itd., skratka za druga blaga v najrazličnejših proporcijah. Mnogovrstne menjalne vrednosti ima torej pšenica namesto ene edine.«

Ob takšni popolni spremembi — prvič je menjalna vrednost nekaj nesprejemljivega, drugič se spreminja z vsakim novim razmerjem — se popolnoma spremeni tudi smisel sicer po besedah enakega stavka iz predhodnega odstavka obeh izdaj: »Menjalna vrednost se nam tako kaže kot nekaj naključnega in čisto relativnega, blagu notranja, imanentna menjalna vrednost (valeur intrinsèque) torej contradictio in adjecto.« Po prvi izdaji je to, kar se nam kaže, popolnoma napačno, saj ostaja menjalna vrednost nekaj nespremenljivega (notranjega, imanentnega); po drugi izdaji je to, kar se kaže, tudi zares tako, saj se menjalna vrednost nenehno spreminja. To nasprotje bi prehitro odpravili, če bi ga zvedli zgolj na problem terminologije; češ, da je Marx v prvi izdaji mislil z »menjalno vrednostjo« na »vrednost«. Vendar je Marx, kjer je mislil, da gre za (tako) njegovo lastno terminološko napako, v drugi izdaji uporabil točen izraz. Torej bi moral, če bi šlo za golo terminologijo, izraz »menjalna vrednost« v drugi izdaji nadomestiti z izrazom »vrednost«; tega pa ne napravi, temveč ostane pri menjalni vrednosti.

Tako v 6. kot v 7. odstavku obeh izdaj predstavlja predmet analize prav menjalna vrednost in ne vrednost. Toda 6. odstavek se začneja z:

»Posamezno (v drugi izdaji: določeno) blago...«, 7. odstavek pa se začne takole: »Vzemimo dalje dvoje blag...«;

enkrat je izhodišče posamezno blago, drugič tvori izhodišče dvoje blag. Enkrat je vzeto posamezno blago kot nosilec relacije (menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja), drugič je relacija vzeta kot okvir dvoje blag. V nadaljnjem tekstu, v 3. podpoglavju I. poglavja **Kapitala** se to nasprotje razvija v nasprotstvo med »relativno formo vrednosti« in med »ekvivalentno formo«. V nasprotju do **relativne** oblike vrednosti je **ekvivalentna** oblika, kolikor ni relativna, dejansko **absolutna** forma, forma vrednosti kot taka, forma vrednosti kot take. Če bi vrednost kot taka seveda eksistirala. Če bi eksistirala forma vrednosti kot taka. Če bi ideelno in realno, možno in dejansko sovpadalo.

Takšnega apriornega sovpadanja po Marxu ni. Vrednost se kot ideelna možnost mora dejansko realizirati, da bi bila faktično navzoča. Forma vrednosti, tj. menjalna vrednost kot menjalno razmerje faktič-

no eksistira le prek nasprotja med ekvivalentno formo in relativno obliko vrednosti. Značilno je, da Marx zaradi »absolutnosti« — sama ta absolutnost mora biti postavljena v narekovanj, ker eksistira pač v odnosu le do relativnega, le v odnosu do relativne forme — ekvivalentne forme, v nasprotju do sintagme »relativna forma vrednosti«, ne uporablja sintagme »ekvivalentna forma vrednosti«, marveč le sintagmo »ekvivalentna forma«. Kajti ekvivalentna forma na določen način sovпада z vrednostjo ter neposredno zato ni forma vrednosti, temveč »ekvivalentna forma (Äquivalentform einer Ware) blaga (MEW 23-70)«. V tej zvezi Marx prvič diskvalificira Baileyev čisti relativizem: »Površno dojetje tega dejstva, da poseduje v vrednostni enačbi ekvivalent vselej le formo kakega enostavnega kvantuma neke stvari, neke uporabne vrednote, je Baileyja, kakor tudi mnoge njegove predhodnike in naslednike zapeljala, da je videl v vrednostnem izrazu le kvantitativno razmerje. Toda ekvivalentna forma blaga ne vsebuje nikakega kvantitativnega vrednostnega določila.« (MEW 23-70) Vsebuje torej le kvalitativno vrednostno določilo. Kaže le na substanco, ne pa na velikost vrednosti.

Razlika med absolutnim in relativnim se torej premešča v razliko med kvalitativnim in kvantitativnim, med substanco in velikostjo.

Iz vsega tega sledi, da po Marxu nikakor ni mogoče ustreči Dogninovi želji, po kateri naj bi vrednost predstavljala ali le nekaj absolutnega ali pa le nekaj relativnega. Po Marxu je nasprotstvo med absolutnim in relativnim navzoče v vrednosti sami. Ker pač vrednost ni nikoli čisto sama; vselej gre ali za substanco vrednosti ali za velikost vrednosti ali za formo vrednosti, tj. za vrednostno razmerje itd.

Marx ni niti na strani Richarda niti na strani Baileyja. Vendar tudi na sredi med njima ne. Ne združuje ju na električen način, temveč najde povsem svojo rešitev. Kajti vpelje novo kategorijo, kategorijo družbenosti.

3. Substanca in forma

Dogninova kritika Marxa odpira zaresen problem le na črti razmerja med substanco vrednosti in formo vrednosti. Toda le toliko, kolikor je pod substanco vrednosti razumljeno delo v smislu enostavnega abstraktnega momenta delovnega procesa. »Ker pa ni videti 'notranje sovisnosti', ki da povezuje **absolutno** vrednosti z **relativnim** izraza, ki tiči v 'formi vrednosti' ali v 'menjalni vrednosti', ker se ne vidi, kako ta 'forma' izhaja iz 'vrednosti' ter je **upravljana** po njej (naša pripomba 187), bi bilo treba popustiti pred argumenti tistih, ki tako kot Bailey (glej Marxovo 23. pripombo) na čist in enostaven način zanikajo absolutno 'vrednosti', kajti izenačujejo jo z 'menjal-

no vrednostjo' (glej naši pripombi 64 in 106).« (Dognin, str. 128) Relativno kot nasprotstvo absolutnega seveda ne more biti pojavnna forma absolutnega. Drugače rečeno: pojavnna forma substance ne more biti forma.

Forma vrednosti ne more biti pojavnna forma substance vrednosti. Če bi bilo tako, bi imeli opravka s proglašanjem oblike za njeno lastno vsebino oz. narobe, s proglašanjem vsebine za njeno lastno obliko. Toda zaradi določenih nejasnosti, ki se v tej zvezi pojavljajo v Marxovem tekstu, še nikakor ni opravičeno zavreči razlike med substanco vrednosti in med formo vrednosti. Zato tudi ne razlike med vrednostjo in menjalno vrednostjo.

Dognin se sprašuje: »kako naj bi bilo 'relativno' tj. 'menjalna vrednost' nekakšna 'pojavnna forma' 'absolutnega', tj. 'vrednosti' (str. 58)?« Vprašanje je v svoji ironičnosti le navidez jasno. Ravno tako bi se lahko spraševali: kako naj bo pojav pojavnna forma bistva? Ali: kako naj bo učinek pojavnna forma vzroka? Dobesedno vzeta so ta vprašanja vsa napačna. Če pa sintagmo »pojavnna forma« vzamemo formalno to, kaj je razumeti pod »substanco« ali pod »bistvom« ali pod »vzrokom«.

Marx uporablja v sintagmi »substancia vrednosti« izraz »substancia« kot označevalec dveh označencev, torej v dveh pomenih. Enkrat v »dobesednem« pomenu, drugič pa v prenesenem pomenu, v pomenu vzroka in to tvornega vzroka. Substancia (podstat) vrednosti v dobesednem pomenu je konkretno delo, ki je tudi substancia (podstat) abstraktnega dela; torej gre pri konkretnem delu za nekakšno substanco substance vrednosti, kolikor je neposredna substancia vrednosti, kolikor je vzrok vrednosti abstraktno delo. Namreč abstraktno delo kot historična in zato specifična forma družbene delitve oz. organizacije dela, ki ima svoj faktični vzrok v menjavi. »Šele znotraj njihove menjave dobijo delovni produkti neko od njihove čutno različne uporabnostne predmetnosti ločeno, družbeno enako vrednostno predmetnost.« (MEW 23-87) A to še ne pomeni, da menjava določa tudi velikost vrednosti in da je substancia vrednosti. Kajti to, da je menjava faktični/empirični vzrok abstraktnega dela kot specifično historične forme družbene delitve dela, ne izključuje, marveč predpostavlja to, da je družbena delitev dela substancična predpostavka menjave. Menjava ni in ne more biti substancia menjave, tj. same sebe.

V tekstu, ki ga navaja tudi Dognin, naletimo pri Marxu na podobno različnost v pomenih istega izraza: »Uporabna vrednota je tako nasploh nosilec menjalne vrednote, toda ne njen vzrok. Če bi bila ta uporabna vrednota lahko pridobljena brez dela, ne

bi imela nikakršne mejalne vrednosti, bi pa vseeno zadržala svojo naravno koristnost kot uporabna vrednota. Po drugi plati pa brez uporabne vrednote, tj. brez takega naravnega nosilca dela, stvar nima nikakršne menjalne vrednosti.« (MEW 25-660) V tem tekstu imamo opravka z dvema dvoznačnostima. Če je uporabna vrednota »nosilec« menjalne vrednote in »nosilec« dela, je očitno, da izraz »nosilec« nosi v teh dveh primerih različna pomena. Če je delo »vzrok« uporabne vrednote, je uporabna vrednota vsekakor v drugem pomenu nosilec tega svojega vzroka, v kakršnem je kot nosilec oz. nosilka menjalne vrednote, ki ni ne njen vzrok ne njen učinek. Obenem v tem, vsem izdajam prve knjige **Kapitala** predhodnem tekstu tudi ni docela jasno, ali misli Marx na uporabno vrednoto kot nosilca/nosilko menjalne vrednote, menjalne vrednosti ali kar vrednosti. V tem sklopu je Dogninov komentar zato prehitel: »Vidimo torej, da 'uporabna vrednost', če predstavlja enotujoči odnos z 'vrednostjo', nikakor ne predstavlja odnosa med **vzrokom** in **učinkom**, marveč odnos **nosilca** do **nošene stvari** oziroma, če hočete, **vsebovalca** do **vsebine**.« (Dognin, str. 29) Dejanski pomeni izraza »nosilec« pa so v vseh tren možnih variantah — Dognin se odloči le za eno, češ da v tem tekstu pomeni menjalna vrednota vrednost — različni:

- a) če gre za menjalno vrednoto, potem je uporabna vrednota faktični (snovni) **nosilec** menjalne vrednote oz. posameznega blaga, torej blagovno telo;
- b) če gre za menjalno vrednost, potem je uporabna vrednota le eden izmed obeh **členov** menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja;
- c) če gre za vrednost, tedaj je uporabna vrednota **vsebovalec** vrednosti, tj. dela kot **substance** vrednosti v dobesednem pomenu.

Vseh teh distinkcij nikakor ni mogoče reducirati na kako vse-zaobsegajočo opozicijo.

Dogninova osnovna pomanjkljivost je v tem, da se dejansko ne vpraša po odnosu med posameznim blagom in med menjalno vrednostjo. Da samoumevno pristaja na »miroljubno koeksistenco« dveh izhodišč v Kapitalu. Da se ne vpraša po razlogih te dvojnosti, ki jo izražata naslednja dva Marxova stavka:

- 1) »Naše raziskovanje se zato začne z analizo blaga.« (MEW 23-49)
- 2) »Faktično izhajamo iz menjalne vrednosti oz. menjalnega razmerja blag, da bi prišli na sled njihovi tu zakriti vrednosti.« (MEW 23-62)

Ker Dognin ne vidi te dvojnosti in se zato tudi po

njenih razlogih ne vpraša, skuša metodo **Kapitala** stisniti v enoten model genetične metode, narkar se nenehno bori proti domnevni absolutizaciji te metode. Tako vidi zgrešeni učinek takšne absolutizacije genetične metode ne le v odnosu med vrednostjo in menjalno vrednostjo, med absolutno substanco vrednosti in relativno pojavno formo vrednosti, ampak tudi tam, kjer Marx zares vpeljuje problematiko geneze in genetične metode.

4. Genetična metoda in metoda ekspozicije

Dognin izhaja iz tistih stavkov Marxovega **Predgovora h Kapitalu**, v katerih je govor o razumevanju I. poglavja oz. o razumevanju analize blaga, blaga kot ekonomske celične forme. Ob tem se zatakne na besedo **celica** in brez komentarja obide dejstvo, da Marx v tej **celici** nahaja dva odnosa: »blagovna forma delovnega produkta ali vrednostna forma blaga (MEW 23-12)«. Za Dognina se vse začenja pri celici - kar - tako, ki pa se potem razvija, vse do razvitih oblik kapitala. »Ko zavrže metodo proučevanja že formiranega 'telesa' privzame neko vrsto **genetične** metode ter 'razvija' oz. rekonstruira na progresiven način to telo, pri čemer izhaja iz njegove inicialne 'celice'. Razumljivo je, zakaj se mora takšna metoda brez nadaljnega opirati na 'abstrakcijsko sposobnost'. Da bi se lahko proučevala inicialna celica, je treba faktično abstrahirati tkiva, ki jo obdajajo in s katerimi potem nimamo več opravka. In ta postopek se nenehno ponavlja.« (Dognin, str. 14) Mišljenja je Marxova analiza denarja kot takega in v kapitalski formi, Marxova analiza konkurence itd.

Dognin zapopada torej celico vključno v pomenu inicialne celice: v pomenu zarodka. Pred očmi mu je verjetno naslednja analogija: kakor se iz zarodka, tj. enotnosti jajčeca in semenčice razvije človek, tako se iz blaga kot enotnosti uporabne vrednote in (menjalne) vrednosti razvije kapital in nazadnje kapitalistična družba kot taka in v celoti. »Vidimo, da je to **genetična** metoda. Kot urar, ki pred očmi svoje stranke rekonstruira uro, tako Marx pred našimi očmi rekonstruira kapitalistično družbo, ko izhaja iz njene inicialne 'celice'. Ta metoda očitno implicira to, da ta družba, kakršna funkcionira v realnosti, z vsemi njenimi podrobnostmi, ne bo stopila prej ko na koncu knjige. To je razlog, zaradi katerega tok analize vodi bralca od abstraktnega h konkretnemu.« (Dognin, str. 31) Primer, ki si ga je izbral Dognin, da bi ponazoril genetično metodo, kakršno nahaja v **Kapitalu**, je zanj samega slab primer. Prevzel je enostavno **model** sholastičnega stvarnika v njegovem odnosu do sveta kot velike ure. Stvarnik nastopa kot vnanji vzrok. Kapitalaska družba pa naj bi se genetično oblikovala na osnovi

inicialne celice kot zarodek; torej ne zgolj po poti progresivne rekonstrukcije poprej regresivno destruirane konstrukcije. Saj je Dognin poprej govoril o razvoju celice v telo. Ura pa ni telo, ki bi ga sestavljale celice, temveč mehanizem iz posameznih bolj ali manj velikih, toda nujnih delov.

Marx pa govori prav o telesu in o anatomiji. Blago je elementarna forma ali ekonomska celica telesa, ki je **že** telo. Ki ima svojo, tj. ekonomsko strukturo. Posamezno in to vsako posamezno blago je element te strukture. Na zaključku prvega poglavja prve izdaje **Kapitala**, ki je potlej izpuščen in ga Dognin ne upošteva, Marx svojo metodo takole predstavi: »Blago je **neposredna enotnost uporabne vrednosti in menjalne vrednosti**, dveh zoperstavljenih torej. To protislovje se mora razviti, brž ko blaga ne proučujemo kot doslej analitično zdaj z vidika uporabne vrednote zdaj z vidika menjalne vrednosti, temveč je kot celota (ein Ganzes) dejansko v odnošaju do drugih blag. **Dejanski** medsebojni odnošaj blag pa je njihov **menjalni proces**.« Prvo, kar opazimo, je to, da Marx dosedanje (v I. poglavju) obravnavo blaga predstavi kot analitično obravnavo. Analitična metoda je nasprotna od genetične metode, kajti genetična metoda je progresivna, analitična pa regresivna. Genetična metoda je posebna oblika sintetične metode; posebna, kolikor v genezi pravzaprav ne gre za sestavljanje (rekonstrukcijo), marveč za razvoj — recimo — klice. V tem smislu Marx na zaključku geneze blagovne forme v denar pravi: »Enostavna blagovna forma je zato klica denarne forme.« (MEW 23-85) Ta geneza je navzoča znotraj 1. poglavja in zato podrejena vodični analitični metodi. Blago kot **enotnost** uporabne vrednote in menjalne vrednosti je namreč kljub svoji elementarnosti (celičnosti) nekaj že sestavljenega: konkretum. Treba ga je bilo torej najpoprej razčleniti.

Pot te razčlenbe (analize) kajpada ni pot od abstraktnega h konkretnemu, marveč ravno narobe: pot od konkretnega k njegovim abstraktnim momentom. Najprej do osnovnih dveh momentov (faktorjev) blaga: uporabne vrednote in (menjalne) vrednosti. Faktični problem znotraj 1. poglavja **Kapitala** je naslednji: ko Marx blago na začetku ne izpostavlja (v drugi izdaji **Kapitala**) več kot enotnosti uporabne vrednote in **menjalne** vrednosti, temveč kot enotnost uporabne vrednote in **vrednosti**, bi moral prenesti tudi **genezo menjalne vrednosti**. Ker se to ni zgodilo, imamo zdaj še zmeraj kar v 1. podpoglavju I. poglavja oprava ne le z **analizo** posameznega blaga, ampak tudi z **analizo** menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja, ki se v 3. podpoglavju prevesi v **genezo** menjalne vrednosti.

Načeloma ne moreš obravnavati blaga zdaj z vidika uporabne vrednote zdaj z vidika menjalne vrednosti, če pa do menjave in s tem do **menjalne** vrednosti

proučevanja sploh še ni prišlo. V citiranem tekstu Marx napoveduje prehod od analize posameznega blaga kot enotnosti (celote, konkretuma, celice) k proučevanju medsebojnih odnošajev posameznih blag (celat, konkretumov, celic). Ti odnošaji niso nič drugega kot odnošaji menjalnega procesa, torej menjalni odnošaji oz. menjalna razmerja. Torej šele zdaj Marx izrecno vpeljuje problem menjave in s tem tudi problem menjalne vrednosti. Analiza menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja bi morala potemtakem nastopiti šele tukaj, ne pa že ob analizi posameznega blaga. Kajpada blaga ni brez menjave, tudi posameznega ne in tako se v tej zvezi postavlja vrsta vprašanj glede celotne Marxove metode v **Kapitalu**.

Vsekakor pa je očitno, da te metode ni mogoče, tako kot dela Dognin, reducirati na genetično metodo. Če se znova vrnemo k citiranemu tekstu, lahko razberemo, da Marx govori v njem tudi o genetični metodi. Razen sklicevanja na že opravljeno analizo blaga kot celote in napovedovanja analize medsebojnih odnosov blag kot celot (celic) znotraj strukture ekonomskega telesa, nahajamo tudi tezo o razvijanju (genezi) protislovja. Nasprotstvo med uporabno vrednoto in (menjalno) vrednostjo, ki je bilo odkrito ob analizi blaga kot celičnega konkretuma, tvori protislovje, ki **se mora razviti**, ko se blaga kot celične celote znajdejo v medsebojnem odnošaju, tj. v menjalnem procesu. Če gre za kakšno genezo, gre torej za genezo protislovja, ne pa za genezo neke inicialne celice.

Zaradi tega Marx hegllovsko formulirani stavek iz prve izdaje **Kapitala** v naslednjih izdajah prečrta oz. izpusti: »Odločilno pomembno pa je bilo odkriti notranjo nujno sovisnost med **formo** vrednosti, **substanco** vrednosti in **velikostjo** vrednosti, tj. izraženo **ideelno**, dokazati, da **forma** vrednosti izvira iz **pojma** vrednosti.« (MES II-240) Če »izvira« nadomestimo s »se razvije«, potem bi bili seveda na mestu heglvske idealistične teleološke geneze. Toda pomen izraza »izvira« in pomen sintagme »notranja nujna sovisnost« lahko izpostavimo le, če metodo **Kapitala** razberemo na osnovi celokupnega teksta, iz vseh korakov na poti proučevanja. Dognin vidike prehitro menja: zdaj skuša izpostaviti metodo **Kapitala** na osnovi določenega stavka iz njegovega začetka, potem pa jo skuša takoj orisati z vidika povezave različnih knjig Kapitala. Zgradba **Kapitala** v celoti res zaobsega vzpenjanje od abstraktnega h konkretnemu, od blaga oz. od blagovne forme kot »najobčejše in najmanj razvite forme buržoazne produkcije (MEW 23-97)« h »konkretnjšim formam«, toda paradoks je v tem, da je blago obenem edini neposredni »ekonomski konkretum«. Da je torej najbolj abstraktno hkrati v določenem pomenu najbolj konkretno. Tega pri obravnavi metode **Kapitala**

nikakor ne gre, kar se je zgodilo Dogninu, spregledati.

Ob analizi akumulacije Marx povzame: »Akumulacija smo najprej proučevali abstraktno, tj. kot goli moment neposrednega produkcijskega procesa.« (MEW 23-590) To proučevanje in takšno proučevanje imenuje Marx »čista analiza«, ki temelji na abstrahiranju vse fenomenov, ki zakrivajo »notranjo igro« mehanizma. Kakšno zvezo naj bi imela ta čisto analitična metoda z genetično metodo, kakor skuša dokazati Dognin? Nobene, kajti sovisnost med notranjo igro in vnanjimi fenomeni ne temelji na nikakršni genezi notranje igre do fenomenov. In kar zadeva metodo vzpenjanja od abstraktnega h konkretnemu, je metoda čiste analize oz. metoda abstrahiranja tej metodi ravno nasprotna metoda. Zakaj to, da je akumulacija najprej proučevana abstraktno, ne pomeni, da je akumulacija kot taka abstraktna. Da je abstraktum. Akumulacija je konkretum. Toda, če jo proučujemo zgolj kot moment neposrednega produkcijskega procesa, torej kot goli moment nečesa drugega od nje, tedaj jo obravnavamo kot nekaj abstraktnega, tj. kot abstraktni mement nečesa konkretnega.

Vendar Dogninu v osnovi ob vsej tej problematiki sploh ne gre za metodo, marveč za to, da bi pokazal, kako je »objektivna delovna teorija vrednosti (str. 36)« nevzdržna; kako je torej možna le subjektivna teorija vrednosti, ki temelji na teoriji potreb oz. na teoriji ponudbe in povpraševanja. Na osnovi določenega teksta iz III. knjige **Kapitala**, ki ga bomo takoj navedli, dokazuje, kako se je v odnosu do I. knjige dogodil popolni prevrat: »če sta bili vrednost in njena velikost v I. knjigi predpostavka uporabne vrednosti, postane ta v III. knjigi predpostavka vrednosti in njene velikosti«. To naj bi se zgodilo zaradi prehoda od »abstraktnega h konkretnemu, od mikroekonomskega k makroekonomskemu«. Ustrezni Marxov tekst se glasi: »Toda, če je pri posameznem blagu uporabna vrednost odvisna od tega, ali to blago na sebi in za sebe zadovoljuje neko potrebo, je pri družbeni masi produktov odvisna od tega, ali je ta masa adekvatna kvantitativno določeni družbeni potrebi po vsaki posebni vrsti produkta ter ali je zato delo proporcionalno porazdeljeno med razne sfere produkcije v sorazmerju s temi družbenimi potrebami, ki so kvantitativno opisane... Družbena potreba, tj. uporabna vrednost na družbeni potenci, se tu pojavlja kot odločujoča za kvote družbenega celokupnega delovnega časa, ki pripadajo raznim posebnim sferam produkcije. To pa je isti zakon, ki se je kazal že ob posameznem blagu: da je njegova uporabna vrednost predpostavka njegove menjalne vrednosti in s tem njegove vrednosti.« (MEW 25-649) Dognin mimo že navedenega še doda: »Če pa je 'menjalna vrednost' na ta način 'predpostavka' (od)

'vrednosti', kako naj bi bila tedaj le njena 'pojavnost forma'? Marx kajpada ne pravi, da je menjalna vrednost predpostavka vrednosti. Predpostavka vrednosti je po njem uporabna vrednost in sicer na ta način, da je predpostavka tudi (pomeni to poprej?) menjalne vrednosti. Obenem, kot smo že videli, predpostavka še ni isto kot vzrok. Ker velja »isti zakon« kot pri posameznem blagu, pomeni **predpostavka** tudi zdaj le to, da je uporabna vrednota nosilec (menjalne) vrednosti. Kljub temu obstaja dejanski problem, ki pa je spet drugod, kot ga nahaja Dognin. Zato je tudi razrešitev problema drugod in drugačna.

Problem je v pojmu »družbena potreba«: kakor **družbeno delo** ni delo v dobesednem pomenu besede, marveč gre za družbeno delitev dela, tako družbena potreba ni potreba v dobesednem (individualnem in subjektivnem) pomenu, marveč gre za »uporabno vrednost na družbeni potenci«, tj. za odločujoči činitelj pri razpodeljevanju kvot družbenega celokupnega delovnega časa, za odločujoči činitelj v družbeni ekonomiji časa, skratka: za odločujoči činitelj družbene delitve dela. Družbena potreba ni niti nekaj objektivnega (v smislu naravnega ali stvarnega) niti nekaj subjektivnega (v smislu zgolj osebnostno človeškega), marveč prav nekaj družbenega.

Četudi ima Dognin glede odnosa med vrednostjo in menjalno vrednostjo kot pojavno formo vrednosti ter glede poudarjanja samosvoje vloge uporabne vrednosti znotraj ekonomije na določen način

prav, pa za subjektivistične zaključke nima nobenih argumentov. Sploh pa do njih ne more priti na osnovi samih Marxovih tekstov. Kajti tam, kjer negira objektivizem in postvarelost, ne zapada v nasprotno skrajnost subjektivizma in poosebljanja, temveč striktno opozarja na povsem novo dimenzijo, tj. na dimenzijo socialnosti. Ki pa ni nič substancialnega in absolutnega, saj gre v socialnosti ravno za družbena razmerja, torej za relacije in relacijskost. Kar obenem že pomeni, da relativizem tu nima mesta. Relacijskost ni nič relativističnega.

Nekatera mesta so pri Marxu nejasna ali dvoumna. Toda Dognin se v takih primerih vselej odloči za heglovsko interpretacijo. Tako Marx v drugi nemški izdaji **Kapitala** izpusti 16. pripombo iz prve izdaje **Kapitala**: »Ona (najenostavnejša forma vrednosti) je takorekoč celična forma ali, kakor bi dejal Hegel, **nasebno (das An sich) denarja**.« Dognin opazi izpustitev, toda zanj ni zanimivo to, zakaj jo je Marx izpustil, marveč to, da je bil ta stavek sploh zapisan, ker da kaže na »vpliv, ki ga je imel na formiranje Marxove metode heglovski prehod od na-sebi k za-sebe (Dognin, str. 52)«. Ta vpliv sploh ni vprašljiv, toda pokazati in razložiti je treba, kje in na kakšen način ga Marx prevladuje.

Dognin tega niti ne poskuša. Zato mu v notranje razsežnosti metode Kapitala kajpada ne uspe poseči.

Tine Hribar

alan cameron - konec akademije*

* Članek je prevod iz francoske skrajšane inačice besedila, objavljenega v **Proceedings of the Cambridge Philological Society** (1969), str. 7—29, z naslovom »The Last of the Days of the Academy of Athens«; francoski prevod je delo A. Ph. Segondsa. Za prevod smo se odločili, ker članek prispeva k osvetlitvi zgodovine antagonizma med birokratsko upravo in humanističnimi študij. Francoska skrajšana inačica besedila je bila objavljena v *Actes du Colloque international sur LE NÉOPLATONISME*, ki je bil organiziran v okviru *Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche scientifique* v Royaumontu od 9. do 13. junija 1969. Naslov publikacije je **Le Néoplatonisme**, C.N.R.S., Pariz, 1971; naslov članka: »La fin de l'Académie«, str. 281—290.

S Proculusovo smrtjo leta 485 se je za Akademijo začel hiter zaton. Cele tri generacije so v Atenah izobraževali najboljše filozofe Plutarh, Syrianus in Proclus. Zato pa so bili najboljši filozofi naslednje generacije, Asclepius, Damascius, Eutocius, Olympidor, Philopon in Simplicius vsi učenci Ammoniusa v Aleksandriji. Sam Ammonius je bil Proclusov učenec. Ne poznamo imen vseh Proclusovih naslednikov v Atenah, toda za nas so komaj kaj več kot imena. Celo Damascius, ki je bil skolarh v usodnem letu 529, meni, da filozofija v Atenah ni nikoli padla tako nizko kot prav pred njegovo zasedbo katedre.¹

¹ Damascius, *Vita Isidori* (ed. C. Zintzen, Hildesheim, 1967), str. 284 (Ep. Phot., št. 221); primerjajte sodbo Eneja iz Gaze, *Theophrast*, P. G., t. LXXV, 877 A.

Vse to je neovrgljivo. Vendar so moderni učenjaki nasprotno menili, da se je zaton nadaljeval nepretrgano do 529, da je leta 529, ko je Justinian objavil slovit edikt o zaprtju Akademije, ta bila že na smrtni postelji. Z drugimi besedami, menijo, da je bilo Justinianovo dejanje bolj evtanazija kot pa umor. Zadnja študija o zaprtju Akademije brez razpravljanja sprejema, da je antenska pogonska filozofija že bila podlegla udarcem pokristjanjene filozofije iz Aleksandrije in Gaze², da sta študente, rešene iz

1958, str. 5—12 (zelo nepopolna in močno nenatančna študija).

kremljev nevernega Damasciusa, poslej lahko vodila po poteh resnice kristijana, kakršna sta bila Philopon in Prokopij iz Gaze. Žal ta poučna podoba nima nič opraviti z zgodovino.

Dvomljivo je, da je sploh kdaj bila v Gazi kakšna krščanska šola filozofije. Enej in Prokopij sta bila oba profesorja retorike in njuni najbolj slavni učenci so bili prav tako retoriki (Epiphanius, Choricus). V vsakem primeru pa sta bila leta 529 oba že mrtva.³

³ J. P. Sheldon-Williams, v **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy** (editor A. H. Armstrong), Cambridge, 1967, str. 483 s. (datum, ki je tam dan za Prokopijevo smrt na str. 487 — leto 538 — je tiskovna napaka za leto 528).

Kar zadeva Aleksandrijo, pa v nasprotju z močno razširjenim mnenjem Philopon ni na stolici nasledil Ammoniusa. Zaradi razlogov, ki jih ne poznamo, je po vsem videzu ostal vse življenje **grammaticus**, profesor literature. In proti koncu življenja se je bolj kot v filozofijo usmeril v teologijo — in v herezijo. Poleg tega je bil vpliv šolske tradicije tako močan, tudi pri krščanskih filozofih, da so imeli Philoponovi spisi presenetljivo majhen vpliv na poučevanje v Aleksandriji. Olympidor, ki je še poučeval v Aleksandriji v letih okrog 560, je bil pravzaprav pogan in njegovi nasledniki Elija, David in Štefan so, čeprav so bili kristjani, še naprej učili nauke o večnosti sveta in božanskosti nebeških teles, ki jih je bil že pred mnogo časa ovrgel Philopon.⁴ Zagotovo

⁴ O celoti vprašanja aleksandrijskega nasledstva glej odličen ekspozé L. G. Westerinka, **Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy**, Amsterdam, 1962, uvod *passim*.

pa ne bomo našli tega, kar je včasih evocirano v nabuhlih izrazih kot sinteza aristotelizma in krščanstva.

Poslej ni mogoče govoriti o večji vitalnosti neke krščanske filozofije, ki naj bi zmlela šibke prežitke poganstva na njihovem lastnem področju. Res, če primerjamo delo, ki so ga opravljali v Atenah in v Aleksandriji v prvi polovici VI. stoletja — in če pu-

² G. Downey, *Justinian's View of Christianity and the Greek Classics*, v: *The Anglican Theological Review*, t. XI,

stimo vendar Philoponovo produkcijo zadnjih let kot tujo univerzitetni tradiciji v pravem pomenu besede — je očitno, da Damascius in Simplicius mnogo presegata aleksandrijske tekmece. Sloves Damasciusa kot profesorja (saj je znanstvena kompetenca prav toliko pomembna kot pedagoška veščina) pa dokazuje seznam njegovih učencev leta 529, ki je vseboval filozofe, ki so prišli s Sicilije, iz Frigije, iz Lidije, iz Fenicije in iz Gaze;⁵ pravi mednarodni nabor.

⁵ Seznam je podal Agathias, *Hist.*, II, 30, 3 (str. 130, Niebuhr — 80, Keydell).

Precej čudno je, da so iz mednarodnega značaja Damasciusove šole poskušali skovati argumente, ki naj bi dokazal **dekadenco** Akademije.⁶ Pravijo, da Atene same niso mogle več producirati Atenca, ki

⁶ C. Diehl, *Justinien*, Pariz, 1901, str. 562.

bi lahko gojil Platonovo dediščino. To je nepoznavanje mednarodnega značaja univerzitetnega življenja na koncu antike, značaja, ki sta ga razkrila prav Damascius v **Izidorjevem življenju**, in Eunap v **Življenju sofistov**. V zlati dobi retorike, kakršno je bilo IV. stoletje, so bila v Atenah velika imena Julian iz Kapadocije, Himerius iz Britanije, Prohearesius iz Armenije. Skoraj nobenega Atenca med njimi. Proclus sam je bil Likijec, Syrianus Aleksandrijec. Da so Atene še lahko pritegovale pomembne tujce, je prej znak zdravja njihovih ustanov!

Rad bi pravzaprav povedal, da leta 529 Akademija še zdaleč ni bila na smrtni postelji, pač pa je bila po Ammoniusovi smrti v zatonu aleksandrijska šola, Akademija pa si je opomogla. Ammoniusova naslednika v Aleksandriji sta bila Eutocius matematik in Olympiodor, filozofa, od katerih noben ni imel kaj prida duševne moči.⁷ Zato pa je nekoliko pred le-

⁷ L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena* in *Mnemosyne*, S. IV, t. 14, 1961, str. 129.

tom 529 odločni in spretni Damascius vzel v svoje roke Akademijo in se obdal s skupino vdanih učencev — vdanih, saj vemo, da so ga spremljali v Perzijo po zaprtju Akademije.

Presenetljiva ilustracija te spremembe razmerij med Atenami in Aleksandrijo je dejstvo, da se je Olympiodor, ki je bil v prvih komentarjih odvisen najbolj od Ammoniusa, v zadnjih delih čedalje bolj opiral

na Damasciusa.⁸ Tudi tu še enkrat opažamo, da se Aleksandrija obrača k Atenam.

⁸ L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena*, str. XV.

II

Justinianovi ukrepi zoper Akademijo so bili del obsežnejše kampanje zoper poganstvo v celoti. Učenjaki pa so se izkazali za nenavadno pripravljene verjeti, da je bila kronana z uspehom. Toda to je docela neverjetno zaradi splošnih razlogov: cesarske zakone so v pozni antiki le redko ubogali in vemo, da je Justinian sprožil vsaj dve drugi preganjanji poganov, in sicer leta 546 in leta 562.⁹

⁹ J. B. Bury, *Later Roman Empire*, t. II, 1923, str. 366 s.; E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. II, Pariz, 1949, str. 369. s. Opomnimo še na sklep D. J. Constantelosa, *Paganism and the State in the Age of Justinian* v: *Catholic Historical Review*, t. I, 1964, str. 379: »laws often were not enforced and persecution were sporadic and local.«

ki je zanj dokazano, da so med njima naznanili veliko število profesorjev; to so bili očitno ljudje, ki niso poznali zakona iz leta 529 ali pa so se mu izmaknili. Leta 565 še zmeraj najdemo Olympiodora, nosilca mestne aleksandrijske stolice, ki odkrito pred učenci priznava svoje poganstvo,¹⁰ in to kljub trem zaporednim čistkam.

¹⁰ L. G. Westerink, *Anonymous Prolegomena*, str. XV ss.

Justinianov zakon je bil objavljen leta 529. Kljub temu lahko računamo, da filozofje niso zapustili Aten pred letoma 531—532. Kajti odšli so šele tedaj, ko so slišali, da je novi kralj Perzije filozof. Toda Chosroës ni postal perzijski kralj pred septembrom 531, in čeprav je lahko Damascius pred njegovo zasedbo prestola slišal govorice o njegovih filozofskih nagnjenjih (kakor sugerira Tannery), je malo verjetno, da bi filozofje tvegali pot v Perzijo pred tem datumom. Kajti Chosroës je bil najmlajši sin in njegovo nasledstvo je naletelo na močno nasprotovanje, ki je bilo odpravljeno s krvavim pokolom prav leta 529.¹¹

¹¹ A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Pariz, 1946, str. 353 s.

Mislím, da imamo precej sreče, ker nam je na voljo delo, napisano v Atenah prav v tem obdobju med

razglasitvijo Justinianovega zakona in odhodom filozofov v Perzijo: Simpliciusov komentar o Epiktetovem **Priročniku**.¹² Zadnji del se nanaša na »čas tiranije in krize« (str. 138, Dübner) in Simplicius v

¹² Zoper mnenje K. Preachterja (PW III A 1,206), ki bi rad iz komentarja o Epiktetovem **Priročniku** naredil Simpliciusovo mladostno delo, napisano v njegovem aleksandrijskem obdobju, glej I. Hadot, *Archiv für Gesch. der Philos.*, t. LI, 1969, str. 56–57 in v istem zvezku str. 279. Ga Hadot ima za kar možno, da je bil napisan po vrnitvi iz Perzije,

njem priznava, da je znižal ton zaključne molitve, da bi se prilagodil »zdajšnjim razmeram« **tā paránta**: šifra, ki so jo uporabljali neoplatonovci za označevanje krščanskega režima¹³). Eno poprejšnjih po-

¹³ Simplicius, str. 138. 19. s., Dübner. Glej tudi Olympiodor, *In Alc.*, str. 22, 14 s.; Damascius, *V. Isid.*, str. 64, 1; str. 75, 9, Zintzen; Proclus, *In Alc.*, str. 264, 5–6; *In Rempublic.*, t. I, str. 74, 8, Kroll. O teh »šifrah« bolj na dolgo razpravljam v »*Proceedings of the Cambridge Philological Society*«, 1969, str. 7–29.

glavij,¹⁴ nesorazmerno dolgo in v tonu, ki je poln

¹⁴ Str. 64–65, Dübner, komentar **Priročnika**, XXIV, 5.

ogorčenja, razvija temo filozofa, ki je preganjan v pokvarjeni državi — to je seveda stoična tema, ki pa se posebno dobro ujema s posebnim položajem Simpliciusa v obdobju po letu 529 (nikakor pa ne ustreza Epiktetovemu odlomku, ki naj bi ga razlagal Simplicius). Simplicius pripominja, da mora filozof nadaljevati z učenjem, če more, to pa nakazuje, da so tako delali Damascius in kolegi. Posebno zanimiva je pripomba, da se preganjanemu filozofu lahko zgodi, da se mora umakniti »v drugo deželo« (65, Dübner): seveda stoičen pojem; vsa razlika je v tem, da so Simplicius in kolegi zares odšli »v drugo deželo.

Zdaj, ko smo se lotili Simpliciusovega komentarja, se lahko tudi vprašamo, kaj ga je v prvi vrsti pripravilo do tega, da napiše komentar o tem priročniku za obnašanje, ki je pravo nasprotje običajnemu, po navadi eksotičnemu berilu neoplatonovcev, čeprav so ga mnogi izmed njih poznali. Ali ni tega storil zato, ker je bil Epiktet tip filozofa, ki slavi zmago nad tiranom? Toda ne z bahaškim izzivanjem in ne tako, da umre za svoje prepričanje. Čeprav je Epiktet kljuboval tiranovim mučenjem, je kljub temu preživel in odšel v izgnanstvo, ki je bilo obenem častno in koristno; ni pa tiranu služil ali ga izzival, temveč je ves čas poučeval. Je potemtakem docela ustrezen zgled za pogankega filozofa v krščanski državi, ki hoče ostati pogan, nadaljevati z učenjem in ne umreti.

Pristavimo, da so Epikteta od časa Celsa predstavljali kristijanom kot pogankega (in superiornega) tekmeča Kristusu.¹⁵ V Simpliciusovem Komentarju

¹⁵ H. Schenkl, *Epictetus* (editio maior), Leipzig, 1916, str. CII ss.

so jasne sledi te podobe, čeprav je v celoti malo verjetno, da je bil njegov cilj pretežno polemičen. Kajti v dolgi digresiji o preganjanem filozofu mu Simplicius svetuje, naj se predvsem izogiba spopada z oblastmi in vsaki izjavi. »Ne izzivaj jih,« nadaljuje, »pusti, naj prvi napadejo filozofa. Nasprotno, filozof mora celo poskusiti, da jih pomiri, kolikor to lahko stori, ne da bi kompromitiral svojo neodvisnost in dostojanstvo.«

Takšno je bilo torej Simpliciusovo sporočilo, preden je nenadoma priložnost razkrila filozofom »drugo deželo« — Perzijo in njenega novega kralja — filozofa. V vsakem primeru pa ta odlog treh let dovolj jasno kaže, da filozofje niso bili dobesedno prisiljeni zapustiti Aten (kdaj pa kdaj kdo na primer meni, da so morali zapustiti Akademijo in da so bili njihovi dohodki zaseženi leta 529).

III

Gotovo je, da se je konfisciranje premoženja Akademije začelo okrog tega datuma, saj jo omenja Olympiodor. Najbrž zato, ker je bil Platon bogat, pripominja Olympiodor v **Komentarju o Prvem Alkibiadu**, ni zahteval od učencev, naj plačujejo šolnino; »zato je dotacija **diadohiká** trajala do danes **kljub številnim konfiskacijam, do katerih je prišlo.**«¹⁶

¹⁶ *In Alc.*, str. 141, 1–3.

Kdaj pa je Olympiodor zapisal to razodevalno pripombo? Nasploh mislijo, da **pred** 529: pa vendar se Olympiodor čudi, da fondi še obstajajo kljub konfiskacijam, gotovo iz 529. Torej je to moral napisati po 529.

Nemogoče je natančno določiti datum tega komentarja, čeprav tudi natančen datum objave ne bi mnogo pomagal, kajti to, kar imamo, so beležke, ki jih je naredil neki študent pri Olympiodorovih urah. Nobe-nega načina ni, da bi zvedel, koliko let je predaval isto snov, preden je ta študent poslušal njegov tečaj. Toda iz anekdote, ki je skoraj na začetku dela, lahko dobimo presenetljiv **terminus post quem**.

Neki gramatik po imenu Anatolius, pravi Olympiodor,¹⁷ si je pridobil precejšen sloves s tem, da je

¹⁷ In *Aic.*, str. 2, 80—2.

navedel neki Homerjev verz, ki omenja Hefaista, v čast guvernerja Aleksandrije, ki mu je bilo tudi tako ime. O tem odlomku je nedavno razpravljal L. G. Westerink,¹⁸ ki se opira na datacijo L. Cantarellija:

¹⁸ *Anonumous Prolegomena*, str. XIV—XV.

Hefaist naj bi bil po njem **Augustalis** Aleksandrije med letoma 520 in 535.¹⁹ Westerinku bolj ustreza

¹⁹ *Mem. d. R. Accad. d. Lincei, cl. d. sc. mor. e stor.*, XIV, 1913, str. 413 s.

nižji datum, tako bi lahko do konfiskacij prišlo v obdobju takoj po letu 529. Toda E. Stein je, ne da bi poznal ta Olympiodorov odlomek, podal prepričljive razloge za umestitev Hefaistove magistrature v šest let od 546 do 551.²⁰ In način, kako Olympiodor omenja **nekega** Anatoliusa, ki si je **nekoč** pridobil

²⁰ *Histoire du Bas-Empire*, t. II, str. 754, n. I.

sloves, kaže, da je govoril nekaj časa po dogodku, v trenutku, ko ni več mogel pričakovati od študentov, da bi se spominjali dogodka — ali celo vedeli, kdo je bil Anatolius. Toda tudi Anatoliusa lahko identificiramo. Gotovo je šlo za aleksandrijskega gramatika s tem imenom, ki je silil Cosmasa Indicoplustesa k izdaji sedme knjige **Krščanske topografije**,²¹ objavljene nekaj časa po letu 547. Ime, da-

²¹ Cosmas, *Topogr. Christ.*, VII, 385 C (str. 257, 8—9, Winsted). Ta odlomek manjka v Migne-u.

tum, kraj, poklic, vse se ujema. Anatolius je bil po temtakem eminentna osebnost univerzitetnih krogov v Aleksandriji nekaj let pred 540.

Ne vidimo posebno dobro, kako bi lahko Olympiodor pripovedoval to zgodbo na ta način mnogo pred letom 560, tj. deset ali dvanajst let po dogodku. Tako pozni dataciji Komentarja ni mogoče nič očitati. Edini drugi Komentar, ki ga je mogoče datirati, namiguje na neki dogodek iz leta 565. Noben od obeh ni mogel biti napisan veliko časa po tem datumu, kajti Olympiodor, ki je bil Ammoniusov učenec, nikakor ni mogel biti rojen po letu 500.

Ta nova pozna datacija ima pomembne reperkusije. Vse do leta 560 konfiskacija dohodkov Akademije, ki so zanje domnevali, da so bili zaseženi leta 529, še ni bila popolna. Celo tedaj je še ostalo dovolj za plačevanje **diadohiká**. To pomeni, da je bil še zmeraj neki **diádohos** ali vsaj, da so še zmeraj porabljali denar v univerzitetne namene.

O Olympiodorovi indikaciji ni mogoče dvomiti. Čeprav je šlo za njegove poganske sobrate, je z zavistjo govoril o bogati dotaciji Akademije in o obilnih dohodkih svojih atenskih tekmecev. Lahko seveda pripomnimo, da je Olympiodor, kot mi vsi, z leti dodajal svojim predavanjem opombe. To je res; toda še zmeraj ostane dejstvo, da sta bili zgodba o Anatoliusu in omemba konfiskacij obe vključeni v redakcijo, ki je prišla do nas, docela neverjetno pa je, da bi Olympiodor ohranil ta zelo natančni in popolnoma osebni namig na **diadohiká**, če ne bi bil več ne resničen in ne na mestu.

Očitno so bile atenske oblasti počasne pri izvrševanju Justinianovih ukazov. Damascius je gotovo, kot njegov predhodnik Proclus, imel vplivne zveze.

IV

Tako so se filozofje, ko so se vrnili s Chosroësovega dvora, lahko vrnili v svojo Akademijo, ki še ni bila konfiscirana. Dejansko so odšli iz Perzije skoraj takoj po prihodu. Po Agathiasovi²² pripovedi (ki

²² Agathias, *Hist.*, II, 30.

nedvomno temelji na poročilu enega od filozofov) so odšli iz Perzije razočarani, ker se Chosroës — žal — ni izkazal za kralja-filozofa, marveč za tirana, in ker so bili njegovi podložniki prav tako pokvarjeni kot Rimljani. Pravzaprav je to najbrž romaneskna inačica, ki je bil njen namen razložiti nedostojanstveno naglico, s katero so se (ne glede na razlog) vrnili. Toda nas zanima naslednje vprašanje: ali so se vrnili v Atene?

Edini med njimi, ki je objavil dela, ki jih lahko z gotovostjo datiramo po letu 532, je Simplicius. Toda najprej beseda o Damasciusu. Vemo že, da je moral biti leta 529 starec: ob Proclusovi smrti leta 485 je imel vsaj sedemindvajset let.²³ Neki prezrti tekst pa kaže, da je živel še deset po letu 529.

²³ Za datume v zvezi z Damasciusom cf. W. Kroll v *RE.*, s. v. Dokaz, ki se nanj sklicujeta Saffrey in Westerink za datiranje V. Isid. v: *Proclus, Théologie Platonicienne*, t. I, Pariz, 1968, str. X, n. I. ni prepričljiv.

Anth. Pal., vii, 553 je epitaf neke male sužnje po imenu Zosime, epitaf, ki je pripisan Damasciusu. Pred nekaj leti so našli izvirni kamen in po srečnem naključju se je **lapisida** potrudil in zapisal datum: 538.²⁴ Kamen so našli v Emesu v Siriji, nedaleč od

²⁴ W. Peek, **Gr. Versinschrift**, t. I. Berlin, 1955, št. 1714.

Damaska, Damasciusovega rojstnega mesta. Datum in kraj ustrezata, in ker je pesem uvrstil v svoj **Cikel Agathias**, ki je, kot vemo, občudoval Damasciusa, ni nobenega vzroka, da bi dvomili o atribuciji epitafa Damasciusu in nič bolj o njegovi navzočnosti v Siriji leta 538.

To nam pomaga, da nekoliko natančneje določimo približne datume Simpliciusovih komentarjev o Aristotelu. Nobenega izmed njih ne moremo absolutno datirati, lahko pa s pomočjo spleta omemb enega v drugem določimo njihovo relativno zaporedje.²⁵

²⁵ K. Praechter v **RE**, s. v. **Simplikios**, za podrobnosti.

Prvi je bil komentar o **De Caelo**, ki vsebuje pripombo, ki očitno temelji na osebni opazovanju neke mezopotamske reke. To opazovanje lahko docela naravno situiramo v čas Simpliciusovega potovanja v Perzijo ali iz nje in tako domnevamo, da je bil ta komentar redigiran — tako kot drugi — po letu 532. Komentar **In physicas auscultationes** omenja Damasciusa, kot da je mrtev, pa ne, kot da bi umrl pred kratkim. Ker vemo, da je bil Damascius še pri življenju leta 538 (moral je imeti okrog osemdeset let), to pomeni, da bi bil **In phys.** težko napisan pred letom 540 (očitno pa je lahko bil precej pozneje). Tri njegova druga dela so bržkone še bolj pozna. Dobro znano je, da Simplicius ne prikriva svojega poganstva. Polemiziral je celo s Philoponom.²⁶ Toda

²⁶ O tej polemiki glej zlasti S. Sambrusky, **Physical World of Late Antiquity**, London, 1962, str. 158 s.; W. Wieland, **Die Ewigkeit der Welt (Der Streit zwischen Joannes Philoponus u. Simplicius)**, v: **Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken**, Festschrift für H. G. Gadamer, Tübingen, 1960, str. 291—316.

naj formuliramo vprašanje, ki nanj še zmeraj ni odgovora: kje je delal?

Po P. Tanneryju v Aleksandriji.²⁷ Drugi učenjaki so menili, da v Atenah, ne da bi podali razloge za to.

²⁷ **Revue Philosophique**, 1896, str. 286.

Aleksandrijo lahko izključimo. Vse, kar dejansko vemo, nakazuje, da je Philopon, ki je bil nekaj let mlajši od Simpliciusa,²⁸ preživel vse življenje v Alek-

²⁸ H. D. Saffrey, **Revue des Études Grecques**, t. LXVII, 1954, str. 402, n. 4.

sandriji. Simplicius pa pravi, da ni nikoli srečal Philopona.²⁹ Kako bi bilo to možno, če bi oba kakih

²⁹ V **De Caelo**, str. 26, 17 s., Helberg.

dvajset let delala v istih knjižnicah — če ne štejemo, da se je Simplicius močno zavzel, ko je napadel Philopona?

Simplicius je gotovo delal v Atenah. Kje drugje kot v Atenah bi lahko našel vse te redke knjige, ki jih je tako izdatno uporabljal (med njimi izvode Empe dokla in Parmenida)?

Simplicius se je rodil najbrž okrog leta 490: tako je možno, da je pisal svoj zadnji komentar o Aristotelu v Atenah v letih 560 (neoplatonovci so trdživi rod!).

V

Poslej smo v skušnjavi, da povežemo s Simpliciusom ali s kakšnim od njegovih kolegov to, kar pravi Pavel Silentiarius v **Opisu Svete Sofije**, branem v Konstantinoplu leta 563. Sredi predgovora se Pavel nenadoma ustavi in izajvi:

Krinei dê toutous où kuamotrôx 'Attikós, 'All' ándres eûsebeis te kai suggnómones, Ois kai tò Theion kai basileús êfédetai.

»O teh verzih naj ne sodi kak Atenec, jedec boba. Temveč pobožni in pravični ljudje, Ki so bogu in cesarju v veselje.« (125—127).

Ta natančni namig pomeni, da so bili v Atenah ne- verni, nepravilni ljudje, ki niso spoštovali ne boga in ne cesarja. In že dolgo velja prepričanje — zagotovo upravičeno —, da Pavel meni neoplatonovske panoge.³⁰ Toda Akademija je bila uradno zaprta leta 529.

³⁰ Glej na primer Diehl, **Justinien**, str. 564. Toda cf. tudi R. C. McCail, **Proc. Camb. Phil. Soc.**, 1970, str. 79—82.

In ali je možno, da je lahko zares upal, da bo poslušalstvo dojelo njegov namig, če je prenehala ob-

stajati petintrideset let, preden je izrekel te besede, celo prej, preden se je rodil? Brez vsakega dvoma je tako strogo govoril o brezbožnih dejavnostih Aten zato, ker so se dogajale še v trenutku, ko je pisal. Pavlova pesem je iz leta 560. Podali smo že razlog, da verjamemo, da je Simplicius, ki je bil gotovo v očeh kristijanov nepopravljiv pogan, nadaljeval z delom v Atenah še mnogo časa po letu 540, mogoče pa vse do let 560.

VI

S tem nočem reči, da je Akademija nadaljevala po letu 532 natančno tako kot pred letom 529 ali da jo je Simplicius obnovil v vseh minulih slavah, saj v rokopisih svojih del ni nikoli deležen naslova Diadoha: to samo na sebi ni odločilno, saj niso vsi, ki so zasedali stolico v Atenah, na ta način imenovani v naslovih svojih del. Poleg tega, kolikor vemo, Simplicius ni imel naslednika. Je zadnji znani neoplatonovec v Atenah.

To je očitno samo dokaz **a silentio**. Obstaja pa neko izročilo, ki sicer ni posebno dobro, ki pa ga mogoče ne smemo docela zavreči, po katerem je neki angleški nadškof (Theodor of Tarse) na koncu VII. stoletja študiral filozofijo v Atenah.³¹ Mogoče smemo reči samo, da nič ne kaže, da bi obstajalo ne-

³¹ Cf. A. Frantz, *Dumbarton Oaks Papers*, t. XIX, 1965, str. 199, n. 78.

prekinjeno nasledstvo v Atenah vse do VII. stoletja, kakor je to bilo v Aleksandriji.

Poleg tega so že pred mnogo časa opazili, da Simpliciusovi komentarji za razliko od del tolikih poznih neoplatonovcev niso bili prezentirani v obliki lekcij, namenjenih študentom. To so raziskovalna dela (ki so zahtevala precejšnje delo), namenjena bolj njemu enakim kot pa študentom.³² Mika nas, da bi sklepali, da je Simplicius moral poučevati manj študentov kot njegovi predhodniki in imel več časa za raziskovanja — čeprav bi utegnili biti nerodno, če bi pretiravali s tem.

Na vsak način je že tradicija, da slikamo Atene po letu 529 kot mesto brez študentov. Knjige ponavadi trdijo, da je tega leta Justinian zaprl atenske šole³³ — kakor da je odpravil vse oblike visokošolskega šolanja. Komaj da je potrebno reči, da v naših virih ni dokaza, da bi Justinian storil kaj tako bedastega. Vse, kar je storil (in v splošnem brez velikega uspeha), je to, da je poskusil preprečiti **poganom**, da bi poučevali. Krščanske profesorje (leta 529 velika

večina) so pustili pri miru. Pravzaprav je bil dolgo časa poglavitni razlog za sloves Aten kot univerze učenje retorike, in medtem ko ni bilo za prepričnega neoplatonovca lahko postati kristijan, za retorja ni bilo težav. Že v prvi polovici IV. stoletja je bil sam veliki Prohaeresius kristijan. Verjetno je tudi, da je bilo še sredi VI. stoletja v Atenah veliko študentov, ki so se lahko vpisali, če so hoteli, v Simpliciusove razrede, in to kljub uradnemu nepriznavanju. Vsekakor bi težko našli kaj, kar bi mu lahko preprečilo, da bi zbral okrog sebe tradicionalno skupino **susholásantes**, teh mož v zrelih letih, ki so preživljali svoje dni v študiju okrog učitelja. Mogoče je tedaj Akademija postala nekakšen Institute for advanced studies ali center za znanstveno raziskovanje, toda ne **nacionalni** center za znanstveno raziskovanje, saj se je financirala iz zasebnih virov, iz **diadohiká**. Država je seveda poskusila zapreti Akademijo, toda njen neuspeh bi lahko docela predvideli. Če je Justinianov namen bil, odpraviti zadnje trdnjavo poganstva, se mu to pravzaprav ni samo ponesrečilo, ampak je samo še poslabšal razmere. Kajti po Agathiasu je perzijski kralj prisilil Justiniana, da je dovolil Damasciusu in njegovim tovarišem vrnitev domov (se pravi v Atene) brez škode in da prežive ostanek življenja v miru. Zgodba o njihovih pustolovščinah v Perziji je najbrž po njihovem povratku spremenila Akademijo v simbol poganstva, kakšen ni bila nikoli poprej.

Tako je možno, da Justinianov poskus, da bi zaprl Akademijo, iz leta 529 ni dosegel posebnega pomena. Brez dvoma je to bil eden od vzrokov za Damasciusov odhod v Perzijo, ni pa bil vzrok, ki bi ga v to prisilil, saj so filozofje odšli iz Aten šele po treh letih. Ko pa so ugotovili, da Chosroesov dvor sploh ni tisto, kar so upali (čeprav so tam bili zagotovo na varnem pred verskimi preganjanji), so se raje vrnili v Atene: očitno zato, ker se niso bali, da jih bodo tam preganjali. Vsekakor je Simplicius, ko se je znova nastanil v Atenah, nadaljeval svoje delo kot prej.

Verjetno tisto, kar je zadalo nazadnje milostni sunek Akademiji (tako kot nedvomno tudi retoričnim šolam), ni bil Justinian, temveč strašni vdor Slovanov v Atene leta 579.³⁴ Atene so imele manj sreče z osvojevalci kot Aleksandrija nekaj desetletij pozneje. Mogoče Justinianova akcija iz leta 529 ni imela drugega rezultata, kot da je povzročila, da je v očeh sodobnikov zadnja generacija poganskih filozofov iz Aten, tako kot danes v naših, zaslužila naklonjenost in prestiž, ki bi ga sicer nikoli ne mogla (ali nikoli ne smela!) biti deležna.

³² Glej K. Praechter, *RE*, t. III A, 1, col. 205.

³³ Odveč je navajati primere te tako močno razširjene zmote, toda v zvezi s tem je med novimi deli najbolj var-

Ijivo J. W. Barker, *Justinian and the Later Roman Empire*, 1966, str. 99. Ista reč pri arheologih: Homer Thompson na primer piše v zvezi z nevzdrževanjem poslopij, ki jih ima za univerzitetna poslopja, v VI. stoletju, da je temu »primary *raison d'être* will in any case have gone with the closing of the schools of Athens by the emperor Justinian in 529.« (*Athenian Twilight*, v *Journal of Roman Studies*, t. XLIX, 1959, 70.).

³⁴ Glej D. M. Metcalf, *The Slavonic Threat to Greece ca. 580: some evidence from Athens*, v: *Hesperia*, t. XXXI, 1962, str. 134—157.

Prev. Martina Rotar

intervju s herbertom marcusejem

Hitler je bil kriv fašizma, Kubala poraza Španije na Svetovnem nogometnem prvenstvu in profesor Herber Marcuse terorizma. Nekdo mora biti. Tako je prizaneseno vsem drugim (vojaškim sodiščem, sprednjim centralnim napadalcem in moralistom), tistim, ki nočejo ali ne morejo: misliti.

Mislec Herbert Marcuse že dobrih deset let plačuje za steklene črepinje, kajti imenovali so ga »očeta Nove levice« in »duhovnega promotorja anarhističnega terorizma«. Vse to dolguje neki svoji misli iz znanega članka o »Represivni toleranci«. Mislim, da obstaja za podjarmljene in tlačene manjšine naravna pravica do uporabe izvenzakonskih sredstev, ko se vsa legalna sredstva izkažejo kot nezadostna. Ta stavek, napisan leta 1965, je postal skoraj program svetovne študentske revolucije v naslednjih letih. Takrat se je začelo lomiti steklo, letelo je kamenje, goreli so avtomobili in kasneje so bili še kri in mrtvi ljudje. Marcuse je bil prisoten. Naj je to hotel ali ne. Kdor je uporabljal silo, je izjavljal, da pripada »tlačeni in podjarmljeni manjšini«, in v večini primerov je prebral le prvi del Marcusejeve misli.

Ta delna slepota je bila razumljiva, saj je Marcuse predstavljal tisto, kar so študenti čutili in želeli. Uskladij je utopijo o »svobodnem človeku« z individuom, ki se zave da svoje vrednosti, ki je osvobojen tiranije in seksualnega nasilja, ki je neodvisen in zato nikoli ne bo produciral zahodnih ali vzhodnih političnih sistemov. Vabil je k sprejetju »negativnega vedenja«, toda mnogi so razumeli in še vedno razumejo, kakor da to pomeni »nič delati« in popolnoma zapustiti to družbo. Marcuse se je že takrat pritoževal: »Mislim, da me je zelo malo študentov resnično bralo«. Toda pritožil se je prepozno.

Marcuse je živel in delal nazadnje v La Jolli, blizu San Diega v Kaliforniji. Tista dva kilometra, ki delita njegovo hišo in univerzo, je vsak dan prepešal, potem pa tam sedel z nogami na mizi in brač. V majhnem, 10 m² velikem kabinetu so ob vseh stenah nakopičene knjige, na edinem praznem mestu na steni pa kakor nakit visijo slike povodnih konj. Marcuseju so všeč ti debelokožci: »So zelo, zelo mirni, toda na nek način nasilni.«

Univerza mu je dodelila kabinet št. 3148, čeprav je že nekaj časa, odkar je nehal redno predavati. Še vedno pa organizira različne seminarje, zadnji je bil »O Heglu«. Obdeluje najrazličnejše teme, med drugim hoče napisati novo opredelitev koncepcije delavskega razreda, kajti — kot pravi — »ne moremo le nadaljevati Marxove koncepcije proletariata«.

Piše članek o »subjektivnih spremembah« človekove zavesti kot »predpostavki za modifikacijo objektivnih pogojev«; dve temi, ki mu bosta prinesli nova razburjenja ob polemikah z vsemi ortodoksni marksisti in buržoaznimi sociologi.

Herbert Marcuse se je rodil leta 1898, v Berlinu. Njegov oče, bogat Žid, borzni senzal, ga je vzgajal zelo avtoritativno. Ko ga je videl »žreti« knjige, se mu je posmehoval in mu dejal: »Nikoli ne boš imel denarja«. Ko je sin hotel študirati literaturo, je stari zarohnel: »To se ne študira, to se bere!«

Leta 1932 je dobil državljanstvo ZDA. Delal je v »Office of Strategic Services« (OSS), ki je med vojno pa naročilo Zunanjega ministrstva ZDA, raziskovala obnašanje ljudi in mehanizme organizacij v Hitlerjevi Nemčiji. »Nikoli nisem delal za CIA! Ko sem bil v OSS, je divjala vojna proti nacizmu in takrat sem delal vse, kar sem mogel, za boj proti fašizmu.« pravi Marcuse.

Po vojni je postal profesor v Bostonu, kjer je napisal tista dela, ki so ga kasneje napravila tako popularnega med študenti. To so: »Eros in civilizacija« (1955), »Sovjetski marksizem« (1957) in predvsem »Etnodimenzionalni človek« (1964).

Njegovo delo o vlogi nasilja ga je hitro napravilo zelo popularnega, toda ni se hotel obnašati kot »zvezda« v študentskem uporu, saj je izjavil: »Upam, da sem k vsemu temu prispeval nekatere ideje.«

Ko danes opazuje svojih osemdeset let, je lahko povsem miren. Vedno je bil zvest samemu sebi. Kot otrok je dobival udarce, ker ni hotel jesti špinače, pri dvajsetih je zapustil »Svet delavcev in vojakov«, ker v njem ni našel dovolj socializma. Ostal je socialist in revolucionar, kakor je bil pred šestdesetimi leti, pa tudi špinače še vedno ne mara.

SAL COMUN: Profesor Marcuse, že deset let je od takrat ko so vam ob vaši sedemdesetletnici izkazali spoštovanje kot »očetu Nove levice«, danes ob vaši osemdesetletnici, pa vam očitajo, da ste »detonator terorizma«. Vas ta očitek moti?

MARCUSE: Ne, to me ne moti. Zaključek je preprosto neumen, kajti že v temelju vsebuje popolno nerazumevanje dogodkov. Nikoli nisem pridigal niti individualnega, niti organiziranega terorja.

SAM COMUN: Pa vendar ste vi dali »naravno pravico do opozicije vsem tlačnim in podjarmljenim manjšinam ...«

MARCUSE: Naravna pravica do opozicije ni izvorno moja. Je prav tako antična kakor zahodna civilizacija in tvori na primer bistveni element filozofije srednjega veka. Končno pa lahko v to opravičilo vključimo celo »smrt tiranov«. Po drugi strani sem tudi jasno povedal, da se ta pravica do upora ali do opozicije lahko uporabi šele takrat, ko so iztrošena že vsa legalna sredstva za modifikacijo družbe.

¹ Pričujoči tekst je prevod iz španskega časopisa »SAL COMUN« št. 3 (20—26. oktober 1978)

SAL COMUN: Ob neki priložnosti ste rekli, da je škrti metanje paradižnika in jajc ter vdiranje vrat kot nasilne akte z dvomljivim rezultatom, za razliko od nasilnih aktov države, kot so to uporaba policijskih pendrekov, cevi za vodo in dimnih bomb ...

MARCUSE: In zelo se bojim, da bi sedaj moral reči isto. Res ni prijetno dobiti paradižnika v čisto srajco, toda tisti, ki mečejo paradižnike, se vendar ne morejo primerjati z SS-ovcem, ki muči zapornike.

SAL COMUN: Se niste nikoli bali, da bi vas s pomočjo subtilne interpretacije različnih oblik akcije napačno interpretirali?

MARCUSE: Ko sem pisal o naravni pravici do opozicije, sem imel pred očmi boj nacionalnih manjšin in podrejenih ras za enake pravice znotraj ameriškega prostora. Takrat nikoli nisem govoril o terorju. Normalno je, da je med terorjem in nasiljem velikanska razlika.

SAL COMUN: Nam lahko razložite to razliko?

MARCUSE: Teror je v bistvu usmerjen proti ljudem, revolucionarno nasilje pa proti državam (sistemom) ali institucijam.

SAL COMUN: Toda situacija, proti kateri se je treba boriti, je velikokrat neločljivo povezana tudi s človekom, spomnite se samo Hitlerja.

MARCUSE: Če en sam človek predstavlja cel sistem, pomeni njegova izločitev destrukcijo celotnega sistema. To so povsem specifične okoliščine.

SAL COMUN: Kdaj se sme ubiti nekega človeka?

MARCUSE: Če me to tako vprašate, potem je odgovor: nikoli. Toda odvisno je od posameznega, izoliranega primera. Atentat na Hitlerja je popolnoma upravičen s pravico opozicije, saj je bil Hitler evidentno odgovoren za sistematično uničenje milijonov ljudi.

SAL COMUN: Mislite, da imajo teroristi v glavnem politične motive?

MARCUSE: Ne morem najti niti sledi socialistične politike v tem terorju. Ostaja mi le možnost za konstatacijo, da teroristi kompromitirajo boj za socializem in da še bolj drobijo levico prav v trenutku, ko bi bila enotnost vseh sil opozicije še kako potrebna.

SAL COMUN: Kaj mislite o državi, ki pojav terorizma izrablja za cenzuro stališč in prepoved različnih knjig?

MARCUSE: Ta tendenca lahko vodi le v avtoritaren-totalitaren režim.

SAL COMUN: V prejšnjih letih ste večkrat izjavljali, da v zahodnih industrijskih državah ni prevladala niti ena predrevolucionarna ali revolucionarna situacija. Kako bi bilo torej treba danes artikulirati protest?

MARCUSE: V okviru buržoazne demokracije. Korak k socializmu se lahko pripravi znotraj demokratske družbe, v kateri obstajata tako svoboda združevanja in mnenj kakor enakost pravic.

SAL COMUN: Toda, ali ni to ravno nek način sodelovanja institucij v kontradiktorni družbi z idejami o veliki opoziciji in nasprotovanju?

MARCUSE: Ravno z veliko opozicijo in nasprotovanjem se mi zdi, da negiram kooperacijo in koordinacijo z represijo in konformizmom.

SAL COMUN: Mnogi, ki so poskušali spremeniti stvari znotraj institucij, so se morali po letu 1968 prisilno adaptirati, če so hoteli preživeti. Ali je študentsko gibanje uspelo?

MARCUSE: Mislim, da je ta način ocenjevanja napačen. Vrednote in ideje, ki so se rodile 1968, so vidne iz vseh zornih kotov. Tako sem pred letom dni bral, da je le še 25 % ameriških državljanov prepričanih, da je kapitalizem trenutno najboljši družbeni sistem.

SAL COMUN: Končni cilj vseh tistih, ki so sprejeli študentsko gibanje, je popolna osvoboditev človeka, tudi na seksualnem nivoju. Ali reforme, kot so olajšanje poti do legalnega abortusa ali ločitve, kaj prispevajo k doseganju tega cilja?

MARCUSE: Nedvomno, kajti seksualna svodoba ne pomeni bega od politike, ampak je vključena v politične vzpodbude.

SAL COMUN: Toda bistvene spremembe v prepričanjih ji ne sledijo dovolj hitro. Vas to ne skrbi?

MARCUSE: Brez dvoma, toda bojazen je potrebna. Revolucija se nikoli ni odvila od današnjega do jutrišnjega ali pojutrišnjega dneva.

SAL COMUN: Po neki soglasni teoriji nastajajo pogoji za revolucijo s stopnjevanjem ekonomskih problemov. Toda če opazujemo svetovne ekonomske krize, lahko trdimo, da smo od revolucije prav tako daleč kot smo bili kadarkoli prej.

MARCUSE: Vzrok za to je evidenten. V industrijskih državah še vedno na popolnoma normalen način funkcionira kapitalistični sistem. Krize so

za kapitalistično reprodukcijo potrebno potrebno.

SAL COMUN: *Toda dvomi v nenehno rast in vse-mogočnost tehnike ter velike industrije postajajo vsesplošni. Ljudje ne najdejo zaposlitve, ker se število delovnih mest zmanjšuje zaradi racionalizacije. Ali to ne vodi k hudemu pretresu nekega sistema?*

MARCUSE: V nezadovoljstvu, na katerega ste opozorili, se dejansko nahajajo številne pobude za spremembo politične klime. Od tod tudi zelo pomemben in upravičen zaključek, ki tehniko razbremenjuje krivde, upošteva pa njeno uporabo tako v kapitalizmu kakor tudi v vzhodnem državnem socializmu. Povsem naravno je, da se v vsaki svobodni družbi tehnika natančno definira. Dejanska avtomatizacija, ki je pripomoček za skrajšanje delovnega časa, zahteva razmah tehnike v najširšem obsegu.

SAL COMUN: *Bo lahko prihodnje skrajšanje delovnega časa prispevalo k preseganju in odpravljanju človekove odtujitve, ki ste jo vi tolikokrat kritizirali?*

MARCUSE: Brez skrajšanega delovnega časa se odtujitve ne da eliminirati. Človek potrebuje čas, da se formira na vseh nivojih in da razvije vse svoje individualne sposobnosti.

SAL COMUN: *Toda saj vendar že sedaj veliko ljudi ne ve, kaj bi počelo v svojem prostem času.*

MARCUSE: Ta argument je skoraj vedno manifestacija odnosa do te teme, vsebuje pa tudi eno bistveno pomoto: predpostavlja enostavno transplantacijo tega človeka, ki danes živi znotraj kapitalistične družbe, v neko prihodnjo svobodno družbo. Osnovni predpogoj za takšno novo družbo pa je radikalna sprememba v jedru vseh pričakovanj, k čemur seveda sodi tudi sprememba potreb.

SAL COMUN: *In na koliko ur na teden bi se lahko skrajšal delovni čas?*

MARCUSE: Mislim, da je možno skrajšati delovni čas na pet ur na dan. V tem se nahaja velika nevarnost in veliko tveganje za kapitalizem, kajti tehnični napredek izsiljuje svojo uporabo, s tem pa spreminja človekovo delo v vse bolj in bolj brezkoristno dejavnost.

SAL COMUN: *Predpostavljajmo, da se vaš model spreminja v realnost. Kako pa bodo potem ekonomsko zagotovljene vse človekove potrebe?*

MARCUSE: Delovni čas se bo drastično skrajšal šele z uvedbo popolne avtomatizacije. Razen tega pa sem prepričan, da se lahko resnična socialistična družba začne komaj takrat, ko bo življenjska raven višja od današnje »ameriške družbe izobilja«.

SAL COMUN: *In vi mislite, da bodo državljani pri tem sodelovali?*

MARCUSE: Seveda, že danes večina ve, da je nesmiselno slepo zaupati samo razvoju. Spomni-mo se le iniciative proti gradnji atomskih central.

SAL COMUN: *Še posebno pozornost zasluži vaša predstava o svobodnem človeku, v katerem se poudarjene predvsem individualne poteze. Kako je možen socializem z dejansko osvobojenimi individualisti?*

MARCUSE: V socializmu resnično živijo osvobojeni individui v solidarnosti. To je kvaliteta, ki razmejuje egoizem od individualizma kot takega.

SAL COMUN: *Kako se človek nauči solidarnosti?*

MARCUSE: Samo z izkušnjami!

SAL COMUN: *Imajo protestna gibanja proti dominirajočim sistemom, po izkušnjah v preteklih letih, še možnosti za motivacijo sprememb v prepričanjih?*

MARCUSE: Ni prostora za resignacijo! Prepričan sem, da so v ZDA prav študentski nemiri preteklih let dosegli, da si Američani takšne avanture, kot je bil Vietnam, v prihodnje ne bodo več privoščili. To pa je že dovolj. Protestne skupine ne smejo prvenstveno slediti egoističnim ciljem, ampak si morajo predvsem prizadevati za modifikacijo socialnih statusov.

SAL COMUN: *Če sedaj, pri osemdesetih, pogledate nazaj, ste resnično zadovoljni sami s seboj?*

MARCUSE: Kadar prebiram to, kar sem napisal, sem zelo nezadovoljen, kajti neprestano mi prihajajo na pamet stvari, ki jih bodisi nisem napisal, bodisi bi jih lahko napisal mnogo bolje. Seveda mislim, da jih je nekaj tudi povsem dobrih. In spoznal sem ljudi, ki so me osrečili

prevod: dita reichenberg-lipovšek

polemika

spomenka hribar

filozofija v službi ideologije/teologije

V zbirki »Duhovni razgledi«, ki jo izdaja »Naše tro-mostovje«, je izšla knjižica Antona Stresa **Nič in smisel**. Mislim, da knjižica zasluži pozornost iz več razlogov. Mene sta k podrobnejšemu branju pripravila predvsem dva razloga: 1. način, kako je filozofija spet postavljena v službo teologije, 2. način, kako je Pirjevec proglašen za nihilista.

Ker me predvsem zanima, kaj sploh lahko je nihilizem in kaj je nihilizem za Heideggro, za misleca na katerega se opira Stres, se podajam v tole nekoliko daljše razmišljanje.

1. Metafizična in ontološka diferenca

Kaj je za Stresa nihilizem, pove že prva njegova teza: »Nihilizem je zanikovanje.« S tem je že odločeno, da je »kraj« nihilizma **izjavljanje o nihil**, o nič. Nihilizem je tako razumljen kot stvar izjavne (stavčne) logike.

Od tu se izvajanje **logično** razvija naprej. Ker je nemogoče (»pri zdravi pameti«) zagovarjati, da ničesar ni, ker je absolutno zanikovanje nemogoče in nesmiselno, je potreben zaobrat: »Nihilizem torej ni v absolutnem zanikovanju, temveč — kot bomo videli — v zanikovanju absolutnega.« (Nič in smisel, str. 5)

Trasa za iskanje **pomena** nihilizma je narejena: nihilizem je zanikovanje absolutnega, tj. v skrajni konsekvenci Boga. Kdor zanika Boga, je nihilist par excellence.

Z nadaljnjim opredeljevanjem nihilizma, ki nam ga podaja Stres, bi se lahko strinjala tudi kakšna druga ideologija; z vsem do zadnje besede: »Nihilistične so lahko različne filozofije in različni splošnejši pogledi na svet in življenje, tako kot so na primer med seboj različni nazori lahko materialistični ali personalistični. Nihilizem je torej zelo široka oznaka, ki dopušča različne podvrste in posamične oblike. Vsem takšnim miselnim poskusom je skupno samo to, da zavračajo vsako misel, da bi človek imel kakšno od sebe neodvisno, vnaprej določeno, nakazano ali samo na splošno očrtno smer življenja, kakšen namen ali cilj, za kar bi se moral žrtvovati in se mu posvetiti. Nihilizem torej — vsaj danes — ne trdi, da **nič** ni, temveč samo da ni ničesar zunaj okvirov tega sveta in življenja, pa tudi v tem svetu da ni ničesar, kar bi bilo absolutno, brezpogojno in večno, kar bi bilo za vse obvezna vrednota, ki bi dajala življenju objektivni smisel.«

(str. 13) Takšno izvajanje res lahko podpiše katerikoli ideolog; kajti: kaj si more kak ideolog bolj želel, kakor ravno to, da bi bila njegova vrednota »obvezna vrednota«, ki bi dajala življenju »objektivni smisel«. Najti to vrednoto je »glavni smisel« vsakega ideologa. Bog jim požegnaj, toda za vsakim takim hotenjem je metafizika. Samo to hotenje je metafizika oz. spada v metafiziko.

Stres navsezadnje na takšen sklep pristaja. Prav v tem zadenemo na njegovo osnovno protislovje: Stres sprejema Heideggrovo tezo o smrti metafizičnega Boga, obenem pa se dela, kot da še ni nič slišal o koncu metafizike.

a) Stresova interpretacija Heideggrovega pojmovanja boga

Stresova interpretacija Heideggrovega pojmovanja boga izhaja najprej iz intervjuja, ki ga je Heidegger dal deset let pred smrtjo, objavljen pa je bil po njegovi smrti v časopisu **Der Spiegel** (31. maj 1976). V Stresovem prevodu se to mesto glasi: »Filozofija ne bo mogla izvršiti nikakršnega neposrednega predrugačenja sedanjega svetovnega stanja. To pa ne velja samo za filozofijo, temveč za vsako zgolj človeško razmišljanje in prizadevanje. Samo še kakšen bog nas lahko reši. Edina možnost, ki nam preostane, je, da z mišljenjem in pesnikovanjem pripravimo sprejemljivost ali za božji pojav ali za božjo odsotnost v propadu, se pravi, da spričo božje odsotnosti propademo.« Tako. Izrečeno je.

Izrečeno je: »Samo še kakšen bog nas lahko reši.« In ker je čisto jasno, **kaj je bog**, je jasno tudi, kaj je za Heideggro bog. Če govori Heidegger o tem, kaj da se danes »dogaja«, kaj da danes »je«, je za Stresa že vnaprej jasno, kaj je s tem Heidegger mislil. To pomeni, da Heidegger »razmišlja o stvareh z vidika biti in bivajočega, bivanja in bitja.« (str. 23) Po Stresu Heidegger razmišlja z **vidika biti in bivajočega, to pa je z vidika bivanja in bitja**. Heidegger naj bi potemtakem mislil »razliko med bitjo in bitjem«. To razliko med bitjo in bivanjem Stres razloži takole: »Vse, kar je, kar (dejansko) obstaja, je bivajočo ali bitje. Bitja ali bivajoče imenujemo vse, o čemer lahko rečemo, da kakorkoli je (maček, drevo, dobrot, sedanjost, bližina, hitrost, razmerje do drugega itd.). Na vsakem bitju ali bivajočem pa razlikujemo to, kar nekaj je, njegovo kajstvo ali bistvo, ter golo preprosto dejstvo, da je, da

obstaja. To zadnje imenujemo bit: pojem biti je soroden pojmu obstajanja ali bivanja.« (str. 24) To-likokrat omenjena ontološka razlika bi naj bila po-temtakem razlika med esenco in eksistenco.

Iz takšnega razumetja »Heideggrovega vprašanja po biti« Stres potem seveda ne uvidi in ne more u-videti, da govori Heideggrova misel, ki jo citira, o nečem povsem drugem: »Bit ne prihaja v svetlobo svojega lastnega bistva. V pojavljanju bivajočega kot takega bit izostane in resnica biti odpade.« Citat Stres prezgodaj zaključí, dodati bi moral še en stavek, ki bi nedvoumno kazal, za kaj gre; ta stavek se namreč glasi: »Ostaja pozabljena (*Sie bleibt vergessen*).« Namreč **resnica** biti. Resnica biti pa ni bit kot bivajočost bivajočega, temveč »tisto« od »koder« bit bivajočega dobiva svojo »luč«. Moremo po Heideggrovem torej reči: bit je pozabljena; toda to lahko rečemo šele iz uvida ontološke difference med bitjo kot bitjo (resnica biti: *Lichtung: Ereignis*) in bitjo bivajočega.

Naravnost presenetljivo je, da Stres — na osnovi svoje latinske izobrazbe ne uvidi, kako Heideggro ne gre niti za esenco niti za eksistenco, marveč za tisto, kar je **pred** njima: **esse** existentia — **esse** essentia. ESSE je zadeva Heideggrovega mišljenja. V nobenem primeru pa Heidegger ne razume biti kot bivanja. Ontološka diferenca je diferenca med bitjo in bivajočim, ne pa diferenca med bistvom (kajstvom) in bivanjem (dastvom) znotraj identite-te biti. Diferenca med bistvom in bivanjem, med esenco in eksistenco je metafizična diferenca. Po-meni metafizično znotrajistovetnostno razliko. Hei-degger pa v svojem vprašanju ne sprašuje niti po bivajočosti bivajočega niti po goli eksistenci le-te-ga, temveč po »resnici« biti (bivajočega). Brez uvi-da ontološke difference med obema ni mogoče vstopiti niti v preddverje Heideggrove misli. Osta-neš na pragu. In prav to se zgodi Stresu. Isto se je že popreje zgodilo Levinasu in zato ni nič čud-nega, da se Stres sklicuje prav nanj.

Zamenjava ontološke difference z metafizično dife-reenco (zamenjave kot zamenjave kajpada Stres sploh ne opazi) omogoči Stresu potem ne le meta-fizično razlago ampak tudi metafizično kritiko Hei-deggrovega mišljenja; **Heideggrovo kritiko metafizi-ke obrne Stres v metafizično kritiko Heideggro**. Ne more vzpostaviti distance do njegove »filozofije« drugače, kakor da Heideggro obeleži z metafizični-mi očitki: Heideggrova bit da je »ravnodušna«, »splošna« in »brezimna«. Je torej nekakšna »onto-loška uravnilovka«. Toda to »ontološko uravnilov-ko« v resnici znova vzpostavlja Stres sam s svo-jim razumevanjem biti kot bivanja (eksistence) ozi-roma kot bivajočosti bivajočega.

Temu primerno je vse njegovo nadaljnje razlaganje Heideggrove »filozofije«: »Bit seveda ni vzrok bitij

v pravem pomenu besede, saj je vzrok enega bitja lahko samo drugo bitje. Je pa bit **temelj ali osno-va**. To, kar naredi, da so obstoječa bitja ravno obstoječa, je njihova bit. Torej je **bit osnova in te-melj bitij**. — To pa z drugimi besedami pomeni, da bitja ne obstajajo **zato**, ker obstaja najvišje bitje, temveč obstajajo **zato**, ker obstajajo. Bivanje je. Bit je nujna in večna. Bitij ali bivajočih stvarnosti ne utemeljujemo več v nobenem **p o s e b n e m** in zunanjem bitju, temveč v **čisti biti**.« (str. 26, podčr-tala — SH)

Dosleden glede na svoje razumevanje ontološke di-fERENCE kot metafizične difference med bivanjem in bistvom gre Stres tako daleč, da »bit« (eksistenco po njegovem) imenuje »čista bit«, absolutna in neskončna bit (str. 53 in 55.) Razliko med ontičnim in ontološkim razume v tem smislu, da »čista bit« ne more biti (ontični) vzrok bivajočega. Kljub temu pa je bit »temelj in vzrok« bivajočega. Kako bit mo-re biti **ontološko** osnova bivajočega in v čem se ontološkost tega temelja razlikuje od temelja, ka-kršno je najvišje bivajoče, tega nam Stres ne poja-sni in nam — ujet v metafizični horizont — kajpada ne more pojasniti. Da bi se izognil **ontičnemu** ute-meljevanju stvari, izpusti vprašanje: zakaj obstaja-jo stvari? Enostavno odgovori na nezastavljeno vprašanje: stvari »obstajajo **zato** (str. 27, podčrtala — SH), ker obstajajo.« Ta **zato** naj bi Stresa rešil ontično-ontološkega razloga in utemeljevanja, ven-dar ga, kakor bomo videli, ne reši.

Pri svojem razlaganju »zakaj« in »ker« se Stres očitno opira na Heideggrovo delo **Satz vom Grund** (Neske 1957), kjer Heidegger izpostavi razliko med *Warum* in *Weil*: »Zakaj (*Warum*) išče temelj, ker (*Weil*) je prinaša.« Pri tem Heidegger interpretira verz A. Silesiusa, ki se glasi: »Roža je brez zakaj, cvete, ker cvete.« (Sv Gr 70 in dalje) Na osnovi tega verza izpostavi Heidegger razliko med **zakaj** in **ker** takole: »Roža je sicer brez zakaj, pa vendar ni brez temelja. »Brez zakaj« in »brez temelja« ni isto (*das Gleiche: enako*). Roža raste, ker raste. Njena rast je enostavno iz-sebe-vzhajanje (*aus-sich-Austehen*). **Ker** torej nakazuje rast »enostavno nazaj na njo samo (*auf es selbst zurückweisen*).« Iz takšne ločitve med **zakaj** in **ker** Heidegger in-terpretira grški (heraklit) *physis*.

Za kaj pravzaprav gre v Silesiusovem verzu? »Ne-izgovorjeno izreka — in v tem je vse — pove nam-reč, da je človek v zakritem temelju svojega bistva šele tedaj resničen, če je na svoj način tako kot roža — brez zakaj.« (cit. d. 73)

Očitno Heideggrovo pojmovanje temelja in Streso-vo pojmovanje temelja nista niti enaka niti ista. Heidegger sprašuje po **bistvu** temelja in ne o tem-eljju glede na bivajoče. Njegovo vprašanje vpra-šuje po tem, kako si **sopripadata** temelj in bit, nam-

reč »bit kot bit, tj. resnica biti (glej str. 185 cit. d.) »Bit 'je' v bistvu: temelj«, toda ta temelj je brezno: Ab-Grund. Ta temelj ni niti sam sebi temelj niti neka »čista bit«. Zato Heidegger poudari: **»Bit in temelj-isto (das Selbe). Obenem to pomeni: bit: brezno (Ab-Grund)«** (str. 184, podčrtala S. H.) Gre torej za breztemeljenost biti kot biti, tj. resnice biti. Ne da bi bila sama sebi temelj ali temelja nepotrebna, ker da bi bila bit večna. Nasprotno, ravno zaradi tega, ker je bistvo biti, resnica biti — **končnost**, prihajajočega človeku iz (njegove) smrti, je človek tudi **zbran v igro smrti kot skrivnosti biti same**: »Ali se more bistvo igre stvari primerno določiti od biti kot temelja ali moramo bit in temelj, bit kot brezno (Ab-Grund) misliti iz bistva igre in sicer igre, v katero smo zbrani smrtniki, ker smo le v tem, ko prebivamo v bližini smrti, ki kot skrajna možnost tubiti zmore najvišjo jasnost biti in njene resnice?« (SvGr 186—187) Tako je smrt kot »krik nič« prav »skrivnost biti same (VA 177)«. Tako bit seveda ni »večna« niti »čista« niti »absolutna« itd.

Heideggeru gre za **razklenitev identitete med bitjo in temeljem**. Bit je (bivajoče) utemeljujoča. Toda reči, da je bit **sama** temelj (brez difference med njima), pomeni razlagati bit s strani bivajočega. Ta »skrivnost« biti (bivajočega), **razpor** med bitjo (resnico biti) in temeljem je po Heideggeru zapadla pozabi: **»Breztemeljnost resnice biti«** obstaja v tem »da izostane razkritje biti kot take (N I-654)«

Enačiti bit in temelj, brez uvida razpora med njima in s tem njune sopripadnosti, pomeni ne uvideti ontološke difference med bitjo in bivajočim. In narobe: ne-videnje ontološke difference nujno pripelje do enačenja biti (resnice biti) in temelja. Do utemeljevanja biti s strani bivajočega. In prav to se zgodi tudi Stresu: »zakaj« in »ker« mu sovpadeta in imata svoj temelj — v temelju. Stresov »ker« je samo odgovor na zamolčani »zakaj«, v katerem tiči vprašanje po temelju, ne pa po bistvu temelja. Vsekakor v Stresovi interpretaciji Heideggera o Heideggeru takorekoč ni sledu. Tudi naslednja Heideggerova misel, ki jo citira Stres, ni razumljena »heideggerjansko«, temveč povsem metafizično: »nihil nihilizma pomeni, da ni z bitjo nič«. Stres interpretira ta citat tako, da s »čisto bitjo« ni nič in ne v pomenu, da z **resnico** biti ni nič, kar ustreza Heideggerovemu mišljenju.

Heidegger sam namreč nikjer ne govori o tem, da bi morala biti **bit** temelj ali osnova. Stres pa trdi prav to, kar je razvidno iz njegove 39. pripombe k osnovnemu tekstu: »Mislim na Heideggerjev pojem ontološke difference. Ta je po njegovem pogosto ponovljenem prepričanju bila v klasični metafiziki povsem prezrta. Gre za razliko med bivajočim bitjem in njegovim obstojem ali bivajočnostjo z ene

strani in bitjo kot takšno z druge strani. Vendar pa se Heideggerju ni nikoli posrečilo kaj več povedati o smislu in pomenu te čiste biti, ki nima nič skupnega z bivajočim kot bivajočim, s stvarnim obstojem bitij, čeprav mora biti njihov temelj ali izvor.« Stres torej mimogrede spremeni ontološko difference med obstojem (eksistenco) in bitjo kot takšno; še prej pa bit kot tako proglasi za čisto bit, ki da je nujno temelj in izvor bitij. Ko je tako razložil bit kot temelj, se potem kajpada »logično« sprašuje, kakšen da je smisel takšne biti in kako da Heidegger ni znal povedati, razložiti kaj več o biti, ki nima nič z bivajočim. Heidegger nasprotno sprašuje: od kod to, da se bit »zasnavlja« kot temelj? Kajti po Heideggeru nastopi metafizika prav tedaj, ko se **bit** spremeni v **temelj** in **izvor** bivajočega. Ko se **resnica** biti začne kazati zgolj kot bit (temelj) bivajočega.

V nadaljnjem Stresova interpretacija že ni več zgolj osebno Stresovo razumevanje Heideggerja, marveč se pretvori v ideološko (teološko) prikrojevanje Heideggerja: »Bog ne more biti v nobenem pogledu tako kot druga bitja sorazmeren tem bitjem. Takšen bog bi bil preveč podoben drugim bitjem in premalo božji. Sam (Heidegger) pravi, da se prav zato odpoveduje filozofskemu bogu, bogu filozofov.« (str. 27) V resnici tega Heidegger ne dela nikjer. Ker je mislec in ne ideolog, mu sploh ne gre za kakšno »odpovedovanje« in podobne stvari.

Pismu o humanizmu iz leta 1946 citira Heidegger misel, ki jo je zapisal že leta 1929 v spisu **O bistvu temelja**: »Z ontološko interpretacijo tubiti kot biti-v-svetu ni niti pozitivno niti negativno odločeno o možnosti biti za boga. Pač pa se z razjasnitvijo transcendence predvsem dobi zadovoljiv tubiti, glede na katerega šele lahko vprašamo, kako je ontološko z odnosom tubiti do boga.« (WM 181) Heidegger tu preneha s citiranjem svoje misli iz leta 1929, ker jo je sploh navedel le zato, da bi pokazal, kako se v tem pogledu njegova misel ne spreminja. Nato pa nadaljuje: »Če pa na običajen način še te pripombe ne premislimo do kraja, bomo razlagali: ta filozofija se ne odloča ne za ne proti bivanju boga. Ostaja v indiferenci. Torej je do religioznega vprašanja ravnodušna. Takšen indiferentizem pa seveda zapade nihilizmu.« Heidegger takšno razlago zavrača. Ne gre mu za zanikanje ali odpoved, marveč za to, da bi mislili izvirneje, kot zmore misliti metafizika: »Šele iz resnice biti se da misliti bistvo svetega. Šele iz bistva svetega se da misliti bistvo božjosti. Šele v luči bistva božjosti moremo misliti in izreči, kaj naj beseda 'bog' pomeni.« Ta citat, ki ga v svoji knjižici povzema tudi Stres, priča, kako želi Heidegger misliti boga iz **resnice** biti, ne pa kot eksistenco (čisto bit) bivajočega.

Vendar Heidegger ne zanika filozofskega (metafizičnega) boga, kajti metafizika (filozofija) je zanj usoda biti, ne pa zadeva odpovedovanja ali zapovedovanja.

Heidegger vzpostavlja diferenco med svetim in božjim. Bog, »zagledan« iz resnice biti, ne more biti ne ontični ne ontološki temelj (osnova), temveč spada v usodo biti kot biti. Človek se je zmeraj razumel iz določenega odnosa do boga; četudi ga je zanikal, ga je zanikal v dani bitno-zgodovinski določenosti, se pravi glede na določeni **pomen biti** boga (Boga). Prav zato, ker se sučeta in borita okrog enake (vsakokratne) podobe boga, sta teizem in ateizem z bitno-zgodovinskega vidika nekaj istovetnega. Sta po bistvu eno in isto. Bogovi »umirajo«, a ne v »prazen nič«, temveč v bivšost. Tako ponika danes bog judovsko-krščanske civilizacije. Vprašanje pa je, če vznika že tudi novi bog.

Stresovo teološko (ideološko) prirojeno Heidegger se najlepše razkrije ob Stresovem prevodu Heideggrove misli iz **Identitete in difference**: »Bržkone je temu ustrezna brez-božna misel, ki se mora bogu filozofov, bogu kot vzroku samega sebe (Causa sui) odpovedati, božanskemu bogu mnogo bližje.« Stresov prevod zamede Heideggrovo misel, zato podajam svojega: »Temu primerno (demgemäss) je brez-božno mišljenje, ki mora zapostaviti (preisgeben) boga filozofije, boga kot vzrok samega sebe, božanskemu bogu morda (vielleicht) bližje. To tu pomeni: je svobodnejše zanj, kakor pa bi si rada predstavljala onto-teo-logika.« (ID 65) Namreč onto-teo-logika kot logika metafizike, se pravi dvoedine enotnosti ontologije in teologije.

Zadnji stavek, ki ga Stres izpusti, s čemer zabriše tisto, od česar se Heidegger pravzaprav želi distancirati, je napotilo za nadaljnje iskanje. Kaj pomeni biti svobodnejši za božjost boga? Za kakšnega boga gre v metafiziki, da ga je treba zapostaviti? Ter metafiziko kot onto-**teologijo** prepustiti njej sami (glej ZSD 25)? Heideggrova misel je naslednja: »Če pa metafizika kot taka ne misli same biti, ker misli bit v smislu bivajočega kot takega, morata ontologija in teologija, vsaka iz vzajemne odvisnosti druga od druge, puščati samo bit nemišljeno. Teologija jemlje esenco bivajočega iz ontologije. Ontologija založi, vede ali ne, bivajoče glede na njegovo eksistenco, tj. kot eksistirajoče, v prvi razlog-temelj (Grund), ki ga predstavlja teologija. Onto-teološko bistvo metafizike misli bivajoče glede na esenco in eksistenco. Teh določil biti bivajočega se miselno pravzaprav le dotakne, ne misli pa ju iz same biti, niti vsake zase nite obeh iz njune razlike.« (N II-349) Metafizika ne more misliti biti kot biti, ker si bit glede na svoj onto-**teološki** ustroj la-

hko predstavlja le kot prvi vzrok ali prvi temelj — razlog.

Zato v metafiziki z bitjo **kot** bitjo ni nič; in zato je metafizika nihilistična. Pravo bistvo nihilizma je metafizično, tj. onto-**teološko** bistvo. Vodilno nihilistična poteza ni poteza ontologije, marveč prav poteza teologije, ki **bit** kot **bit** pretvarja v najvišje **bivajoče**, s čemer je ontološka diferenca (razlika med bitjo in bivajočim), ne pa razlika med bistvom in bivanjem) seveda založena in zapostavljena. Z njo pa tudi in predvsem bit kot bit. Metafizika, ki razlaga, kaj je bivajoče, kolikor je bivajoče, misli bit (temelj) bivajočega ne pa biti kot take. Ob tej ugotovitvi je treba poudariti, da bit kot taka za Heideggera ni nikakršna »absolutna«, »neskončna«, »čista« bit. Ti predikati so predikati onto-**teološke** biti, ne pa biti kot biti.

Ob tem se postavlja vprašanje, kako je bog sploh prišel v filozofijo. Da bog v filozofiji sploh je, za Heideggera namreč ni nekaj samoumevnega: »Ker se bit pojavlja kot temelj, je bivajoče utemeljeno, najvišje bivajoče pa utemeljujoče v smislu prvega vzroka. Kolikor misli bivajoče glede na njegov, vsakemu bivajočemu kot takemu skupnostni temelj, je metafizika logika kot onto-logika. Kolikor misli bivajoče kot tako v celoti, tj. glede na najvišje, vseutemeljujoče bivajoče, potem je metafizika logika kot teo-logika.« Metafizika kot onto-teo-logika se torej suče prav okrog temelja, utemeljevanja in utemeljenosti; zato Heidegger glede na **izvirnejšo** misel biti **kot** biti lahko reče edinole to, da »vodilne besede metafizike, bit in bivajoče, temelj in utemeljeno, ne zadoščajo več (ID 64)«. Tudi Stres bi se rad odkrižal boga kot najvišjega bivajočega; da bi ga kolikor mogoče oddaljil od bivajočega, ga **povzdignil** nad bivajoče. Toda tako, da bi ta bog (kot nad-bivajoče) vendarle bil **temelj** oziroma **osnova** bivajočemu. Hotel bi torej **teo-logijo** brez ontologije.

S tem metafizike seveda ne preseže, temveč pade pod njo. Ker se **mišljenju biti** odpove, mu končno ostane zgolj **vera v Boga**. Kolikor pa Stres vendarle hoče (le zakaj?) filozofsko **utemeljiti** svojega Boga, metafizično zgodbo enostavno ponovi. Vezan je pač na »krščansko dojemanje« sveta, se pravi na »zgodbo stvarjenja iz Geneze«, ki jo sprejema kot samoumevno predpostavko.

O tej zgodbi in njenem dojemanju pravi Heidegger naslednje: »Četudi ustvarjenje iz nič ni identično s proizvajanjem nečesa iz navzoče pričujočega materiala, ima to ustvarjanje stvarstva vendarle splošni ontološki značaj proizvajanja... Bog je kot neustvarjena stvar (ens increatum) bivajoče sploh, katero proizvajanje ni potrebno in je prvi vzrok (causa prima) za vse drugo bivajoče.« (HGA 24-168) Ali, kakor pravi Stres: »Poslednje obzorje in prvi **izvor**

vsega, kar je, je nekaj, kar tudi samo **dejansko** je, a je drugače in drugačno od vsega končnega in omejenega, kar je **zadnje počelo** vseh omejenih stvari. Ni pa omejeno, ker omejena stvarnost ne more biti počelo **vseh** omejenih stvarnosti, ker bi potem bila tudi počelo sama sebe, kar pa je nesmiselno. Torej mora biti neomejena in neskončna stvarnost.» (Nič in smisel, str. 64) Toda medtem ko sta za Heideggerja krščanstvo in mišljenje biti zaradi prikazane apriorne pozicije krščanstva nezdružljiva, Stres vztraja na možnosti združitve.

Stres je proti temu, da bi bila bit sama svoj vzrok (Causa sui). Toda stvari edinole s tem, da bogu ne pripisuje ontičnega ustvarjanja, na osnovi ne premakne nikamor. Ne pojasni namreč **biti** tistega, ki oz. kar je »poslednje obzorje in prvi izvor« vsega, kar je. Tako pravi, da »skrivnostni **vzglob vsega**, kar je«, »tudi samo dejansko je«. Kako JE? Glede na kaj obravnava Stres »prvi izvor«, ki je **drugačen in drugače**, če ne glede na **bivajoče**, torej (v krščanstvu) glede na **ustvarjeno**? Pri Stresu se utemeljuje drugo z drugim: bog z ustvarjenim, ustvarjeno z bogom. Razlike kot razlike med njima ni, saj se vse dogaja ravno v krožnem odnosu med eksistenco in esenco. Torej znotraj metafizične diference.

Da tu ni prišlo do nobenega koraka ven iz metafizike, ne pričajo le »imena« boga (»poslednje obzorje«, »prvi izvor«), ampak tudi popolna nezmožnost izpostaviti boga, ki naj bi bil čista eksistenca, čisti »je« vsake stvari: od mačka do osebnih razmerij. Kar končno pripelje Stresa do čisto določene podobe biti boga, do Boga kot osebe: »Bog pa bi lahko bil brez ljudi (v krščanski veri še posebej, ker je sam v sebi medosebna in ljubeča Trojica). Če pa kljub temu vzpostavlja razmerja, zunaj sebe, lahko to stori samo zato, ker to počne povsem svobodno, prostovoljno, 'odveč'. Prav v tem je njegova 'zastonska ljubezen.' Njegova razmerja so zanj povsem 'nepotrebna', 'zastonj' in 'odveč'. To svobodno in zastonsko vzpostavljanje razmerij imenujemo **ustvarjanje**. Ustvarja iz nič in zastonj. In prav v tem dogajanju, ki se po **krščanskem nauku** na osnovi zgodovinskega izkustva z Izraelom in Jezusa iz Nazareta nadaljuje v svobodnem in milostnem darovanju v zgodovini odrešenja, je **Bog Stvarnik** tudi izvor človeške ljubezni, človeških zastonskih in darovalskih razmerij.« (str. 72; podčrtala S. H.) Tako smo spet natančno v veri in zgolj v veri. V njej se vse začne in vse neha.

Filozofska pot do vere je bila le navidezna pot; kot taka je za Stresa po bistvu povsem odveč. Bog je Bog Stvarnik, ustvarjalec iz nič itd. Vse je jasno, le nekaj ne: v čem se Stresov Bog razlikuje od metafizičnega boga?

V čem se razlikuje ustvarjanje Stresovega Boga od

ustvarjanja metafizičnega boga? Kaj sploh je ustvarjanje? Iz kakšnega razumevanja biti lahko pojasnimo ustvarjanje? O tem Stres ne pove nič. Kakor vsa teologija, tudi on ne more pojasniti, čemu sam v sebi popolnoma »potešen« bog sploh ustvarja. Stres pravi: zaradi »zastonske ljubezni,« zaradi »milosti«. Toda ta odgovor je »doma« v veri, v predprostoru teologije. Kdor ga sprejema, je že vnaprej verjel vanj. Prav zato ne more ničesar pokazati. Še manj dokazati.

Stresovo vztrajanje na razliki med eksistenco in esenco (ki naj bi bila po njem isto kot ontološka diferenca) je vztrajanje na **realni** razliki med njima. Če ta razlika ne bi bila **realna**, seveda sploh ne bi bilo mogoče govoriti o ustvarjenju. Toda **realnost** razlike med esenco in eksistenco z ontološko razliko med bitjo in bivajočim nima nobene zveze. Ker ni mogoče onstran Heideggrove ontološke diference, se je moral Stres neizogibno obrniti nazaj — v krščansko izročilo. In na ravni mišljenja nazaj v metafiziko.

Potem ko Stres po svoje razloži (in še poprej po svoje prevede) Heideggrovo misel o »brez-božni« misli, ki da je »božanskemu bogu mnogo bližje«, nadaljuje z vprašanjem: »Zakaj je bog premalo božanski?« Nato Stres spet citira Heideggrovo: K temu bogu ne more človek niti moliti niti mu ne more žrtvovati. Pred vzrokom samega sebe (Causa sui) človek ne more iz spoštovanja (Scheu) pasti na kolena niti ne more pred tem bogom igrati in plesati. Na osnovi tega citata pa na 39. strani svojega teksta Stres trdi celo to, kako da Heidegger prav »zahteva«, da bi se molilo in plesalo pred bogom. Stres najmanj dvopomensko nemško besedo »Scheu (1. Zurückhaltung, Schüchternheit in 2. Angst)« prevede enostavno z (krščanskim) spoštovanjem. Vendar ne gre le za besedo, temveč za smisel besed. Izstop iz metafizike in zapostavitve boga kot »prvega vzroka« za Heideggrovo **nikjer in nikoli** ne pomeni povratka v (krščansko) vero, temveč mu pomeni sestop oziroma »korak nazaj, nazaj iz metafizike v bistvo metafizike«, tj. v območje bog po Heideggro vselej spada na stran bivajočega, ne pa v križišče biti.

Sestop iz onto-teo-logije ni **vstop v vero**, temveč **sestop v mišljenje biti**. Se pravi v ontološko diferenco kot bistvo metafizike.

Da ne bo dvoma o tem, ali gre za vero ali ne, naj navedem še eno Heideggrovo misel: »Če bog živi ali ostaja mrtev, se ne odloča z religioznostjo ljudi in še manj s teološkimi aspiracijami filozofije in noravoslovja. Če bog je bog, se dogodi iz konstelacije in znotraj nje.« (TK 46) Stres se sicer zave da, da ima Heidegger »religioznost za nezdružljivo z mišljenjem (Nič in smisel, str. 28)«, to proglasi — kar počno vsi ideologi — za »enostranskost

(prav tam)«, s katero da si je Heidegger »sam zaprl pot h kakim globljim rešitvam«. Se pravi: k teološkim rešitvam oziroma k rešitvam, ki jih ponuja Stres.

Dialektika biti in nič

Rešitev, ki jo ponuja Stres, je tale: »Smisel vsega našega iskanja, zatrjevanja in zanikanja je končno priti do nečesa, kar res je. Bit je torej zadnje obzorje in teženje, vzgib in obljuba našega duhovnega in vsakega drugega iskanja. Brez nje ni mogoče smiselno misliti. Dialektika se torej po svoji notranji nuji hoče prerasti v metafiziko, če z besedo metafizika želimo označiti misel na čisto in absolutno bit.« (str. 44) Toda, kako naj dialektika preraste v metafiziko, ko pa je vendarle »porojena« prav v naročju metafizike, saj je kot taka nastala šele s platonizmom? Metafizika in dialektika sta po izvoru in po bistvu eno in isto. Le ideologi hočejo prikriti dejstvo, da dialektika ni nič drugega kot metoda metafizike, dialog med čutnim in nadčutnim, med osnovnimi nasprotji meta-fizike. Proti kakšni dialektiki se Stres bori? Proti dialektiki nič in biti. Toda kako Stres razume nič in kako razume bit?

Kaj je za Stresa nič? »Smemo torej utemeljeno trditi, da je sicer vse, kar dejansko biva in obstaja, zaznamovano z ničem, s sebi ustreznim primanjkljajem.« (str. 45) Nič, gledan s strani bivajočega, je seveda (kakor prvi izpostavi Platon) **manko na bivajočem, ali** (kakor pravi Aristotel) primanjkljaj (steresis). Toda le s strani bivajočega. Stres pa gre enostavno dalje: »Vendar to ni vse, kar moremo in smemo reči o stvarnosti. **Skozi** samo razmerje med ničem in bivajočim se nakazuje čista, nesorazmerna bit, kajti vsa nasprotja in povezave, o katerih govori dialektika **so**. Skozi vse trditve in zanikanja, skozi vse polarnosti in vse 'je' in 'ni' se torej nakazuje, pojavlja in v njih skriva čista bit, v moči katere vsa dialektična nasprotja so. Ta čista bit je pogoj vse dialektike, sama pa ni več dialektična (saj drugače ne bi mogla biti njen pogoj).« Sklepna Stresova misel predstavlja odgovor na vprašanje, ki si ga je sam zastavil: »Ali je dialektika paradoksalno edina nedialektična poteza in značilnost stvarnosti?« Odgovor: Ne! Dialektika ni edina nedialektična poteza stvarnosti, temveč je to »absolutno ozadje, ki je tudi izvor vseh dialektičnih nasprotij«. In ki ga »moramo poiskati z nedialektično, absolutno, od ničesar odvisno bitjo (str. 45)«. Kajti »iz nič ne more biti nič.« Toda čemu vse to Stresovo ponavljanje starih metafizičnih predpostavk? Čemu Stres povzema Hegla? Mar misli, da Heidegger ni poznal Hegla?

Kar dejansko biva, povzema — kaže da navede —

Stres Hegla, je zaznamovano s sebi ustreznim primanjkljajem. Bivajoče je zaznamovano z ničem in sicer je to »relativni (str. 46)« nič. Relativni nič je zaznamba, značilnost samega bivajočega. Zakaj? Ker bivajočemu nekaj manjka ali je sicer kakorkoli omejeno. Torej je relativni nič nekaj **ne-bivajočega**, nekaj, česar ni, odsotnost (biti) na bivajočem. Skratka: nič je nekaj odsotnega. »Relativni, bivajočemu sorazmerni nič je torej nekakšen prepad, ki loči vsako omejeno in končno bitje od absolutne polnosti neskončne biti, od absolutne in neskončne uresničenosti in zato tudi od drugih bitij. Ta nič torej lahko opazimo in zaznamo samo zato, ker smo **usmerjeni k biti**, pa ob vsakem bivajočem ponovno bolj ali manj izrecno doživimo, da nobeno bivajoče ni sama in čista bit v vsej svoji polnosti. V tem smislu lahko rečemo, da je vsako bivajoče bitje — ker je omejeno in povrh še celo znotraj te omejenosti nepopolno — sorazmerno temu svojemu relativnemu niču.« (str. 46—47) Relativni, bivajočemu sorazmerni nič je torej prepad, ki loči omejeno **bivajoče** od absolutne neskončne **biti**. Toda: Ali bi absolutna neskončna bit, bit brez relativnega nič in brez relacije do končno bivajočega bila najvišje bivajoče, se pravi bog? Ali ni relativni, bivajočemu sorazmerni nič potemtakem **absolutni pogoj**, da sploh lahko govorimo o absolutni biti na eni strani in o bivajočem na drugi strani?

Stresov (metafizični: platonistični: heglovski) prepad med bivajočim in čisto (absolutno) bitjo, ki ni nič (končno) bivajočega, ki je torej pravzaprav le bivajoči »je« med manj in najbolj bivajočim »je«, torej kar se da daleč od razpora ontološke difference. Če ob vsakem bivajočem doživimo, da nobeno bivajoče ni sama in čista bit v vsej svoji polnosti, potem to z drugimi besedami pomeni: nobeno bivajoče nikoli ne doseže (svoje) bivajočnosti. Tako se Stresova »čista bit« izkaže za bivajočnost bivajočega in Stresov »prepad« za prepad metafizične, ne pa ontološke difference. Samo med bitjo kot bivajočnostjo in bivajočim more biti neka povezava, ob kateri je smiselno vprašanje: kako bivajoče **dosega bit**?

Čista (absolutna) bit je najvišja točka bivajočega. Skrajni cilj. Med bivajočim in čisto bitjo gre torej za »prepad« med bistvom in bivanjem. Kajti edinole v čisti (absolutni) biti tega prepada ni, saj k njenemu bistvu spada (ontološki dokaz boga!) prav to, da je (biva). Stres ne opazi, da se za Heideggro tu problem sploh šele začne, ne pa neha. Da Heideggro ne zanima razlika (ali sovпада) med bistvom in bivanjem, marveč (ontološka) razlika med bitjo in bivajočim. Ne opazi in ne more opaziti, saj Stresu **biti in bivati** pomeni eno in isto.

Toda vrnimo se k vprašanju, kaj je zdaj z ničem? Nič se je izkazal kot napetost, kot »prepad« med

bivajočim in čisto bitjo, kot čista eksistenca, ki ji slovenski tomisti pravijo »čisti dej«. Znotraj tega odnosa se dogaja vsa dialektika, se dogajajo vsa dialektična nasprotja. Relativni nič kot **manko** bivajočega glede na absolutno (čisto) bit je znotraj-bivajočnostni nič; torej eno izmed dialektičnih nasprotstev. Eno izmed nasprotstev, ki jih nahajamo **tostran** absolutne biti. Absolutna bit je **onstran** (relativnega) bivajočega in zato tudi onstran (relativnega) nič.

In zdaj sledi značilna sofistična poteza onto-tehnologije: absolutna bit obstaja, absolutni nič pa ne obstaja. Absolutna bit absolutno biva (je absolutno bivajoče), absolutni nič pa ne biva in zato sploh ni nikakršno bivajoče. Od tod tudi značilna metafizična dvopomenskost biti: bit v pomenu **čiste biti** in bit v pomenu **absolutno bivajočega**. Tako hoče tudi Stres eksistenco nad-bivajočega kot bit samo. Toda s tem ravni ontičnega ni presežena.

Ponovno je izpričana le **prednost** biti pred ne-bitjo; ne-bit je dobljena **po** zanikanju biti. Bit velja zato kot predpostavka zanikanja; zaradi česar »relativni nič« pravzaprav sploh ni **nič**, temveč pomeni toliko kot **ne-bit**, toliko kot **manko** (čiste) biti.

Tu pa je še pojem »absolutnega nič«, ki je bolj »skrivnosten in zamotan« pojem; po Stresu ne izraža »nič dejanskega, temveč samo domnevo o možnem stanju, ki bi nastopilo, če bi ničesar nikoli in nikjer ne bilo«. (str. 47) S takšno izjavo Stres »absolutni nič« mimogrede namesti v bit, v območje izjavljanja o **načinih biti**: je bilo, bi bilo, ne bi bilo itd. Tako kot vsa metafizika Stres spregleda, da je bit kot bit (sotnost) lahko od-sotna ali pri-sotna. Nič razume kot **od-sotnost** in pri tem sploh ne vidi, da govori le o modusu biti (sotnosti), ne pa o niču kot niču.

V Stresovem izjavljanju, v katerem je »absolutni nič« vpet v sotnost, torej ne gre le za težave izjavljanja, marveč za nedoločevanje med **sotnostjo** in **pri-sotnostjo** oziroma **od-sotnostjo**. Za kar mu gre je razločitev absolutne odsotnosti od prisotnosti, ne pa za razločitev biti (sotnosti) in nič. Zato mu razlika med bitjo (sotnostjo) in **pri-sotnostjo** seveda še na misel ne pride. Stres je dedič Platonove slepote, se pravi metafizične slepote za Parmenidov pogled v to, da se tako prisotnost kot odsotnost načina biti (sotnosti) in da se pravi problem nič zato začenja šele tam, kjer se problem odsotnosti (manko itd.) neha.

Stres govori o »pojmu nič«. Toda nič se ne da misliti. To je povedal že Parmenid. Zato tudi pojem nič ne obstaja. Metafizika pa se ob Parmenidovi povedi spreneveda, saj nič degradira ravno na ne-bit. Potem se seveda lahko dela, kot da misli na nič tedaj, ko misli na zanikanje biti (bivajočega). Zato je

Stresova trditev, da »pojem popolnega nič ukinja nič«, čista prevara, kajti nič kot nič se sploh ne da ujeti v pojem. Mislim lahko na odsotno (na nekaj, kar še ni ali že ni več tu), ki skupaj s prisotnostjo spada v bit (sotnost). Prisotnost ima v metafiziki prednost prav zato, ker je dostopna prek una-vzočenja. Pri tem je samoumevno predpostavljena **identiteta** biti (sotnosti) in pri-sotnosti, ki šele omogoča, da je nič **razumljen** kot zanikanje biti in da je bit vzpostavljena kot predpostavka ne-biti.

Ob tem je jasno, da metafizični »absolutni nič« ni nič bolj nič, kakor je nič »relativni nič«; pri obeh gre za pojme in za izvajanje nič iz stavčne strukture. »Presenetljivo, s kakšno samoumevnostjo Parmenidovi interpreti (in tako misli tudi mnogo drugih ljudi) sprejemajo, kako je tedaj, če nekaj ni, to 'nek' nič. Ali sledi iz tega, ko pravimo za več stvari, da jih ni, več ničev? Ali pa vsi skupaj tvorijo nek nič, prav nič ('das' Nichts). Očitno pa je enako nesmiselno govoriti o niču v singularu kot v pluralu, kajti 'nič' sploh ni nikakršen substantiv.« (E. Tugendhat, Das Sein und das Nichts, v Durchblicke, Martin Heideggers zum 80. Geburtstag, Frankfurt am Main 1970, str. 145). Naj bi torej ne bilo niti enega Niča niti več ničev. Ne relativnega ne absolutnega nič.

Kakorkoli že se Stres zoperstavlja dialektiki biti in nič, ji vendarle najpoprej sam zapada prek tehtanja in pretehtavanja »afirmacije« oziroma »negacije«. Odtod njegovo naslednje protislovje: »Afirmacija je prva. Šele nato lahko pride njena negacija. Absolutni nič kot popolna praznosta samo sledi misli na celoto, ki jo zanika. Tudi nihilizem izvira iz **miselne samoprevara**, da je nič tista absolutna praznina, ki nato sprejema vase nato obstoječa bitja.« Kaj pomeni to: ali je absolutni nič absolutna **praznina**, ki sledi afirmaciji kot negacija ali pa je apriorna absolutna **praznina**, se pravi miselna samoprevara? Ali je negacija samoprevara? Odločitev pri izboru odgovora je kajpada težka. Videti je, da se ji Stres izogne s poudarjanjem **prvo-bitnosti**. Prav zato z ničem spet ni nič; nič je subsumiran pod bitnost kot njeno imanentno gibalno. Ko je nič enkrat situiran v izjavno logiko, ko postane **mesto** nič stavčna logika, steče zgodba po utečenih tirih identitetnostnega mišljenja: isto je misliti in biti (znotraj platonističnega premika Parmenidove misli seveda).

Pri Stresu postane nič po tej poti »psevdopojem« samoprevara kot »dejavnost zanikovalnega duha«. Ker »ne moremo misliti, da bi bil nič izvorna danost«, sta »nič in negacija« vedno drugotna. Predstavljata bit in afirmacijo, da je potlej zanikata. »Zato nič tudi ne more biti tisti vnaprejšnji popolnoma prazen prostor, ki naj bi sprejemal vase posamična bitja. Nič ne more biti pred bitjem, temveč

samo za njim in kot njegova negacija. Ker torej prihajata negacija in nič za afirmacijo in bitjo, bit in nič nista simetrična pola izvornega dialektičnega para, temveč je logično prva bit, ki je seveda nekaj drugega kot niču sorazmerna bit ali bivajočnost. Simetrija in dialektična korelativnost biti in nič, afirmacija in negacija sta resnični v svetu končnih bitij, ne razložita pa izvora sveta dialektičnih nasprotij, ker ga ves čas predpostavljata. (str. 48—49) Kakorkoli se torej Stres zoperstavlja »dialektiki biti in nič« in se zavzema za »alternativo biti in nič«, prave alternative ne more vzpostaviti. Stres subsumira nič pod bit: nič **ne more biti**, nič ne more **biti** pred bitjo. Ker se vse dogaja v krogu istovetnosti mišljenja in biti, poti iz tega kroga kajpada ni. Stres ves čas govori o tem, kako je mogoče **misлити** o nič in ugotavlja, da je o njem mogoče misлити samo kot o nečem — ali pa se ga sploh ne da misлити. Stres nič torej pravzaprav **negira**; in to v tistem trenutku, ko ga namesti v dialektiko bivajočega, kajti **izvor** sveta dialektičnih nasprotij je **bit**. V tem območju potem seveda ne more biti prostora za nič.

Proti čemur se Stres tako zelo bori, je to, da bi bila dialektika biti in nič »izvor« biti. Bit kot predpogoj vsakega izjavljanja pa je po Stresu vendarle razumljena prav iz izjavljanja in samo iz izjavljanja. Niča ni. Je samoprevara izjavljajočega subjekta. Nič je le nek »vidik« bivajočega. Relativni nič je manko bivajočega. Absolutni nič, ki samo »sledi« biti, pa kratkomalo absolutno ni nič. Vendar pa ima tudi nek »pomen(!)«. Pomeni nekaj glede na samo čisto bit, saj sicer sploh ne bi bilo mogoče vzpostaviti »čiste biti«. Če ne bi bilo absolutnega nič, glede na kaj naj bi se tedaj vzpostavila absolutna (čista) bit? Namreč prav kot absolutna in prav kot čista.

Vsa igra z absolutnim in relativnim ničem se pri Stresu potemtakem spleta znotraj razmerja med bivaječim in absolutno bitjo. »**Zadnji odnos ali najgloblje razmerje ni sorazmerje biti in nič, temveč nesorazmerje biti in bivajočnosti.** Gre za temeljno nesorazmerje med tistim, kar udejanjeno je ali bi kot bivajoče moglo biti, in med čisto bitjo, ki je v obliki bivajočnosti nikjer ni, ki pa odpira možnosti in obzorja vsemu, kar je.» (str. 52—53) Zadnji odnos je torej odnos med bivaječim in njegovo bitjo. Bivajoče je pomanjkljivo, omejeno in »prigodno«, kajti lahko »bi ne bilo«. »Tudi, če jim ne manjka nobena lastnost, ki sodi k njihovem bistvu, k njihovi naravi, jim manjka njihov obstoj.« (str. 49) Četudi stvari torej ne manjka **esse essentia**, jim manjka **esse existentia**. Stres se vrti znotraj metafizične difference med esenco in eksistenco. Z ontološko difference zato spet ni nič. In tudi z ničem ni nič; četudi stvari ne bi bilo in je ni, je še vedno merjena ob »bilo«, se pravi ob biti. Nič kot absolutni nič ni

nikakšen nič, temveč pomeni **odsotnost** Boga.

Da je Bog kot »nujna bit«, ki je na ravni bivajočega ni, prav tako nujno zapisan biti bivajočega, to dejstvo Stresu ne dela težav, kajti difference med bitjo in bivaječim v resnici ne pozna. Kakor ne pozna tudi difference med bitjo in ničem. Kolikor o tej »diferenci« seveda sploh lahko govorimo, saj difference vedno kaže na določeno identiteto, medtem ko med ničem in bitjo (ali ne-bitjo) v resnici ni ne identitete in ne difference.

Pri Stresu se ob absolutni biti »absolutni nič« absolutno izgubi. Šele potem (gledano vzvratno) se **bit kaže** kot »večni nič (str. 50)«. Se nam bivajoče kaže na »ozadju popolnega nič ali praznote«. Iz vzvratnega gledanja na »čisto bit«, namreč z vidika nepopolnega bitja, je po Stresu mogoče reči: »Ta nič, ta **odsotnost** čiste polnosti in neskončnosti je ozadje, na katerem se pojavlja vse, kar je.« (str. 50) Četudi z ničem ni nič, se torej nekako vendarle »pojavlja«: kot **ozadje**, na katerem se pojavlja vse, kar je. Nič po Stresu seveda v nobenem primeru ni korlat ali dialektično nasprotje biti; nič je nič bivajočega: na ozadju nič se razodene bivajoče kot tako. »Kot nasprotje nič se razodene bivajočnost, ne pa sama bit.« **Med bitjo in ničem ni nikakršnega nasprotja.** Čemu potem posebej poudarjati, da dialektika biti in nič ne obstaja?

Kako zelo Stresa nič vendarle muči, pa nam priča to, da takoj zatem, ko zanika kakršnokoli razmerje med bitjo in ničem, pravi: »**Nič je lahko ime za tisto, česar ni na ravni bivajočih bitij.**« (str. 51) Torej z ničem še nismo opravili. Niča sicer ni; tako da celo nasprotje biti ne more biti, more pa **biti(!)** ime za tisto, kar nujno mora biti »na dnu vsega, kar je«. More biti ime biti kot absolutne biti oziroma kot absolutnega temelja bitij (bivajočega). Nič, ki smo ga že zdavnaj zapustili, more zdaj nenadoma dobiti vzvišeno vlogo **imena** biti. Enega od **možnih** (katera so še druga?) imen biti.

Zakaj »možnih« imen? Zato ker nič ni »zadnja«, temveč samo »predzadnja beseda o tem, kaj je na dnu vsega, kar je. (str. 51)«. Kaj je tisto, kar je na dnu? Po Stresu »nič doživimo zato, ker tistega, kar ves čas iščemo, ni.« Kljub temu pa naj bi vendarle zagotovo vedeli, da je na dnu temelj in ne brezno. »Zadnje je tisto, kar iščemo.« (str. 51) Da je tisto, kar iščemo, zadnje, pa vemo seveda zato, ker in kolikor iščemo tisto, kar je zadnje.

Nič je po Stresu eno od možnih imen (!) biti in sicer zato, »ker ta ne more nikoli postati konkretno bivajoče bitje«. Bit je torej merjena glede na bivajoče in od bivajočega sem zagledana je ko kak nič. Seveda pa ni nič. Kakor tudi bog kot bit in najvišje bivajoče pri Tomažu Akvinskem ni nič; toda gledan s strani ustvarjenih stvari, kot čista možnost vsega možnega, se bog vendarle kaže kot nič.

Pri Stresu se vse giblje znotraj biti same; stvari, ki jim po bistvu nič ne manjka, bi lahko tudi **ne bile**. Le da Stres razpon med bistvom (*esse essentia*) in bivanjem (*esse existentia*) glede na Akvinskega zaostri. Za Stresa je bit — tako kot za Platona, Plotina in danes za Levinasa — tisto čez-bivajoče. Razpor med bivajočim in bitjo je razpor med bivajočim in čez-bivajočim. Čez-bivajoče je edinstveno nad-bivajoče. Tisto, k čemur stremi vse bivajoče, a ga kot bivajoče nikoli ne doseže. Temu nasprotno je nič tisto pod-bivajoče. Stresu je nič včasih tudi ime za onstran-bivajoče. Bog in nič sta po Stresu sicer skrivnost, sta že na meji še-razumljivega; čeprav sta si po drugi plati tako zelo nasprotna, da sploh **ni več nasprotja med njima**. Ne vpeljuje s tem tudi Stres nekakšne, recimo naddialektične dialektike?

Če bi kot čez-bivajoče ni ne (najvišje) bivajoče in ne nič, kaj sploh je ob tem za Stresa bivajoče samo? Stres bivajočega ne tematizira, zato že vnaprej izpade iz območja možnih odgovorov na metafizična vprašanja: zakaj je bivajoče in ne rajši nič? Stres nima metafizičnega odgovora na vprašanje, kaj je bivajoče, kolikor je bivajoče, temveč ima le **odgovor vere**: bog kot Bog (svetega pisma) je svet ustvaril iz nič. Zaradi vnaprejšnje samoumevnosti takšnega odgovora za Stresa vprašanje, zakaj je bivajoče in ne rajši nič, sploh ni vprašanje. Kot je to v vsaki teologiji, tudi v Stresovi teologiji obstaja prostor le za odgovore, ne pa za vprašanja. Pristna metafizična vprašljivost je teologiji kot teologiji tuja. Zato je bil Heidegger prisiljen izjaviti, da je krščanska filozofija isto kot leseno železo. Bistvo teologije je v dogmatiki in zato filozofskega (metafizičnega) vpraševanja ne more jemati resno. Zmehčano znova lahko ponuja le že dani oziroma že davno znani odgovor. Zato se tudi Stresovo dokazovanje in iskanje neizogibno dogaja na območju vnaprej danega razumevanja **pomena** biti. Pomen biti kot pomen zato sploh ni ugledan, kaj šele problematiziran.

Stres pravi: »Onstran te bivajočnosti pa čista bit nima nič za sebi polarno nasprotnost, temveč tam čista in absolutna, od vsakega nič nedotaknjena, neomejena, popolna in nujna bit lahko samo obvelja kot nič, ni pa nasprotje niču.« (str. 52) Stres govori torej o biti in ne o pomenu biti. Zato smo nenehno pred uganko, kakšen je pomen te biti, o kateri govori Stres. Kakšen je »odnos« med bitjo in ničem, če nič lahko **obvelja** za nič, če nekako more **biti** nič. In kakšna je razlika med tistim ničem, ki nikakor ne zadene absolutne biti (se je ne dotakne) in ničem, ki lahko **obvelja** za ime biti?

Preskok od nič do biti je za Stresa kot teologa samoumeven: »Tisto, česar nikjer ni (kot bivajoče bitje) in ki se zato lahko imenuje tudi **nič**, **daje**, da

obstaja vse, kar obstaja. Ta nič je torej še **globlje** kot nič **bit** in daruje svojo bit vsemu, kar je. Zadnja beseda, beseda vseh besed je bit.« (str. 54, podčrtala S. H.) Kako globoko je treba seči, da se bit izkaže za bit in ne velja več kot nič? Do »dna«, do »temelja«, čez-bivajočo v nad-bivajoče, v pojem biti. Pot gre torej od biti k biti: »Vse, kar udejanjeno biva, je znotraj obzorja biti (str. 53).« **Bit daje bit**. Vse je torej sama v sebi krožeča bit. Prav zato se izkažejo različne »pojavnne oblike« nič za odvečne in zato pade tudi razlika med relativnim in absolutnim ničem. Nič je za Stresa odsotnost, manko biti bivajočega.

Ker pa je bivajoče pač bivajoče, mora Stres, da bi se izognil zaključku, kako nič na določen način vendarle biva, vselej znova zatrditi, da je nič le manko biti same (bodisi kot pomanjkljivost bodisi kot odsotnost biti). Kako naj tedaj Stres izpolni visoko nalogo, ki si jo je zadal? Da bo namreč v skladu s »filozofsko in religiozno tradicijo« napravil »korak naprej (str. 52)« od Heideggra? Ta korak naprej bi po Stresovem samozarotitvenem obrazcu predstavljala naslednja teza: »Bit je počelo, ki nima dna.« Skrivnost biti naj bi bila ta, da je bit globlja kot nič. Da je nič ne more zato prav nič zadeti. Bit kot počelo, ki nima dna, je sicer lahko tudi brezno (globoko in najgloblje), a je po Stresu vseeno še vedno bit sama. Ali je potemtakem bit sama sebi — dno? Tega vprašanja Stres ne postavi, ker bi se z odgovorom znašel zelo blizu metafizični definiciji Boga kot vzroka samega sebe.

Stres kopiči samoumevnosti drugo za drugo. Ko namreč vzpostavi bit kot zadnje obzorje in počelo brez dna in nič dojame kot odsotnost nečesa, Stres nenadoma vpelje še kategoriji dobrega in zlega. Brez obrazložitve zlepi dobro z bitjo, zlo pa z odsotnostjo. Še več, zlo je nič v vsaki obliki (glej str. 55). Zlo je po Stresu odsotnost dobrega. Zato je »logično«, da je po Stresu premaganje zla (zlo mimogrede poistoveti z nihilizmom, glej str. 55) možno le s pomočjo **biti**, ki je onstran dialektike **biti** in nič, dobrega in zlega. Pri Stresu imamo tako neprestano opravka z nekakšno podvojitvijo biti. Zdaj gre za bit (bivajočega) zdaj za nekakšno Bit. Da za premaganje zla (nič) Stres najprej sploh rabi zlo in nič, o tem ne premišljuje. Da se dobro (bit) lahko le z ničem vzpostavlja, je zanj samoumevna predpostavka, obenem pa pogoj procesoidnega približevanja k biti (k dobremu), pogoj »preraščanja« samega sebe in to »VEDNO BOLJ GLOBOKO IN VEDNO BOLJ ŠIROKO (str. 76).« Takšna je predpostavka etike, ki jo Stres razvije na osnovi svojega pojmovanja biti.

Toda prej mora Stres opraviti še trnovo pot od biti ko bogu, od ontologije k teologiji.

Od biti do boga

Kako od absolutno nesimetrične (nepogojene, neomejene) in nujne biti priti do boga? Kako od biti, ki je brez imena (saj jo vsako ime »omejuje«), priti nazadnje do Boga kot osebe? Kako nekaj, kar ni bivajoče, vendarle je oseba? **Biva** kot oseba?

Stres je pred nalogo, da začne počasi besedo jemati nazaj. Po poti samozanikovanja pride do določitve, kaj je Bog kot oseba. V poglavju **Življenjska vloga biti** se mu zato že na začetku vse zaplete: »Vse doslej smo govorili o biti kot o temelju in izvoru in počelu vsega, kar biva, kar dejansko obstaja skupaj z nami samimi. Smisel in pomen te besede pa nam kljub temu še ni povsem jasen. Ker je to tako temeljna beseda, da ni mogoče nobene druge globlje, obsežnejše in osnovnejše, je jasno, da je ne moremo razložiti z nobeno drugo, ker vsaka beseda pomeni manj kot beseda bit.« (str. 56) Zdaj se torej gibljemo na področju pomena **besede** »bit«. Gre za bit kot pojem. Pri tem se seveda dogodi nekaj čudnega, kar zabeleži Stres v 48. pripombi: »Seveda pomeni vsak drug pojem več, pove več kot beseda bit. V tem smislu je bit najbolj siromašen in abstrakten izraz, po drugi strani pa je tudi najbolj konkreten in bogat, saj je bit izvor vse konkretnosti in bogatstva. Samo stvarna bivajoča so in so konkretna in individualna, kar pa je individualno, je bogatejše od abstrakcije.« Ker Stres ne zanika le dialektike biti in nič, ampak tudi dialektiko med bivajočim in relativnim ničem (rečeno v njegovih terminih), pade v nerazrešljivo protislovje med konkretnim in abstraktnim, med posameznim in občim. In zato zdrsnje pod Hegla. Domala na raven spora med realizmom in nominalizmom.

Zdaj sploh ni več jasno, kako more biti ta pojem, ki je najbolj abstrakten in siromašen, obenem najbogatejši pojem? Kako more biti bit, ki je nekaj abstraktnega, **izvir** vse konkretnosti in bogatstva?

Stres trdno vztraja na biti kot pojmu oziroma biti kot besedi: »Vsaka druga beseda izraža del tega, kar je ali more biti. Zato moramo njen smisel iskati tako, da se skušamo zavedati vsega, kar nam biti pomeni.« Stres torej neprenehoma meša med bitjo kot tako in bitjo kot v celoti. Sprašuje se, kako bomo iz pomenov, ki so vsi omejeni, tako da vsak zase nosi samo **del** pomena biti, dobili **celotni** pomen biti. Je tedaj smisel biti zgolj **vsota** posameznih pomenov biti?!

Stres v sem tem ne vidi nobene zagate. Kakor tudi ne preskokov od **pomena biti** k **biti sami**: »Po- leg omenjene in na dolgo obravnavane vloge biti kot temelja ali osnove vsega, kar je in obstaja, pa moramo sedaj opozoriti še na dva nadaljnja pomena biti kot temelja vseh bitij.« Kdaj bo konec pomenov biti? Kdaj se bomo srečali z bitjo samo? Takrat, ko bit sama ne bo več ona sama, temveč

temelj vseh stvari, tj. bog v metafizičnem pomenu besede.

Stres pri analizi nadaljnjih pomenov biti najprej ugotovi, da je bit »imanentna (str. 57)«, ker pač ni bivajoče poleg drugega bivajočega. Bit naj bi bila le »v človeku«. Toda: »ta imanenca ni popolna.« Smo pač trdno na poti **zanikovanja**, po kateri Stres »išče« boga oziroma Boga. Bit ni zgolj immanentna, temveč je »nekaj **presegaajočega** ali **transcendentnega** ali **transcendirajočega** (str. 57).« Ne bodimo malenkostni in ne zahtevajmo razlage, kako je transcendentno obenem lahko transcendirajoče; sprejmemo torej Stresovo tezo, da je bit »nekaj dinamičnega (str. 59).« Absolutnost, četudi ni dialektična, torej ni nekaj negibnega, temveč je nekaj dinamičnega. »Svojevrstnost te dinamike ali tega zanosa je v tem, da ta zanos ne more težiti onstran biti v nekaj od nje drugačnega (ker zunaj biti ne more ničesar biti).« Če biti ni nič nasprotnega, potem seveda ni nič zunaj biti. Če od biti ni nič različno, tedaj kajpada ni nič različnega od biti. Tako kot Platon vpeljuje Stres **razliko med nasprotnim in drugačnim**: nebivajoče ni nasprotno od biti, temveč je le **drugačno**. Prav tako je bit »drugače in drugačno (str. 64).« od bivajočega. Seveda je celo absolutni nič v službi biti in ga torej zunaj biti »ni«. Nič, ki mu je priznan vstop v bit, nič kot manko na bivajočem, pa svoje zobe še vedno kaže s tem, da se je v srčiko biti naselil kot »napetost« kot »zanos«, kot vzrok težnje vsega bivajočega (s človekom vred) k biti. Človek mora šele dosegati svojo »bit«, a »skrajne meje svoje bitne zasičenosti in polnosti (str. 59)« ne bo nikdar dosegel. Vse, kar ni bit, je po Stresu bolj ali manj prazno. Še najbolj pa je prazen nič; če seveda pozabimo, da ravno na tej točki Stres ne more potegniti prave ločnice med pojmom biti »kot najbolj abstraktnim in siromašnim« pojmom in ničem kot odsotnostjo polnosti (biti).

Stres se zapleta v svojevrsne tautologije, ki druga drugo dopolnjujejo in hkrati izključujejo: »Videli smo, da nič ni nasprotni pol biti, temveč je nič samo zaradi vrzeli med bivajočim in bitjo. Ta vrzel ali zev, ki ga vsaj delno zaznamo vedno, ko rečemo, da nečesa ni, je gibalno ne samo našega mišljenja, temveč tudi vsega našega hotenja in delovanja.« Tako je nič priznано, kar mu gre; namreč to, da je **skrivno gibalno** vsega našega mišljenja, hotenja in delovanja. Nič, ki je zlo, ki ga ni (itd.), se končno vendarle izkaže kot **srčika biti same**. Toda: kaj je zdaj kaj? Nič je zaradi vrzeli, a hkrati naj bi bil s to vrzeljo že tudi nekaj enega in istega. »Prava vzmet, resnični vzgib vse naše dejavnosti in dinamičnosti je vrzel med bitjo in bivajočim in nič je samo drugo ime zanjo.« (str. 62) Za-kaj? Je nič samo zaradi vrzeli med »končnim bivajočim« in »ne-

skončno polnostjo biti« ali pa je zev zaradi ničā? Ali pa je nič samo ime za to vrzel? Ni odgovora. Stres navaja le, da ni »zadosti, če rečemo, da sta nič in negacija pogonski sili napredka«, toda odnosa med zevom in ničem ne pojasni.

Ne razrešen pa ostane tudi tale problem: »Ali moremo to bit kratkomalo poiskati z bivanjem, po katerem stvari so, torej s konkretnim obstajanjem, ali pa jo je treba **misлити** kot od konkretnih bitij nekaj **drugačnega**, čeprav ne ločenega, ki ga ne smemo nikoli zaokrožiti v pojem ali predstavo in s tem v posebno bivajoče.« (str. 62) Zdaj je torej nastopilo vprašanje, kako od »konkretnega«, kako od »je« vsake stvari (od mačka do medosebnih razmerij), ki pa je po Stresu obenem nekaj povsem »abstraktnega« in »siromašnega«, priti do polne biti. Od konkretnega »drugačno«, ni to spet ravno tisto »abstraktno«? Stres odgovarja, ne zgolj golo obstajanje (stvari), temveč nekaj »drugačnega« in »drugega«. Toda vprašanje je: Kako priti od pojma biti k biti? Spojitev pojma biti z bitjo samo bit pobivajoči. In vendar išče Stres smisel biti le iz pomenov biti!

A kako naj se kdaj srečata bit in pojem biti, če pa je bit vedno drugje in naprej kot katerikoli pojem oziroma pomen biti? Stres se enkrat sprašuje, »ali moremo bit kratko in malo poiskati z bivanjem«, tj. z eksistenco, drugič enostavno trdi, da »se ne uresniči vse, kar bi **moglo** biti«, torej začne zadevo razreševati tokrat s strani esence. Bit je zanj enkrat možnost drugič dejanskost, ki po definiciji ni nič drugega kot bivajočnost bivajočega. Med možnostjo in dejanskostjo je zev, zaradi katere vse teži k biti, k temu, da bi bilo še bolj to, kar »že je.«

In kje je človek? Nekje na sredi, s tem pa glede na drugo bivajoče že tudi na vzvišenem mestu. »Ker bit ne more postati nikoli nič bivajočega, je človek, ki je bitje, ki se edino zaveda biti in živi iz nje, v njeni moči, tudi nad vsem bivajočim.« (str. 59) Kako je človek **nad** vsem bivajočim? »Uprt v skrajna obzorja biti je človek nad vsem, kar je, in je svoboden.« Stres izpostavi človeka kot bivajoče, ki je »nad vsem, kar obstaja kot pomanjkljivo, omejeno in prigodno bitje«. Ne moti ga, če je malo prej trdil, da je tudi človek pomanjkljivo, omejeno in prigono bitje. Stres ne more med človekovo bitjo in bitjo vseh drugih stvari postaviti prave razlike, ker vse bivajoče razlaga pač iz bivajočnosti bivajočega, se pravi na osnovi »ontološke uravnilovke«. Vrh vseh vrhov (bivajočega) je bog sam, absolutna in neomejena bit: »Ta svet je neomejen, ker je bit kot takšna neomejena.« (str. 67) S to izjavo je podaja seveda že tudi osnova za metafizično zasnovanost človeka, ki da »se prerašča«, »širi«, zavzema svet, ga obdeluje itd. »Že sama ta želja, iti preko samega sebe, biti na neki način kot Bog absoluten, je znamenje, da preko nas ljubi nekdo, ki je v tej lju-

bezni močnejši od nas (str. 83)«. Tako bi rad Stres, toda izza vseh teh stavkov se skriva le muka teologa, ki hoče novoveški antropocentrizem teološko preinterpretirati. Ob tem ne vidi niti zrna resnice v protislovnih kritikah metafizike, ki ju navaja: medtem ko »prometejski in marksistični ateizem očita ta religiji, da je ovira napredek in človeku branila podrejanje narave in gospodovanje nad njo, iz povsem drugega brega zgoraj navedena heideggerjansko usmerjena misel očita, da je iz bitij, ki sestavljajo ta svet, naredila stvari, reči, sredstvo, s katerim se da nespoštljivo in brezobzirno razpolagati (str. 31)«. Recimo. A Stres ob tem ne vidi, da gre prvič za znotrajmetafizično kritiko religije, drugi pa za problematiziranje metafizike same.

Problematiziranje metafizike same se seveda ne da uvideti iz same metafizike. Stres ne more in noče videti, da je prav metafizika vzpostavila gospostvo človeka nad vsem, kar je. In da ji je bila pri tem v napoto ravno tradicionalna (teocentrična) religija. Danes pa metafizika kot metafizika in religija kot ideologija preprečujeta vpogled v bistvo metafizike. Stres pravi: »Poslednje obzorje in prvi izvor vsega, kar je, je nekaj, kar tudi samo dejansko je, a je **drugače in drugačno** od vsega končnega in omejenega, ker je zadnje počelo vseh omejenih stvari. Ni pa omejeno, ker omenjena stvarnost ne more biti počelo **vseh** omejenih stvarnosti, ker bi bila potem tudi počelo same sebe, kar pa je nesmiselno. Torej mora biti neomejena in neskončna stvarnost.« (str. 64) Bit je po Stresu torej alfa in omega in vse, kar je vmes. Je počelo vseh stvari, razen same sebe. Bit je **ne-omejena** in **ne-skončna** stvarnost. Brez zanikanja potemtakem tudi pri Stresu ne gre. Kolikor Stres nihilizem izpeljuje iz zanikanja, naletimo pri njem na nihilizem torej prav na bistveni točki, pri določanju biti same.

Bit kot neomejena in neskončna pomeni zanikanje končno bivajočega, se pravi tudi človeka kot končnega (smrtnega) bitja. Prav v tem vidi Heidegger izvor nihilističnega bistva metafizike kot **onto-teologije**. Stres pa bi rad za nihilizem proglasil zanikanje onto-teološkega nihilizma. Po njem naj bi bil nihilizem v zanikanju ne-skončne stvarnosti, ne pa v zanikanju končnosti, ki je prvo in edino pravo zanikanje. Iz dvojnega zanikanja seveda spet vznikne pozitivno. Prvobitni nihilizem torej ne more biti v zanikanju zanikanja, marveč ga lahko nahajamo le v primarnem zanikanju človekove biti kot končne biti. Ravno tako sta Bog in človek negaciji boga in človeka. In tako je potem mogoče proglašati za nihilista prav tistega, ki se zavzema za boga ali človeka?

V predzadnjem poglavju **Globlje od biti — biti oseba** gre Stres od biti do Boga. Najprej do boga, nato do Boga kot osebe. Tako zdaj ne velja več, kar

je zapisal na str. 27: »Bitij ali bivajočih stvarnosti ne utemeljujemo več v nobenem posebnem in zunanjem bitju, temveč v čisti biti.« V pravkar citiranem stavku gre za Stresovo interpretacijo Heidegggra, s katerim se Stres skuša tu še identificirati. Zdaj pa to svoje izhodiščno »strinjanje« s Heideggrom zavzame; Bog je namreč oseba, neko »posebno« bitje. Tako se mimo Heidegggra in (kritike) metafizike nenadoma najdemo sredi nedeljske pridige: »Vendar nas je to krivuljavo in miselno naporno heideggerjanstvo pustilo nepotešene in mogoče celo razočarane. Ali je to res vse, kar lahko rečemo o smislu življenja? Kaj ali kdo je ta pozitivna stvarnost, ki je neskončna in absolutna?« Razočaranje in praznina pač izhajata iz pričakovanja samega. Iz pričakovanja »pozitivne skrivnosti, ki je neskončna in absolutna.« Takšne »skrivnosti« v Heideggrovem mišljenju seveda ni.

Ampak zdaj smo predvsem na poti do Boga. Treba je zato zanikati absolutnost biti: »Po eni strani je vloga biti zelo velika (str. 66). Kajpada absolutnost, ki ima eno in drugo, morda tudi tretjo stran, ne more biti absolutna. Vendar Stresa to ne moti: »Bit, ki je nad človekom in ki je od njega celo neodvisna, tako da ni on gospodar nad njo, osvobaja človeka osredotočenosti na samega sebe.« Ali res? Oglejmo si to Stresovo tezo natančneje: »Človek želi doseči, kar je, pa naj mu bo to po volji ali ne.« Prav tam človek želi doseči, kar je, če mu je prav ali ne in prav ta je ga (obenem) tudi osvobaja osredotočenosti na samega sebe. Le kako, če pa želi doseči ravno to, kar je? Od kod presežek tega (drugega) je?

Človek želi doseči to, kar je: in se s tem osvobaja svojega »je«? Se torej približuje in oddaljuje obenem? V tej zagati Stres nenadoma spozna, da ontologija ni zadostna, »da je treba od ontološkega preiti k etičnemu in personalističnemu pogledu na stvarnost, bivanje in življenje (str. 69)«. Kajti (Heideggrova) »ontologija nima nič opraviti z etiko«. Ko Stres svoje pojmovanje človeka kot subjekta podtakne Heidegggu, se začne kritika Heidegggra. In sicer kritika s strani človekovih medsebojnih razmerij: »Bit doseže svojo polnost, ko se 'dogaja' v medosebnosti.« Kakor da v Heideggrovi knjigi *Bit in čas* ni celo poglavje namenjeno prav so-biti (Mitsein). Seveda pa za Heideggga človek kot tu-bit (Dasein) ni predvsem oseba ali subjekt: človek nastopi — prek naslonitve na »osebo«, ki je pojem iz rimskega prava — kot subjekt šele z novoveško (Descartesovo) metafiziko. In prav ta metafizika je osnovni objekt Heideggrove kritike, ki jo izvaja s pomočjo ontološke difference.

Vprašanje subjekta, ne pa človeka kot tu-bit, je, kako priti do medosebnih (interpersonalnih) razmerij; o tem nam veliko pove Husserl v *Kartezijanskih*

meditacijah in drugih spisih. Za Stresa je to vprašanje vprašanje etike, pri čemer etike sploh ne tematizira.

Seveda ne gre negirati vprašanj, ki jih poraja stiska sodobnega človeka in vprašanj, kako živeti s so-človekom danes; toda rešitev teh vprašanj s stališča etike ni možna. Ni možna ne samo s strani krščanske, marveč v okviru etike sploh ne. Zato je zame Stresovo opozorilo pred poskusom »ločiti krščansko etiko od krščanske dogmatike in nazora (str. 83)« le opozorilo pred kakim drugim ideološkim posegom v to sprepletenost. Sicer pa je opozorilo odveč; ne le zato, ker **krščanske** etike ni mogoče ločiti od **krščanske** dogmatike, ampak zato, ker je etika vedno »prekratka«. Vedno namreč že vnaprejšnje, za kaj naj se človek žrtvuje, se odpoveduje samemu sebi »iz navdušenosti za veliko stvar (str. 77)« itd. Za Boga, za Idejo, za Človeka. Ob tem pa žrtvovanje vselej zadene le konkretnega človeka, nikoli pa Človeka kot abstraktum.

Naj navedem, da Stres govori tudi o »žrtvi za drugega človeka (str. 69)«; toda pri tem govori o »žrtvi« v metafizični dvopomenskosti: kot da bi bila žrtev za drugega človeka obenem tudi žrtev iz navdušenosti za veliko stvar. In narobe: kot da bi bila žrtev iz navdušenosti za veliko stvar obenem že tudi žrtev za drugega človeka. Kakor da med žrtvijo in žrtvijo ni nobene difference! Skratka: Stres ne vidi tu nobenega problema in ima tako (sicer ne dialektični) »alibi (str. 44)«, da ni treba seči v jedro stvari. Ni mu treba uvideti, kako se iz te nediferenciranosti žrtvovanje za drugega mimogrede sprevrne v žrtvovanje drugega.

Radikalna Stresova kritika Heidegggra je zato navidezna: »Heideggrov človek prisluškuje biti, ne zna pa prisluhniti človeku.« (str. 68) Ta, na Slovenskem že več kot desetletje razglašena ideološka teza temelji na namerni slepoti za dejstvo, da je Heideggerju bit vselej že bit človeka. Po Stresu pa je osnova medčloveških razmerij Bog, nekaj, kar ni od tega sveta. Kdo torej zapostavlja človeka? Kdo je sogovornik Boga, ki potlej lahko posreduje svojo Besedo? Je po Stresu človek sogovornik Boga? Kje pa, razmerje v »začetku« je »radikalna nesorazmernost« (str. 78). Mimogrede smo iz začetega razmerja dveh, ki se »pogovarjata (str. 78)«, preskočili v **nesorazmerje**, ob čemer je »razmerje« kot tako ostalo nepojasnjeno. In zato ostane prostor le za tisto »zadnjo stvarnost«, ki je neskončna in absolutna. »Če je ona izvor vse biti, vsega, kar je, potem je nujno izvor tudi medosebne biti, izvor naše zastonske ljubezni... Prav to nas opravičuje in nam celo nalaga, da to zadnjo in neskončno stvarnost, ki smo jo sprva imenovali samo bit, sedaj imenujemo še z drugim, bolj konkretnim izrazom, z besedo, ki jo izgovarja verni, religiozni človek, z

ta nič?! Saj ga je bit — glede na prejšnja Stresova izvajanja — že zdavnaj zapustila za seboj.

V **Sklepu** Stres prebije samo še pičico na l: »Vera je vera v Boga: Boga, ki je bistveno nesorazmeren s stvarstvom in vsakim njegovim členom ali članom. Boga, ki prav iz te nesorazmernosti, iz te izvirnosti ustvarja.« Nesorazmernost med Bogom in stvarnostjo, ta **zev**, ki se po Stresu lahko imenuje tudi **nič**, je izvor božjega izvira. Iz njega izvira ljubezen za nič in zastoj. Ta ljubezen pa je ustvarjalna: »**Nesorazmerna izvirnost je pogojenost, to pa je ljubezen, je ustvarjalnost.** To izražamo z besedo Bog, ne pa z blede in vase zaverovano bitjo. **Zato je tudi beseda Bog nenadomestljiva.**« (str. 79) Ves čas smo se torej samo delali, da govorimo o biti. Tista blede in »vase zaverovana bit« se nanaša na Heideggerjevo in Pirjevčovo bit. Pa tudi sicer lahko besedo bit po Stresu zavržemo, se je Bog beseda vseh besed. Še več. Zdaj je treba vzvratno, iz rezultata, do katerega je prišel Stres, pribiti tudi naslednje: »Toda če je to res nekaj osnovnega za razumevanje sporočila, ki ga imajo v sebi **Bratje Karamazovi**, in za 'razumevanje' Boga samega, se naenkrat vsa moč te ideje izgubi, ko ta Bog pri Pirjevcu postane bit.« (str. 68) Stresu se zdi, da je tako izpostavil enega izmed glavnih Pirjevčevih grehov. Kajti: »Samo Bog, ki je **zaradi svoje neskončnosti** bistveno nesorazmeren, ki je osebni, je počelo in izvor vse naše nesorazmernosti, naše osebnosti. Zato nas lahko samo vera vanj brani pred vsemi poskusi razčlovečenja in razosebljanja. Tako je to, kar se izraža v religiji, vendarle zadnje in osnovno: **zadnja ni celota sorazmerij, ampak drugačnosti, nesorazmernosti, izvirnosti besede, ljubezni in odpovedi v njej.** Zadnje besede nima ontologija, ampak vera v osebnega, izvirnega, nesorazmernega, ustvarjalnega, razmerja vzpostavljajočega Boga: Boga, ki je ljubezen. Zato in samo zato pa je ta Bog tudi zadnji smisel in izvor vse miselnosti.« (str. 79) Kot da bi šlo za zadnjo besedo?! Zadnjo besedo hoče pač imeti ideologija. Filozofiji pa gre za nekaj drugega. Gre ji za besedo kot tako. Za besedo, ki je beseda biti. Tudi **biti** boga oziroma Boga.

besedo — Bog.« (str. 71) Pa smo tam. Namreč tam, od koder je Stres (ne da bi povedal) sploh začel. Bit ni absolutna, to se je o njej le tako reklo; tisto, kar je izvor (»absolutne«) biti je bog kot Bog: »mi« smo boga kot Boga sprva imenovali bit, toda bit je neskončna le, kolikor je bog, natančneje Bog. Bog je **izvor biti**, zato bi bilo po Stresu seveda nesmiselno misliti, da je bit »počelo same sebe«. Toda identifikacija biti in boga oziroma boga in Boga je po Stresu postavljena popolnoma samoumevno in ostane torej nepojasnjena. Bog ustvarja »iz nič in zastoj« (str. 72)«. Kaj počne zdaj spet tu

Stres je na začetku marsikaj »zamolčal«, toda zdaj se je pokazalo, da je na začetku vedel že tudi za konec oziroma za rezultat. Delal se je, kot da ne ve za »globlje rešitve«, čeprav so ga ravno te rešitve ves čas vodile h končnemu cilju. Čemu to »krivuljavo« popotovanje? Seveda, seveda, zaradi nihilizma...

A medtem ko za Heideggro nastopi nihilizem tedaj, »ko z bitjo nič ni«, ko je bit teološko likvidirana, je za Stresa nihilizem zanikanje Boga. Tu je izvor Stresovega žolča. Njegove namerne in nenamerne prirojevalne sle. Med nenamerno prirojitvijo spada že sama Stresova interpretacija Heideggrovega »pojmovanja« biti. Stres bit razume pač po svoje; to je »poslednje obzorje in prvi izvor«, »bit par excellence«, »neskončna polnost« itd. To pa so seveda sami sinonimi za metafizično, se pravi onto-teološko pojmovanje biti. S Heideggrovim mišljenjem biti zato nimajo nobene zveze. Po Heideggro je bit v svojem »bistvu« **končna**. Predvsem pa je ves Heideggrov miselni napor usmerjen v izpostavitve razlike med »bitjo« (Ereignis) in pomeni biti (bivajočega). Ta razlika za Stresa sploh ne obstaja. Stres postavlja filozofsko povsem nedodelana vprašanja: »Ali moremo to bit kratkoinmalo poistiti z bivanjem, po katerem stvari so, torej s konkretnim obstajanjem, ali pa jo je treba misliti kot od konkretnih bitij nekaj drugačnega, čeprav ne ločenege, ki ga ne smemo nikoli zaokrožiti v pojem ali predstavo in s tem v posebno bivajoče?« (str. 62) Vprašanje, ki ga Stres postavlja sebi, do Heideggro sploh ne seže, kajti za Heideggro bit ni niti identiteta bivanja in bistva niti identiteta same sebe in bivanja. Heideggro ne gre za »drugačno« bit do bivajočega, temveč za **esse** pred podvojitvijo na **esse** existentia in **esse** essentia. Torej za »bit«, ki nikoli ni izvir, temelj itd. Še manj je za Heideggro bit kot bit nekakšna polnost ali nekakšna praznost. Da je Heideggrova bit »praznost«, je mogoče reči samo iz teološkega pojmovanja biti kot »absolutne polnosti«.

Očitati Heideggro in Pirjevcu, da jima gre za »golo obstajanje«, je čisti nesmisel. Glede na svoje pojmovanje biti, tj. ob nerazločenosti pojma biti in resnice biti, se Stres seveda boji, da bi vse, »iskanje resnice« ostalo »nerazumljivo in neopravičljivo« (str. 63).« Toda ko napada Heideggro in Pirjevca, se Stres bori s svojimi lastnimi sencami: »**Golo obstajanje bi moralo biti zasičeno s samim seboj, če bi bilo res ono tisto zadnje, kar smemo pričakovati.**« (str. 63) Kdo, kdaj in kje je to trdil? Razen tega Stres ne vidi, da je ujet v mrežo, ki si jo je sam spletel: »logično« je, da bi **golo** obstajanje moralo biti napolnjeno s samim seboj, če ga že definiramo kot takega. Toda razglašati obstajanje za nekaj tako **praznega**, da bi se ga moralo napol-

niti neke od zunaj, je začel Stres sam. To je Stresov lastni razglas, razglas na osnovi predpostavke o polni biti, ki da je toliko kot bog.

Pravzaprav se Stres tudi glede tega ne more odločiti, kaj sploh je s Heideggrovo bitjo: ali je »polna« ali »prazna«. Zato mu podtika zdaj svojo polno zdaj prazno bit. »Tudi M. Heidegger se strinja, da je zadnji izvor vsega nekaj absolutnega: to, kar imenuje bit in kar je onstran bitij, katerih nasprotni pol je nič kot bivanjski primanjkljaj.« (str. 65) Odveč bi bilo Stresa vprašati, kje bi pri Heideggru lahko našli kako tako misel, saj jo Heideggru enostavno podtakne. In na osnovi tako začetega postopka Stres kritiko Heideggra pelje naprej: »Če se onotlogija kot nauk o biti in bivajočem bitju ob čisti nedoločenosti, kot jo izraža beseda bit, ne more dokončno utemeljiti človeške osebne enkratnosti in neponovljivosti, ampak vnaša nekakšno ontološko uravntimerko: bit, o kateri govori Heidegger in jo enači s skrivnostnim ničem, je sicer zaradi svoje popolne nedoločenosti (zdaj že torej kar bit sama, ne pa le beseda »bit« — S. H.) na prvi pogled bolj človeška, kar človeka ne posiljuje z nobeno določeno idejo, smotrom ali nalogo.« (str. 67) Heideggrova bit je po Stresu torej anonimna nadoločna, brezosebna, nevtralna, neprizadeta itd. Vendar imamo opravka le z mrežo, ki jo je spletel Stres sam. Kajti »onotloška uravntimerko«, o kateri govori Stres, nima nobene zveze s Heideggrovim mišljenjem biti.

Postane pa ob vsem tem bolj jasno, zakaj rabi Stres poleg biti še Boga. Pojem biti, izpraznjen in osiromašen, izveden zgolj iz bivanja (golega obstajanja), je seveda premalo za to, da bi stvari bile, saj je za stvari značilno tudi njihovo bistvo. Za stvari ni pomembno le to, **da so**, ampak tudi, **kaj so**. Da bi prek tega dvojnega »so«, prek »zeva« med bivanjem in bistvom vendarle prišel do identitete bivajočega, je Stres, kot vsa ontoteologija, prisiljen vpletati nekaj tretjega, ki potem fungira kot »prvo in poslednje«, se pravi kot bog (Bog).

Prav zato Stresova kritika nihilizma ne zadeva bistva nihilizma. In tudi ne more ponuditi neke rešitve iz nihilizma. Ne zato, ker je zanikanje Boga zanj nihilizem par excellence, temveč zato, ker se ne izmakne samorazdiralni subjektiviteti subjekta. Skušaja jo le še bolj utemeljiti: »Poleg človekove narave zaznamo pri njem še nekaj, kar je večno in brez česar bi ne bil človek: njegovo osebnost. Biti oseba se pravi biti nosilec samega sebe, v zadnji stopnji vendarle svobodni razpolagalec s samim seboj in absolutna vrednota (str. 84).« Svobodni razpolagalec s samim seboj? Kaj je to drugega kot subjekt, ki si podreja samega sebe in druge v imenu samega sebe kot absolutne vrednote? Kaj bog temu subjektu sploh lahko je? Kvečjemu po subjektu samem postavljeni garant, ki naj mu štiti hrbet v njegovi

ekspanziji sredi bivajočega. S tem pa smo seveda sredi najgloblega nihilizma; sredi **izgubljenosti** v bivajočem, sredi rabe in izrabe vsega: človeka, narave in celo svetega. Smo tam, kjer je zatrta oziroma zatrta tudi »dimenzija svetega.«

V čem je tedaj razlika med idealizmom in materializmom, ki jo Stres tako vztrajno propagira? Kot da je vsega na tem svetu kriv zgolj materializem? Kakšna je razlika med materializmom, če je bog sam pretvorjen v garanta subjekta? »Sredi vseh družbenih, razrednih in kulturnih vplivov ostaja človek vendarle odgovoren zase; subjekt, ki je v zadnji instanci več kot družbeno okolje in njegova psihološka preteklost.« (59. prip.) Kaj je ta »več«? Ta »več«, ta presežek, ki ga metafizika vedno vlačí za seboj? Medtem ko Heideggru ne gre za to, da bi bila bit nekaj »več«; zakaj vsa ta **merjenja** sploh ne sežejo do bistva vprašanja po biti in njenem smislu.

Heideggru gre za »novi zasnitek« sveta, ne pa za popravka neke obstoječe osnove. Zato njegovo pričakovanje boga ni čakanje na božje »svobodno razodetje«, ni povratek h kompletni religiozni tradiciji in h konkretnemu bogu, temveč pričakovanje »drugega boga«. Medtem ko Heidegger poskuša misliti bit kot bit (resnico biti) in morebitni novi pomen biti (bivajočega), Stres takole brez zadrege — ker se tega pač ne zaveda — povzema Nietzscheja: »In ker človek po neki svoji notranji nuji venomer teži onstran tega, kar je že spoznal, doživel in dosegel, lahko z besedo **bit** označimo tudi to **človeško teženje** po premaganju in preraščanju vsega že doseženega. V tem smislu se človek 'širi', se razrašča in vedno bolj močno in razvito ali intenzivno živi in je.« (str. 73—74; podčrtala S. H.) Tako pojmovana bit, **bit kot človeško teženje** po samorazširjanju ni nič drugega kot **volja do moči**. Samovolja svobodnega razpolagaleca s samim seboj in z vsem okrog njega. Ekspanzija brez konca in kraja se izkaže za edini **samosmoter**, ki zahteva vzvratno kajpada vse mogoče **žrtve** za »splošne vrednote in svetinje«, česar si tako želi Stres (glej str. 19 in dalje).

Ob tem nič ne pomaga Stresova kritika zmateriliziranega življenja, materializma, ki da je v tem, da gre v proizvodnji predvsem za dobiček. Saj ne vidi, da je ravno svobodni razpolagalec z vsem, se pravi subjekt kot gospodar bivajočega tisti, ki se hoče »vedno bolj na široko« in vedno bolj »globoko« ter se tako spreminja v vzrok materializma oziroma zmateriliziranega sveta. Klicanje Boga na pomoč zato ne pomaga, ker je zdaj ravno Bog tisti, ki naj že vnaprej štiti takoiimenovanega človeka, se pravi človeka kot subjekta. Daje mu gotovost in »smisel«. Ravno Bog je Oseba, Podoba, h kateri teži človek-oseba. Nihilizem, pravi Stres, »je mogoče

premagati in prerasti« samo, kadar »postavljamo onstran vseh dialektik in sorazmerij absolutno nesimetričnost čiste, absolutne, nepogojene, neskončne in nujne biti (str. 55)«. Ob tem bi bilo treba nezogibno odgovoriti na dvojno vprašanje: 1. kako more biti absolutna bit nekaj nepogojenega, če jo kot subjekt **postavljamo** mi sami, se pravi, kako more biti poleg **subjekta kot absolutne vrednote** še absolutna bit in 2. če je absolutna bit (»onstran dialektičnega povezovanja biti in nič«) opredeljevana zgolj z zanikanjem (ne-simetrična, ne-omejena, neskončna bit), kako naj bo tedaj »pogoj, ki omogoča preraščanje vseh bitij«, »skrivnostni **vzgib vsega**, kar je, kar je nastalo in kar še bo (str. 64)?« Absolutna ne-pogojenost biti se torej **meri s tistim, česar pogoj je**. Kar sama pogojuje. Bit je tako onitzirana.

Ravno na tej točki Stres zato ne more ločiti absolutne biti od absolutnega nič: »Ta vrzel ali ta zev, ki ga vsaj delno zaznamo vedno, ko rečemo, da nečesa ni, je gibalno ne samo našega mišljenja in spraševanja, temveč vsega našega hotenja in delovanja.« (str. 61) Kaj je za vzgib vsega, kar je: bit ali nič? Če je »vrzel med bitjo in bivajočim«, katere »drugo ime« je nič, »pogoj, ki omogoča preraščanje vseh bitij«, človek pa je »nad bivajočim (str. 59)«, potem predvsem za Stresa velja njegova lastna ugotovitev oziroma opredelitev nihilizma. »Smisel nihilizma je torej v tem, da človek samo ob niču lahko do konca je.« (str. 33) Namreč ob »zevu«, katerega drugo ime je nič. Ne samo za Pirjevca, tudi za Stresa ima nič »absolutno nepogrešljivo vlogo pri razodevanju biti (str. 40)«

V prazno izzvene zato naslednje Stresove besede: »Bit je več kot proizvajati. Biti je milost, je čudež nad čudeži (str. 74)«. Giede na človeka — subjekt ta (absolutnega razpolagalca s samim seboj) pomeni ta čudež nad čudeži namreč tole: čudež možnosti samoširjenja. V biti takšnega absolutnega razpolagalca s samim seboj, ki da je obenem »absolutna vrednota«, za tisto biti »več« sploh ni več mesta. Saj biti »več« pomeni zdaj prav proizvajati »več«. Čim »več« proizvajati, biti čim bolj subjekt, to je zdaj samosmojer. To je samosmojer človeka kot absolutnega razpolagalca s samim seboj. Vsak je le več in več enega in istega. Tu se ni več kaj zmišljovati. Ves svet in še tri vasi povrh, to je smisel takega naprežanja. Stres »ubije« boga, še preden ga vzpostavi. Kje je prostor za boga, če pa je človek »nosilec samega sebe«, »svobodni razpolagalec s samim seboj« in »absolutna vrednota«? Kje je, kakor bi rekel Heidegger, prostor za sveto?

Dimenzija svetega je popolnoma zakrita. Heideggru pa gre ravno za to dimenzijo, za dimenzijo svetega kot dimenzijo nerazpoložljivega, za dimenzijo, iz katere bi bila morda uvidena grozotna osamljenost in

ogroženost današnjega človeka kot subjekta.

Tudi Stres vidi človeško stisko. Le da je zanj to vprašanje po »smislu življenja«; in vprašanje grozljive podobe obupa, ki ga v našo vsakdanjost prinašajo najrazličnejši nihilistični življenjski in svetovni nazori (str. 73)«, se pravi vsi tisti nazori, ki zaničajo Stresovega Boga. Toda kje je v Stresovem pojmovanju biti in Boga mesto za nerazpoložljivost? Nerazpoložljivost, ki jo pripisuje Bogu, je tisto »več«, toda tega »več« ne more utemeljiti drugače kot s tistim **še-ne** človekovega samoširjenja. Bog je pri Stresu torej postavljen v službo človeka. Je »pogoj (str. 62)« subjekta prav kot subjekta. Pogoj subjektive samo-in-vse-razpoložljivosti.

Stresova kritika Pirjevca

Vse svoje nezadovoljstvo s Heideggrom strese Stres na Pirjevca. Za Stresa sta namreč oba nihilista, samo da je Pirjevec še mnogo »bolj« nihilist. Razen tega pa je še posebej žolčen na »absolutiziranje dialektike, ki ga je v naš kulturni svet vnesel dialektični materializem (str. 65)«, na absolutiziranje dialektike biti in nič. Ob tem Stres pozabi, da je ta dialektika najprej Heglova dialektika. Podobne zamenjave se mu dogajajo tudi tedaj, ko skuša ovreči Pirjevca s Heideggrom. Namreč prek svoje interpretacije Heideggrove biti, ki jo proglasi za »polno bit«. Ta polna bit da je »smisla polna«, medtem ko naj bi Pirjevec oznanjal golo obstajanje. Stres se enostavno ne potruži, da bi razumel, kaj Pirjevec pravzaprav želi povedati s sintagmo »biti kar tako, za nič«, »brez smisla«. Gledano s strani »smisla polne biti« je takšna Pirjevčeva zahteva seveda ne le ne-smiselna, ampak naj bi pomenila direkten padec v brezno. Bit, ki nima smisla, je lahko le nič. Pirjevec naj bi bil zato novi nihilist, saj po Stresu trdi: »Smisel je življenju mogoče dati samo tako, če življenje smisla nima.« (str. 32) Pri tem pa Stres spregleda, da ne gre za isti pomen »dvakrat zapisane« besede »smisel«. Izstop iz smisla je za Stresa pač vstop v nesmisel in pika.

Pirjevec seveda deli Heideggrovo usodo, ki mu sestop od biti kot temelja (Grund) pomeni do-stop do brezna (Ab-Grund). Stres vidi tu zgolj rdeči stopl: gledano s strani smisla polne biti je brezno zanj lahko samo praznina, torej nič. Tako Heidegger in Pirjevec postaneta nihilista. Stres ne vidi, da se vsa zgodba zdaj pravzaprav šele začne: sestop v brezno (brez-temeljnost), izpod biti kot temelja (izpod v najvišje in prvo bivajoče potopljene biti), je vstop v resnico biti, v njeno »smrtnost«. O breznu je mogoče govoriti samo s strani biti, ki je razumljena kot onto-teološki temelj, se pravi samo s strani metafizične biti. Ravno tako je o breztemeljnem mogoče govoriti samo s strani utemeljevalnega mišljenja.

Stres opredeli Heideggrovo mišljenje biti takole: »Bit je počelo, ki mu ne vidimo dna.« (str. 52) Pri Heideggru seveda bit ni nikakršno **počelo** (archê). Heideggrovo vprašanje je vprašanje, **od kod** sploh to, da človek »utemeljuje« bivajoče. Od kod metafizično razumevanje biti kot temelja? Da se za tem vprašanjem skriva težnja po vzpostavitvi difference med pomenom biti in resnico biti, tega Stres seveda ne vidi. Ontološka diferenca mu je pač odveč. Kar rabi Stres, je trdni in večni **zev** med bivaječim in čez-bivaječim kot čisto bitjo. Na določen način se Stres in Pirjevec gibljeta sicer na isti (metafizični) ravni. Oba hočeta bit izvesti iz »je« slehernega bivajočega. Oba ontološko diferenco razumeta torej kot znotrajmetafizično razliko med bivanjem in bistvom (smislom). Le da Pirjevec izhaja iz eksistence človeka, ki jo potem izenači z eksistenco stvari sploh, Stres pa eksistenco vzvratno, prek Boga, aplicira na človeka. Zato je isti, a ne enak rezultat, do katerega prideta. Stres konča pri čez-bivajočem kot čisti biti, negirajoč pri tem dialektiko biti in nič, zaradi česar končno »poisti« bit s pojmom oziroma pomenom biti. Pirjevec pa tudi nikakor ne more biti in resnice biti. Pomen biti od biti same, zaradi česar se mu potem, podobno kot Stresu, poruši »napetost« med ničem in bitjo. Za oba, ne le za Pirjevca (kot to zanj ugotovi Stres), velja naslednja Stresova misel: »Nič je samo **posrednik**, ki naj pripelje do popolne afirmacije, popolne uveljavitve biti.« (str. 32) Namreč nič kot zev oziroma zev kot nič. Za oba, Stresa in Pirjevca, velja, da jima nič služi le v biti zanj.

Tako Pirjevec kot Stres padeta nazaj v identitetnostno mišljenje. Razen tega pa Stres ne vidi tudi tistega, kar je bil Pirjevcu in še prej Heideggru glavni problem. Ker ne sluti difference med bitjo (sotnostjo) in pri-sotnostjo, med bitjo in pomeni biti, ne more razumeti krčevitega Pirjevčevega napora, da bi razrešil bit vsakega s pomenom identificiranega smisla. Stres ta napor iz svojega identitetnostnega mišljenja razume le tako, da z ukinitvijo smisla ukineš tudi bit in ti torej ostane le nič. Če tudi se Pirjevec na podoben način ujame v zamenjavo ontološke z znotraj-istovetnostno (metafizično) razliko, pa vendarle skuša ločiti bit kot bit, se pravi resnico biti od pomena biti, tj. od biti kot pri-sotnosti. Stres pa vidi v tem le padeč v »absolutni nič«, se pravi v nihilizmu. »Videli smo, da govori D. Pirjevec o zgolj-biti. Bistvo človeške biti je zgolj biti, je biti za nič. Se pravi: človek ne živi, da bi služil in sredstvo ali orodje.« (str. 57) Ta točna navedba Pirjevčevega razumevanja biti človeka pa teologu (ideologu) Stresu ni povšeči, zato je takole razkroji: »Človek je zato, da je. Imamo torej dva stavka, glavnega (človek je) in odvisnega, finalnega (da je). Oba stavka imata isti glagol: **je**. Ali pa

to tudi isto pomeni? Če bi glagol biti pomenil v obeh stavkih povsem isto, bi to izražalo misel, da smo zato, ker smo in smo zato, da smo.« To pa seveda ni tisto, kar bi zadovoljilo Stresa. Zato Pirjevcu takoj podtakne naslednjo »konsekvenco«: »Obstajamo, da obstajamo in nimamo od življenja pričakovati nič drugega kot to, kar smo že postali. (str. 58)« Ker ne pozna difference med **pomenom biti** in **bitjo**, ker je torej zanj bit že vnaprej smisla polna, vsakokratna eksistenca pa bolj ali manj prazna, razume Stres Pirjevčev »zgolj bit« kot nekakšno zaustavitev časa: človek naj bi bil le to, kar je (nekoč) že postal.

Pirjevcu pa gre nasprotno za biti »pred« postajanjem, preseganjem, begom od smrti itd. Za biti pred smrtjo in k smrti. Človek je vedno dovolj star za smrt. Stres takšnega govorjenja seveda ne prenesa: »Končna posledica takega gledanja na življenje bi bil skrajni pesimizem, ki se ne bi mogel izogniti pravemu nihilizmu. Če rečemo, da je človek zato, ker je in zato, da je, in pomeni glagol 'je' obakrat strogo isto, potem naše življenje ni bistveno različno od vedno enakega in statičnega obstajanja neživih stvari, ki zanje obstajanje ni nič drugega kot vztrajanje v golem obstoju, brez vsakršnega razvoja, teženja in zanosa, brez časa in izpopolnjevanja. Tudi v tem primeru bi z 'bitjo kot tako ne bilo nič' — da še enkrat povzema Heideggerja — in tista pozitivna vsebina biti, ki jo hočemo uveljaviti proti razočarenemu nihilizmu, bi se v takšnem, v prazno se iztekajočem pojmovanju biti ponovno povsem izgubila.« (str. 58) Ko Stres že tolče Pirjevca s Heideggrom, naj jaz dodam tole Heideggerjevo misel zoper Stresa: »Tam, kjer je govor o niču in smrti, je najgloblje mišljena bit in samo ona, medtem ko se tisti, ki se dozdevno ukvarjajo edino z dejanskim, preganjajo z ničnim (N I-471)«. Toda ne prehittevajmo: v čem je pravzaprav Stresova kritika Pirjevca? Iz česa izhaja?

Če »je« pomeni v glavnem in finalnem stavku vedno eno in isto, potem po Stresu iz tega sledi, da gre ves čas za golo eksistenco in da Pirjevec »drugač-ni«, namreč esencialni »je« negira. Če Pirjevec terja zgolj-bit, to za Stresa pomeni, da zahteva Pirjevec **golo obstajanje**. Ker pa eksistence niti v sanjah ni mogoče misliti brez esence, se Stresu zdi vztrajanje ne zgolj-biti potem kajpada čisti nesmisel in nihilizem.

Strah pred »v prazno iztekajočem pojmovanju biti« pa je najprej strah, ki izhaja iz Stresove konstrukcije same. Kolikor izvaja bit iz eksistence posamezne stvari, ob čemer se mu bit kaže kot tisto najsiromašnejše in najpraznejše, je Stresa nenehno strah pred bitjo, ki se glede na predstavo o polni (absolutni) biti steka v prazno. Samo kdor izvaja pojem biti iz **eksistence stvari**, v nasprotju do pol-

pa se Stresu nič postavlja v samo srčiko biti, saj ga izpostavi kot **zev** med bitjem (konkretnim biva-jočim) in čez-biva-jočim kot bitje samo. Problem ze-va kot nič smo že obravnavali. Gre za znotrajisto-vetnostno razliko v biti sami, za razliko med biva-njem in bistvom.

Ta zev, ta nič med eksistenco in esenco je tisti, ki poganja biva-joče, da teče za svojo bitjo, ki je za-radi tega človek kot biva-joče, se pravi kot končno bitje seveda nikoli ne doseže. Prav zato je bit nekaj »dinamičnega«, »razvoj, težnja, zanos«. Stresova bit je potemtakem že vnaprej dvojna, in je celo prej po-dvojena kot pa enotna. Tako da problematike biti pred podvojitvijo na bivanje in bistvo pri Stresu sploh ne pride. »Med glagoloma obeh stavkov ob-staja torej napetost med povednim naklonom in že-lelnikom (optativom) ali celo velelnikom (imperati-vom), med dejstvom in najstvom.« (str. 58) Ono-tloško kajstvo (bistvo) Stres torej mimogrede spre-meni v etično najstvo (normo) ter iz razlike »med načelom in dejstvom (str. 61)« potem neizogibno kaže na misel zgolj-biti kot na čisti nihilizem. Toda zgolj-bit razbija dvojnost biti (bit-Bit), onto-teološko oziroma metafizično dvojnost, zaradi katere filozo-fija nujno rabi tudi etiko kot mašilo svojih razpok. Samo z vidika etike kot mašila onto-(!)-teologije je sploh mogoče izreči tole: »Obstajamo, da obstaja-mo in nimamo od življenja pričakovati nič drugega kot to, kar smo že postali.« Tega Pirjevec namreč ni nikdar mislil in zato kaj takega tudi ni nikjer za-pisal.

In kakšna je Stresova interpretacija tega, da **smo**? »Samo zato, da bi bili. Oba glagola sta hkrati po-dobna in različna. Zato nista enakoglasnici s po-polnoma različnima pomenoma, kot tudi nista tavto-loško ponavljanje istega. Oba glagola sta povezana z istim pomenom, ki pa kljub temu ni povsem isti. Glagol 'biti' lahko torej uporabljamo v podobnih po-menih, ki niso niti strogo enoumje, niti čisto ne-združljivo dvoumje, temveč različnost in enakost hkrati.« (str. 58) Oh, kakšno natančno izražanje? In kakšna dialektika! Od kod si se pa ti zdaj vzela? Vznikla si in ostala v srčiki metafizične biti. Prvi »smo« izraža dejstvo našega obstoja, našo eksis-tenco, drugi »smo« pa esenco, ki nas žene k **ab-ne biti**, more očitati drugemu, da je **vztrajanje** pri **zgolj-biti** »vztrajanje v golem obstoju, brez vsakrš-nega razvoja, teženja in zanos.« Ostane pa po Stresu še druga možnost. To drugo možnost poja-sni takole: »Človek je zato, da je. Pri tem pa 'je' v glavnem stavku ne pomeni isto kot 'je' v odvisni-ku, pač pa je med njima zev, napetost in oddalje-nost, ki ni nič drugega kot tisti zev in odmik, ki smo ga ugotovili med bivanjem obstoječih bitij in bitjo kot obzorjem in smotrom teh bitij.« (str. 58) Če gre Pirjevcu za zgolj-biti, in v tej zvezi za nič,

solutni biti (bogu) kot enotnosti esence in eksis-tence.

Stresova kritika Pirjevca je zgrešena prav zato, ker Pirjevčeva zgolj-bit ni nikakršna Stresova gola eksis-tenca. Ni nikakršno golo obstajanje biva-joče stva-ri. Pirjevcu gre za eksistenco kot za **tu-bit**, ne pa za eksistenco kot nasprotje esence (kajstva, najst-va).

Ob primerjavi Heidegggra in Pirjevca Stres točno u-gotovi, da se pri interpretiranju boga srčika nahaja v problemu svetega. In medtem ko se je Pirjevcu diferenca med svetim in božjim zastrla zato, ker po njem sveto pripada bogu neposredno (in pomeni pričakovanje boga zaradi tega lahko le povratek v »izvirno skušnjo pristinega religioznega izročila«), se Stresu ta diferenca zastre zaradi drugega razloga. Stres razmerje med bogom in svetim zaobrne: »Ven-dar pa za Heidegggra ta poetična, čudežna, sloves-na in sveta razsežnost biti ni še nič drugega kot le območje in okvir, kjer se lahko pojavi in ponav-zoči bog.« (str. 37) O čem takem pri Pirjevcu (Heidegggru seveda ni govora. O **ponavzočenju** boga nekdo, ki istovetenje biti in **navzočnosti** vseskozi razkriva kot bistvo metafizike, pač ne more govo-riti. A Stres pravi: »Po Heideggerju vsebuje pot k bogu naslednje postaje: odkritje ali razodetje biti, nato svetega, nato božanskega in končno boga sa-mega.« Dejansko se misel, ki jo povzema Stres, pri Heidegggru glasi takole: »Šele iz resnice biti se da misliti bistvo svetega. Šele iz bista svetega je mo-goče misliti bistvo božanskega. Šele v luči bista božjega more biti mišljeno in rečeno, kaj na bese-da 'bog' pomeni.« (WM 182) Nobenega odkritja ali razodetja torej, marveč le mišljenje. Tudi nobene POTI do boga, nobenih »postaj« do odkritja boga ni. Razen tega za Heidegggra glavni problem sploh ni v tem, da še ni odločeno, kaj naj beseda 'bog' pomeni, temveč je glavni problem »zaprtost dimen-zije svetega«. Zato ne more iti za nikakršno »svo-bodno razodetje« Boga kot nekakšne osebe, mar-več gre za resnico (ne-skritost) biti. Beseda 'bog' in njen pomen — npr. pri Platonu — pri tem nista ni-kakršni končni ali najvišji dosežek, marveč le eden izmed elementov, ki jih je treba pojasniti glede na njihovo **bitno** zgodovinsko določenost.

Tako seveda ne drži, da bi Pirjevec »skrajševal Hei-deggrovo misel«; češ da Heidegger v primerjavi s Pirjevcem »ne zožuje boga (Boga) na božanskost ali na sveto« (str. 39). Stres glede Heidegggra in ra-zodetja Boga še doda: »Temu razodetju ostaja oprt in ga pričakuje«. Heidegger sicer boga (ne Boga!) res ne zožuje na božanskost, pač pa boga, če že hočemo govoriti v tem jeziku, podredi svetemu. Med božjim in svetim je za Heidegggra neprekorač-ljiva razlika. Naj opozorim na Stresovo prikrojeva-nje Heidegggra še s citatom, v katerem Heidegger

ne zapostavlja samo metafizičnega boga (najvišje bivajoče in prvi vzrok), tj. boga filozofov, marveč obtožuje tudi »boga očetov« oziroma teologov. Bog-Oče po Heideggru ogroža sveto, ker napravi sveto za nekaj posredovanega: »Ne šele človeška beseda, temveč prej in bolj trajno grozi v vžigu in pričanju besede poslani 'sveti sij' očeta, da bi (sveto) izrgal njegovi neposrednosti v posredovanost ter ga prepustil bistvenemu uničenju.« (Hölderlin 71) Ne le človeška beseda, ampak poimenovanje svetega z božjim imenom sploh je torej tisto, kar ogroža sveto. Po Heideggru torej razlike med svetim in božjim nikakor ne smemo zastreti. Zato pravi: »V stiski pesnika osreči sveti sij. Tako 'zadet' se more ušeti, da bo sledil le tej sreči in da se bo izgubil v posesti boga. To pa bi bila nesreča, saj bi to pomenilo izgubo pesniškega bistva; kajti bistveno pesnika ne temelji v dojetju božjega, temveč v zajetju po svetem.« (prav tam, 67) Ne verjamem, da bi Stres te Heideggerjeve formulacije ne poznal. Razumljivo mi je, da ne more sprejeti misli, kako beseda — zlasti poimenovanje svetega z bogom — ogroža in rani sveto. Nekdo, ki ves živi ravno od božje besede, tega seveda ne more sprejeti. Toda zato še ni treba polagati v usta citiranega avtorja ravno nasprotnih besed, kot pa jih je dejansko izrekel.

Postavlja se vprašanje, zakaj se je pravzaprav sploh spril na Pirjevca? Zaradi nihilizma. To že. Ampak po Stresovem mišljenju je še mnogo drugih nihilistov. Uganka se »razodene«, ko Stres citira najprej Pirjevčev misel o tem, kdaj »privre beseda — bog«, potem pa pravi: »Navedene besede zvenijo kot besede najbolj klasičnega vernika in duhovnega pisatelja. Zato nas ne smejo zavesti. Bog, o katerem govori Pirjevec, tukaj ni niti osebni bog niti nekaj posebnega. Bog je tukaj isto kot božanskost. Boga v samem sebi ni.« (str. 39; podčrtala S. H.) Tako! Besede Pirjevca nas ne smejo zavesti! V tem se razodeva strah vseh ideologov, da se jim ne bi spridila čreda. Ker je Pirjevčev razmišljanje o bogu navidez tako blizu krščanskemu, je treba pred njim posebej opozarjati in z njim obračunati. Poravnati račune. Pirjevec se žal seveda ne more več vključiti v to »polemiko«.

Stres zavrže Dušana Pirjevca kot teolog ideolog. Obenem skuša izigrati drugega proti drugemu Pirjevca in Heideggra. Pirjevec da je »pod vplivom Dostojevskega zelo razločno uvidel tesno zvezo med dejavno ali zastojno ljubeznijo in smiselnim življenjem, a ga je Heideggerjeva ontologija preveč ovirala, da bi dojel vse metafizične globine in pogoje te človeške medosebnosti (str. 73)«. Heidegger je po Stresu Pirjevca prepričal videti boga, ker Heideggru samemu to videnje prepreči njegova ontologija. Stres torej iz filozofije izriva onotologijo, da bi mu tako ostala čista teologija. Toda Pirjevec je

hotel sporočiti to, da se svet s premeščanjem stvari (in ljudi), s preračunavanjem znotraj bivajočega, s konferiranjem in referiranjem, bistveno ne more spremeniti. Skozi besedo **materinega** jezika na novo **zasnavlja**, namreč v pesništvu, tisti prostor, kjer prihaja do besede resnica biti. Človek se je **vedno** razumel iz razmerja do boga; in tako se razume tudi takrat, ko se samo-utemeljuje s tem, da boga zanika. Ta resnica prihaja na dan v pesništvu in zato je pesništvu (pesniško mišljenje) tako prostor božjega kot človeškega. Pirjevec je tehtal in stehtal moč oziroma nemoč subjekta. Tehta! in stehta! je neki svet, ki ne mineva v nič, se pa morda obrača v tečaj. Gre morda v s-tečaj? To tesnobo je razpiral in v njej vztrajal Pirjevec.

V določenem smislu je stvari postavil drugače, kot sicer veljajo. Medtem ko so danes oči uprte zgolj v spreminjanje sveta in je vse bivajoče (še posebej pa človek) podrejeno določeni ideji, upira Pirjevec pogled v pesništvo in mišljenje. Stvari se po njem dogajajo »drugod«. Dogajajo se tam, kjer je »doma« vse: življenje in smrt, radost in trpljenje, upanje in zmota, zlo in sveto. V **bistvu** materine govorice. Večkrat slišimo takšne modrosti: šele zdaj odkrivamo »pravega« Cankarja. Zadeva je obratna: šele zdaj, morda, odkrivamo sami sebe v že davno izpisani besedi Cankarja, ki je pisal iz bistva materine govorice.

Pirjevec je začel misliti o bogu drugače, kakor se to dogaja v »dialogu« med teisti in ateisti; kajti dialog lahko pojasni, kako naj verni in neverni žive skupaj, vprašanje boga samega pa ne more razrešiti, saj to vprašanje ni stvar »glasovanja« za ali proti. Ko pravim »drugačen« način iskanja boga, mislim na iskanje, ki je onstran ateizma in teizma, onstran njune slepote za sveto. Zakaj ta dva imata že vnaprej izpisana svoja bojna gesla na praporu Resnice. Na praporu, ki se le kdaj pa kdaj spusti na pol droga. Pred smrtjo.

Vsega tega Stresu ni treba jemati zares. Kot ideologu (teologu) mu gre predvsem zato, da bi Pirjevca pobil. Tako tudi tista Stresova kritika Pirjevca, ki zadene, zbledi, saj je Stresu potrebna predvsem kot ideološko (teološko orožje).

Morda je v tem tekstu premalo moje lastne interpretacije Heideggerjeve zastavitve vprašanja po bogu. Problem vidim predvsem v tem, da Heidegger razpor biti in pomena biti »preseže« na način nihajočega sem-in-tja jasnine (Lichtung). Da se pri njem igra prisotnosti in odsotnosti ponovi tudi na »zastorju« same jasnine, tj. resnice. V določenem smislu Heidegger nič obide prav tako kot vsa metafizika. Kar lepo izda Pöggeler: »Kakor dela svoje obrate smučar, ker hoče ostati na poti in noče pasti niti v brezno niti se izgubiti, tako ravna tudi Heidegger: njegovo mišljenje se vpiče brezna nihiliz-

ma obrne proti samemu sebi, da bi zdržalo pot do resnice biti.» (Der Denkweg Martin Heideggers, Neske, str. 182) S takšno formulacijo želi Pöggeler Heideggra pohvaliti. Toda ali se ni zaradi tega, kar navaja Pöggeler, Heideggru vpogled v bistvu nihilizma v resnici zamračil?

Nihanje pri-in-od-sotnosti je nihanje v biti (sotnosti). Skrito se po Heideggru mora nujno razkriti. Hkrati pa popolno razkritje ni mogoče, zakaj pred razkritostjo je skritost (*a-letheia*), ki jo mora človek po Heideggru varovati. Vsako razkrivanje je po njem zato nevarnost za skritost oziroma skrivnost. Nevarnost je v tem, da se bit kot bit popolnoma razkrije in da se s tem pobivajoči. Prav zato je bistvo tehnike, ki je istovetno s po-stavjem (*Ge-stell*) najvišja stopnja nevarnosti. Obenem pa se to stopnjevanje že načeloma ne more steči v »katastrofo«, kajti bit kot bit za svoje razkrivanje vselej že »rabi« človeka. Le zato je po Heideggru mogoče reči tudi to, da rešitev tiči prav znotraj največje nevarnosti. Tehnica se torej lahko nagne, prevesti pa se po bistvu ne more. Skratka: prave nevarnosti ni. Ne gre tedaj tudi v Heideggrovem mišljenju biti za nekakšno »gigantomahijo«, za boj, v katerem bit zmeraj že obvladuje nič? Da je Heideggrovo mišljenje **biti**, to je tedaj treba vzeti dobesedno. Za bit mu gre. Hoče, »ne da bi hotel«, bit in nič drugega, se pravi bit, ki naj »posrka« vase nič (nihil) in s tem odpravi vsakršno možnost nihilizma.

Heidegger je do določene mere platonist. Njegova zahteva po povratku k izviru je potlačena želja po izmaknitvi pred grozo zgolj nič. Ustavi se tam, kjer je Platon, ko je »ubil« očeta Parmenida, nehal: vzvratno prevaža (interpretira) Pormenidov stavek »Isto je misliti in biti«, tako da se ta stavek zdaj glasi: »Misliti in biti spadata v — isto«. To **isto** (*Ereignis*) naj bi bilo nekaj tretjega, a je v resnici tisto prvo. Gre za sopripadnost biti in mišljenja, ki ontološko diferenco znova potiska v območje identitete. V nihanju sem in tja, v nihanju skritosti in neskritosti, zaradi katere ni ne popolne skritosti ne popolne neskritosti, je človek nekako vselej že zavarovan in obvarovan. Vprašanje, ki ostane »po« Heideggru je torej vprašanje po »razmerju« med bitjo kot bitjo in ničem, po »razmerju« med bitjo (ki ni pri-sotnost) in ničem, ki ni isto kot odsotnost (ne-bit).

Jaz pa se ukvarjam s Stresom. Zakaj?

Ker spet z vso voljo skuša postaviti filozofijo in mišljenje (biti) v službo teologije kot ideologije. In sicer po načelu: vzeti malo tukaj malo tam, a vse z vidika vnaprejšnje ideje. Malo se uporabi, malo izrabi; in spet smo tam, kjer smo bili. Takšna ideološka manipulacija je vedno že pred vsako mislijo, ki

bi se mogla poroditi in začeti nekaj novega. Ker se boji vsakega premisleka, se pred mislijo zateka k etiketam. Tako se tudi pri nas spreha kup znanih oznak: Heidegger-fašist, Heidegger-idealist, Heidegger-nihilist itd. Pirjevec je bil v partizanih in ga zato z etiketo fašist ni mogel nihče spraviti s poti; vendar ideologov to ne moti preveč, saj so na razpolago druge etikete.

Pirjevčeva misel je v marsičem nebogljen, prekrita s celo vrsto lastnih protislovij, pa vendar ne tako nebogljen, da ne bi pričala o bitnem. In ne tako drobna, da je ne bi opazilo oko ideologa. Zanimivo je, da Pirjevca zmerjajo za nihilista z vseh ideoloških kotov hkrati in enako zavzeto. Tako da ni več jasno, **kje** je bob in **kdo** je pop. V tem vidim svojevrstno povezavo in svojevrstni spoj obstoječih ideologij, pa naj bodo ateistične ali teistične. Še preden se misel sama znajde, je že ideološko absorbirana in etiketirana.

Stres skuša v svoji knjižici **Nič in smisel** znova uveljaviti metafiziko kot nekaj, s čemer naj bi premagali vsak nihilizem. Tudi tisti nihilizem, ki ga Stres odkriva v mišljenju biti (Heidegger) oziroma v izpostavljanju zgolj-biti (Pirjevec).

Do ponovne uveljavitve metafizike skuša priti Stres prek opisa ontološke difference, toda pokazalo se je, da ontološko diferenco (razliko med bitjo in bivajočim) meša z metafizično diferenco (z razliko med bivanjem in bistvom). Ker zaradi tega venomer niha med zenačitvijo biti z bivanjem (»golim obstajanjem«) in biti z najvišjim bivajočim (bogom), do biti kot biti oziroma do resnice biti sploh ne pride. Ne more se iztrgati iz položaja, iz katerega se mu bit kaže kot nekaj dvojnega: kot bit in kot Bit. Zaradi zaslepljenosti z metafizično diferenco je Stres docela ujet v onot-**teološko** strukturo, tako da ne vidi njenega nihilističnega bistva. Za nihiliste proglašajo odstiralce nihilističnosti metafizike kot onto-teologije. Nihilizem onto-teologije je v tem, da je v njej bit pripoznana le kot **prava** bit, ta pa je poistovetena z najvišjim bivajočim (z bogom). Bog kot nad-ali-čez-bivajoče je poistoveten z bitjo samo, ki obenem velja za čisto ali absolutno bit. S tem je ontološka diferenca med bitjo in bivajočim seveda likvidirana. In tako ostane nazadnje na vrhu le teologija. Perverznost je v tem, da teologija potlej proglašajo za nihilistično prav tisto misel, ki skuša znova pokazati na razliko med bitjo in bivajočim. Se pravi na to, da **bit** človeka ni že vnaprej podrejena kakemu najvišje ali absolutno bivajočemu. Nečemu, kar se pač piše z veliko začetnico. Pa naj bo to Bog, Človek ali kaj drugega.

Znotraj onto-**teološke** strukture sta tako bog kot človek pretvorjena v žrtev **ideje** o Bogu oziroma o Človeku, se pravi v žrtev Boga ali Človeka. Vsak onto-**teolog** je danes zato po bistvu ideolog. Zna-

čilnost ideologa je, da ne dela v svojem imenu, marveč v imenu Boga ali Človeka ali Naroda itd. V tem imenu, v imenu **Ideje**, ki ji služi, sili ideolog potem človeka naj seže čez sebe in se preseže. Presegel (transcendiral) pa se bo le, če se bo v svoji **biti** spremenil in se čim bolj približal najsi — bo Človeku najsi Bogu, skratka: določeni Ideji.

Stres je povsem zasvojen po tej sprevernjenosti in zato ni čudno, da boga pripoznava le kot Boga. In da je mimo slepote za razliko med bitjo in bivajočim slep zato tudi za razliko med bogom in svetim. Sveto podreja zgodovinsko določeni podobi boga, konkretno: bogu kot (krščanskemu) Bogu. V imenu tega Boga je zato pripravljen **zanikati** vsakršno drugo in drugačno svetost svetega. Stres zanika zaničanje Boga, toda v imenu Boga zanika tako človekovo bit kot svetost svetega. Stresov nihilizem je torej dvojni ali podvojeni nihilizem.

Svoj dvojni in temeljni nihilizem Skriva Stres za govorjenje o ljubezni. Vsi smo namreč za ljubezen in proti sovraštvu. Najlažje je zato ljudi pritegovati z obljubami o vsesplošni ljubezni.

Prav v tem pa tiči prevara. Govoriti edinole o lju-

bezni je demagogija. Iz filozofije je znano, da **ljubezen** do resnice pomeni obenem in neizogibno **sovrastvo** do laži. Ljubezni ni brez sovraštva. Prav tiisti, ki pridigajo ljubezen, običajno zato najgloblje sovražijo. Sovražijo vse, kar je drugo in drugačno od njihovih »idealov«. Na to možnost opozarja tudi Stres. A dokler o sovraštvu molči, mu ni verjeti. »Kar človek na takšen ali drugačen način v sebi potlači, se maščuje. Posebno hudo je to maščevanje, če se človek čuti ogrožen, nenehno ogrožen od tiste plati svoje biti, ki je noče priznati. V tem primeru ali sebe muči in uničuje, ali pa usmeri svojo napadalnost na ljudi, ki zagovarjajo nasprotno prepričanje.« (V. Grmič, Globoko v nas so korenine, Znamenja 1979, šte. 5, str. 392). Temu smo podvrženi vsi in povedano velja tudi za sovraštvo.

Človeška ljubezen ni Ljubezen, marveč ljubezen, ki živi skupaj s sovraštvom. Šele ljubezen, ki pristane tudi na sovraštvo, je ljubezen resnično drugega in drugačnega. Zaživi lahko torej samo tedaj, če se ne sklicujemo na nekakšnega garanta (npr. na Boga), ki naj bi me povzdigoval in povzdignil v nosilca edino prave in zveličavne ljubezni.

tine hribar

vprašanje o poeziji in vprašanje naroda

V članku **Narod in poezija** (Književni listi, 15. in 22. nov. ter 6. dec. 1979) je dr. Vojan Rus vzel v pretres knjižico dr. Dušana Pirjevca **Vprašanje o poeziji — Vprašanje naroda** (Obzorja, Maribor 1978). Rus je imel za dolžnost, da obračuna s Pirjevcem, saj je bil, pravi Rus, tak obračun »od marksistov javno zahtevan«. Zato Rus sestavi obtožnico, ki vsebuje šest točk.

Ker ob tem Rusova obtožnica ne vsebuje niti enega neposrednega dokaza o Pirjevčevi krivdi, bi se zdelo, da zagovor Pirjevca sploh ni potreben. Vendar poznamo razmere, v katerih tožitelju ni treba dokazovati krivde, marveč mora obtoženec dokazovati, da ni kriv. Tak postopek je (bil) običajen v deželah »realnega socializma« in se dogaja za zaprtimi vrati. Rus se tega postopka poslužuje pred odprtimi vrati. Zato bom skušal v svojem članku napraviti dvoje:

1. dokazati, da Pirjevec ni kriv tistega, za kar se ga obtožuje;

2. pokazati na perversnost postopka, v katerem mora obtoženec dokazovati, da ni kriv.

Perversnost, o kateri za zaprtimi vrati kajpada sploh ni dovoljeno govoriti, je v tem, da v takem postopku nikakor ne more priti do razprave o težilčevih izhodiščih in predpostavkah, zaradi česar je tožitelj vseskozi nedotakljiv in tudi na kraju ostane »čist«, medtem ko je obtoženec vselej neizogibno tudi obtožen, saj neposredno ne more dokazati, da tistega, česar ni, pač ni.

Iz tega ne sledi, da bi bili dokazi o tem, kako Dušan Pirjevec ni kriv, brez pomena. Ti dokazi imajo pomen; toda njihova resnična teža se bo pokazala šele, ko bom razkril izhodišče in predpostavke tožitelja Vojana Rusa.

1. Narod, nacija in nacionalizem

Oglejmo si najprej verodostojnost Rusove izpostavitve Pirjevčevih tez:

1. Rus navaja, da je po Pirjevcu »pravi temelj sodobnih narodov (15. nov. 1979)« popolna subjektizacija subjekta, popolna svobodna moč, ki je sama brez temelja in ki je zato ustvarjanje iz nič. V tej razlagi se pojavi določeno protislovje, meni Rus, saj po njem Pirjevec »enkrat trdi, da vse to nastaja, ker je človek v novem veku postavljen le še sam nase in drugič (str. 125, 127 itd.), da to ni uresničenje človečnosti človeka«. Rus **neposredno** ne navede nobenega Pirjevčevega stavka, iz katerega bi

bilo razvidno protislovje, ki mu ga pripisuje Rus. In ga tudi ne more navesti. Kajti takega stavka v Pirjevčevi knjižici ni. Protislovje, ki ga navaja Rus ni Pirjevčevo protislovje, marveč protislovje, ki si ga je izmislil Rus sam.

Pirjevec namreč ne trdi, da bi bil človek v novem veku postavljen le še sam nase. Nasprotno. Takšno stališče ravno zanika oziroma kritizira. Gre za kritiko metafizične identitete človeka in subjekta, naroda in nacije itd. Glede na vprašanje naroda Pirjevčeva kritika ne pomeni nič drugega kot kritiko nacionalizma in njegovega nihilizma. Logika nacionalizma je namreč v tem, da je pripravljen v imenu ideje o Naciji žrtvovati narod, v imenu katerega sicer govori. Geslo radikalnega nacionalizma je: raje nič kot pa takšen narod, kakršen je. Radikalni nacionalizem se zato vselej dovrši v uničevanju naroda, se pravi v samouničenju naroda, če se ta izenači z idejami nacionalizma.

Pirjevčeva kritika identitete naroda in nacije potem takem ni nikakršen nacionalni nihilizem, marveč izrecen upor zoper nacionalni nihilizem.

Enako velja za razmerje med človekom in subjektom. Novoveška metafizika, ugotavlja Pirjevec, izenačuje človeka s subjektom. V imenu identitete človeka in subjekta zavrača kot predčloveško ali nečloveško vse, česar si subjekt ne more prilastiti in podrediti. Hkrati človeka nasilno spreminja v subjekt. Kar pomeni, da človek, ki hoče biti za vsako ceno zgolj in samo subjekt, uničuje samega sebe in svojo človečnost. Zato se Pirjevec zavzema za razliko med človekom in subjektom. Za razliko med subjektiviteto subjekta in človečnostjo človeka.

Ker želi poudariti prav razliko med narodom in nacijo ter razliko med človekom in subjektom, Pirjevec pravi: »Ni grozljivejše perspektive kakor z vso moderno znanostjo oboroženi subjekt v človeka in svet odrešujočem pohodu preko planeta. V razmerjih, ki so razmerja razkrite resnice svetovne moči, si več moči ni mogoče pridobiti z utemeljevanjem v iracionalnem, na-rodnem in človečnostnem, marveč samo v skladu z racionalizirano močjo. Pobesnena moč je iracionalna in zato insuficientna, uničujoča in samouničujoča.« (Vprašanje naroda, str. 127) Ko govori o koncu naroda, misli Pirjevec zato na »konec identitete na-rodne in naroda (prav tam)«, se pravi na konec Nacije kot metafizične identitete naroda in nacije. In misli hkrati na konec Subjekta kot identiteto človeka in subjekta. Zakaj: če metafizičnega identificiranja človeka in subjekta

ter naroda in nacije ne bo konec, se bojo ljudje in se bojo narodi uničili sami.

Mar more biti ob vsem tem kaj bolj absurdnega, kot je Rusova navedba, da Pirjevec človeka **enači** s subjektom? Da Pirjevec trdi, kako je človek v novem veku postavljen le še sam nase? Pirjevec trdi, da se človeka ne da zvesti na subjekt, kar seveda pomeni, da subjekt ni in ne more biti polno uresničenje človečnosti človeka. Vendar ta trditve ne pomeni, da za Pirjevca človek sploh ni in ne more biti subjekt. Pirjevčeva zanikanje **istovetnosti** še ne pomeni izpostavitve izključujočnosti **razlike** med človekom in subjektom ali med narodom in nacio, kar mu hoče naprtiti Rus. Zato v Pirjevčevih stališčih ni nikakršnega protislovja. Pač pa imamo opravka z očitnim Rusovim ponaredkom Pirjevčevih misli.

2. Rus nadalje trdi, kako je po Pirjevcu na-rodno »odtrgano od človeka in je zato absolut (515. nov.)«. Ob tej trditvi se Rus posluži enakega postopka kot v prejšnji točki. Rus pripiše Pirjevcu tisto, kar Pirjevec izrecno in razločno kritizira. Pirjevec namreč govori o novoveški metafizični absolutizaciji naroda v Narod (Nacijo), s kakršno se srečamo pri Renanu in drugih. Vzratno se Pirjevec ravno zato seveda upira tistim, na primer Stalinu, ki hočejo na osnovi metafizičnega polstovetenja naroda in Nacije z odpravo Nacije oziroma nacionalizma odpraviti tudi narod in narodno zavest. V tej zvezi Pirjevec povsem jasno in razločno pravi, da je narod kot Nacija »izrazito metafizična entiteta (prav tam, str. 115)« ter prav zaradi tega s poudarkom kritizira položaj, v katerem se »etnično jezikovna določenost človeka spremeni v takšno bivajočo, ki je **absolutum** in ki že **priori** je, tako da ima pomen najvišjega in vrhovnega bivajočega ali transcendence (prav tam)«. Tudi tokrat Rusova navedba zato ni nič drugega kot ponaredek. Gre za drugi Rusov ponaredek.

3. Naslednja Rusova navedba se glasi, da je po Pirjevcu edina rešitev izpod nacionalističnega nasilja »v temeljiti, dosledni ločitvi naroda (politike, znanosti itd.) od na-roda (umetnosti, kulture, jezika; zlasti str. 120, 122, 124, 127, 128)«. Na teh straneh Pirjevčevega teksta takšno **ločitev** zamenjamo. Pač pa zelo hitro lahko najdemo **razločevanje** med enim in drugim. Ker Rus **razločevanje** površno in nasilno izenačuje z **ločevanjem**, imamo tu opravka s tretjim Rusovim ponaredkom.

4. Rusu so že le malo natančnejši miselni razločki docela tuji in tako se mu zgodi, da zdaj podtakne Pirjevcu vsem doslejšnjim lastnim izpostavitvam povsem nasprotno trditev: »Narodi se danes razlikujejo samo še po moči.« (15. nov.) Rusov pouda-

rek je na »samo«; toda Pirjevec je napisal kar se da razločno: »Narod se nam v svojem koncu kaže na dveh sicer radikalno različnih, a ne drug drugega izključujočih nivojih. Sociološko povedano: narod ni več totalna in vse totalizirajoča velegrupa, ki v celoti povzema in osmišlja človeka in vse njegovo bivanje. Narod je danes najprej organizirana skupnost kot vprašanje moči, racionalizacije in upravljanja, skratka kot vprašanje subjektizacije subjekta.« (Vprašanje naroda, str. 132) V tej Pirjevčevi formulaciji, iz katere je povsem razvidna tudi absurdnost Rusovega zatrevanja iz prejšnje točke, je jasno, da gre Pirjevcu za dva nivoja: za ontološki in za sociološki nivo. In le na sociološki ravni, ki pa ontološke ravni ne izključuje, je narod **najprej** organizirana skupnost moči, s katero razpolaga. Na tej **ravni** se narodi razlikujejo po svoji moči, toda ta raven ne zajema vse razsežnosti naroda. In zato Pirjevec nikjer ne trdi, da se narodi razlikujejo **samo** po moči. Takšna »Pirjevčeva« trditev je torej le eden, se pravi četrti izmed Rusovih ponaredkov.

5. V tej točki Rus po vsebini nastopi zoper svojo lastno 1. točko, saj po dokaj zmedeni logiki tisto, kar je preje pripisoval Pirjevcu, zdaj izpostavi kot tisto, kar da Pirjevec pripisuje npr. marksizmu. Določila naroda kot subjekta naj bi se po Pirjevcu »nezavedno družila v skupno predpostavko (15. nov.)«, da je narod kot subjekt »sam sebi vladar«. Da je narod kot subjekt skratka subjekt. Gre torej za tavitološko zmedeni Rusov ponaredek lastnega ponaredka. Dodatno cvetko predstavlja Rusova trditev o »nezavednem«, saj o tem pri Pirjevcu na straneh, ki jih navaja Rus (str. 106–108), niti na ravni besed ni nobenega sledu. Rus si torej nekaj izmisli, potem pa se bori s svojimi lastnimi fantazmi. S svojimi lastnimi sencami.

6. V zadnji točki Rusove obtožnice zoper Pirjevca imamo pred seboj klasični ponaredek. Rus iztrga Pirjevčeve misli iz konteksta, jih — dobesedno — preobrne in popolnoma popači. Tole naj bi bilo bistvo Pirjevčevega razmerja do Prešerna, Cankarja in Župančiča: »Župančič je bil neploden mit kot obnova prešernovstva; prešernovsko-cankarjanska struktura je mitologija (str. 82, 83, 84, 86 i sl.)«. Kako preprosto!? To točko bom podrobneje razčlenil v poglavju **Prešernovsko-cankarjanska struktura in poezija**; zato naj za zdaj izpostavim le tole Pirjevčevo formulacijo: »Če namreč trdim, da je s prešernovsko strukturo konec, to pomeni, da Prešernovi verzi niso več poezija. Ravno nasprotno; poezija postanejo šele, ko nam niso več potrebni kot mitologija.« (Vprašanje o poeziji, str. 86) Poezija kot poezija zares zazveni šele tedaj, ko ni več sredstvo »nacionalne mitologije (str. 84)«; se pravi v trenutku, ko se poezija iztrga izpod jarma Nacije,

izpod metafizične identitete naroda in nacije, ki je prav na izvoru vsakršne nacionalistične ideologije. Na koncu svojih šestih ponaredkov Rus sklene: »Po mojem nobena od teh točk (1—6) ne stoji na izkustvenih tleh, ni utemeljena v tistem zgodovinskem izkustvu, ki ga je kot najbolj nespornega zbrala znanost.« (15. nov.) Točno! Še več: te točke stojijo ne na izkustvenih ne na logičnih tleh. Zakaj kot skupek Rusovih ponaredkov visijo ne le teoretično, ampak tudi empirično povsem v zraku. Šest malih Rusovih ponaredkov se združuje v veliko ponaredbo.

Pirjevcu lahko očitamo določeno nepreciznost v rabi besed. Tako govori Pirjevec o »koncu naroda«, pri čemer misli v resnici na konec istovetnosti naroda in nacije, se pravi na razliko med njima. Toda takšna nepreciznost je značilna za vsako inovativno misel, za vsako misel, ki šele začrtuje mejo med doslej pomešanimi pojmi. Prav na ravni pojmov pa je Pirjevčeva misel povsem jasna.

Pirjevec odločno in razločno **razmeji** nacionalizem od nacionalnosti. Obenem pa pokaže seveda tudi na razliko med narodom in nacijsko (nacionalnostjo). Toda od »popolne ločitve naroda in na-roda (15. nov.)«, ki mu jo skuša podtakniti Rus, je Pirjevec kar se da daleč. Na-rod se Pirjevcu kaže kot »sklop etničnega, narodenega, na-rodnega, skratka kot jezikovno kulturna skupnost (Vprašanje naroda, str. 132)«. Nacionalnost oziroma nacija se rodi v trenutku, ko **narod po sebi** postane tudi **narod za sebe**. Ko torej vznikne nacionalna zavest ter narod začne oblikovati kot racionalna organizacija nacionalne družbeno-ekonomske moči. Nacionalizem pa pomeni **metafizično poistovetenje** naroda in nacije; tako da nacionalna ideologija prevlada nad narodno zavestjo in se pretvori v nacionalno mitologijo: narod postane sredstvo nacionalizma.

Pojmov, ki jih Pirjevec izčisti, s čemer razčisti tudi odnose med njimi, Rus v ničemer ne razvije dalje. Ne pove nič novega; pač pa na osnovi svoje sintetične dialektike spet vse pomeša in zgodlja. Spet zabriše **razliko** med narodom in nacijsko, s čimer Rus — res da na zelo skisanih tleh — znova gnoji **koreniko** nacionalizma, se pravi **temelj** vsakršnega nacionalnega nihilizma.

2. Prešernovsko-cankarjanska struktura in poezija

Neposredni vzrok ponarejanja Pirjevčevih misli o slovenski poeziji je Rusova površnost, ki sicer ni povsem namerna, a je prav zato simptom nečesa zločestnega.

Pirjevec svoje razmišljanje o vlogi Župančiča v stari Jugoslaviji sklene takole: »Po svojem monopolnem položaju je bil Župančič res obnova prešernovske strukture, ko pa je to postal, je kot pesnik umolknil in molčal je skoraj celih trinaest let. Kot

obnova prešernovstva je bil neploden mit pri živem telesu in je lahko spregovoril šele, ko se je začel realni položaj spreminjati tako, da bi prešernovska struktura spet utegnila biti potrebna in možna; zapel je spet v času, ko je zaradi premikov v razmerjih svetovno zgodovinske moči pretela Slovincem ponovna redukcija. Dokončno je spregovoril v NOB in je nato govoril ves čas našega povojnega stalinističnega gibanja, se pravi ves čas odsotnosti prave institucionalizacije in notranje diferenciacije.« (Vprašanje o poeziji, str. 83) Rus to Pirjevčovo znanstveno dokazano dognanje zvede, kakor smo že videli, na naslednjo sprevrnjeno trditev: »Župančič je bil neploden mit kot obnova prešernovstva... (15. nov.)« Formalni Rusov ponaredek je le v tem, da »kot«, ki ga Pirjevec rabi v disjunktivnem pomenu, Rus spremeni v konjunktivni veznik. Po vsebini pa ta »mali« Rusov ponaredek Pirjevčeve misli kajpada popolnoma popači. Kakor da bi Pirjevec Župančiča v celoti proglašal za »nepopolni mit«, medtem ko je iz teksta povsem jasno, da Pirjevec govori le o tistih trinajstih letih, ko je Župančič molčal in je bil torej pesniško neploden. Neploden pa je bil zato, ker se v teh letih ni znal rešiti izpod pritiska javnega mnenja, ki je od njega z vso nasilnostjo terjalo, da obnovi — v času, ki je bil za to neprimeren — prešernovsko strukturo poezije.

Kaj je vsebina prešernovske strukture? Prešernovska struktura ne vsebuje le Prešernovo poezijo, ampak tudi nacionalno in socialno razmerje do nje. In sicer takšno razmerje, v katerem se poezija spreminja v Poezijo, v odlikovanega glasnika nacionalnih ali socialnih pravic. V določenih zgodovinskih okoliščinah, ki jih Pirjevec tudi podrobneje navaja, vzpostavljanje poezije kot Poezije ne pomeni nikakršnega nasilja nad pesnikovo osebnostjo, saj vznika takšno ravnanje s poezijo iz te osebnosti same.

Prešeren je s skrajno zavzetostjo napisal **Zdravljico**. Vemo, kakršne politične težave je imel z njo. Poznamo njen velik in neizbrisen pomen za **nacionalno** zavest slovenskega **naroda**; vendar pa ne moremo mimo dejstva, opozarja Pirjevec, da je Prešeren napisal tudi sonet **Življenje ječa, čas v nji rabelj hudi**. Ne moremo mimo dejstva, da med tem sonetom in **Zdravljico** obstaja določena razlika in celo določeno nasprotje. In prav to nasprotje tvori temelj prešernovske strukture. Vsebinsko **Zdravljico** lahko izrečemo tudi drugače, v obliki nacionalnega programa itd. In ko bo ta program uresničen, ko bo prepir med narodi preganjan s sveta, ko ne bo vrag, marveč le sosed naš mejak, bo **Zdravljica** le še spomin na **hude čase** našega naroda. Sonet **Življenje ječa, čas v nji rabelj hudi** pa ne govori o dobrih in hudih časih, marveč o **času kot ta-**

kem; čas kot tak (ne pa tuja nacija) je rabelj: ne rabelj posebej za Slovence, marveč rabelj nad človekom, ki je smrtno in zato času zapisano bitje. In prav zato, ker ta Prešernov sonet ne govori o hudih časih, marveč o času kot takem, je to nadčasoven sonet. Sonet »večne« poezije.

Na enako strukturo in na enako nasprotje kot pri Prešernu naletimo tudi pri Cankarju. Gre za nasprotje med dramo **Hlapci** in dramo **Lepa Vida**. V brezrazredni družbi, če jo bomo dosegli, bojo **Hlapci** literarni socialno-historični dokument, **Lepa Vida** pa bo zasijala kot čista umetnina. Čim manjša bo aktualnost **Hlapcev**, tem večji bo torej umetniški sij **Lepa Vide**. Tem očitnejša bo čista poetičnost te drame.

In zato gre Pirjevcu, ko govori o koncu prešernovsko-cankarjske strukture oziroma o vračanju poezije k sebi. Gre mu za jasno razmejitev med poezijo kot umetnostjo in Poezijo kot ideologijo, glasnikom socialnega ali nacionalnega programa. In naj mi Rus zato zdaj takoj našteje tistih »nekaj odsekanih ločitev in popolnih značajev (15. nov.)«, ki jih očita Pirjevcu. Tega ne more napraviti, ker si jih je sam izmislil. Izmislil zato, da bi potem lahko v dimu lastne fantazmagorije sam napravil »popolni enačaj« med poezijo in ideologijo. Da bi znova spremenil v kaos tisto, kar je bilo že izkristalizirano.

Pirjavec natančno pokaže, kdaj je neizogibno, da poezija nastopi kot Poezija. Natančno izpostavi pogoje prešernovske strukture. Kadar je socialna ali nacionalna stiska prevelika, pesnik kot človek in družbeno bitje mora stopiti v bran ponižanih in razžaljenih. Ne more se distancirati od njih in zato je to čas, ko ni časa za notranje diferenciranje. Toda ko ta stiska mine, se pesnik lahko in se mora vrniti k poeziji kot poeziji. Če tega ne napravi, bo pač ostal neploden mit in nič več.

Zahtevati od pesnika, da naj se kot pesnik posveča socialnim in nacionalnim problemom tudi tedaj, ko skrajne stiske ni več, ne pomeni zato nič drugega kot zatirati poezijo in pesnika. Obnavljanje prešernovsko-cankarjske strukture ob nepravem času je antipoezično dejanje, ki ima svoj izvor v težnji po ideološki homogenizaciji vseh ravni človeka in družbe.

Takšna težnja je potemtakem, kakor ugotavlja Pirjavec, težnja po stalinizaciji ali po restalinizaciji družbe, saj vnaprej preprečuje njeno notranjo diferenciacijo. S parolo lažnega demokratizma, po kateri naj bi se vsi spoznali na vse, nosilec stalistične težnje dejansko нареkuje svoj lastni diktat. Da bi se na osnovi tega diktata na kraju lahko izpostavil kot edini arbiter vsega in nad vsemi. Nič čudnega, da zato že sam pluralizem (estetskih in filozofskih) interesov skuša denuncirati kot interes

za (politični in ideološki) pluralizem.

Rus se navidez zavzema za pluralizem estetskih in filozofskih struj. Toda kaj hitro se razkrije, kako silna je njegova težnja, da bi se izpostavil za arbitre nad pluralizmom interesov.

Merila svoje sintetične dialektike proglašajo za merila, ki da so zakoreninjena »v skupnem ljudskem in narodnem izročilu (15. nov.)«; po Rusovem prepričanju je zato treba doseči, da se »neštete trenutne« smeri »preverjajo in združujejo« po njegovih merilih. Da se jih torej izmeri in umeri po kroju Rusove sintetične dialektike. Ta naj bi potemtakem diktirala, če naj uporabim kar Rusovo sintagmo, »smer delovanja«. Pod okriljem lastne fantazme o »sintetičnem velesubjektu (22. nov.)« Rus dokaj neprikrito razglasa svojo »dosti večjo sposobnost (prav tam)« od drugih in se ponuja za ugotovljajca, ali »naša« akcija res »izrablja vse možnosti« ali ne. Rus svoja izvajanja vnaprej proglašajo za veleumno misel, ki da »ocenjuje s stališča izkustveno izluščeni temeljni človeški potrebi (6. XII. 1979)«; vse tiste, ki mislijo drugače, pa razglasa za tako topoumne, da menda še tistega ne razumejo, kar je jasno »vsakemu učenčku (prav tam)«. Vse to je seveda zelo ceneno. Toda Rusu se, da bi oblatil ime in misel Dušana Pirjevca, ne zdi umazan noben prijem. Brez sramu iznaša ponaredek za ponaredek, kopiči nove in nove insinuacije.

3. Izhodišče in predpostavke Rusove sintetične dialektike

Rus zamoči Pirjevčev izrecno kritiko metafizike, da bi mu potem lahko na ves glas podtikal »metafizično metodo«, »prijeme izvirne metafizike« itd. Po osnovnem geslu svoje sintetične dialektike, ki se glasi »MORDA LAHKO (DELNO)«, Rus Pirjevčev metodo takole predstavi: »Tu gre za iste miselnometafizične tendence od Parmenida, delno Platona in Aristotela do Heidegggra ali Husserla. En princip (npr. racionalno) ali več principov (ali naravno ali iracionalno itd.) odtrgajo od celote sveta in človeka in potem poskušajo to celoto podrediti odtrganemu principu ali pa jo poskušajo razsekati po zahtevah razcepljenih dualističnih principov« (15. XI. 1979) Videli smo, da je v zvezi s Pirjevcem o takšnih neumnostih povsem neupravičeno govoriti. Te neumnosti so Rusov izmislek in nič drugega.

Obenem pa ob tem Rusovem izmisleku ne gre le za Pirjevca, ampak za zgodovino filozofije v celoti. Podoba filozofije, ki nam jo riše Rus, ni le konstrukt, ampak karikatura. Katere so temeljne poteze originala, katerega karikaturu Rus potem, ko si jo je narisal, tako zagnano trga na kosčke? In kakšne so predpostavke, če jih v zvezi z Rusovim izmisle-

kom sploh smemo tako imenovati, takšnega cefranja?

Kot metafiziko utemelji filozofijo šele Platon. Metafizika pomeni razdelitev sveta na dvoje, na območje čutnega in območje nadčutnega. Zvezo med njima vzpostavlja dialektika. Prav zato že Platon sam postavi dialektiko na izhodišče filozofije. In Hegel na kraju platonizma ravna potemtakem povsem v skladu s Platonom, ko razglasi dialektiko za edino možno oziroma za znanstveno edino pravilno pot do absolutne, tj. meta-fizične Resnice. Zato z metafiziko nikakor ne moremo opraviti tako poceni, kot to dela Rus. Rus se namreč obnaša, kakor da je že vnaprej jasno in torej samoumevno, kako metafizika in dialektika nimata nič skupnega. Kakor da bi nas dialektika kot taka že lahko rešila metafizike.

Posledica Rusove kratkovidnosti je ta, da potem vzvratno pristaja dejansko na vsa metafizična nasprotja. Spregleda ali natančneje, saj je bilo o tem na Slovenskem že dovolj povedanega, zatiska si oči pred dejstvom, da so nasprotja, s katerimi operira Rus, platonističnega, se pravi metafizičnega porekla. Šele od Platona dalje je moč govoriti o dialektiki nasprotstev, kot so čutno in nadčutno, racionalno in iracionalno itn. Rus se bori proti absolutizaciji nasprotstev. Toda nasprotstev filozofi prav kot metafiziki niso nikdar absolutizirali. To so počeli le vulgarizatorji metafizike oz. filozofije.

To so počeli teologi in to počenjajo ideologi. »Stari metafizični pojem 'creatio ex nihilo' (22. XI. 1979)« ni nikakršen metafizični, marveč teološki pojem, se pravi teološka vulgarizacija metafizičnega pojma. Rus naseda tej vulgarizaciji, obenem pa zaradi svoje popačene slike o metafiziki zapada že tudi v drugo vrsto vulgariziranja filozofije. V spopadu z lastno karikaturo metafizike, ne napravi niti koraka iz nje, marveč ostaja dejansko ujet v metafiziko najslabše vrste.

Rus ne razvije ničesar novega. Ne opredeli nobenega novega pojma, temveč izkorišča le zastarele metafizične pojme. Njegov postopek je takšenle: pred dialektiko polarnih metafizičnih pojmov se na glavnih vratih dela slep, potem pa pri stranskih vratih tihotapi to isto dialektiko. Vsak pojem, na katerega naleti, proglasi za nekaj enostranskega, nato te »enostranske« pojme premeša oziroma sintetizira, končno pa tako dobljeno sintetiko začne proglasiti za vsestransko in izvirno sintetično dialektiko. Toda v resnici je to povsem prazna metoda. Rusov sintetični velesubjekt in Rusova sintetična dialektika kot metoda sintetičnega velesubjekta sta puhlat, ki se skriva za kvaziscientistično terminologijo. Brez lastne inovativnosti Rus le čaka, kdaj se bo pojavilo kaj novega, da bi to novo (novo misel, nov pojem) takoj proglasili za nekaj enostranskega,

dobil tako nov plen in s tem nov zagon za svoje sicer zares potrpežljivo predenje sintetike. Zato se Rusovi sintetični metafiziki res ni treba bati, da bi jo imeli za izvirno metafiziko. Rusova izvirnost je le v totalni neizvirnosti.

Opisani »izvirni« postopek uporabi Rus kajpada tudi v svoji »kritiki« Pirjevca. Rus Pirjevčevo resnično teoretsko inovacijo, ki je bila dosežena z jasno vsebinsko razmejitevjo med pojmom »narod« in »nacija«, sprejme najprej kot nekaj samoumevnega. Potem — ne da bi bilo to res in ne da bi to sploh poskušal dokazati — obtoži Pirjevca »zaradi popolne ločitve naroda in na-roda (15. XI. 1979)«. Se pravi zaradi »popolne ločitve« naroda in nacije. Končno pa **razliko** med pojmom, ki jo je izpostavil Pirjevec, Rus pa lažno proglasil za **popolno ločitev** (za trganje od celote, za raztrganje in razcepitev), pri stranskih vratih spet pripelje nazaj kot rezultat svoje lastne »dosti večje sposobnosti«. Po tem receptu, seveda na premešan in zgodljan način, si Rus prisvoji še vrsto Pirjevčevih dognanj: »izoblikovana delitev družbenih področij (22. XI. 1979)« itd. Ta dognanja pa zaradi svojega eklektično sintetičnega postopka Rus ob naslednjem koraku kajpada že tudi zabriše.

Tako napravi Rus s Pirjevčevimi dognanji o Prešernu (v tekstu z dne 6. XII. 1979 strukturo Prešernove poezije spet znivelizira na splošno znano linearno podobo te poezije) in tako se mu mimo trditve o »večslojvnem povezovanju« družbenih področij naroda nenadoma zmuzne trditev, da »so vsa področja naroda po naravi isto: delo (22. XI. 1979)«. Ta trditev, v kateri so pojmi »narod«, »narava« in »delo« nakopičeni povsem samovoljno, se pravi mimo nujno potrebne teoretske definicije vsakega izmed njih, predstavlja le uvod v enega izmed značilnih primerkov Rusove sintetične dialektike: »Tu je izvor možnosti, da se področja usklajujejo, še posebej v socializmu, in da je izvor njihovega usklajevanja ustvarjalnost sintetičnih velesubjektov (političnega gibanja, organizacije).« Delo naj bi bilo torej izvor možnosti usklajevanja področij in naj bi bilo izvor tega, da je izvor usklajevanja delo (ustvarjalnost) sintetičnih velesubjektov. Takšno tavitološko skrupulo je možno napraviti kajpada le s pomočjo že navedenega glavnega gesla Rusove sintetične dialektike: MORDA LAHKO (DELNO).

To geslo pripelje Rusa do protislovja in do tipično metafizične redukcije. Medtem ko je sprva poudarjal »izoblikovano delitev družbenih področij«, zdaj trdi, da »so vsa področja naroda po naravi isto: delo«. Rus se sicer sklicuje na Marxa; toda to je absurdno, saj vsa Marxova **kritika** politične ekonomije temelji prav na **kritiki** absolutizacije dela. Marx se vseskozi trudi ravno s tem, da bi dokazal, kako se niti družbe niti narave ne da reducirati na delo.

Seveda je tisto, po čemer se človek ločuje od živali, po Marxu delo. Toda tisto, po čemer se svobodni človek ločuje od človeka »predzgodovine«, ni delo, marveč ustvarjalnost, ki je **onstran** kraljestva dela. Zato se Rus, ko delo proglašja za »jedro človeka« in ko ustvarjalnost reducira na eno izmed sestavin »človeka kot bitja delovnih napetosti (6. XII. 1979)«, nikakor ne more sklicevati na Marxa.

Kraljestvo dela je — in bo po Marxu (Kapital III—914) takšno vselej tudi ostalo — kraljestvo nujnosti. Kraljestvo svobode, katerega temeljni pogoj je »skrajšanje delovnega dne (prav tam)«, se pravi časovna omejitev kraljestva dela, je **onstran** (jenseits) kraljestva nujnosti oz. dela. Razlika med delom in umetniško ustvarjalnostjo je za Marxa istovetna z razliko med nujnostjo in svobodo. Zato gre Marxu za redukcijo kraljestva dela (nujnosti), nikakor pa ne za redukcijo umetniške ustvarjalnosti na delo. Delo in umetniško ustvarjalnost nista in ne moreta biti isto.

4. Stalinistične tendence Rusove sintetične dialektike

Rusova poneverba Marxa sama na sebi pomeni pač to, kar pomeni. Toda Rusov redukcionizem, ki izhaja iz te poneverbe, pomeni nekaj več. Pomeni porivanje marksizma v območje stalinizma.

Vsi diamatski učbeniki »realnega socializma« namreč reducira človekovo (umetniško) ustvarjalnost na delo. Vkalupljajo človekov polni razvoj, o katerem govori Marx, v kraljestvo dela. Razlika med kraljestvom nujnosti in kraljestvom svobode naj bi bila po teh učbenikih le zgodovinskega značaja; češ da se bo kraljestvo nujnosti (dela) pretvorilo v kraljestvo svobode (ustvarjalnosti), ko bo produkcija popolnoma obvladana z zavestno načrtno kontrolo. Človeka hočejo torej prepričati, da naj se počuti povsem svobodnega že kar pri ali ob delu. Seveda noben delavec temu ne more nasesti in kolikor nasilnejše je prepričevanje, kako svoboden je v svojem delu, tem slabše volje je delavec in tem slabše zato tudi dela.

Delo se da počlovečiti. Ne da pa se kraljestvo dela kot kraljestva nujnosti pretvoriti v kraljestvo svobode. Kdor proglašja to — in prav to proglašja Rus —, pada ne le na predmarksistično, ampak na predkrščansko raven.

Rus se formalno sicer izreka zoper stalinizem. Toda če je Rusova karikatura filozofije (metafizike) žalostna, je njegova karikatura Stalina smešna. Glavna polja naroda, »položena pozitivistično ena ob drugo kot v Stalinovi formuli (22. XI. 1979)«, o katerih govori Rus, so dvakratno smešna. Prvič so v svoji pozitivističnosti smešna že sama na sebi, drugič pa je smešno Stalinu pripisovati kaj tako smeš-

nega. Dejanska Stalinova formula ni smešna, marveč grozljiva. Grozljiva zato, ker so v njej vse ravni naroda in družbe reducirane na **isto** shemo baze in nadgradnje.

Vendar pa bistvo stalinizma ni, kakor so nas na- pačno učili, v shematizaciji in dogmatizaciji Marxove misli, temveč v sintetizaciji in relativizaciji vsega: »Vse odvisi od pogojev, kraja in časa.« (Zgodovina VKP-b, CZ, Ljubljana 1946, str. 109) Marxova misel je le orodje te pragmatistične relativizacije, katere neizogibno dopolnilo je absolutni arbiter, ki odloča, če in kdaj je nekaj pravilno oziroma objektivno resnično. Tako pride do popolne subjektivizacije takoimenovanih objektivnih resnic in zakonov, kajti o tem, kaj je resnično in objektivno, odloča sintetični velesubjekt. Pač glede na pogoje, kraj in čas. Stalinistična dialektika, »direktno nasprotje metafiziki (prav tam)«, po tej poti sama postane metafizični absolut, vrhovni subjekt: »dialektika zahteva«, »dialektika gleda« itd. Stalinistična dialektika vse vidi in vse ve. Kar seveda pomeni, da si jemlje pravico do absolutne kontrole nad vsem **tisti**, ki **zastopa** to dialektiko. Ki se v njenem imenu postavlja za razsodnika nad zgodovino, družbo in narodom.

Rusova sintetična dialektika, katere »realni humanizem gleda na narod (22. XI. 1979)«, je seveda le karikatura stalinistične dialektike. Geslo Rusove sintetične dialektike MORDA LAHKO (DELNO) je zelo pomanjšana oblika gesla stalinistične dialektike, toda njene izvirne vsebine ne smemo ne spregledati ne pozabiti: VSE ODVISI OD POGOJEV, KRAJA IN ČASA. V obeh dialektikah gre za omalovaževanje in brisanje teoretskih dosežkov, ki jih je filozofija — vključno z Marxom — že dosegla. Obe uničujeta že izpostavljene **razlike** med pojmi in s tem posredno tudi pojme same. Tako kot v stalinistični tudi v sintetični dialektiki ni več jasno, kaj je teorija in kaj je ideologija, kaj je znanost in kaj je propaganda, kaj je teologija in kaj poezija.

Rusova sintetična dialektika nas pripelje na rob teoretske nivelizacije. Veliko je tega kriva dialektika kot taka; kajti dialektika izvira, kakor smo videli, iz platonistične, se pravi metafizične utemeljitve filozofije. Rus skuša **metafizično identiteto** vseh stvari, med katerimi posreduje dialektika, premostiti z geslom: velika enotnost velikih razlik (22. XI. 1979)«. Toda na kraju se velike razlike porazgubijo in preostane le »velika enotnost« sintetične dialektike. Iz ozadja spet stopi zahteva — čeprav projicirana v prihodnost — po metafizični identiteti.

Metoda **ontološke difference**, ki jo je na Slovensko vpeljal Pirjevec, dialektike ne zavrača, vendar je radikalnejša od nje. Na podlagi nevarnostim metafizičnega poistovetovanja in izenačevanja. Ontološke difference zato ne gre apriori zavračati. Apri-

orno zavračanje je znak nacionalistične in vsakršne druge omejenosti. Omejenosti, ki blokira razvoj misli ter nas tako potiska v podrejen položaj glede na razvitost filozofske misli v svetu.

Kaj bi bilo z Marxom, če bi zaradi »mistične lupine« zavrnil tudi »racionalno jedro« Heglove dialektike? Dealektike Hegla, ki da je bil filozof »pruske države« itd. Podobno je s Heideggrom in njegovo metodo ontološke difference. Ta metoda ima svoje meje (glej moj spis *Spornost ontološke difference*, *Problemi* 1972, šte. 115), toda zaradi tega je ne smemo apriori odklanjati. Vsakršno apriorno odklanjanje določene metode se, kakor nam zgodovina nudi dovolj dokazov, prej ali slej maščuje; vsakršna zakasnitev v znanosti in filozofiji pomeni zaostanek nacije, torej nevarnost za narod.

Pirjevcu je šlo prav za to, da bi Slovenci držali korak z razvojem svetovne filozofske in estetske misli. Zato je z metodo ontološke difference jasno razmejil človeka od subjekta, poezijo od ideologije, narod od nacije. **Razmejil, ne ločil.** Takšna razmejitve nam omogoča, da se kot nacija znajdemo v svetu transnacionalnih oziroma multinacionalnih

družb, ne da bi obenem izgubljali svojo narodnost. Nam omogoča, da se znajdemo v tehnološko-kibernetski civilizaciji, ne da bi se morali zaradi tega odpovedati svoji poeziji, svojemu jeziku in vsemu, kar je narodnega. Rus s svojo sintetično dialektiko vse razločke spet briše in nas tako poriva v zaostanek. Ko Rus misel omejuje, jo tudi blokira.

Rus navaja, kako je pripombe, ki jih zdaj objavlja, »iznesel Pirjevcu osebno (15. XI. 1979)«. Razen tega še doda: »osnovna smer je ista kot pred desetimi leti«. Na žalost to drži. Pozabil pa je povedati, da je svoje pripombe »iznesel« pred Pirjevca še večkrat in da ga je Pirjevec nazadnje postavil pred vrata. Ne zato, ker se ne bi hotel pogovarjati, marveč zato, ker je Rus začel nastopati kot ideološki prekupčevalec v zvezi s Pirjevčevo elekcijo v rednega univerzitetnega profesorja.

Morda bomo ob tem podatku lažje razumeli, zakaj je Rus šele po desetih letih stopil na plan in se prijavil za vlogo javnega tožilca v procesu zoper mrtvega Dušana Pirjevca.

