

PROBLEMI

LETNIK V

1967

REVIIJA ZA KULTURO IN DRUŽBENA VPRAŠANJA

194245
+

194245



PO 524/1968

PROBLEMI

49

DUŠAN JOVANOVIČ: DON JUAN NA PSU ALI ZDRAV DUH
V ZDRAVEM TELESU (1)

ERVIN FRITZ: PESMI (27)

JOŽE SNOJ: SIMBOLIZEM JOSIPA MURNA (34)

VALENTIN CUNDRIČ: ROBOAM (50)

VELJKO RUS: O ODGOVORNOSTI (60)

TINE HRIBAR: MARXOV IN NIETZSCHEJEV ČLOVEK
PRIHODNJOSTI (76)

MARKO KERŠEVAN: NEKAJ SOCIOLOŠKIH VIDIKOV
RELIGIOZNOSTI V SODOBNI DRUŽBI (103)

JEAN JACQUES LEBEL: HAPPENING, prevedla Andreja Inkret,
Dušan Jovanovič (131)

KARL MARX: IZ POGLAVJA O DENARJU,
prevedel Božidar Debenjak (161)

LIKOVNA PRILOGA:

HENRIK MARCHEL: »OGNJISČE« (mešana tehnika, 1966);

»KOMPOZICIJA« (mešana tehnika, 1965);

»JEDRO« (olje in tempera, 1966);

»KOMPOZICIJA II« (olje, 1966);

JANUAR 1967

REVIJA ZA KULTURO IN DRUŽBENA VPRAŠANJA

PROBLEMI

revija za kulturo in družbena
vprašanja, januar 1967
leto V., št. 49

Ureja uredniški odbor: Božidar
Debenjak, Janez Dokler, Niko
Grafenauer, Tine Hribar (od-
govorni urednik), Vladimir
Kavčič (glavni urednik), Mar-
ko Kerševan, Pavel Kogej,
Milan Pintar, Marko Pogačnik,
Mitja Rotovnik, Savin Jogan,
Janez Sedej, Ivan Urbančič,
Franci Zagoričnik

Lektor: Janez Gradišnik

Uredništvo: Ljubljana, Bee-
thovnova 2. Telefon: 20-487.
Nenaročenih rokopisov ne vra-
čamo. Naročila pošiljajte na
CK ZMS, Ljubljana, Dalmati-
nova 4, telefon: 31 00 33, tekoči
račun: 503-8-28 z oznako: za
Probleme. Celoletna naročnina
24 N-dinarjev. Za študente in
dijake 18 N-dinarjev. Cena
posameznega izvoda 2,50 N-di-
nارjev

Izdajata CK ZMS in UO ZŠJ
v Ljubljani. Tisk, izdelava kli-
šejev in vezava: Tiskarna »Jože
Moškrič« v Ljubljani

Don Juan na psu ali zdrav duh v zdravem telesu

Dušan Jovanović

Zdravje je prvo, ljubi svoje zdravje kakor samega sebe, ljubi ga nepreklicno in dosledno, ljubi ga v vseh njegovih pojavnih oblikah, v vseh njegovih vzrokih in posledicah, ljubi ga zavestno, do brezumja človeško, do načelnosti pravično, do pogina vdano, do dokončnosti dokončano. Ljubi zdravje na zdrav način, zgodilo se bo: ti boš zdrav in tvoj način bo zdravje. Kdor se tega ne drži, ne ravna prav, zakaj njegov razum ženeta grozni napuh in lahkomiselna nečimrnost. Takšen človek ali ženska postaja v vsem svojem dejanju in nehanju izrodek izrojenega telesa, izvržek izvržka, gnili smrad gnojenega smetišča.

Sem na pogrebu, ker mi je umrl oče.

Že zdavnaj pred njegovo smrtjo sem vedel, da ne bom mogel iztisniti niti solze. To me je nekaj časa grizlo, očital sem si trdosrčnost in brezbričnost, skušal sem si iz zakladnice svojih čustev izbrskati kaj primerne za to priložnost, kaj prepričljivega, nekaj, kar bi zanesljivo zadoščalo vsaj za eno iskreno solzo.

Nič takega nisem mogel odkriti. Vednost o očetovi neizogibni in bližajoči se smrti me je navdajala z mirom in me grela s tihim ognjem pripravljenosti na slovo od sorodnika. Tik pred pogrebom, se pravi v trenutku, ko je truplo že počivalo v krsti, sem se na vsem lepem začel zanašati na to, da me bo nevsakdanja slovesnost in vznemirljiva čudnost dogajanja zanesla, me tako rekoč vrgla iz tira, da bom, ne vem zakaj, kar se da nepričakovano in spontano sam od sebe zahlipal.

To se ni zgodilo, čeprav sem se na vso moč spodbujal k temu plemenitemu in brez dvoma ustreznemu pokopališkemu učinku. Dobro se zavedam, da ni ves čar pogreba v glasnem in navzven obrnjenem žalovanju za pokojnikom, temveč da je njega resničnejše bistvo v čutenju naše samorazkrojne končnosti, naše osipljive prelevitvenosti v ovrženost on-

kraj dobrega in zlega, onkraj nezadostnega, v uveljavljanju edino smiselnega hotenja neskončnosti. To, da sem skušal med pogrebom zahlipati, je bil višek sprenevedljive teatralnosti, ki mi je prirojena. Zakaj sem si prizadeval jokati, ko pa sem, vendar povsem zanesljivo čutil olajšanje, da celó zmagoslavje, užitek človeka, ki prisostvuje največji zmagi svojega bližnjega, če že ne sebe samega, zmagi, ki potrjuje njegovo samovšečnost, njegov samobožanski zanos in dosegljivost te možnosti. Poskušal sem torej nič več in nič manj kot razvrednotiti pomen te z muko izbojevané smrti svojega očeta, smrti, ki je pomenila triumf zadnjega vrha volje. Moje prizadevanje zakriti resnični pomen in smisel očetove smrti pa že zgolj zavoljo razpoloženja pogrebcev nikakor ni moglo uspeti in je hvala bogu v celoti klavrno propadlo.

Pogreb mojega očeta namreč že od začetka ni bil podoben navadnim pogrebom. Tišine, ki je tolikanj značilna za spremljanje ljudi k zadnjemu počitku, tega otožnega, razmišljajočega premirja, ki vse razume, srka vase in odpušča, te tišine ni bilo. V množici, ki se je zbrala, čakajoč na to, da se voz premakne, je nekaj votlo odmevalo, neka nezadoščena sitnost je brenčala kar se da samoniklo in pogumno, razraščujoč se kot nestrpnost, kot koprnjenje, kot strast. Spočetka je bil zbor živih ljudi podoben tropu prestrašenih živali, ki v naglici išče poti iz stiske. Razpoloženje živih se je oblikovalo v dvoglasnem, sunkovitem trzanju glasov, ki so drug drugega potrjevali, v neke vrste valovanju, ki je dokončno spoznalo enkratni namen svoje navzočnosti, minljivo izjemnost svojega privilegija, nedosegljivo pravičnost svoje obstojnosti. Voz se je premaknil, premaknili smo se tudi mi, in hrup naših korakov je bilo slišati kot preganjanje, kot izgon, kot čedalje bolj upravičeno pozabo. Pozaba pa je v tem prosojnem, vetrovnem popoldnevu, ko dnevne temperature nisi občutil kot nasilja nad seboj, ker te je spričo svoje pravšnosti enačila s svetom, pomenila tudi in predvsem sovraštvo, sovraštvo do očetove smrti kot nečesa nemogočega in nenaravnega. Pozaba je pomenila škodoljubno zavest o končnosti tega nesramnega in izzivalnega človeka, človeka, ki si je dovolil zatreti in odvreči vse tisto, kar drugi še imamo in brez česar ne moremo. Voz se je pomikal čedalje hitreje, imel sem občutek, da smo domala tekli za njim. Prav vsem se je mudilo otresti se zadnjih ostankov poraženega telesa, odkritosrčna povrhnost, s katero so to počeli me je skorajda žalila. Tisti zamišljeni, preudarni korak sprevoda, ki, človek bi rekel, namenoma odlaša in podaljšuje pot do odkazanega počivališča, se je zdaj razigral v poskočnost, v neke vrste plesni korak, izmaličen in nedosleden seveda, a zato nič manj neprikrito vesel.

Ob jami smo obstali.

Gledal sem steklene Černigojeve oči, zvrtilo se mi je v glavi od njihovega mrzlega leska, gledal sem Moretovo paralitično roko v ogromnem rokavu šotaste obleke, ki je ohlapno visela na oglatem okostju, za hip sem zaslutil bleščanje njegove spomenice, potem pa so me premotile ure, zapestnice, uhani, zobje, obeski in prstani, ki so bili na gosto posejani med mesom in tekstilom Olge, Rozalije, Evstahije in Marije. Prebliski svetlobe so se lovili v zlatu in dragem kamenju, pristnem in ponarejenem,

se cepili na vse strani in spreminjali črnino v nekaj slepečega, lestenčastega, kakor nališpanega za bližnji razvrat. Sredi tkanin, kamna, kovine in mesa se mi je v oči zarisal ogromni trebuh Romane, se razrastel v orjaško utripajočo oblo, v velikansko luč, ki se je prižigala in ugašala kot vrteča se glava svetilnika med skalnatimi čermi križev in spomenikov.

Bližnje in daljno sorodstvo, sosedje, znanci in radovedneži, vsi so dihali z naslado, neugnano, sproščeno, vsi so metali lepljivo, enolično prst na črno neprečuto krsto, vsi so čutili kri, ki jim je tolkla v sencih, prisluhnili so bobnenju gramoza po lesenem pokrovu, bilo mi je, kot da poslušam radijsko igro, čutil sem, da se mi roke potijo, ko sem odložil lopatico naenkrat si nisem mogel kaj, domislil sem se očetovega izmučenega telesa zdaj v celoti, potem posameznih delov, rok, oči in ust, steklo kot film o omedlevicah in osipajočem se mesu, slišal sem razbrzdano ljudsko veselje, hrupno muziko, hec in norost, še na to sem pomislil, da se je pogrebščina sprevrgla v slavlje in vsesplošno veseljačenje, ki mu manjka le srečelova, da bi bil pristna veselica, in že sem se počutil kot roža v vazi.

II.

Zdaj se ga spominjam zgolj anekdotično, pred mano poteka vrsta lepo opisanih prizorov iz razburljive knjige, katere drobci se človeku za zmeraj zavrtajo v možgane in ga od tam s svojo pisano navzočnostjo osvežujejo v oguljeni puščobi sprotnega dogajanja. Nekaj pohabljenega je v tej fragmentarni podobi njegovega življenja in bolj ko se trudim zagledati celovitost in bitnost njegovega smisla, bolj se mi odkrivajo barve posamičnosti v neskladni in celo protislovni prepletenosti. Ta me vedno znova potrjuje v prepričanju, da se prav v dozdevni naključnosti skriva enovita posebnost njegovega trpljenja, ki je način smrti, hkrati pa vendarle tudi nekaj drugega.

Mislim, da je pglavitno vprašanje — kaj se je zgodilo z mojim očetom, kaj pomeni njegova smrt in zakaj je v danih okoliščinah prišla — v bistvu nerazložljivo, je pa tako vznemirljivo, da se nikakor ne morem odreči ukvarjanju z nekaterimi značilnimi podrobnostmi, ki so tako ali drugače naravnale izid tega dogajanja.

Po pravici povedano: prav mi je, da je ubogi očka slednjič vendarle izstopil iz svoje osnovne podobe, zakaj midva se nisva bogve kako ujemala, najina značaja sta se malodane izključevala, sam ne vem, kako nama je uspelo vzdrževati navidezno sožitje, čeprav je po drugi strani prav tako res, da sva se imela od nekdaj v čislih. Za gotovo vem, da se nisva nikoli iskreno trpela, in to lahko kljub svojemu sinovskemu spoštovanju do očeta izrečem brez pridržkov, ker se je tega človeka pogosto polaščala nezaslišano togotna potreba po nečimrni gospodovalnosti in odkritem izživaštvu. Sebična in zagrizena nesramnost, s katero je meril svet, je po mojem mnenju izvirala iz sovražnosti, ki jo je čutil do vsega, kar ga je obdajalo. Svojo pričujočnost je pojmoval kot možnost uživanja ob kon-

fiiktih in trčenjih, v nesporazumih in nasprotstvih z vsem, kar ga je utesnjevalo, ogrožalo, mu streglo po prostoru svobode, ki je bil njegovo življenje, kaj je torej bolj samoumevnega kot to, da je sovražil, ogrožal in trošil, da je iz čistega užitka, da se je, da bi užival v samem sebi, gnal za izluščenjem najvišjega vrha samega sebe, to je spreminjanjem sveta v sebe, v svoj jaz, v jaziranje. Celo jaz sem mu predstavljal drugost sveta, ljubil me je samo toliko, kolikor sem bil on, mojemu ostanku je oporekal, v meni je sprejemal samo kos sebe, temu je pravil: strinjam se s teboj, v tem si to, kar sem jaz ali — ni te, kolikor si jaz, si, kolikor si drugo od mene, takega te ne prenesem, pojazim te ali pa te razkrojim. Silno nepošten človek je bil zaradi tega, nobenega zadoščenja ni bil deležen na tem svetu, kako bi ga le, ko pa se ni nameraval spremeniti niti za las, tak je hotel ostati še naprej, tak je hotel ostati do konca svojih dni, to mu je tudi uspelo, zakaj jaz sem ga skušal razumeti, čeravno mi še na misel ni prišlo, da bi se mu pustil pojaziti, kar se tega tiče, sem bil neomajen, že od vsega začetka sem sklenil, da se to ne bo nikoli zgodilo, prepričan sem bil, da ga bom nekako ukrotil in preuredil za svoje potrebe, a bog mi je priča, da sem z njim sotrpel, kot brivec v avgustu od vročine razbeljeni pločnik, tako sem z ljubeznivostjo hladil njegovo vneto gorečnost, njegovo ponosno sovraštvo do vsega, kar je na tem svetu zoprnega, nemo-gočega in tako ostudno izmišljenega, da ga je od tega spreletaval resnični srh in so mu vstajali pokonci njegovi kodrasti, bujni črni lasje.

Priznam, da me je zaneslo, hinavček sem po naravi, hotel sem prav-zaprav reči, da je bil poštenjak, pa sem se tako nerodno zarekel, da ni ničemur podobno, včasih sem pač razdvojen, da je groza, polasti se me čuden nemir, zlasti takole pod večer, ko razmišljam o svojem bednem, zavoženem življenju, brez upanja in poezije, o tem neskladnem, razrvanem bivanju, polnem protislovij in dvomov, kopnih idealov in napol pečenih čustev, o tem morivskem življenju, ki se mu reče samota, o, vse je tako nesmiselno zapleteno, ničesar ne razumem, zame je kamen uganka, sam sebi sem nerazložljiv čudež, ki je moja kopel, moja naslada, moje miroljubno prepričanje, puščava, v kateri se še nisem našel, sadež sem, ki se okuša, temu se reče radovednost, sladko seme grenke ljubezni.

Radovednost, ki me žene spoznati spolzko strujo moje zavesti, je žlica, ki me hrani, je ženskega spola, je izkupiček moje modrosti. Radovednost je korito, v katerem sem, je korenina, ki jo pulim v gredi svoje prostosti, gloda me in izprija, njo krvavim iz ran svoje zavesti, ona je spočetnica moje vednosti, beži iz mene, ki sem njena nenasitna ječa, vrača se v mene, ki sem njiva njene rasti. Radovednost je najpopolnejša izmed strasti, ki jih občutim, to je moj nadomestek za vero in prihodnost, ki me oznanja, to je strup za mojega očeta, njej pravim redovnica moje treznosti, z njo se poigravam kot z nedolžnim mladičem, njo gojim v duhu neodvisnosti, jo ščuvam zoper zaupanje in milost, spravljivost in usmiljenje, hranim jo z znojem svoje neprilagodljivosti, bičam jo z njenim daljšim koncem, ki se imenuje nenasitnost.

Radovednost je sol in zabela vsega, kar uživamo, apetit je, ki dela, da nam teknejo jutra in zgodbe in popotovanja, vonj je, ki se veže na reči

in jih prevaja v različnost, beseda je, ki meji na ljubezen, a je vse nekaj drugega kot to. Samo svoji radovednosti lahko pripišem, da celo po smrti svojega očeta premišljam o njegovi usodi. To se mi zdi na vso moč koristna in ustrezna tema. Koristna zategadelj, ker premišljati o njegovi usodi pomeni premišljati o sebi, o vseh nas, ki smo radovedni, pa se ne sramujemo to javno priznati.

III.

Preselila sva se v stolpnico, on pa je že nekaj časa bil zrel moški srednjih let, silno nagle jeze, a lep na prvi pogled, od daleč in od blizu, ne tako kot jaz, ki sem bil lep samo ponoči, od zadaj, pa še malo od strani, od spredaj pa me je kazil dolg nos, zato sem se vadil v zahrbtnosti. Ženske so mu marsikaj odpuščale, on pa tega ni znal, ni hotel, vseeno mu je bilo, navadil se je tako, pozabil je, kako se to dela, prav nobenega odpuščanja ni bil zmožen, zahteval je natančnost in doslednost, vsi smo trpeli zaradi tega, jaz in moja mati edinka, Olga potepinka, njegova prva žena pred bogom in ljudmi, prva, a ne tudi zadnja, bilo pa jih je vsega skupaj pet, nobena se mu ni do kraja prikupila, vse je nagnal s trebuhom za kruhom, bil je krut človek, ne mislim ga žaliti.

Vedno je govoril, da je bolje prebivati zraven leva in zmaja, kakor stanovati pri hudobni ženi, vsaka hudobija je majhna proti ženski hudobiji, z grešniki bodi njen delež. Tako sva se končno otresla ženske družbe, se tako rekoč osamosvojila in začela znova, to je pomenilo dokončni obračun z zmotami v preteklosti, ki je bila polna grdobij in izjalovljenih načrtov o prevzgoji žena in njihovih pojmov o zakonskem življenju. Čeravno mu nisem privoščil vdanosti, pokorščine in kar je še drugega pričakovati od zakonske družice, sem mu prigovarjal k ločitvi, ker sem mu zavidal vse te ženske, ki so navzlic vsem svojim pomanjkljivostim vendarle nekaj zalegle. Ščuval sem ga, da jih je mlatil, one pa tudi niso bile zlato, to mi je v tolažbo, mazale so se z niveo, pa tudi z drugimi rečmi, vsaka po svoje, zadnje med njimi sem neštetokrat zalotil, da se je basala z mlečno čokolado, to je imela najrajši, skrivala jo je pod blazino in žrla ponoči, od same živčnosti ni mogla spati, bila je silno hotna in živahna in je silila vanj, ki ni mogel nikoli končati, nikdar, čeravno je to na vse načine togotno poskušal, pa ni šlo, imel pa je do ženske tudi nekatere druge zahteve, bolj duhovne, če naj se tako izrazim, pa jih Marija ni znala zadovoljiti, in tako se je zgodilo, da sem mu namignil, da bo še najboljše, če se tudi nje znebiva, in to se je nemudoma uresničilo.

Zavedam se svoje krivde in jo obžalujem, ne dovolim pa nikomur, da me dolži zločinov, ki jih nisem zagrešil, boljše bi bilo, če bi vse skupaj pozabili, a če smo že pri tem, potem odkrito pogledjmo resnici v oči ter preudarimo, ali sem bil jaz kriv v primeru Evstahije, ko ji sploh ni hotel verjeti, da je v resnici njegova žena, očital ji je, da je kurba in še mnogo drugih stvari, ki pa jih živ človek ni razumel, tako strastno je grgal besede in jo tepel s svojo težko desnico, da je uboga pianistka, to je bila

po poklicu, silno trpela, vsaj tako je govorila, hvalila se je s tem in nosila črne nogavice, čeravno je praktično nemogoče, da bi bila že takrat slutila tragičen konec očetovega grešnega življenja.

Naj bo tako ali drugače, vesel sem, da sva se zedinila glede škodljivosti ženskega spola in vpliva, ki ga ima na trdnost in neoporečnost moškega značaja. Sklenila sva odpovedati se poslanstvu, da ukrotiva in prevzgojiva katerokoli pripadnico nežne rase, hkrati pa mi je oče slovesno obljubil, da se s tem enkrat za vselej odreka vsem prednostim, ki izvirajo iz tovrstnega prizadevanja. S tem sem dosegel to, da sem prvič v življenju imel pred seboj človeka, ki svojega življenja ne deli z nikomer drugim poleg mene, imel sem živega človeka popolnoma zase, to pa je pomenilo, da sem lahko začel nekaj, česar si brez te posesti ne bi mogel privoščiti. Ne vem sicer, kako je prišlo, da je postal oblastizeljni očka tako lahko-veren, da se mi je dal speljati na led, a zelo verjetno je, da je imel pri vsem tem tudi sam določene načrte, ki mi jih, to je popolnoma jasno, ni zaupal. Ko to ne bi bilo tako, bi se prav gotovo ne bil odpovedal ugodnostim, ki so mu jih ženske tako ali drugače znale priskrbeti. Zelo verjetno je celo, da je imel v mislih nekaj podobnega kot jaz, sicer bi se mu ne bil moral za protiuslugo zlagati, da ne bom nikoli nikoli več bežal k svoji ubogi, gluhi in kot polenta revni materi Olgi, s katero se nista ujemala, se pravi, da sta bila drugačnih nazorov, njuna pota so se kratko in malo ičevala, Olga me je samo rodila, to je bilo tudi vse, neizpodbitne dokaze ima, da ga je varala, mene pa je zanemarjala, mi odtrgovala od ust v trenutkih, ko sem odraščal, ko sem bil najbolj potreben hrane, bog te nima rad ženska, tako se vendar ne dela s sinom, samo psica je lahko tako pohlepna, pa še ta ima srce, kuzla ni tako brezsrčna mati, da bi vse svoje mleko sama spila, Olga pa ga je, vsaj ti ga, to vem za trdno, nisi bil deležen, kaj vem kam ga je nosila, komu ga je vtaknila v usta, da mu je potem po grlu teklo, tebi že ni, tega ji ne odpustim nikoli, za noben denar, pa četudi bi ga bila dala v dobrodельne namene na krvodajalski akciji.

Hujskal me je zoper lastno mater.

Vedel sem, da lažem očetu, vedel sem, da si bova po mnogih prigodah gotovo spet stala iz oči v oči, v bistvu mi je vedno presedala ta njena čudna razvada, da nič ne sliši, zmeraj sem bil prepričan, da bom to prekleto gluhoti prej ko slej podedoval po njej, nikoli ni vedela, kaj mislim, zato sem rajši razmišljal o njej, kot da bi govoril, to sem pogosto delal, ona pa ni vedela, ni mogla uganiti, ker ji nisem mogel vsega povedati, nikoli ji nisem mogel vsega, nikdar. Zato pa je ona toliko bolj pohlepno govorila, panično je goltala besede, neznansko se je bala, da bi jo prekinil, takrat se je namreč razločno videlo, da je popolnoma gluha, to jo je spravljalo v zadrego, tega si ni želela, sploh si ni prizadevala, da bi me slišala, vedela je, da je to nemogoče, čeravno se je prenarejala, se smehljala, češ, ja, ja, ja, tako je to, kaj sem že hotela reči, jaz pa sem si mislil: kura neumna, saj si prazna in plehka kot moja listnica, kaj pa naj bi rekla, kaj naj bi ti sploh rekla takega, da bi me lahko pritegnila ... in potem je spet hlatala, govorila o meni same neresnice, me ponarejala,

niti najmanj je ni motilo, da si vpričo mene izmišlja moje življenje, o katerem ni imela pojma. Govorila je, da me silno pogreša, da povsod sprašuje po meni, jokala je, češ da ji nič ne pišem, ti ne veš, kaj je materska ljubezen, a nič ne de, sinko, jaz sem se za silo nekako znašla, nedeljske časopise prebiram in nemške revije, v horoskopih vse piše, saj si rojen v oktobru, seveda, dobro se spominjam, vidiš, tvoje znamenje je tehničar, tako sem si domislila že pred leti, in od takrat si vsak teden redno izpolnjujem tvojo in mojo rubriko, v tej knjigi imam po vrsti vse nalepljeno, to je najin dnevnik, natanko vem kdaj dobiš denar in kdaj si srečen, oh, samo da si srečen samo da si srečen...

Tega nisem prenesel, da mi ta uboga gluha para pridiga o sreči, kaj pa ona ve, kaj je sreča! Pojma nima o sreči, njeno srce je koš za odlaganje smeti in odpadkov, vanj pljujemo zadnje ostanke usmiljenja, sklanjamo se k njemu kot k obrabljenemu telefonskemu imeniku, vanj namakamo svoje zbledele, zbegane, motne oči, svoj piškavi glas, ki ga ne sliši, pa vendar razume — kot srečo, to je nedopustno, to je nezaslišano. Mar je mogoče, da ne ve, da komaj čakam, da ji vzamem pet tisoč dinarjev in potem zbežim brez pozdrava. Če tega ne ve, je ne bom še posebej opozarjal, odtaval bom po svojih opravkih in jo pustil, naj se ubada s šivanjem predpasnikov, gledanjem na svoj rdeči lučni zvonec in z nedeljskim obiskovanjem starega betežnega očeta, ki umira v hiralnici. Oh, da, čudovita si videti, zmerom mlajša se mi zdiš, mamica, mamica, vesel sem, da si srečna.

Kadarkoli me je razglasila za srečnega, mi je pred očmi vzkipela moja srečna mladost, spomnil sem se na nemške čelade in zavezniške bombe, na gospode, ki so prinesli gos in bombone, da so lahko pri mamici malce poklepetali, takrat sem moral iti iz sobe v kuhinjo k Ivoni, ki me je uporabljala za čiščenje čevljev, takrat sem se zaklel, da se jim bom maščeval, spomnil sem se širokih površin tintnih pack, razmetanih kosov papirja in belo-črnih cigaretnih čikov, ki sem jih nabiral po pločnikih za ubogo nono, spomnil sem se še ščurkov v kleti, kjer smo čepeli med bombardiranjem, strica Bogdana, ki so ga vojaki odgnali, ker je baje pošiljal v hosto Philipsove radijske oddajnike, Ivoninega psa, ki ga je razneslo prav pod našim oknom, tistega pol očenaša, ki so me ga za silo naučili v strahu pred hudimi časi, dolgina v rjavem usnjenem jopiču, ki mi je rekel, da sem njihov človek, in mi dal jabolko, oficirja, ki mi je, medtem ko je iz žepa vlekel robec, padel na tla kovanec, pa mi je stopil na prst, ko sem mu ga hotel pobrati, doma za otroke brez staršev, kamor so me takoj po vojni stlačili, čeravno sem imel roditelje žive, dečka, ki mi je prigovarjal, naj priznam, da sem buržuj, češ da je to ladijski kapetan, in me potem zadel s kamnom iz frače, bolniške sestre, ki me je imela rada, vsega, prav vsega se spominjam, samo ne razumem, zakaj nekí misli tale moja Olga, da sem zdaj prav tako srečen, kot sem bil takrat. Zakaj ona to misli, zakaj je o tem prepričana?

Ali je sreča temelj, dno ali razlog nekega ponotranjega zapiranja zaresnosti, ali je tolmačenje vzpostavljenе povezanosti, ali je ime za brezimno brezvetrnost ugaslega ognja končnosti, ali je znojenje v pričako-

vanju neodmehnosti, ali je zadoščenje enotnosti, ali vlepljanje v sebi počivajoče, ali zlivanje z vseobsegajočim, ali je možna, ali ni možna, ti, kratkoprstna, gluha srečnica, ki si me nosila pod svojim srcem natančno dvanajst dni manj kot gorila Didi svojega nedonošenčka v mestu Columbus, država Ohio!?

Misliti se ne pravi pustiti možgane, da izločajo misli kot jetra žolč, ali mehur scalnico, misliti se pravi vaditi se v zmožnosti, da misliš, to ni menstruacija, draga mati, to ni nekaj, kar si pridobiš s tem, da si srečna, to je po svoje groza, izogibaj se je, srečnica, ne misli, nikar ne misli, da sem srečen, zakaj celo ta misel te bo ugonobila.

IV.

V resnici je bila Olga edina med očetovimi ženami, ki se je čutila srečna, vsem drugim je po ločitvi trda predla, tarnale so in tožile, češ da so si uničile življenje, da je vse zgrešeno, umazano in nesmiselno, da se ne znajdejo, da živijo kar tako, kar tako...

Temu sva se z očetom zelo čudila, saj so bile večinoma še mlade in lepe, za naju dva sicer neprikladne, kar se je tako in tako očitno izkazalo, sicer pa izredno spodbudne vdove, pred katerimi je bilo še tako rekoč celo življenje in lepa prihodnost.

Evstahiji se je kmalu posrečilo, da se je po pismih seznanila z nekim avstralskim Slovencem, ki se je rade volje oženil z njo, a nedolgo zatem jo je začelo dajati domotožje, da se bajè ni dobro izteklo.

Marija je sklenila posvetiti svoje življenje samoizpopolnjevanju in je od časa do časa obiskovala neko šolo, ki jo je oče ponosno, a pretirano razglasila za umetniško, ker je zares bila le šola za umetno obrt. Dve leti se je mučila z baletom, kasneje se je vrinila v neko kajakaško društvo, ki je prirejalo številna potovanja po tujini in katerega trener ali kaj je bil študent arhitekture Zvone Kampjut. Ta Zvone, bil je moj sošolec v gimnaziji, velik štoser in švercer, same kupčije so ga bile, je nekoč v Bologni na trgu pred Palazzo del Podesta sredi belega dne za stavo slekel Marijo do golega, pa so ga potem italijanski žandarji, katoliške svinje, tako jim je rekel, zaprli, Marijo pa odvlekli v zapor za cipe in še sreča, da ju je rešil jugoslovanski konzulat. Potem se je poročila z nekim direktorjem, ki so ga kmalu zaprli, in za njo je izginila vsaka sled.

Romana se je umaknila v hišo, ki so ji jo zapustili starši, pravzaprav je bil to kozolec v Gorenji vasi, pa smo ga potem predelali v poletno hišico, dela v neki knjigovoznici in nam pisari pisma o tem, kako jo bajè nadleguje vaški gasilec Janez, ona pa ga kar odganja.

Najbolj nesrečno je pravzaprav končala Rozalija, o kateri smo brali v časniku, da je obtičala v grešnih razvalinah nekega avtomobila, ob zmaličenem truplu grškega državljana, trgovskega potnika uglednega tekstilnega podjetja. Življenje so ji sicer rešili, a govori se, da bo še lep čas ostala v zavodu za rehabilitacijo.

Slišala sva govorice, da se te ženske navkljub sovraštvu od časa do časa sestajajo in snujejo bogve kaj. Oče je o teh njihovih sestankih po navadi govoril s skrajnim zaničevanjem, čeprav je bilo očitno, da ni ravnodušen in da mu ni vseeno, kaj mu babnice kuhajo za hrbtom. Vsakemu normalnemu človeku je bilo jasno, da sva midva, zlasti pa on, Polde, tema teh sestankov, ter da bo prej ko slej napočil čas obračuna. Resnici na ljubo je treba povedati, da so se življenja teh dam bodisi skazila, bodisi prav čudno in nepričakovano zasukala. Nikogar ne obsojam za tak potek dogodkov, nikogar ne krivim, ne bremenim niti očeta, tudi ne zvračam odgovornosti na lahkožive nepremišljene značaje žensk, kaj šele, da bi se skliceval na pokvarjenost družbe v celoti in usodno pogubnost osamljenih ter samih sebi prepuščenih ljudi. Po mojem sploh ne gre za problem krivde ali nekrivde. Vprašanje, ki si ga zastavljam, je docela drugačne narave. Zanima me naposled, zakaj se mojemu očetu ni posrečilo nobene izmed petih žena obdržati, zakaj so se mu vse prej ali slej izmuznile, zakaj je na koncu ostal praznih rok. Za odgovor na to vprašanje bi bilo bržkone potrebno spoznati tako vzroke kakor tudi okoliščine, v katerih so se te zveze sklepale ter dosledno propadale. Vendar je pred vsemi drugimi treba priznati neizpodbitno resnico, da moj oče v vseh teh ženskah ni iskal ženske, žene, dekleta, ljubice, dekleta, matere, družice, sopotnice itn. Vse to so bili stranski in nebitveni momenti njegove strasti. Njegova strast je bilo pridobivanje Jaza, človek mu je pomenil material za pridobivanje sebe, predmet za jaziranje. Pridobivati druge za sebe, razširjati sebe v drugih, spreminjati njihovo bit v svojo, razkrajati jih v sebe, množiti se v njih, jih preimenovati v sebe, jih izničiti kot to, kar so, in pojaziti v to, kar niso, to je industrija, to je tekoči trak, to je iztrebljanje neskončnega v človeku, to je produkcija sebe za vsako ceno, to je negacija in hipertrofija ponudbe, to je nasilje nad svetom. In natanko to je počel moj oče. Ko se človek, ki je smrten, tako daleč spozabi, da hoče ves svet spremeniti v sebe, pa to pomeni nič več in nič manj, kot da hoče svet pokončati, uničiti, ga odnesti s seboj v grob. Odnesti svet v grob, sebe pa pustiti v grozo in opomin, kot zavest prihodnjih rodov, pa spet pomeni nič več in nič manj kot biti Bog. Če je pa stvar taka, če je moj oče Bog, sem jaz, njegov sin, Kristus. Vidite, v tem je težava: tega ne morem sprejeti nase. Očetu bom posvetil, da bo vedel, kaj zmorem, ne da bi bil Kristus, in kaj zmore on, ki hoče biti Bog.

To me že ves čas mori, pa se vam tega nisem upal priznati.

V.

Nisem ga preveč pozorno poslušal, ker tega ni terjal od mene. Moja naloga je bila igrati vlogo pasivnega poslušavca, ki je bolj predmetna spodbuda kot pa kritični ocenjevalec gradiva, ki mu ga izvolijo brati. Moja navzočnost mu je povsem zadoščala, ker je pač pričevala o tem, da je on pisec memoarov, ki jih hip pred objavo obelodanja pred omejenim poslušavskim krogom.

Nisem se kaj prida zanimal za njegovo delo, čeravno sem moral večer za večerom poslušati dolgo vrsto zgodb o prehodih čez reke, izdajstvih, lakoti, mrazu, bitkah, napornih pohodih, hajkah in nepreglednih kupih mrličev. Vse te zgodbe o vojni in ljudeh, ki so jo bojevali, o žrtvah, ranah in naporih so se mi nazadnje pomešale v eno samo podobo nečloveškega trpljenja, ki ga nisem prav dobro razumel, ne glede na to, da mi sploh ni bilo jasno, zakaj vse to s takšno natančnostjo in zagrizeno vestnostjo znova vlači na dan. Vedel sem sicer, da pripravlja članek za radijsko oddajo »še pomnite, tovariši«, a dolžina pisma, ki mi ga je prebiral, je presegala vse možne meje katerekoli oddaje »še pomnite, tovariši«.

Ceravno mi je šlo pisanje skozi eno uho noter, skozi drugo pa ven, me je včasih vendarle zamikalo, da bi s kakšno kritično pripombo o stilu ali lokalni barvi opisov načel pogovor o globljem smislu njegovega spisa. Takšne poskuse sem vedno bridko obžaloval. Bog ne daj, da bi podvomil o eni sami črki, o enem samem znamenju spominov, kaj šele o pravilnosti in dokumentarni neoporečnosti podanega gradiva. Opozoril me je med drugim tudi na to, da spomini niso moderna literarna izmišljotina, pisana v leporečnih domislicah, ki so preračunane na učinek pri dadaističnem občinstvu, temveč s krvjo pisana zgodovina tega naroda. Če je lepo ali ne, tako je bilo in tako bo zapisano!

Moj pokojni brat, bog mu daj večni pokoj, je s šestimi leti slišal, da so četniki ujeli njegovo rodno teto, sestro moje matere edinke, jo poslili in scvrli na ražnju... Večer se je že bil zalezal v hosto, ognji so trepetali v mračnem vetru, Olga je ihtela v komaj slišnih krčih, tovariši so razburjeno prisegli k maščevanju. Zoran je stopil k materi, ji položil roko na ramo in z glasom šestletnega otroka dejal: »Mama, saj nismo prišli sem, da bi živeli...«

Saj nismo prišli sem, da bi živeli...

Saj nismo prišli sem, da bi živeli.

Saj nismo prišli sem, da bi živeli!

... Šest let imam na grbi, imam tenek glas, hamletovsko pričesko, igram se s topim pipcem in nemško čelado, ljudje umirajo, streljajo, pečejo na ražnju, jaz pa kar naprej ponavljam: saj nismo prišli sem, da bi živeli... Zoran, Zoran, ti res nisi prišel, da bi živel, ti si vedel več kot drugi, brat moj pokojni, kje je tvoja jama, kje je tvoj križ?

* * *

Clovek je kmet in vleče mršavo kravo na povodcu. Kmet in krava gresta svojo pot, kar od nekod iz gozda pritava konservator iz Ljubljane, pa pravi kmetu:

»Je tvoja tista bajta v globači na onem pobočju, desno od ceste?«

»Moja, moja,« pravi kmet.

»Nerodno je, ker boš moral ven.«

»Pa kaj vam bo bajta, saj ni prida vredna!«

»Renovirali jo bomo in napravili iz nje tiskarno, tako kot je bilo med vojno, da ljudje ne pozabijo, v kakšnih razmerah smo takrat tiskali.«

»Vzemite jo,« pravi kmet.

»Kam boš pa ti?«

»Jaz? Bom že kako ... Midva z ženo imava tudi hlev.«

»Ampak tako vendarle ne bo šlo, če ti potem ostaneš brez strehe ...«

»Če sem jo dal enainštiridesetega, jo dam pa še zdaj.«

Tako se je razburjal, da sem spoznal, da je bolje, če ga v prihodnje ne vznemirjam z neprimernimi pripombami in zlobnimi dvomi. Potrpel sem celo v tistih primerih, ko se mi je zdelo, da mi že petič zapovrstjo bere isto zgodbo.

Bolj ko se je branje spisa bližalo koncu, bolj je bil videti nataknen. Prežal je na vsak moj gib, na vsak izraz nezadovoljstva, hotel me je zasačiti v odkritem zasmehovanju njegovega stila, skrivnostno se je nasmihal in užaljeno molčal. Čedalje bolj razvnet se mi je zdel, čedalje nemirnejši, čedalje bolj čuden. Posumil sem, da imam opraviti s človekom, ki ni čisto pri pravi, neugodno sem se počutil, kajti možakar me je skozi priprte veke napeto opazoval. Srebal sem svoj čaj in silno obžaloval, da nimam kakšnega dela, s katerim bi se izognil zoprnim srečanjem z njegovimi ostrimi pogledi, ki so se zavzeto pasli po mojem, od dolgega časa izmučenem obličju. Druga nevšečnost je bila v tem, da je venomer po malem pisketal, stresal z glavo, trzal s koleni, krilil z rokami in se nasploh trudil prikazati se v karseda nenavadni luči.

Sprva sem mislil, da me izziva, da me na prav poseben zviti način skuša pripraviti ob potrpljenje in prisiliti k temu, da bi storil kaj nepremišljenega, kar bi on brž spretno izkoristil, me obtožil nespoštljivosti in nehvaležnosti ter vrgel iz hiše, češ da ga nisem vreden in da po krivem vzdržuje in študira takega sina. Tega si seveda nisem mogel privoščiti, kratko in malo, imam svoj ponos in nikoli se ne spuščam v takšne pustolovščine. Edini način častno, se pravi brez vnanje škode, zapustiti kuhinjo, kjer sva sedela, bi bil oditi in prepustiti posebneža njegovim čudnim razvadam. Tega pa nikakor nisem bil voljan storiti, ker bi bil mimo nekaterih materialnih ugodnosti s tem izgubil tudi svojega človeka, človeka, iz katerega lahko z malo navidezne popustljivosti in zvite potrpežljivosti marsikaj napravim. Delal sem se torej, da imam tudi jaz pravico sedeti lepo na toplem in v miru srkati svoj čaj, zlasti še zato, ker nikomur nič slabega nočem in se vedem skrajnje spodobno.

Sklenil sem torej debelokožno občepteti na svojem sedežu, na videz pohlevno prenašati njegovo jaziranje in se otresti nerazumljive zadrege, saj sem v objektivnem pomenu te besede imel čisto vest in sem lahko vsakomur odkrito pogledal v oči. To sem tudi storil, pogledal sem ga.

Bil je pošastno blede, prsti so mu drhteli, oči so se mu iskrile, glas se mu je tresel kot opernemu pevcu, kričal je, da je odmevalo po celem bloku.

Bral je odlomek o drobovju nekega Nemca, ki sta ga z Moretom zasačila v Kočevskem Rogu v blaženi zavesti, da se gre ostrostrelca. Ha-ha-ha! ... More je imel to čast, da je opravil z njim vse formalnosti, vedno je to počel zavestno, bil je dober tovariš, in z zvrhano mero odgovornosti, skrbno in temeljito, tako, da ni bilo kaj dodajati, v resnici je bil človek, ki ga je on potipal, nadvse prepričljivo zapečaten, veselilo me je, da je resnično in nedopovedljivo konec njegovega nesramnega početja, to me ni

vznemirjalo, navadil sem se, vseeno mi je bilo, še na misel mi ni prišlo, da bi ga obžaloval, pozabil sem, da to sploh kaj pomeni, samo sovražil sem pse, kot cela četa skupaj, sovražil sem jih in sem še malo pobrskal po tisti zadevi, vselej sem še malo pobrskal, tega nisem dovolil nikomur početi, to je bilo izključno moja pravica, tako smo se zmenili, vedno sem na koncu še malo pobrskal, tega, vidite, se še danes spominjam...

Zašklepetal je z zobmi, ko da bi ga bil stresel mráz ali spomin na neprijetno dogodivščino, izpusil je papirje iz rok, strmel v mene, kot bi me hotel že z golim pogledom pokončati, in artikuliral glasove, ki si jih nisem znal razložiti, kaj šele doumeti. Vzdržal sem njegov pogled in se še naprej mučil vzdržati se vsega, kar bi moj oče utegnil razumeti kot priložnost za ukrepanje. Po pravici povedano, začel sem se ga bati, ker mi ni bilo jasno, kam meri in kaj hoče doseči s svojimi nerazumljivimi izjavami in nenavadnim vedenjem. Znova je začel stresati z glavo. Že sem pomislil, da sem v resni nevarnosti in da bo še najboljše, če odidem, pa naj se zgodi, kar se mora zgoditi, ko se je nenadoma pomiril, se dobrodušno nasmešnil in v čisti slovenščini razločno spregovoril:

»Ne zameri, včasih se hudo razvnamem. Nekaj je narobe z menoj, najbrž si že sam opazil, da mi zdravje nagaja, pobralo me bo na vsem lepem, čisto preplašen sem, čudne stvari se dogajajo.«

Takrat mi je prvič dal vedeti, da je bolan.

VI.

Naslednje dni je bilo vse kot po navadi, iz redakcije se je vračal utrujen, veliko je pisal in malo spal. Razmišljal sem o dogodku v zvezi z branjem spominov, ni mi šlo v glavo, kakšne vrste preizkus je pravzaprav izvedel in kaj je hotel z njim doseči. Ali je bilo njegovo vedenje reakcija na mojo brezbržnost, ali je bilo prenačeljen in prenasilen poskus jaziranja, ali morda resnična bolezen? Bolezen kot posledica česa? Preskromen sem, da bi si domišljal, da sem ga jaz v teh nekaj tednih mogel načeti. Torej?

Na zunaj je bil videti miren, zbran, v vseh pogledih običajen.

Zapletla sva se v dolg pogovor. Omenil se mu, da se strinjam z njegovo odločitvijo, da se ne bo več ženil. Rekel sem, da se mu je vse skazilo, da mu je ne glede na to, kaj je hotel doseči, vse spodletelo, da skušam biti objektivni, da mu ničesar ne zamerim, da samo ugotavljam dejansko stanje in da sem daleč od tega, da bi mu karkoli očital. Prosil sem ga, naj neha odgovarjati na pisma, ki mu jih pišeta Marija in Romana, češ da nima nobenega smisla tolažiti obupani ženski in jima vcepljati varljivi pogum in vero, ki je nimata. Še posebej sem poudaril, da je vse to njegova krivda, njegov polom, njegova katastrofa. Končal sem z mislijo, da teh žensk ni mogoče odrešiti, pa naj stori karkoli, stvar bo samo še slabša. Tistega, kar je tako do kraja zavoženo, nima pomena popravljati. Edino, kar mu iskreno svetujem, je, da enkrat za vselej in dokončno odneha, če se resnično želi izogniti še hujšim polomom in še hujšim nasiljem nad človeškimi življenji.

Navzlic pokroviteljskemu tonu, s katerim sem nehotе operiral, me je trezno in dobrohotno poslušal, ne da bi količ kaj ugovarjal, trepljal me je po rami in govoril, da sem najrazumnejši sin, kar jih ima. Bogve kaj si je pri tem mislil?

V nedeljo dopoldan sva vstala že ob osmih. Medtem ko je on pripravljaj zajtrk, sem pripeljal avto iz garaže. Ob devetih sva bila že na cesti. V Trebnjem sva zavila z glavne poti na levo. Kadil je cigareto za cigareto in živčno opazoval pokrajino. Dan je bil sončen, skorajda vroč. V Trzišču sva spila pivo, rekel mi je, naj vozim ob Mirni čez Savo in potem ob Sevnici navzgor, pognal sem in spet sva molčala. Sedel je za meno, pot je bila slaba, od časa do časa sem ga opazoval v zrcalu, premetavalo naju je, zdelo se mi je, da postaja nestrpen. Ko se je na desni prikazal kažipot Zabukovje, mi je velel, naj zavijem, in zapeljal sem čez most proti Zabukovju.

Zdaj je nenadoma oživel, spregovoril je, hlastno opletajoč z izrazi, kot bi se bal, da mu bo zmanjkalo sape: »Videti hočem kraj, kjer je pozimi dvainštiridesetega padla vsa naša četa razen Moreta in mene. Moram ga videti, moram! Že tri noči ne morem spati, gazim po tistem težkem mokrem snegu, bojujem se s spancem, napenjam oči, da bi presekal kot sir debelo meglo, ki me golta vase, mežikam z očmi, da bi otresel ali pretopil pekoče ivje s trepalnic v tople solze, korakam, da bi preganil v meglo in sneg spremenjene prste, stiskam zobe, da bi občutil zbranost svojega telesa in ga ločil od te preklete megle, da bi ga vzdignil nad ta prekleti mraz v nekaj blaženega, popuščam uzde zamrzlim sanjam, da bi se iztrgal iz te blodnje po muki praznine, napenjam se, razumeš, napenjam, da vzdržim, slep sem od te mlečne brozge, oko se nima česa oprijeti, drsi ob tej spolzki vdirajoči se masi, pada v nič, vrta v dozdeven hrbet pred seboj, tako mi je, tako mi je, kot bi z vso močjo zamahnil v nekaj, zgrešil in se opotekel v prazno, v obup! Zdaj ne verjamem, da slišim rafale strojnic, obriši cevi in čelad so privid, povelje za umik je moj obup, opotekel sem se vanj in bredem po njem, že tri dni slišim te strele, vidim to meglo, ničesar ne razložim več, ustavi, ustavi!«

Hodila sva ves popoldan. Kraja, kjer je četa padla v nemško zasedo, ni mogel najti, ni se ga mogel spomniti. Hodila sva od senožeti do senožeti, po sadovnjakih, njivah in pašnikih, ležla sva navkreber, se razgledovala in se potem znova spuščala v dolino. Prehodila sva ves kraj med Bohorjem, Sevnico in Zabukovjem, pa nič. Tipal je z očmi, se oziral, dolgo strmel, zdaj v deteljo, zdaj v krompir, potem zdrvel naprej, in tako ves čas. Polastila se me je neka čudna utrujenost, capljaj sem za njim brez volje in malodušno razmišljal o tem, da bova navsezadnje zašla in se zgubila. On pa je korakal čedalje hitreje, čedalje bolj vznemirjeno in zagnano je vpil pokrajino vase, drvel je kot iz uma. Zdelo se mi je, da nečesa ne razume, da se čudi, da se ne more privaditi neki svoji tihi neizrečeni misli, to ga je zbegalo in prestrašilo. Nazadnje je samo še ubito strmel v tla in tekel, kar so ga noge nesle. Legel je mrak in težko sem ga dohajal.

Ko so žarometi osvetlili zrnato cestišče, je bila že trda noč. Njegov glas je zamolklo zmotil lahkotno brnenje motorja.

»Kaj za to, če se nisem mogel spomniti, kje je bilo, saj po toliko letih se je marsikaj spremenilo, ni čudno, da nisem spoznal tiste njive, a to še ne pomeni, da nisem bil na njej, hodil po njej in je gledal.«

Potem ko sva dolgo molčala, me je vprašal, ali je mogoče, da tistega jutra in tiste megle sploh ni bilo.

VII.

Zgodilo se je neke mehke majske noči, ko so, pepelnati metulji rosili okenska stekla, ko je zvodniški zrak pljuskal med stenami in so ptice lahkoživke na telefonskih žicah jecljale v molu. Ležal sem v svoji sobi, bral neko knjigo in spodbujen z razuzdanimi prizori tudi sam skromno masturbiral. Bil sem že na tem, da zadremam, kar nekdo potrka in v sobo vstopi oče.

Dejal je, da ne more spati, ker ga boli palec.

Vprašal sem ga, kateri palec.

Bolel ga je desni palec.

»Pomisli,« je rekel, »boli me desni palec!«

Vsi smo vedeli, da Polde desnega palca že zdavnaj nima več. Nazadnje ga je imel pred dvajsetimi leti. Odrezali so mu ves desni palec in košček dlani, rekli so mu, da tako mora biti, in tako je tudi bilo. Pri streljanju ga to ni motilo, pač pa je bilo nerodno zaradi britja in zapenja gumbov. Vse to so malenkosti, ki jih nihče, še najmanj pa Polde, ni resno jemal, en palec več ali manj, to ni bogve kako odločilno, človek bi jih moral imeti sto, če naj bi kaj zaleglo. Zdaj pa pride in po dvajsetih letih življenja brez desnega palca pove, da ga palec, ki ga ni, boli.

Ne boli ga meja med tistim delom dlani, ki je še, in tistim, kar je nekoč bilo, temveč povsem določno: palec, ki ga ni, boli.

V konici desnega palca, pod nohtom, čuti zbadanje, čuti povsem konkretno ostro bolečino, tako mu je, kot da mu živo rano prebadajo igle ali kaktusovo trnje, ves se trese, komaj se premaguje, da ne zakriči. Poudariti hočem, da moj oče ni bil pripadnik tiste vrste ljudi, ki za vsako figo tekajo k zdravniku in izkoriščajo socialno zavarovanje, češ saj smo plačali, saj imamo pravico, preklete barabe, pa tudi sicer, morda nam pa res kaj manjka, zakaj neki bi človek tvegati naglo smrt ali podobne sitnosti, bolje drži ga, kot lovi ga, to je njihovo geslo, parola vseh hipohondrov tega sveta. Očetovo načelo je bilo: zdrav duh v zdravem telesu, za nič na svetu ga ne bi zamenjal za ideologijo bolnih in šibkih, organsko je sovražil zdravilišča, toplice, bolnišnice, zdravnike, ki jih je imel za padarje, in njegovo znanost. Menil je, da boj med zdravjem in boleznijo, med telesom in bacili, med življenjem in smrtjo, poteka zgolj na ravni tako imenovane telesne vzdržljivosti in odpornosti, v kateri je bil tako rekoč doma, veroval je v tako imenovani železni organizem, jaz pa sem se iskreno strinjal z njim, bila sva popolnoma enakih misli. Odnos med človekom in njegovo boleznijo, če jo seveda ima, naj bi po njegovem trdnem prepričanju ostal do kraja viteški in v kar se da strogih okvirih fair playa.

Razumljivo je torej, da zgodbe s palcem ni jemal zares, da je ni razumel kot svarilo ali razlog, za kakršnokoli paniko, jasno je, da se cele tri tedne ni kaj prida ukvarjal z mislijo o bolezni in o zdravljenju, čeravno mu je bilo več kot jasno, da je bolan, bolan prvič v življenju, močno bolan, bolan kar se da čudno in nenavadno. Otepal se je klinike in njenih uslužbencev kot hudič križa, branil se je tistega usodnega trenutka, za katerega je slutil, pa ne samo slutil, tudi zanesljivo vedel, da bo prej ko slej napočil, skratka, vedel je, da se bo moral podvreči zdravljenju.

VIII.

Natančno se spominjam, kako je ugasil cigareto in odložil časopise. V skrbnosti in premišljeni natančnosti, s katero je opravil ti dve dejanji, je počival neki višji trud, neki odvečni napor, ki ni bil lasten mehanični naravi avtomatičnega opravila. Ta napor, ki ga je potreboval za hojo, za način premikanja nog, za držo telesa, za pripravo pogleda in govora, je bil čedalje bolj očit. Videti je bilo, da se je zatrdno odločil napolniti svoja opravila z neko doslej neznano odgovornostjo, s težo neke neprilagodljivosti. Imel sem občutek, da se brzda ob vsakem koraku, da slehernemu gibu pripisuje pomen, ki ga po svojem značaju nima, ni imel in ne more imeti. Pri pometanju kuhinje ali pospravljanju mize je bil videti prav smešen. To je počel prizadeto slovesno, obredno bi rekel, zavedajoč se vseh usodnih posledic brezbržnega odnosa do predmetnega sveta, sprašujoč po biti dela, čuteč smiselnosti svoje neločljivosti od prvotnih počel teh opravkov. Pogosto se je dogajalo, da je držal časnik, kot bi pestoval otroka, da je ravnal s stolom kot kosom iz porcelana, da je legal v posteljo, kot bi se spravljal počivat na jajca. Tako zelo je občutil krhkost stvari in sveta, tako zelo se je bal biti grob in nasilen, da je postajal smešno obziren in vljuden, tenkovesten in ljubeč.

Ta nenavadna sprememba je nastopila tako rekoč čez noč in me zasačila povsem nepripravljenega. Jasno je bilo, da je ta občutljivost v nekakšni zvezi z nastopom bolezenskih znamenj.

Takšno občutje sveta je terjalo nenehno budnost, nenehno samonadziranje, karanje svoje vesti in pokore za storjenje napake. Samokritika je postala vsakdanji gost v najinem stanovanju, bohotila se je in redila, tako dobro se ji je godilo, šopirila se je in postajala objestna, tako zelo sva jo čistila. Tudi od mene je namreč zahteval isto vzdržnost, isto samoodpoved, isto pokoro. Jaz sem se le s težko muko privajal na novi način in sem veliko grešil. Čudni in presenetljivi dogodki so bolj in bolj usodno posegali v vsakdanji utrip najinega življenja. Vračanje k prvim virom, prvotnim pojmovanjem in pravišnim vzgibom našega bivanja sem na svoji koži občutil nekaj utesnjujočega, nekaj neprijetnega in nič kaj pristnega. Dnevi so se mi videli vse bolj neotipljivi, jaz v njih neskladno vdinjen, čudno, prečudno uravnan. Te in druge stvari so me spravljal v začudenje in po prirojeni radovednosti sem začel brskati po njih pomenu, znova vžigati njihov smisel, jih spravljal v izmišljene lege, poljubne medsebojne

odnose, nespametne razlage. Pri nas se je vse zavrtelo, vse se je obrnilo na glavo, vse se je tako čudno zasukalo, da kmalu nisem več vedel, kako se pišem in kaj naj to pomeni. Prav zbehal sem se.

Oče je zaplaval v nove vode kar se da nepomirljivo in dosledno, šibal je svoje napake in nemarnosti drugih ljudi, pisal je čudne članke in v redakciji so se ga začeli izogibati. Imel sem občutek, da s tem krčevitim in zagnanim obsojanjem najrazličnejših zablod beži pred nečim, kar bi utegnilo biti njegova bolezen. Vedel sem, da se njegova tekma s samim seboj ne bo dobro iztekla, zato sem previdno sklenil ostati ob strani in na videz podpirati njegova prizadevanja.

Znova in znova je dokazoval, da to, kar počnemo, ni prav, njegova dnevna rubrika je objavljala pikre komentarje na račun gradbenega podjetja, ki je zgradilo stanovanjski blok, pa ni zasulo jame, ki so jo skopali njegovi buldožerji, natisnil je odločno kritiko komunale, ki nam je razkopala ulico, ne da bi potem pošteno pospravila za seboj, vsak dan je obvezno srdito napadal malomarnost podjetij in neučinkovitost ustanov, razsipanja z družbenimi sredstvi in neodgovornost posameznikov. Jezilo ga je, da pozabijo ugasiti javno razsvetljavo, tako da gori tudi podnevi, da ne popravijo javne ure, da se na neonskem napisu v središču mesta svetlika le dobra polovica črk, da hišni svet ob prevzemu hiše ni reklamiral pomanjkljivosti, ki jih je bilo vse polno, in se je spomnil na to, ko je bilo po veljavnih predpisih že prepozno, da v nekaterih podjetjih še niso izdelali ustreznih tarifnih pravilnikov, vse ga je jezilo, v vse to se je zmerom javno zaprašil, da se je kar kadilo, od samega prahu je bilo vse prašno, oče, časopis in podjetja, in če je naneslo, da je padel dež, se je ves svet valjal in gomazel v blatu in svinjariji, da je teklo in se cedilo z njih še potem, ko so nekatere med njimi postavili pred sodišče in pozaprli.

Spravljal se je tudi na reči, zaradi katerih po mojem mnenju sploh ni bil osebno prizadet, napadal je vse po vrsti, zakon o pokojninah, za kate-rega je trdil, da so ga sprejeli neupokojeni bedaki, sklad za zdravstveno zavarovanje, ker je nekemu njegovemu prijatelju baje odklonil izdelavo fiksne proteze, pritrjene na modrostni zob, člen 63. temeljnega zakona o zakonski zvezi, ki navaja, da običajnih daril, ki sta si jih zakonca dala med zakonsko zvezo, ni treba vračati, najnovejšo uredbo o delitvi deviz, slašči-čarne, v katerih so čedalje pogostejše zastrupitve s sladoledom, investicije v kmetijstvu, prometne predpise, organizacijo dela, turizem in gostinstvo in tako naprej in tako naprej. Če bi hotel naštetii vse tiste ljudi, dogodke in dejavnosti, s katerimi se je kritično spoprijel, jih oblatil in razglasil za slaboumne, bi nikoli ne mogel končati tega naštevanja. Včasih se je dozdevalo, da je ni stvari na tem svetu, s katero bi bil zadovoljen, da ni človeka, ki bi ga ne gnal na sodišče in obsodil, da ni zakona ali odločbe, ki je ne bi preklical.

Vse ga je spravljal v slabo voljo, vse ga je tako neverjetno peklilo in razburjalo, da je nemalokrat po kosilu povsem izgubil razsodnost in vpil name, kot da bi bil jaz kriv za vse te nepravilnosti, in pri tem ga je dražila moja radovednost, ki je terjala razlage, to je imel za popolno

bebavost in mi je spričo te napačne interpretacije mojega značaja nepredvidno razkrival svojo globoko prepričanost, da v svoji bebavosti nisem osamljen, češ da nas je vse polno takih, da je to epidemija družbe, ki ji bodo on in njegovi prijatelji kaj kmalu prišli do živega in jo potem izkoreninili.

Na moj osebni razvoj so te teorije tako naglo vplivale, da sem še sam sklenil izkoristiti splošno zmedo in sem v naglici zmašil nekaj člankov, v katerih sem smešil univerzo ter solil pamet nekaterim profesorjem. S tem sem si pridobil zaupanje očeta, bil je name od sile ponosen.

Oče pa se ni dal uspavati z doseženimi uspehi, gnal se je in pehal, odkrival nepravilnosti in pisal kot obseden.

IX.

Proti koncu tretjega tedna je tudi sam že spoznal, da ne bo več dolgo zdržal, da bo moral k zdravniku. Bila ga je sama žalost. Žalost človeka, ki je prisiljen kršiti svoja načela. (Živeti svoje življenje križem kražem, iz čistega studenca svoje vesti in svojega razuma, to je utopija.) Dodobra sem imel priložnost spoznati značaj svojega očeta in hudo mi je bilo, ko sem bil priča njegovim dilemam in izbiram. V mislih sem mu že izbral zdravnika, vedel sem, da bo to prej ali slej moralo priti, in sem se tega veselil. Srce imam mehko kot vosek in zlahka se navežem na ljudi, zato sem bil nemalo prikrajšan, ko sem opazil, da oče sleherno pomoč načelno odklanja in se v vsem zanaša izključno nase. Razločno mi je namignil, da je moje prizadevanje pomagati mu popolnoma odveč, da je celo v napoto, ker nič ne zaleže, ter da bo sam ukrenil vse potrebno, ko bo za to primeren čas.

Pomagati pa res ni bilo kaj dosti, samo lepe besede tolažbe sem govoril, se vrtel v kuhinji kot riba v akvariju, mu kuhal čaje in argo juhe, ter se po malem tudi sam vdajal črnim mislim. Ure in ure sva tako presedela, zamaknjena v svojo žalost. Žalost je pravica vseh, dolžnost nekaterih, žalost nas združuje v omamni ekstazi somišljeništva, sokrivde, soodgovornosti, žalost ne pozna krvoskrunskega sramu, pari nas vse po vrsti. Žalost, ta bleda, izmučena gospa, je oblečena v črno, zadržuje se v bližini toplih utripov človeških src, združnih domov, pokopališč in mesnic. Ljubijo jo samomorivci, knjižničarji in vratarji parnih kopeli, o katerih je znano, da so zbirališča homoerotikov. Razmnožuje se po principu partenogeneze, ni posebno bistra, domišljija ni njena čednost, pomembnost objekta ni njen argument.

Sedela sva skrušeno kot Janko in Metka in si dopovedovala, da žalost ni nobena rešitev, da to vendarle ne more biti nikakršen izhod, spominjala sva se, kako so nekateri naši ljudje iskali in tudi staknili plinsko pipo, bogme, obžalovali smo njihovo hrabrost, to se zmore samo enkrat v življenju, to se dela samo enkrat v kuhinji, enkrat ni nobenkrat, kot mislijo nekateri, te stvari so neponovljive in prav je, da so.

Tako naju je zasačil More, ki je rekel očetu, da ga prekleto serje, da je izdal svojega prijatelja Moreta, ki šepa, ki vleče levo nogo za seboj, kot da bi bila lesena, ker so ga pač topli, vseeno mu je bilo, če ga tepejo, on ni hotel izdati, on ni izdal Poldeta in tovarišev, zato pa je bil pozabil, kako se govori. Prav nobene besede se ni spominjal, ali pa je kvečjemu jeceljal in se zdravil, nič ni pomagalo tudi, če je dobival električne šoke, njegova žena je skrbela zanj, mu vezala kravato, ga umivala in oblačila, on tega ni mogel, imel je hromo celo levo stran telesa, njega je tako rekoč zadela kap, tako so ga topli, da ga je zadela kap, da je izgubil spomin, brati se je naučil šele pozneje, pisati pa nikoli več, a prvo, česar se je spomnil je bilo ženino obličje in rekel ji je Zora, ona pa ga je učila besedo za besedo, dokler ni začel preklinjati in potem se ni hotel več učiti, bil je mlad, mlad človek, a od tepeža silno paraliziran, lahko bi se bil učil, pa ni imel prave volje, rajši je delal, ni mogel biti brez dela, delal je z eno roko kot drugi z obema, veliko je pil in klet, a tako daleč se ni spozabil kot moj oče, da bi bil javno žalil in obrekoval, Polde, to je hujše kot samo izdajstvo, to je bolj strupeno od udarca z nožem v hrbet, to boli, v mojo levo hromo nogo me boli, je rekel More in kopnil z desnico po mizi, oče pa je rekel, da sta na istem, da njega tudi boli, v njegov desni palec ga boli, v palec, ki ga ni, jaz pa sem rekel, da mene boli srce, rekel sem, da smo vsi skupaj zabredli v bolezen in plovemo po bolečinah.

Oče je podivjal, kot bi ga cvrli na raznju, tolkel je po mizi in prepričeval Moreta, da pozna ljudi, ki serjejo po njegovi hromi levi nogi in po njegovem odsekanem desnem palcu, si mesijo pogače iz belega sira, zdroba in mleka, on, More, pa iz odpadnih surovin preteklosti, gangrenastih izcedkov svojih ran in dobljenih udarcev, rekel je, da je More na razstavi, da ga kažejo proti njegovi volji in pobirajo vstopnino, od katere se je nemalokdo tako zredil, da se mu je vamp zarastel čez jajca, kar je krasno na pogled, kar je čudovito videti, da česa takega še ni bilo v zgodovini, zdaj pa je tega nič koliko, vsepovsod, zato pa ljudje ne živijo več iz jajc, temveč iz vampa, kaj naj zdaj počnemo s tistimi vrati, skozi katera smo prišli iz zaporov in taborišč in potem dolgo korakali ob zaporniškem zidu, mirno, počasi, zlagoma, kot bi bili našli nekaj, kar smo iskali.

Vrata so še in bodo kar naprej, za cel drevored jih je, skozi ena stopiš in že ti druga zanihajo pred nosom, porineš, stopiš, se ozreš, znova zagradiš in držiš, to je tisto, kar si našel, to je največ, kar lahko imaš, silil je Moreta, naj gre z njim, češ da bosta odpirala, More pa da ne in ne, da on že ne, nikoli več, češ da bo še brati pozabil, potem bo pa res nepismen, in sploh, da ni vse tako, kot si to zamišlja Polde, prekleto je že ob živce, nato sta se sprla, Moretu se je zataknilo, samo jeceljal je še in se tolkel po levi nogi, da je imel že čisto rdečo pest in je govoril samo še »jebemti«, čisto na koncu se je pa upehal in vsi skupaj smo šli v gostilno.

K zdravniku bo treba, k zdravniku, tako sem mu prigovarjal, samo ta je poklican, da zdravi in ozdravi, vse drugo je samo prevara, meni verjemi, je samo začasno slepilo, figo zaleže, če naročiš pet litrov vina naenkrat, pa ste samo trije, kako bi le, ko te pa natakara gleda in se ti nasmiha, češ, človek božji, mene ne presenetiš, ne spraviš me ob živce s še tako nenavadnimi domislicami, jaz se ti zlepa ne zmedem, vem, kaj naj si mislim o takih pijancih, ki domnevajo, da so pod vplivom alkohola zmožni otresti se svojih čudnih problemov in potem kot iz rokava stresati genialne šale na levo in desno, v nasprotju z menoj in še nekaterimi, ki da nam to sploh ne gre v račun, prekleto zmotno mnenje je to, jaz imam od takih telebanov čisti dobiček, nekoč bom sam svoj gospod, odprl bom svojo gostilno u biseru mora, Splitu gradu, vi pa boste ostali tu, kjer ste, pijanci, gostilniški filozofi, ki si bruhajo v čevlje, čvekači, ki jim bomo morda še drevi pumpali želodce in jih pitali s tabletami, meni je to prav malo mar, jaz vam dam, kar zahtevate, smejem se vašim šalam in navijam za Hajduka, stavim, da se bo obdržal v ligi, to je moja šibka točka, vsi smo ljudje, kaj se hoče, vsak ga po svoje krona, pijte, kolikor hočete, hudič naj vas vzame, slabo vino imamo, a za vas je dobro.

(Rekel sem mu, naj nikar ne bevska s pogledi, naj bo lepo krotek, naj pazi na osebno snago in gleda, da ima zobe v redu, pa bo dobra letina in debel krompir. Če pa mi bo masiral živce, mu bom pa mal flekov narisal, tak sem, tudi če dojenčki dol padajo, križem kražem flikam po učinku, pa brez zamere).

Spili smo pet litrov belega vina, More je del levo nogo na mizo in govoril jebemti, Polde je bruhal in govoril o zgovornih muhastih bedačkih, ki s svojo izprijeno moralo v kanglici za mleko zalivajo materijo, da bi iz nje zrastle ideje, jaz pa sem pod pretvezo, da lovim fazane, gonil neko punco, jo izgubil, potem pa jo znova odkril v zmagoslavnem objemu nekega kamnoseka, ki mi je dopovedoval, da mu na Slovenskem ni para, da že štirinajst dni ni ne spal ne jedel, temveč samo pil, češ da je na bolniškem dopustu. Tvezel je, da ga imajo v boksarskem klubu za peto kolo, kazal mi je svoje šape, ki so bile prav zares grozne na pogled, nevarno se je smehljal in govoril, da z njimi boža ljudi, to sem mu moral verjeti, prisegel sem, da mu verjamem. Rekel je, da ima brata, ki je še hujši od njega, da sedi v predalu, (ata je bil tak, ata je rekel, da ta prav gadje v predalih gor rastejo) da on, brat svojega brata, ne bo hujšal več po enajst kil na dan, če se tako zahoče trenerju, ne, on bo hodil v parno kopel iz svojega užitka in lepo fušal za krokodilske solze, ki šumijo lepo kot kokta, kurc gleda Kunaverja in Vodnika, ta dela za ljubljanskega škofa (ne da bi jaz imel kaj proti farjem, tudi jaz sem bil ministrant, angelci lepo žvižgajo, vem jaz, kaj je to, človeku solze dol tečejo, če ima le kaj srca), poln je denarja, Plečnika tudi pozna, seveda, skupaj sta malcala, pri Bavarskem dvoru, enkrat pa v gostilni Vrhovci, tam je stregla neka Angelca, ki je rekla moji sestri, da je krava, pa sem potem jaz pobožal njenega moža Toneta, da ga je zaneslo v šank, z levo sem ga čisto

narahlo pobožal, pa so mu delali plastično operacijo, še danes se mu pozna pod desnim očesom, mene pač taka stvar zanese, šel sem k Milčinskemu, pa ni nič pomagalo, moral sem mu odšteti petintrideset čukov, kljub tistemu potrdilu, da sem neprišteven, mene na Studencu vsi poznajo.

Rekel sem mu, da je pametnejši od mene, rekel sem mu, da je zviti kot kavelj, da naj se nič ne sekira, govoril sem mu o pomladi in rožah, ki kar brstijo, v barvah se ponujajo, in o živalih, ki kar tekajo levo in desno, in drugih rečeh, ki kar so in Studenca še v misel ne jemljejo, tak naj bo tudi on, izogiblje naj se Milčinskega, ta je že marsikoga pokopal, ta ga bo onemogočil za vse življenje. (Kratek tečaj o zgodovini gibanja za potrdila o imbecilnosti.) Priplazila sta se More in oče, Polde je vsem skupaj demonstriral, kako zna on prisiliti telo, da se ne giblje mehanično, češ da je to strup za voljo, da razumen človek tega ne sme dopustiti, telo mora biti tudi pijancu pokorno (le počakaj, sem si mislil, le počakaj), telo mora natančno izpolnjevati povelja (kako dela konjiček? — HI-HI-HI), to je suženj, ki mora ubogati, lakaj, ki mora streči, pa naj človek počne, kar hoče, telo mora biti slepo in gluho, na vse pripravljeno, v vsem pokorno. Rekel je tudi, da je skrajni čas, da gremo na obisk k njegovi bivši ženi Romani, ki je uboga vdova, in kdo jo bo tolažil, če ne njen bivši mož, drugega revica tako in tako nima in da nas vse skupaj slovesno vabi, da gremo z njim.

Kamnosek in tista punca sta bila koj za to, rekli smo Dalmatincu, naj nam da nekaj steklenic na pot, to je nemudoma storil, vesel je bil, da gremo sami od sebe in da ni treba klicati milice, nato mu je Polde rekel, da bo dal vse miličnike v časopis, češ da po nepotrebnem nadlegujejo spodobne državljane, More pa je rekel, da ga ni miličnika, ki bi narodnemu heroju kri jemal, da so vsi skupaj še prezeleni za kaj takega.

Sedel sem za volan in že smo bili vsi skupaj v Gorenji vasi, pod okni nekdanjega kozolca, v katerem je spala Romana.

XI.

K zdravniku, čimprej k zdravniku, to je edina rešitev.

Vsega tega se je oče dodobra zavedal, ko se je po petih tednih slabega počutja na moje prigovarjanje končno odločil za temeljit posvet z zdravnikom. Spoznal sem, da z njim vendarle nekaj ni v redu, razločno sem videl, da z vso gotovostjo nagona občuti ogroženost in nevarnost.

K zdravniku se je odpravljajl nekoliko zmeden, malone s slabo vestjo in z vse prej kot jasnimi nameni. Čutil je le potrebo po zaupni in odkriti besedi, upal je, da bo srečal človeka, ki bo razumel, da se z njim nekaj dogaja, zdravnika, ki bo zmožen poslušati in voljan svetovati. On sam si ni bil prav nič na jasnem, za kakšne vrste dogajanje pravzaprav gre. Domneval je sicer, da je žrtev neke njemu neznane bolezni in občutil je tesnobo, celo strah, a to je bilo tako megleno, tako prekleto neoprijemljivo in abstraktno, da se mi je resnično smilil. Trudil sem se razrešiti skrivnost tega edinstvenega procesa, a sredi razmišljanja sem omagal,

to je presegalo moje zmožnosti, to je bilo vnebovpijoča uganka, konec koncev sva zmerom obtičala v ugotavljanju, da so bolezenski znaki, oziroma simptomi, malo, vse premalo vidni, da so celo povsem nevidni in da jih v resnici pravzaprav sploh ni!

Ničesar ni bilo, kar bi bilo kakorkoli potrjevalo prisotnost tistega dogajanja, o katerem je vedel, da se nemoteno razvija in o katerega pogubnosti ni niti za trenutek podvomil. To dogajanje je tiktakalo v komaj zaznavnih, a zanesljivih utripih, da ne rečem udarcih, zakaj udarci zapuščajo sled, poškodbo, rano, bolečino ali tem sorodne pojave. V očetovem primeru pa je šlo za zgoščen, z gotovostjo prepojen občutek nekega bolezenskega dogajanja in za zavest njegove pogubnosti.

Oče se je odločil, da pojde k zdravniku tako rekoč brez oprijemljivega dejstva, brez kakršnega koli podatka. Ni mogel reči: težava je v tem ali tem, boli me to ali ono, imam vročino, izpuščaj, čuden okus v ustih, padam v nezavest, bljuvam kri, cedi se mi iz tega kosa tukaj, čutim pomanjkanje nečesa, apatičen sem, doživljam krizo zavesti, ne vidim, oteka mi od tukaj navzgor ali navzdol, živčen sem, kašljam, iztirjen sem, pomagajte!

Ničesar takega ni mogel reči in vendar je bilo tisto, kar naj bi bilo izgovorjeno nakljub svoji nenavadnosti in neoprijemljivosti, preprosto, določno in razumljivo.

Dr. Černigoj je dolgo in pazljivo poslušal, njegova zbranost in smotnost sta delovali pomirjajoče. Govoril je s komaj slišnim, pojočim tenorjem, in že od prvega trenutka naprej je bilo videti, da mu je vse jasno. To me je presenetilo, očetu pa je zbudilo zaupanje. Kljub temu je Černigoj potrpežljivo zbiral indikacije, skrbno jih je zlagal drugo na drugo, s čistimi in natančnimi prijemi je zidal hišo iz dlak. Podoba je bilo, da željno in skorajda nestrpno pričakuje sleherni naslednji očetovo izjavo, njegova vprašanja pa so bila postavljena tako, da so izključevala sleherni obotavljanje in tako rekoč narekovala en sam, vnaprej določen odgovor. To me je malce motilo, sam ne vem kako in kdaj sem postal nezaupljiv, prežal sem na zdravnika, ki je postajal čedalje bolj samozavesten. Očitno je bilo, da očetove izjave Černigoju ustrezajo, da potrjujejo in izpolnjujejo neko njegovo vnaprej postavljeno hipotezo, za katero je dragocena vsaka beseda, vsak gib, da celo način izgovarjave. Dobil sem vtis, da je Černigoj sila premeten človek, tega ni mogel skriti, najsi se je še tako ljubeznivo nasmihal, ni mi ušlo, da je nevaren klavec, ki ne bo omahoval pred nobeno morijo, samo da bo dosegel svoj cilj. Vedel se je tako, kot da je z očetom dobil v roke nekaj, kar je že dolgo iskal, nekaj, česar se je neznansko bal, a je v tistem hipu, ko je to zagledal, zadregetal v tistem, prikritem notranjem zadovoljstvu. Kmalu je namreč postalo jasno, da Černigoj že zdavnaj več ne tipa po mraku in ne raziskuje nečesa njemu neznanega, temveč se z vso strastjo zanima samo zgolj za odtenke ene izmed faz njemu zelo dobro znanega dogajanja. Za kakšno dogajanje gre, kaj Černigoj ve, pa skriva, ali noče povedati, zakaj to počne, zakaj odkrito ne pove, kaj namerava ukreniti, tega seveda od njega nisem zvedel.

Diagnozo je tako spakedral, da nisem utegnil kaj prida razumeti. Slišal sem, ... intenzivno naraščajoča vitaliteta vegetativnega živčevja ... z agresivnimi tendencami destrukcije ... obstoječe psihofizične strukture ... postavlja akutno labiliteto indogene in endogene narave ... pričakovati je agresivno aktivnost vegetativnega živčevja na vseh območjih organizma.

Cernigoj mi je zabičal, naj očeta znova pripeljem, brž ko opazim prve hujše motnje, za katere je predvideval, da bodo nastopile v naslednjih dneh. Kakšne bodo te motnje, ni povedal. Zazdelo se mi je, da se je pri tem komaj opazno nasmehnil, in znova sem pomislil, da je premeten zahrbtnen klavec, podvomil sem, ali naj mu sploh še kdaj pripeljem edinega človeka na vsem širnem svetu, ki ga imam samo zase, ali naj mu ga zaupam, kaj bo, če mi ga vzame in me razlasti, me napravi siroto in reveža, a to je bil samo hipen preblisk, zakaj pred menoj je stal neoporečeno ljubezniv možakar v snažni beli halji. Osebo je bil videti nenavadno zainteresiran za očetov primer in jasno je bilo, da ga želi kontinuirano spremljati. Ko sem povprašal o možnostih zdravljenja, je odkrito izjavil, da se v tem primeru za zdaj ne da še ničesar ukreniti in da je vse odvisno od reakcij pacienta samega.

Tako sva se poslovila.

XII.

Oče se je nekako zaprl vase, prav malo je govoril, ni bilo videti, da bi se kaj prida zanimal zame, jaz mu pa tudi nisem mogel z nobeno stvarjo blizu, ker je skoraj nepretrgoma pisal. Luč v njegovi sobi je gorela pozno v noč, skozi tenko steno svojega kabineta sem lahko slišal enakomerno tipkanje njegovega stroja. To je bila zadnje, kar sem slišal, preden sem utonil v spanec, in prvo, kar sem zaznal, ko sem se zjutraj prebujal. Njegovi članki so bili čedalje ostrejši, čeravno v njih ni bilo več zaslediti tiste neprijetne konkretnosti s podobnim naštevanjem krajev, dogodkov in imen. Zdaj je postavljajl vprašanje načelno. Zajemal je široke komplekse družbene problematike in jih reševal celovito, v njihovi tesni povezanosti z osnovnim izhodiščem skupnosti.

Nekega jutra sem ga našel v kuhinji, bil je zelo bled in izmučen, rekel je, da ga je dolgo lomil, zdaj pa da mu je vse jasno, zdaj ni nobenih zaprek več, tako mora biti in nič drugače, vse drugo je samo zablada, tega se moramo čimprej znebiti, sprejeti moramo, kar je zdravega, pri tem moramo vztrajati, naj se zgodi, kar se mora zgoditi.

Postajal je čedalje bolj abstrakten, zunanji svet ga sploh ni več privlačeval, na cesti ni gledal v ljudi, strmel je nekako mimo njih, natanko sem ga opazoval in dobro vem, da je strmel nekam v prazno, mimo ljudi, človeka ni ne videl ne spoznal, sam bog ve, kaj je mislil. Na sprehodih je pogosto zaostajal za pet in še več korakov, se ustavljal in cepetal na mestu. Večkrat je nanese, da sem ga kaj vprašal, pa ni takoj odgovoril, cinal je in mencal, se sprenevedal, zahteval, da vprašanje ponovim tudi po trikrat, preden se je domislil odgovora, jaz pa preprosto nisem vedel, ali

naj to omahovanje pripišem negotovosti ali neodločnosti, ali izredni koncentraciji njegovega duha.

Naj sem se še tako trudil, premakniti ga nisem mogel niti za ped iz te, človek bi rekel, otopelosti duha. Ko sva si bila še nedavno stala iz oči v oči, dana drug drugemu, prepuščena drug drugemu v dosmrtno posest in užitek, sem začutil, da je samo en korak iz suženjstva v svobodo, iz hlapca v gospodarja, iz sina v očeta, en sam bojni korak, ki odloča o vsem. Veselil sem se ga, veselil sem se najine samote, ki je bila moja edina možnost.

Zdaj pa nič. Kako naj se spoprimum s človekom, ki me je določil za svojega dediča, s človekom, ki mi je rekel to in to si, tako in tako je, imaš to in to, delaj s tem, kar je, in računaj na to, kar še bo.

Tu sva obstala. On noče naprej, spreneveda se, izogiba se, dolgočasim ga, posveča se svojim opravilom, piše svoje spomine, obračunava s preteklostjo.

V bistvu se najino življenje ni prav nič spremenilo, vsaj jaz nisem opazal kakšnih izjemnih posebnosti. To, da je oče obračunaval z mladostjo, ni bilo nič posebnega, to je počel, odkar ga poznam. Vedno je bilo tako: ko je napodil iz hiše Olgo, je rekel: zdaj je konec tega sranja, dovolj je bilo srednjega veka, jutri začnemo znova. Ta jutri sem jaz zase pojmoval kot nekaj povsem novega, nekaj božanskega, nekaj, česar svet še ni videl, ta obljuba me je spravljala v delirij zanosa, to je bilo tisto naddanes, o čemer sem sanjal, to je bilo tisto, po čemer je vsa moja nezadoščenost koprnela, po čemer je najgloblja bit mojega bitja v čakanju čakala, v upanju upala, v dihanju dihala. Verjel sem mu, zakaj mu ne bi bil, saj sem prav to hotel, hotel sem nedanes in on ga je obljubljal — jutri. Pa je prišel tisti Jutri. Ime mu je bilo Evstahija, poklic: stalinistično pohotna babnica. Znova je očka spoznal in priznal svojo zmoto, znova je rekel, da mu je spodletelo, znova je po svoji zamisli zgnetel podobo novega jutri in rodila se je Rozalija. Tako je šlo to v sedanost. Najin jutri je bleдел v včeraj, najin večer v predvčeraj, sleherni med njimi je tonil v pozabo, kot od hrepenenja ožgana podoba privida, kot pokora za greh, sleherni med njimi se je sprevrgel v kaj drugega, kot vreme, kot če bi pomlad brez poletja in jeseni prešla v zimo, kot če bi se otrok postaral in bi mu izpadli zobje in lasje in bi umrl. Presenečenja teh naglih smrti naju niso mogla dolgo prizadeti, zakaj v noči med danes in jutri se je dogajalo nekaj čudnega. In prav to, kar se je rodilo v gluhem trebuhu najtrše noči, to kar se je spočelo v od grenkobe nabrekli maternici razgrizenega danes, ki je trohnel v včeraj, to, kar je v smrtni grozi izločal včerajšnji jutri, to je bil vonj novega jutri.

Vsi so bili podobni kot jajce jajcu, vedel sem, da od njih nimam več kaj pričakovati in sama gola radovednost me je silila, da sem vztrajal ob očetu ter se zbujal v njegovem jutri. Kaj boljšega tako ali tako nisem znal početi, vse to me je zabavalo, smešila sva drug drugega in ubijala čas. Cudeža seveda nisem pričakoval, a bilo mi je prijetno pri duši, ko se je nekaj stegnilo in telebnilo in potem zviška treščilo v prepad. Pri tem sem čutil isto razburjenost in isto notranje zadoščenje kot pri klanju

debelih, neumnih, s koruzo pitanih svinj, katerih usoda je že ob rojstvu znana: zakol.

Z zakolom zadnjega jutri — Romano, mi je postalo jasno, da odslej ni več nobenega jutri, da je samo še danes. Oče pa se ni nič spremenil: imel je sebe in mene, midva sva bila njegov jutri. Moj danes pa sem bil jaz in njegova bolezen. Sklenil sem torej, da prevzamem svoj danes v svoje roke, oče pa je še naprej gnal svoje.

Nič izjemnega ni bilo v zdajšnjem vedenju mojega očeta. razen morda malce pretirane strasti, s katero se je pripravljaj na vseobsežnost novega jutri. A tudi to sem imel za popolnoma naravno, zakaj če smo pri vseh svojih žalostnih skušnjah zmožni netiti novo ljubezen, mora biti žar te ljubezni svetlejši od ognja prejšnje, mora biti dovolj močan, da posuši spolzko razočaranje včerajšnje prevare, mora biti tako usoden, da v njem zgori vse, kar je bilo, in v pepelu tega preteklega zaživi absolutno novega.

XIII.

Mojo pozornost je končno pritegnilo to, da je kar naprej vrtal svoji dve ubogi živčni roki v notranjost hlačnih žepov, ki jih je v zadnjem času še prav posebno vzljudil. Tudi če je nanese, da rok ni imel v žepih, sta ti dve okončini kar naprej tiščali dlani vkup, bodisi da sta bili sprehajalno sklenjeni na hrbtu, bodisi prežvekovavsko na trebuhu, redki so bili trenutki njune razklenjenosti. Kvalitete očetove omike poznam in resnici na ljubo moram poudariti, da hlačnih žepov ni ne vem kako cenil, prepričan sem, da je svoj čas celo obsojal njihovo čezmerno uporabo za počitek in gretje rok, da je imel to početje za neolikano in nespodobno, nič kolikokrat me je zaradi tega grajal, ko sem bil še otrok. Hlačnih žepov torej ni vzljudil on sam, temveč njegove roke. Brž ko sem opazil navezanost njegovih rok na varno zavetje mehke in tople podloge hlačnih žepov, sem posvetil temu pojavu ustrezno pozornost in ga jel temeljito raziskovati.

Prišel sem do sklepa, da se roki zadržujeta v žepih samogibno in v večini tudi zoper njegovo voljo, da njunega gibanja nikakor ne more zadovoljivo uravnati s hotenjem svoje zavesti, kaj šele strogo in trdno nadzirati, kot se prilaga pameti spodobnega človeka. Jasno je, da ga sprva nikakor nisem želel vznemirjati in še bolj vreči iz tira s spraševanjem in nasveti, ki tako in tako ne bi dosti zalegli, nisem hotel dramtizirati položaja, v katerem se je po volji svojih lepo negovanih rok znašel, skratka, menil sem, da je bolj ustrezno zadevo najprej natanko preučiti in se šele potem, oborožen z vsemi potrebnimi podatki, spustiti v odkrit spcpad z rokami.

Dognanja, do katerih sem prišel med nekajdnevnm opazovanjem, so me karseda presenetila, da, celo razburila.

Njegovi roki sta z ostrimi konicami svojih dolgih nohtov trgali podlogo hlačnih žepov, jo počasi, toda vztrajno cefrali, jo odstranjevali skozi žlebe hlačnic in se nato po tej skrivaj narejeni poti s še večjo vnemo

predajale ena drugi, to se je natančno videlo po burnem valovanju blaga, ki ju je zakrivalo. Stiskali sta se dolgo in človek bi rekel hvaležno, še več, to ni bilo navadno rokovanje dveh raznorodnih prijateljskih rok različnih lastnikov, ki si po dolgem času spet sežeta v dlani in si skozi toploto, vlago in dotik izrazita nekaj vsakdanjega, razumljivega in navsezadnje tudi normalnega, ne, v tem predajanju, rahlem in opreznem, poželjivem in pretkanem obenem, je tičalo nekaj ne povsem naravnega, nekaj nevarno dvoličnega, nekaj, kar je preseglo golo fizičnost, pa tudi čutnost srečanja, in je že močno mejilo na sporazumevanje ali dogovor.

Oče je očitno tudi sam opazil, kaj se dogaja, v zadregi se je nedoločno nasmihal, nerodno mu je bilo, poznalo se mu je, da se trudi okončini ukrotiti, jima preprečiti to sramno samovoljo, a pravih sredstev seveda ni imel, vsak napor volje ločiti ju je bil zaman, s silo pa tudi ni mogel računati, to je bilo izključno območje samogibnih okončin.

Rezultati tega edinstvenega opazovanja so bili čedalje bolj pestri ne samo, da se roki za nobeno ceno nista dali motiti pri svojem skrivnostnem početju, ne samo da ju noben opomin volje ni mogel spraviti narazen, noben poskus razuma pretrgati njuno dejavnost, čedalje bolj sta dajali videz samostojnosti ter odrezanosti od preostalega telesa, pa ne samo videz, temveč sta celo izžarevali neki dokončni občutek gotovosti, neki ponos izvrženstva, neko grožnjo samorastništva, neko izizvalnost upornišva.

Tragikomično je deloval zdaj ubogi očka, ki se ni in ni mogel sprijazniti s tem, da se mu roki pajdašita proti njegovi volji, da mu šarita po vsem telesu, ga izzivalno trepljata po glavi, to sta najrajši počeli, malopridnici, ga vlekli za ušesa, to je bilo več kot očitno norčevanje iz nemočnega človeka, saj sta ravno to hoteli, pokazati svojo nadmočnost, kazali sta mu fige pod nosom, pa ne samo njemu, tudi meni sta marsikatero zagodli in tujim ljudem tudi, prav pred ničemer se nista ustavili, prav nobenega sredstva se nista sramovali, na sto in sto domiselnih načinov sta ga sramotili v javnosti.

Zgodilo se je, da sta nesramnici sredi belega dne, kar na živilskem trgu, privlekli iz gat spolovilo ter ga držali na zraku, tako da so ga lahko vsi videli.

Jaz sem kupoval neke rože ali kaj in sem nekoliko zaostal, kar zasllišim neznansko hibitanje kmetic in ogorčeno zgražanje gospodinj. Ozrem se in vidim, da nekj žensk kot preplašena jata kur brezglavo bega v vse smeri, druge pa se radovedno gnetejo okoli mojega očeta, ki drži tisto reč v rokah in rdeč od sramu upira oči v tla, kot da bi kaj iskal. Že sem hotel planiti v krog in preprečiti najhujše, že sem hotel krikniti, oče kaj pa delaš, pa sem se zgrozil, ko sem pomislil, da bom s tem javno priznal, da sem z njim v sorodu in da bodo potem rekli, kakršen oče, takšen sin, jabolko ne pade daleč od drevesa.

Medtem so si ženske opomogle od prvega presenečenja in začele zabavljati. Solatarice iz Trnovega, Dalmatinki paradajzarice in Slavonke, ki prodajajo jajca, so vsaka v svojem jeziku kritizirale barvo, rast in zatečenost očetove reči. Silno morje ljudi se je nabralo, ves trg se je smejal,

še jaz sem bil zaripel od krohota. Ko je bil veseli hrup na višku, se je zgodilo nekaj, kar je ljudi streznilo, da so počasi utihnili, in nazadnje je bil molk kakor v grobnici. Očetovi roki sta namreč pričeli nad vse urno s tisto rečjo počenjati nekaj, kar se v skrajni sili počne v internatih, vojaških straniščih in zaporih. Stal je v krogu in vsa njegova drža je bila tako poklapana, tako ubita, tako nečloveško trpeča, da se je v množici zganilo sočutje. Edino njegove roke so neugnano pokale od zdravja in še naprej drgnile svoje, kot bi hotele reči, živali smo, kaj hočete. Gledal sem ga, kako stoji v krogu, za hip sem občutil njegovo osamljenost v naši tišini, zazdelo se mi je, kot da na vsem širnem trgu ni žive duše razen njega. Mi, ki smo z odprtimi usti zijali v njegovo upognjeno postavo, se na prstih in s stegnjenimi vratovi zidali drug ob drugem, krčevito stiskajoč k sebi borše z zelenjavo, smo se nenadoma ovedli kot prazna, brezdelna gmota, ki prodaja zijala.

Ko se je tista stvar končala in je oče še naprej negibno stal na mestu, se je iz njegove bližine odlepilo nekaj žensk, ga prijel za rame in ga skozi gnečo radovednežev peljalo proč. Zdaj je množica znova zaživela, zganili smo se iz otrple začaranosti in oglasili so se pomilovalni vzdih. Splošno mnenje je bilo, da je človek bolan, da je revež in da bi ga svojci morali imeti doma.

(Se bo nadaljevalo)

ERVIN FRITZ: PESMI

Moje sile so neizrabljene

Moje sile so neizrabljene,
nedelja sem,
 Gospodov najlepši dan,
in nepoteptana visoka trava
in zrak,
 ki vam valovi glasove.
Moj krik je visok kakor petelinji tenor,
moja moškost
 je trpka,
moja svetloba se osiplje na vas
 kakor pelod.
Moje življenje
 je kakor vodomet,
kakor prstan na roki,
 kakor roka v roki.
V mojo dlan se prilega le najširša moška dlan,
udomačim se samo,
 kjer je širina
in menjam poklice
 in knjige
 in žene,
če se izkaže,
 da niso prida.
Ne tožim čez poniglavoost časa.
Če se pogubim,
 če se utopim v alkoholu,
če mi nizkost vsakdanjih opravkov
 pohabi dušo,
če se mi ne pokaže nobena pot,
če v smislu drugih ljudi
 ne razberem
 svojega smisla:

svet se ne bo z mano končal
in pravi ljudje
bodo opravili potrebno delo
brez mene.

Nič mi ni mar

Razmahniti se,
pokazati gibkost svojih udov,
razkriti ognjevitost svojih oči,
moškost svojega glasu!
Ljubim popolnost,
razkošje,
nagoto,
ljubim krik množice,
hrup mesta,
nebotičnike,
ljubim reko,
ljubim gozdove,
ljubim dolgi whitmanski stih,
sledove korakov v travi,
ljubim
visoke
poletne noči,
ljubim pijačo in tobak,
ljubim tiste,
ki delajo pri strojih
in tiste,
ki spijo goli,
pogansko obožujem človeško telo
in vse, kar je zemeljskega.
Kakor divjak
se ravnam
po koledarju
mesečevih osemindvajset dni
in po koledarju
ženskih osemindvajset dni.
Vseeno mi je,
ali prebivam sam v podstrešnici
ali s težaki
na skupnem ležišču.
Vseeno mi je,
ali prečujem noč pri delu

ali v postelji
s kakim dekletom.
Vseeno mi je,
ali tiščim nos na izložbo s knjigami
ali gorim
od ustvarjalne vročice.
Ni mi mar,
ali pobožna,
moralna gospodinja
nadzira belino mojih rjuh,
Ni mi mar,
če me zasmehujejo
pomivalci oken,
da me je strah
prepada
visokih nadstropij.
Ni mi mar,
ali je mojim sovražnikom vseč
moja roka,
moj obledeli klobuk
in moj stih,
ki teče
kot bistra voda.
Nič mi ni mar,
dokler ima smisel življenje,
ki ga živim.

Brez obraza

Zaradi
daljne
rdeče
vizije
našemu času
ne poka srce
od zanosa.

Daljna
rdeča
vizija
je postala
siva
vsakdanjost.

Naš čas
ne zna več odviti tirnice,
da bi iztiril vlak.

ne ve,
 kako se organizira stavka,
 ne sluti,
 kako je videti oblake
 z dvorišča v zaporu.
 Naš čas
 ne dela iz drobnih dijakinj
 črnih voljkulj
 z veliko pištolo za pasom.
 Iz ključavničarskih vajencev
 ne gnete
 voditeljev revolucije.
 Iz političnih arestantov
 ne ustvarja
 ljubljenecv ljudstva.
 Velike strasti
 nam nažirajo srce
 le še v gledališčih.
 Namesto velikih
 vizionarskih občutij
 se naš čas
 spet svobodno veseli
 kupljene ljubezni.
 Naši heroji
 so že zdavnaj
 kupček kosti
 ali pijane človeške poderige.
 Stare bojevnice
 so postale
 oskrbnice stranišč:
 pred vrati sedijo,
 procesija moških
 pa iz leta v leto
 zliva vase pivo
 in odtaka
 v školjko
 vodo.
 Mi vsi smo
 kakor naš čas:
 brez obraza.
 Naša ura
 noče udariti,
 naša svetloba
 se noče ločiti
 od noči,
 naša usoda
 nam noče razkriti
 svojega obličja.

Naša
mala
sebičnost
sproti ubija vse tisto,
kar nam življenje
polaga v srce.

Jutro

Ne vem, kaj bi dokončnega rekel o tem življenju.
Ljubim to mesto z zvonilci,
malimi gledališči
in vodnjaki.
Jutro je
in pomladansko sonce
in stare gospe po kavarnah.
Če rečem,
tako rad živim,
to pomeni,
da se mi nikamor ne mudi.
Prihajam skozi park
in se ustavim pred prodajalno s knjigami.
Iz mraka strmi vame zastrta učenost.
Tanka, bolna deklica sloni za pultom.
Skozi okna izložb
vidim frizerske pomočnice
in cvetličarke
in male mojškrice
in drobcene jezikave prodajalke.
Iz svojih hladnih podnajemniških izb
prihajajo zjutraj na delo
in sanjajo,
kako bi postale pevke šansonov.
Zvečer
odhajajo s svojimi fanti iz mesta
in se ljubijo z njimi v travi
kakor kresnice.
Na ulicah srečujem mladeniče
z očmi
kakor ugasli ogorki.
To so Hamleti,
ki se ne morejo odločiti.
Ranjeni so od ostrine vetra in niso srečni.

Njihova misel je zbegana vetrnica
 na križišču sedmerih hudobnih vetrov.
 Stopam za starim profesorjem proti knjižnici.
 Skozi mračno žrelo portala
 mi izgine izpred oči,
 utone
 kakor povodni mož
 v svojem tolmunu.
 Hodim mimo gredic s hijacintami.
 Iz pekarnе dišijo sveži rogljiči.
 Na ozelenelem igrišču
 ščebetajo cicibani
 kakor ščinkavci v rosi.
 Zavijem v kavarno na sončen zajtrk.
 Sklenem,
 da se danes ne bom pridružil nikomur,
 ki ga težijo dolžnosti.
 Nič dokončnega mi ne pride na misel o tem življenju.
 Sklenem,
 da bom popil belo kavo
 in se medtem domislil,
 kaj bom naprej.

Pesnikova žena

Pesnikova žena
 v pesniku navadno ne vidi tiste nedvomne velične
 kakor šolarke,
 ki ga poznajo le iz knjig.
 Pesnikova žena
 pere pesniku srajco,
 lika njegovo romantično pesniško pentljo
 in mu pomaga pri kuhanju bolj zapletenih jedi.
 Seveda tudi ona ljubi človeštvo
 in rože in poezijo.
 Toda po svoje.
 Kar vidi z očmi, hoče prijeti z rokami
 ali poljubiti z ustnicami.
 Vse hoče užiti.
 To, da ima lepe noge
 in da ves božji dan coklja po hiši
 na petkah in v predpasniku,
 ne odtehta njene radoživosti.
 Kakor vsak angel

je grešna in spogledljiva,
zapeljiva in mila,
vendar noče dobiti otroka,
ker je še sama otrok.
Kakor vsak hudiček
je trmasta in ponosna,
razsipna in gizdava,
svojega moža kar naprej poljublja
in nespodobno grize
in mu ne da miru pri delu.
Zvijačna kot je, se dobrika kot mačka
in zatrjuje,
kako je osamljena tam na tleh
ob revijah in gramofonu.
Slavohlepje njenega moža jo zabava,
sploh ga ne ljubi zavoľjo njegovih pesmi,
temveč zato, ker vidi,
kako ga radosti njena mladost.
Pesnikova žena je pesnikovo razkošje.

Simbolizem Josipa Murna

Jože Snoj

(Povzetek iz študije)

Pričujoči zapis* je poskus slogovne in idejne študije v kateri bomo skušali ugotoviti in utemeljiti najbolj bistvene razvojne stopnje pesniškega dela Josipa Murna-Aleksandrova. Vse razdobje pesnikove umetniške rasti zajema približno sedem let, to je čas od leta 1895 do Murnove smrti 18. junija 1901. Do te trditve je mogoče priti po naslednji poti:

Prve umetniško pomembnejše Murnove pesmi izpričujejo slogovne poteze, idejno uglašenost in fabulativno motivne značilnosti, ki bralca zelo nedvoumno opominjajo na to, da jih je pesnik napisal pod močnim in dlje časa ter kompleksno delujočim vplivom nekega vzornika. Tega osrednjega vzornika, katerega pričujočnost v Murnovi poeziji prvih let seveda ne izključuje tudi drugih manj izrazitih vplivov, pazljivemu ušesu ni težko odkriti — ta vzornik je J. M. Lermontov. Literarno-zgodovinska raziskava nam skupaj z estetsko in idejno primerjavo začetnih Murnovih pesmi in romantične poezije Lermontova kaže, da je doseglo omenjeno vplivanje svoj vrh leta 1898. Zato moremo prvo veliko Murnovo ustvarjalno razdobje postaviti v senco tega svetovnega pesniškega velikana, čeprav delo našega pesnika že tedaj ni bilo brez značilnosti, ki so označevale kalečo samorodnost. Prva pesem (Zvečer, M I, 135) iz skupine Murnovih stvaritev, ki so v kakršni koli soodvisnosti s poezijo Lermontova, pa je datirana z letom 1895. Leta 1895 nam bo zatoorej začetni mejnik pesnikovega življenjskega ustvarjalnega razpona, ki se je sklenil v prvem letu dvajsetega stoletja, saj je bil pesnik po pričevanjih literarne zgodovine umetniško ploden in tvoren tako rekoč do zadnjega dne.

Študija bo z obdelavo prvega Murnovega ustvarjalnega obdobja z viškom v letu 1898 skušala osvetliti pesnikovo začetno odvisnost od enega izmed virov, napajajočih pesniško problematiko njegove učne dobe, od poezije J. M. Lermontova, ter še posebej opomniti na eno izmed Murnovih specifičnih ustvarjalnih potez, na njegov izredni občutek za posnemanje tuje pesniške manire ali za zavestno vživljanje v določeno slogovno pozo.

* Izšel bo z izborom Josipa Murna pri založbi Obzorja.

To pa bo le del njenega namena, le uvod v razumevanje osrednje problematike Murnove poezije. Prizadevali si bomo namreč pokazati, kako je omenjena pesnikova lastnost, ki jo za prvo ustvarjalno obdobje še upravičeno imenujemo lastnost posnemanja, v drugem in najpomembnejšem obdobju njegovega ustvarjanja, tj. nekako od leta 1899 do smrti, bistveno pripomogla, da se je Murnova pesniška govorica izčistila v presenetljivo samoroden, zavesten in za naše tedanje literarne in družbene razmere skrajnje avantgarden umetniški poskus. Naj za uvodno usmeritev in razumevanje te trditve opomnimo na domnevo, da je najdragocenejši del Murnove poezije, njegova tako imenovana kmečka lirika, mimo vsega drugega tudi izrazit sad pesnikove izredne zmožnosti vživetja v določen slogovni način, njegove estetske zakonitosti in idejno-vsebinsko podlago.

Ob tem se bomo trudili dokazati, da je poezija dozorevajočega Murnovega umetniškega obdobja vzporeden, neodvisen in povsem slovenski odblesk tistega evropskega razvoja pesniške besede, ki ga moremo označiti kot pojav čistega simbolizma s teoretičnim predhodnikom Ch. Baudelairem in z utemeljiteljem A. Rimbaudom ter S. Mallarméjem in ki je podlaga vsem poznejšim -izmom evropske poezije do današnjih dni. O razločku med čistim simbolizmom in logicističnim simbolizmom bomo spregovorili v drugem, teoretičnem delu uvoda. Še prej pa moramo izreči nekaj trditev, da z njimi odpremo docela neraziskano problematiko Murnove poezije, pričujoča študija pa jih bo v naslednjem skušala razložiti in utemeljiti.

I. Josip Murn je v času svojega ustvarjanja, to se pravi v letih, ko se je v bistvenem sploh oblikoval literarni nazor naše moderne, zadel deloma sicer morda podzavestno, vendar nikakor ne brez nekih spoznavnoteoretičnih naporov, ob problem čistega simbolizma. To se je zgodilo le nekaj predtem, ko prično v Evropi nekateri -izmi kot reakcija na logicistično, filozofsko nevzdržni simbolizem rehabilitacijo ali oživljanje simbolistov v pravem pomenu besede: Baudelaire, predvsem pa Rimbaud in Mallarméja, ter predromantikov in romantikov, ki so v svojih delih bolj ali manj zavedno in na različne načine že izpričevali hotenje po odkrivanju neznanega za čutno dojemljivim zunanjim predmetnim svetom in pojavi: Rousseauja, Diderota, Gérarda de Nervalja, Lautréamonta, Novalisa, Popa, Hugoja in drugih.

V kakšne odnose do drugih predstavnikov naše moderne in sploh tedanje slovenske kulture (ki so zvečine še neraziskan problem naše literarne zgodovine, saj v njej še živi idilični mit o neskaljenem harmoniranju velike četverice) je Murn gotovo zašel zaradi teh svojih zavestnih in nezavestnih prizadevanj in takega svojega naziranja o načinu in namenu pesniškega snovanja, bo skušala študija zaradi skopih literarnozgodovinskih podatkov le nakazati.

II. Murn je, po nareku svojega spoznavnoteoretičnega in filozofskega razvoja, kakor je razviden iz njegovih izjav v pismih in iz pesmi, kot človek, v katerem so se križali vplivi starega romantičnega idealizma in pri nas še vladajočega, v zahodni Evropi pa že diskreditiranega pozitivizma

z naturalizmom, zavestno iskal resitve svojemu razbolelemu in deloma še dekadentnemu jazu v tvorni naravi, ki ji je skušal skozi impresionistično pojmovani trenutek iztrgati njeno nadresnično bistvo.

Impresionistični trenutek, ki ga sprva dojema bolj s pozitivističnega kakor z globlje simbolnega stališča, torej čisto določeno časovno razdobje in v njem izpričuje se pojavnosti narave, začenja v njegovi duševnosti polagoma odsevat razbit na posamezne prvine čutnega doživetja. Emocionalna moč pesniškega izraza, s katerim te čutne vtise v pesmi izpoveduje, začenja naraščati in se ovijati v skrivnostno nedorečenost hkrati z usihanjem konvencionalne pomenske plasti besede. Pomenska plat mu postaja čedalje bolj nepomembna, odvisna od igre besed in asociacij, funkcionalna le v okviru in po notranji logiki vsega občutja pesmi. Pesniška primera, ki je po zgledu narodne pesmi in logicističnega ali paraboličnega simboliziranja dotlej ohranjala še jasno določljiv *tertium comparationis*, mora v trenutku, ko dobe zveze med pojmi povsem nove, nekonvencionalne pomene, prerasti v ne do konca razložljivo vizijo. Pri Murnu beseda hkrati z na novo nastajajočim doživetjem narave in novimi pesniškimi nameni, s katerimi pesnik to naravo opazuje in opisuje, spreminja svoje pomenske, pa tudi slovniške in sintaktične lastnosti in funkcije. Glasovna podoba besede postaja pesniku pomembnejša od pomenske plasti, ritem se iztrga metrumu, podzavestni tok besed pljuske čez sintaktične pregrade, metafora tiplje po grotesknem in paradoksnem.

Kakor bomo videli v razpravi, osrednja črta Murnovega pesniškega razvoja ni potekala naravnost in brez zastojev. V fazi od septembra 1899 do januarja 1900 na primer je pesnik v svojih verzih nekako površno preskakoval posamezne točke v logičnem razpredanju svoje misli in zato presenečal s skoraj nerazumljivimi aluzijami. Meditiral je, ne pa se izpovedoval z nazorno in samo na sebi objektivno predmetnostjo in pojavnostjo, ob tem pa še zmeraj uporabljal kratek in strogo metrični ter rimani verz. Na tej prehodni točki svojega razvoja se je očitno razgledoval po neustreznem načinu zbujanja nadstvarnega občutja in ozračja. Estetska vrednost teh poskusov je namreč — razen v nekaj primerih alogičnega metaforičnega izražanja — še povsem nezadovoljiva. Pesnik je moral miselno dozoreti in bržkone preboleti tudi ostro kritično reakcijo drugih predstavnikov naše modrene, ki mu nikakor ni bila samo v spodbudo, preden je zmozel novo pojmovanje liričnega uresničevati v svojih pesmih z novim oblikovalnim prijemom, v spremenjenem odnosu do pesniškega ustvarjanja nasploh in po zakonitostih novoizumljene slogovne manire.

Nosilka te nove lirične iluzije je Murnova tako imenovana kmečka lirika. Takšno, kot je, je lahko ustvaril samo pesnik, ki je v sebi premagal dekadentni in neoromantični individualizem, ki je znal pozitivistično impresijo poglobiti in napolniti z občutjem nadrealnih poetičnih razmerij v naravi in človeku, ki je imel mimo vsega drugega izjemen čut za vživljanje v določeno slogovno maniro in ki je — po drugi plati — navsezadnje moral upoštevati konvencionalne pomisleke svoje ožje pesniške in širše družbene okolice, če je hotel svoj lirični izum narediti komunikativen. Zato je zavestni slogovni in idejni primitivizem Murnove kmeč-

ke lirike, njegove umetniško najpopolnejše stvaritve, umetniški upor zoper konvencionalnost in hkrati kompromis z njo. Naslednje razvojne stopnje, ki bi bila morda dokazala, da je bila Murnova kmečka lirika kljub svoji neprecenljivi estetski vrednosti z zornega kota njegovega izjemno avantgardnega pesniškega razvoja vendarle stranska pot ali morda samo kratek postanek, pesniku ni bilo več dano doživeti. Ne glede na to pa smemo poezijo Josipa Murna postaviti na začetek vseh najboljših avantgardnih poskusov, ki so poslej bogatili in izpopolnjevali slovensko liriko dvajsetega stoletja.

Zametki čistega simbolizma v poeziji Josipa Murna so po ugotovitvah pričujoče študije najbolj zgodnje znamenje in podlaga vseh kasnejših avantgardnih liričnih prizadevanj pri nas. Murnov pesniški izum smemo zato — seveda ob upoštevanju različnih družbenih in kulturnih razmer ter različne stopnje umetniškega dogajanja in popolnosti — primerjati z Rimbaudovim pesniškim odkritjem. Ob dejstvu, da poznavanje Rimbaudove in Mallarméjeve poezije pri predstavnikih naše moderne literarno-zgodovinsko ni izpričano, ter ob upoštevanju utesnjenih slovenskih in — v primerjavi s francoskimi — tudi avstrijskih kulturnih razmer, v katerih je pesnik živel in ustvarjal, lahko Murnovo umetniško izvirnost in samoraslost, posebej pa še njen pomen za nadaljnji razvoj slovenske poezije, postavimo v vrsto največjih ustvarjalnih dosežkov in pobud v naši besedni umetnosti sploh.

* * *

Nakažimo za sklep splošnega uvoda v problematiko Murnove poezije tiste osrednje spoznavnoteoretične motive, ki so vodili pesnika neodvisno a hkrati z drugimi najbolj občutljivejšimi in najbolj pronicljivimi tedanjimi in kasnejšimi evropskimi umetniškim duhovi v čisto besedno in glasovno simboliko.

Med prve pobude za tak razvoj moramo šteti pesnikov odpor proti vsemu konvencionalnemu v družbi in literaturi. Tu velja spomniti na intimne zveze, ki so se pletle med likom Demona v poeziji Lermontova in življenjsko filozofijo Murna v že naznačenem prvem velikem obdobju njegovega pesnjenja. Te mladostne temelje Murnovega upornišтва bo študija še posebej obdelala z zgledi iz njegove takratne poezije in v primerjavi le-te s poezijo Lermontova.

Drugo pobudo je Murnu nedvomno dalo razočaranje takratnih razumnikov nad spoznavno močjo pozitivnih znanosti. Nekateri umetniki — posebno likovni — so na to dejstvo, kot je znano, reagirali najprej s psevdoznanstvenim iskanjem metafizične strukture univerzalnega, z drugimi besedami: z iskanjem najrazličnejših načinov za upodabljanje neizrazljivega, skritega pod površino čutno dojemljivega predmetnega sveta. Pri Murnu o kakem izdelanem teoretičnem raziskovanju tega problema sicer ni sledu, čeprav ga je iz pisemske izjave Janku Polaku z dne 25 okt. 1899 mogoče zaslutiti. Ves njegov razvoj in nekaj umetniško popolnih stvaritev pa priča, da se je v njegovi poeziji že občutno uveljavljal proces

oblikovnega in vsebinskega razbijanja konvencionalnih norm, da je Murn na višku svojega drugega in zadnjega ustvarjalnega obdobja že jasno občutil nemoč splošno rabljenih izraznih poetičnih sredstev.

Murn zato najprej reagira s kultom razbolelega dekadentnega ego-centrizma, ki ga izpeljuje iz romantičnega lemontovskega demonizma, nato pa, na višji spoznavnoteoretični ravni, pripozna razčlovečeno objektivno obstojnost sveta — duha in materije. Začenja se otrepati neoromantične čustvenosti in se zavestno podrejata zakonom narave, brez kakršnega koli etičnega predznaka. Ta proces potem rodi neslednje posledice:

romantični, dekadentno razboleli jaz se skrša zavestno razosebiti in se končno v liku naravnega slovenskega kmečkega človeka kolektivizira;

romantična vera v predestinacijo izbranca narave se umakne fatalizmu kmečkega človeka;

sentimentalno ljubezensko čustvo presiha, prav tako ljubezenske pesmi na konkretni lik občudovanja in hrepenenja, pesnik prične slaviti preprosto naivno, elementarno resno in skromno erotično zvezo naravnega človeka nasploh, katerega stilizirano življenje opazuje skozi iluzionistično prizmo folklore;

slovenski kmečki človek mu zavestno postane del nove snovne in motivne zakladnice, akter določenega idealiziranega pesniškega sveta, v katerem je pesnikov jaz samo še zakrito čustveno miselno gibal; skozi stilizirni življenjski ritual naravnega kmečkega človeka zavrača Murn po eni strani naivni dekadentni kult individualnega jaza, nevzdržen spricho znanstvene objektivizacije sveta, po drugi strani pa tudi racionalizem znanstvenega pogleda na svet, nezmožen razkriti poslednje resnice. Njegova umetniška reakcija je idealizacija sveta in življenja na spoznavnoteoretično višji, simbolistični ravni. Razumsko spoznanje sprošča novo čustveno energijo kakor vedno, kadar se umetnost poraja iz novih svetovnonazorskih osnov.

* * *

Preostane nam še, da uvodoma razložimo svoje pojmovanje čistega simbolizma in simbolizma logicistične vrste. Oba pojma nameravamo tudi v nadaljnjih izpeljavah uporabljati tako, da bi z njima označevali dvoje načinov oblikovanja simbolov. Razločujemo torej med čistim simbolom in razumskim simbolom. Simbol je toliko bolj čist, kolikor manj je razločljiv, in toliko bolj razumski, kolikor tesneje se prispodoba skada s pojmom, katerega želi ponazoriti. Razumski nadzor je po tem pojmovanju tisti dejavnik med sestavinami oblikovalnega procesa, ki z intenziteto svoje pričujočnosti oži in širi večznačenost simbola samega po sebi in v okviru izpovedne logike celotne besedne umetnine kot avtonomnega organizma. Tudi nesmislu samemu po sebi zmore v razmerju te izpovedne logike, ki je logika ustvarjalčevega kompleksnega, to je zavestnega in nezavednega doživljenja, podeliti smiselno funkcijo. Razumski nadzor je po tem pojmovanju zatorej osmišljevalec umetniškega navdiha, temu one-

mogoča estetsko uresničitev v obeh skrajnih možnostih svojega obstoja: kadar v ustvarjalnem procesu popolnoma izgine ali kadar v njem prevlada. Izpovedano funkcionalnost in umetniško vrednost čistega simbola bomo presojali z estetsko idejnih vidikov vsakokratne celotne besedne umetnine. S problematiko oblikovanja pesniških simbolov se bomo ukvarjali v območju proučevanja simbolizma kot historičnega literarnega sloga. Idejno in estetsko izhodišče vseh nadaljnjih -izmov, temelječih na besedni alogiki, vidimo v pojavi čistega simbolizma omenjene književne dobe in v delih posameznih predhodnikov, ki so jo napovedovali. Poezijo Josipa Murna bomo skušali prikazati kot prvi slovenski primer izrazitega, a nedopolnjenega pesniškega razvoja v smeri čistega simbolizma.

Vpliv poezije Lermontova na Murnovo Mladostno romanco

Delno stilno-idejno primerjavo med poezijo J. M. Lermontova in J. Murna, pomembno za naše nadaljnje razmišljanje, pričenjamo s fragmentarno epsko pesnitvijo Mladostna romanca zato, ker je v njej vpliv Lermontova na Murna najbolj izrazito izpričan: v motivni in fabulativni zasnovi, v psihološkem in idejnem razčlenjevanju junakove duševnosti, v opisih in slogovnem načinu doživljanja narave. Fragment, kakršnega nam po objavi Silve Trdinove, posnetem po rokopisu, ki ga je ohranila Franja Tavčarjeva, prinaša Murnovo Zbrano delo, je nastal v oktobru 1898. Ohranjenih je devet spevov.

Murn je v nekaterih življenjskih situacijah, v nekaterih značajskih in miselnih posebnosti lermontovskih junakov odkrival svoje osebne poteze in probleme, svojo življenjsko pot, zato je romanca v isti sapi njegova najbolj neposredna avtobiografska in najbolj po Lermontovu posneta pesnitev. Prav ta avtobiografska poteza Mladostne romance nam daje priložnost, da odkrijemo korenine Murnovega navdušenja nad nekaterimi potezami življenjskega nazora Lermontova, o katerem je v zvezi z Murnom razmišljal na primer Oton Župančič v pismu Cankarju z dne 22. avg. 1897.

Občutje zavrženosti, izobčenja iz obdajajoče ga družbe in zavest osebne veličine je Murn, podobno kot Cankar, prinesel očitno že iz rane mladosti. Mladostna romanca pravi, da se je Murn zavestno ukvarjal s svojo mladostjo, s svojim socialnim izvirom in položajem v družbi ter z njegovimi psihofizičnimi posledicami za nadaljnji potek življenja. Značilno je, da so prav tri romantične pesnitve Lermontova, Mcyri, Izmail bej in Demon, katerih epska ekspozicija je opisovanje in razčlenjevanje življenja mladostnika, vtisnile romanci najglobljo sled. V okviru odkrivanja le-te bomo zasledovali rast Murnove romantične osamljenosti in privzdignjenosti nad svetom in družbo, ki se kaže v vsej njegovi poeziji tega ustvarjalnega obdobja. Da ga je k temu njegovemu neromantičnemu čustvovanju spodbujala najbolj izrazito prav poezija Lermontova, bomo skušali dokazati z

vzporejanjem psihološko-idejnih, motivnih, fabulativnih, metaforičnih in kompozicijskih elementov v delih obeh pesnikov. V izviru za revialno objavo naj se ustavimo posebno ob psihološko-idejnih sorodnostih med romantičnimi liki Lermontova in junakov Mladostne romance.

Psihološko idejne paralele med romantičnimi liki in junakom Mladostne romance

Pod naslovom tega razdelka bomo obravnavali duhovni razvoj Egita, junaka Mladostne romance. Skozenj bomo lahko nazorno opazovali rast Murnovega odnosa do nekaterih nazorskih in značajskih potez Lermontova. Mimo tega se nam bo z Egitovo usodo razkrivala tudi duševna drama Murna samega, takšnega, kakršnega se je videl in opazoval v času nastajanja te pesnitve, ki je bil hkrati tudi čas najintenzivnejšega vplivanja poezije Lermontova nanj.

Z vpeljavo religioznega problema v Mladostno romance ter s posameznimi miselnimi ekskurzi, izpričuje Murn tudi vplivanje pesnitve Demon. Že prvi verzi izražajo v obeh pesnitvah v bistvu enaka občutja in spoznanja obeh pesnikov: spomin na srečne čase verovanja in zaupanja, sedanja resignacija in skepsa.

M II, 297: Povest pozabljena pol, daljna, / Otroška pol, sentimentalna / Pred duh moj spet hiti / Iz časov sreče, domotožja, / Ko srce, duša bila ložja, / Prvenci nočnih domišljij. — / Kam si odbegla mi, podoba / Vrhunec prvih vseh želja, / Kje ti si, samostanska soba / Tihote polna in Boga? / Kje vi ste, temni koridori, / Kdo sluša zdaj tam svoj odmev? / Molk kot nekdanj po vas še dvori / In svetlih himen tihi spev.

L II, 136; Demon: Pečalbnjy Demon, duh izgnanbja, / letal nad grešnoju zemlej, / i lučih dnejev vospominanbja / pred nim tesnilisja tolpoj, / — / Kogda on veril i ljubil / sčastlivyj pervenec tvorenbja! / Ne znal ni zloby, ni somenenbja / i ne grozil umu ego / vekov besplodnyh rjad unylyj... / I mnogo, mnogo... i vsego / pripomnit' ne imel on sily! — /

V obeh primerih žalujeta pesnika za mirom vdanega in nekritičnega kerubskega verovanja, Murn sicer še mladeniško nejasno in filozofsko nerazčiščeno, zreli Lermontov pa že s popolnoma določnim spoznanjem tragike takšnega iluzionističnega počlovečenja sveta, ki prinese osamljenost, občutek nesmisla vsega početja in grozo kozmične praznine. Murn v uvodnih verzih nadomešča lermontovski kozmos z upodabljanjem samostanskega ozračja, ki je očitna različica Tamarine samostanske ječe v poemi Demon. Po drugi strani pa je samostansko internatsko okolje poznal iz svojih izkušenj tudi Murn sam in se je ob njem nedvomno samostojneje razživel.

Iz protestov svojega jaza, ki se je zavedel slepila človekovega egocentrizma v naravi in hkrati trepetal ob misli na popolni izgin zemskega smrtnika v stihiji stvari, ter iz brezupnega in bogokletnega hrepenenja po večni individualni ohranitvi, torej iz skepse, cinizma in iluzije, je Lermontov

tov ustvaril lik Demona. Veličastnemu patosu tega romantičnega lika kozmičnih razsežnosti se Murn kot findesieclovec in kot človek izjemno intenzivnih in ambivalentnih razpoloženj na tej stopnji svojega razvoja ni mogel upreti. Ker pa lermontovskih junakov ni posnemal, marveč jih je doživljal sam s seboj in svojo človeško usodo, je tudi Egít v svoji zasnovi sinteza osebnih doživetij in romantičnih razpoloženj ter potez vrste lermontovskih junakov. Da je skušal Murn v Mladostni romanci vendarle izoblikovati sebi in svoji pesniški temi ustrezno življenjsko in pesniško resničnost, dokazuje mimo drugega naslednjega vsebinska sprememba motiva in fabule: kozmično nirvano zavrženega angela Demona pred prvim grehom, ki je bil greh osamosvojenega individuuma, je nadomestil s spominom na srečno mladostno verovanje. Iz tega občutja raste idilična ljubkost njegovih verzov: Tako v miru tišini sladki / Hiteli so kot čuden sen / Egitu mladi dnevi kratki / Brez šuma in brez izpremen. / (M II, 299)

Tudi lermontovskemu motivu časa, neizprosno prelivajočega se v večnost, se ni odrekel. M II, 298: Zakonu božjemu poslušna / Za leti leta odhite, / Nespremenljiva, ravnodušna — / V neskončno večnost se gube. / Življenje, smrt ... z njo pozabljenje, / Tak časov večni bil je tek, / Drug drugemu se v odrešenje / Konča vsakogar kratki vek. / Vendar pa je iz svojega pozitivističnega časa vrednotil pojav minljivosti popolnoma drugače kot Lermontov.

L II, 136 (Demon): i ne grozil umu ego / vekov besplodnyh rjad unylyj ... /

L II, 137; Demon: Davno otveržennyj bludžal / v pustyne mira bez prijuta; / vo sled za vekom vek bežal, / kak za minutoju minuta / odno-obraznoj čeredoj. /

Murnu je minljivost odrešenje, Lermontovu napad na človekovo večno eksistenco. Besede, s katerimi pesnika čustvujeta o tem, pa so si zelo podobne. Čustvo človekove nebogljenosti pred slepo močjo stvari in časa je tako pri mladem Lermontovu kot pri Murnu očitno raslo iz drobnih življenjskih zapažanj, iz samotne in od razumevajočega okolja odtrgane mladosti, ter se dokončno utrdilo z izgubo konfesionalnega verovanja. Vendar ni nikoli za dalj časa postalo pasivno spoznanje, temveč je v tem nedobojevanem boju človekovo srce bogatelo in iskalo izhoda zdaj v resignaciji in fatalizmu, zdaj v skepsi in cinizmu, zdaj v romantični, vse premagujoči iluziji in ljubezni. Pri Lermontovu se je izkristaliziralo v liku Demona, ki združuje v svoji osebi svetel in temen princip življenja, po lermontovsko raj in pekel.

Tudi v Murnu tega razdobja je demonstvo osrednje poetično in filozofsko doživetje, čeprav je morda bolj družbenega kot kozmičnega izvora. Metafizik Lermontov se je znašel pred hierarhijo in nadnaravnih, človeških in nadčloveških vrednot, zato si je za torišče svojih dilem neogibno moral izbrati nadnaravno bitje, zavrženega angela — upornika s svojim srcem. Murn na koncu stoletja, ki je rodilo pozitivno znanost, te hierarhije ne občuti več, zato je še bolj razvrednoten in zbežan. Pri-zorišče njegovih demonskih dilem ne more biti več izsanjano veselje, temveč čutno dojemljiva narava. Njegov demonski lik ne more biti nihče

drugi kot on sam. Toda ne kot junak, zapreden v sheme romantični fabul, temveč kot človek simbolno pomenljivega vsakdanjika ob koncu stoletja. Iz ciničnega in razbolelega lermontovskega »demonstva«, slo govno in nazorsko anahronistične faze svojega dekadentnega obdobja, j našel izhod v razosebljenju v naravi. Tako je individualizem skrajnj stopnje dozoril kvalitativni preskok — težnjo po simbolni objektivizacij pesniške teme.

* * *

Demonstvo kot duševno občutje oziroma kot utelešenje določenega pogleda na svet je Murna močno zaposlovalo. O tem nam posebno zgovorno priča njegovo pismo Cankarju marca 1898: »... Jaz sem v resnici čuden človek. Življenje vnanjo se mi zdi kot nekaj kar ni moje in kar me samo zanima — Iz tega reflektira duševnega si boš lažje marsikatero pesem razložil — Včasih se mi zdi veliko in lepo, da ga občudujem in in se tresem v neki sveti tihoti, včasih pusto, prazno, mrtvo... Izjokati bi se, ubil bi se! Ljudje se mi zde nekaj grozovito — ne vem kako bi se izrazil — Te utisi se menjavajo včasih hipno... Včasih mislim da sem blazen. Polasti se me »ein dumpfer Zustand« — Tedaj se vidim pogreznjenega v velik kup blata, vse v meni se razpusti, oči mi zazevajo — Vse se mi zdi tuje, brezglasno neiznosno. Drugič zopet se mi zdi, kot bi plaval v neskončnih krogih, ovit okoli celega sveta, nad zemljo in se ji ostudno čujoče rogal in ji pljuval v obraz. (Morebiti je ta odtujenost odmev temnih, odtujujočih razmer, med katerimi sem tako čudno rasel...)«

Iz tega dokumenta je razvidno, da je Murn zavestno raziskoval vzroke za svoja duševna stanja in da jih je nahajal tudi v socialnih razmerah, iz katerih je izšel. Nihče izmed četverice naših modernistov se ni zunaj literature tako jasno in zavestno analiziral kot Murn, najbolj čustveni lirik med njimi. Tudi ta poteza kaže potrebo po prevrednotenju ustaljenega načelnega mnenja, da je čista lirika predvsem posledica prevlade čustva nad razumom. V Murnovem primeru pa še posebno prispeva k utrditvi sodbe, da imamo opraviti z izredno razglabljujočim besednim oblikovalcem.

Nazorna predstava duševnih stanj, kakor jih v obravnavanem pismu posreduje Murn naslovljencu, že sama po sebi spominja na demonske pesniške vizije Lermontova: včasih se počuti pesnik kot pogreznjen v kup blata, drugič spet plava, kot Demon Lermontova! nad zemljo in se ji cinično roga v lice. V že navedenem Župančičevem pismu so ti Mrunovi občutki nedvoumno razglašeni za neutemeljeno in neprimerno posnemanje Lermontova. Da je kult demonstva razpihnil v Murnu, ki je bil sam po sebi nagnjen k ekstremnim čustvenim reakcijam, ravno Lermontov, pa razločno dokazuje tudi Mladostna romanca. V tej avtobiografski fragmentarni pesnitvi se Murn po zgledu svojega ruskega vzornika loteva raziskovanja duševnih zgibov »demonskih« ljudi z lermontovsko metodo, njegovim pesniškim slogom in na podlagi podobnih osebnih občutij.

Demonstvu išče Lermontov, in za njim v svoji doživetih, a miselno in slogovno še anahronistični romantični različici tudi Murn, najrazličnejše naravne in nadnaravne vzroke. Poglavitni metafizični vzrok demonstva romantičnih junakov Lermontova se skriva v njihovi duševni predbiološki predestinaciji: še preden so se namreč rodili, jim je bilo — po pesniku — sojeno, da so utelešenje vesoljnega dobrega in lepega, krhke ideje, ki mora pod pritiskom zla, nezavedne materije, iti po zlu ali pa sama postati zla. Metaforično: prebivalec nebeskega raja je pahnjen na zemljo in je v svoji rajski čistosti in iluziji povsem brez obrambe pred njeno vsakdanjo, pa tudi metafizično surovostjo. Brž ko se tak izgnanec raja rodi, začno torej nanj delovati najrazličnejši pritiski krutega zemskega življenja. Murn se pri svojih pesniških raziskavah teh pritiskov pridruži Lermontovu razločnejše šele na tej realistični, zemeljski ravni. Med prvimi tegobami zemeljskega življenja je po njegovem *nerazumevajoča in samotna mladost*.

Mladostna romanca (M II, 299): Egit — tak zvalo dete se ubogo — / Edino on ga vezal naj (njegovega rednika na življenje — op. pis.) / A ni umel solza mu težkih, / Želja on tešiti ni znal —, / Kali ljubezni v urah deških / V Egitu nihče ni izzval. / Tak rastel v divji je prostosti / Zapet in tih kot nad njim gozd, / Otroške ni umel radosti / Samotno svojo vso mladost. / - Poglejmo, kako čustvuje o mladosti Lermontov.

Mcyri (L II, 53): — — — Ja videl u drugih / otčiznu, dom, družej, rodnyh, / a u sebja ne nahodil / ne toľko milyh duš — mogil! /

Skazka dlje detej (L II, 131): Vsegda odna, zapugana oteom i angličanki strogostju nebrežnoj, / ona rosla — kak landiš za steklom / ili skorej kak blednyj cvet podsnežnyj. /

Sredi take osamljenosti se utegne roditi tudi *neizpolnjena želja po prijatelju*. Murn jo v Mladostni romanci (M II, 303) izpoveduje takole: Nihče napolnil ni praznote / Mladostnih jim, sedanjih dni, / Zaman sred večne jim samote / Prijatla iščejo oči. — Lermontov pa izjavlja npr. v poemi Poslednij syn volnosti, L II, 262: I ja odin, odin byl brošen v svet, / iskal družej — i ne našel ljudej; /

Duševne sile, zatajevane in dušeče se pod pritiskom konvencionalnega okolja in — po drugi plati — razpihovane v prefinjenem ozračju duševnega aristokratstva obeh pesnikov pa so si želele *akcije in naporov*. Dejanja so okrnela na zunaj, torej so se morala obrniti navznoter.

Murnov Egit, ki »otroške ni umel radosti samotno svojo vso mladost«, se nagonsko rešuje v *mladeniške sanje*: Brez šepetanja, blagoslova / Usnival burje ga šelest, / Ko duša mlada se njegova / Topila v šumno nje povest. / Mrak rano že in molk umeval / Njegov je nežni, deški duh. / V neskončnosti noči odmeval / Mnog glas na vsihični mu sluh... / (M II, 299). Tako najde Murnov junak prvi *stik z naravo*. Toda v naravo je stopil z nekim hotenjem. Kakšna je bila vsebina teh njegovih sanjarjenj, nam pravi pesnik sam (M II, 299): Nemotljen bil je, srečen tam, / Dremotna senca bil mu hram, / Kjer prve slušal je želje, / Ki so mu polnile srce, /

Iz nezavedne erotike, ki je prebudila v Egitu osebnost in priklila še ostreje v zavest vse njegove manjvrednostne in večvrednostne občutke, je raslo v njem tudi *vprašanje narave*. Narava prosta v bliski zavita / V dno legla duše mu mlade (M II, 302). Samota — notranja čustvena in miselna razgibanost — nejasna erotika — panteizem, ta shema se še bolj razčlenjeno in pogostneje prikazuje tudi v duševnosti junakov Lermontova.

Tamara v poemi *Demon* npr. trpi za nenadnimi napadi močnega, nejasnega hrepenenja, ki senči njen značaj z vablјivim mrakom prve ženskosti in mu hkrati daje eterično milino. Sanjari tudi junak v poemi *Au Bastundži* (L II, 317): Poroj v stepi zastignutyj mečtami / odin sidel do pozdnej noči on / i vkrug nego letal čudesnyj son. /

Vase zaprti sanjači lermontovskih pesnitev, pa tudi Murnov Egit se zatekajo v naravo zato, da bi svojim občutkom našli priliegajočo se zunanjo podobo, da bi svoja čustva skratka objektivizirali kot nekaj samostojno obstojnega in individualno pomembnega. Ti junaki so postali vneti čistilci narave kot egocentriki, goječ iluzije, da je prikaznim naravne stihije potrebno njihovo občutje kot edina resnična idejna vsebina. Murnov nadaljnji pesniški razvoj je potekal ravno v znamenju premagovanja te zmotne prepričanosti. V svoji zreli fazi kompenzira Murn svoj razboleli individualizem z razosebljanjem v naravi in ne z romantičnim poosebljanjem naravnih pojavov.

Egit pa je seveda še otrok Murnovega romantičnega obdobja in kot lermontovski romantični junaki vnet oživljavec narave: On ljubil noč je, nje tihoto / In ljubil jasni, solnčni dan, / Gor bližnjih kameno krasoto / In bujno rodovitno plan. / (M II, 229.)

L II, 296—97 Angel smerti: Ljubil on noč, svobodu, gory / i vsjo v prirode, i ljudej — /

L II, 398, Izmail bej: — — — ešče rebenkom on ljubil / prirody dikoj pyšnye kartiny, / razliv zari i lodistye veršiny, / blestjačšie na nebe golubom. /

Tudi Egitu je bila »prijatelj (mu) neskončnost svoda, / Tovariš bila sinja dalj — / — — — Lazcvi, belih gor slemenā, / Bleščēči, solnčni njih odsvit, / Oblakov mračna njih bremena / Zanj bila talisman so skrit. / (M II, 300 mr)

Iz te navezanosti romantičnih mladostnikov na naravo, iz te lirične kompenzacije zapostavljenih in trpinčenih čustev je nastala lermontovska različica filozofije o izbrancih narave, pomembna prvina v duševnosti demonskih likov.

Murn je izpovedovanju tega filozofskega spoznanja posvetil ves sedmi spev: M II, 303: Da srca bijejo na sveti, / Ki grela nikdar jih ljubav / Kot divji, samorodni cveti / Sred božjih, vetrenih planjav. / Nihče napolnil ni praznote / Mladostnih jim, sedanjih dnij, / Zaman sred večne jim samote / Prijatla iščejo oči — / Srce kipi njih žareče v strasti, / Moč silnejša jim v žilah vre, / A rok [= usoda! — op. pis.] njih je pred časom pasti / Ko hrasti, ki jih blisk razstre ... / Odprla pa je tem priroda / Skrivnosti svojih vseh zaklad, / Kot bi hotela s tem usoda / krivico svojo poravnat. /

O izbrancih narave govori Lermontov takole.

Demon; L II, 165: Eë duša byla iz teh, / kotoryh žizn' odno mgnovenie / novynosimogo mučenijsa, / nedosjagaemyh uteh: / tvorec iz lučšego efira / sotkal živye struny ih, / oni ne sozdanj dlja mira, / i mir byl sozdan ne dlja nih! /

L II, 367, Izmail bej: Byvajut ljudi: čustva — im stradanija, / pričuda zloj sudby — ih bytie; / čto samovlastie pokazat svoe, / ona poroj kidaet ih mež nami; / — — — I detjam roka mesta v mire net; / oni ego pugajut žiznju novoj, / oni blesnut — i sgladitsja ih sled, /

V naslednjih verzih razplete Lermontov misel v nadljudeh, ki se lahko razvijejo iz tako demonsko obsenčenih izbrancev. V zraku njegovega časa je še živ romantični kult demonskega državniškega silaka, konkretno Napoleona.

Murn je razločneje sprejel le prvo stopnjo razvoja teh junakov, njihovo izjemno mesto v naravi zemeljskih in nadzemeljskih stvari in njihov posebni posluš za vsa ta dogajanja. V sklepnih verzih sedmega speva pa je izrekel misel, ki je Lermontov nikjer tako jasno ne oblikuje: subtilnost takih ljudi je nadomestilo narave za vse tisto, za kar jih je zemeljsko življenje prikrajšalo. Narava se mu torej prikazuje kot odrešiteljica. Od tega spoznanja je samo še korak do misli, da se najpopolneje odrešiš, če se v naravo potopiš do brezumnosti. Ta korak pa pomeni osrednjo daljico Murnovega nadaljnega človeškega in umetniškega razvoja.

V »vozdušnom mire«, v katerem sta pesnika-izbranca carovala, pa ju očitno niso nehale nadlegovati tegobe vsakdanjega življenja. In tudi načelno, filozofsko vprašanje o smislu človekovega bivanja z demonsko pozo še ni bilo razrešeno. Zastavljala so se vprašanja, kot so (Murn, Med nebom in zemljo, I, 226): Kaj je življenje? Enolična strast! / Pred časom se zgube moči ... / Kaj sreča, slava, čast? / ali (Lermontov I, 225—226) Ty svetom osužden? / No čto takoe svet? / Tolpa ljudej, to zlyh, to blagosklonnyh ... / Pričenjajo se meditacije, ki jih Murn za Lermontovim skorajda dobesedno variira. V pesmi Otryvok (L I, 154) spoznava Lermontov: Teper ja vižu: pyšnyj svetne dlja ljudej byl sotvoren. / My sgibnem, naš sotretsja sled, / takov naš rok, takov zakon; / V Letargiji (M I, 304) pa je zapisal Murn: V brezdelnosti in medlih formah ostarel / vznemirja se nad duhom sveta: / »Pustite nas ... Tak je naš del ... / Ugasnemo — pozabljen naš je sled.« /

Otipljivi svet pesnikovih praktično življenjskih okoliščin je po teh iztrenitvah nenadoma izpodjedel visoki pedestal carja pesniških prividov in absolutni monarh svojih sanj se je moral spogledati iz oči v oči s smešnim, grozovitim in nepopustljivim kodeksom obdajajoče ga družbe.

Svojo samoto je pesnik lahko zdravil z izsanjanim veličastjem izvojljenca narave, napadov okolice, ki njegovega poslanstva ni razumela, pa ni mogel uspešno odbijati z izdelki svojih najlepših ustvarjalnih sanj. Zunanjemu svetu je bilo treba pokazati tak obraz, kakršnega je ta razumel in kakršnega je zato lahko obtoževal, zavračal in žalil. *Ponos in prezir*, sta dajala ton in vsebino reakcij obeh pesnikov na zahteve družbe in njene konvencije. Izvoljenec narave, ki je v kozmičnih vizijah trepetal ob misli

na popolni izgin svojega jaza v stihiji stvari, hkrati pa užival v svoji zvestni duhovni moči ali obupaval nad njo, se je zrušil na zemljo. Tu s njegov mladeniški humanizem oskrunile in izrabile filistrske razmere, i ko se je oskrunjen spet povzpел nadnje, *ta izvoljenec ni bil več neskončno trdno verujoči angel, temveč tudi že vse zanikajoči demon*, ki se je za vestno trudil iztrgati iz duše želo hrepenenja po lepoti in popolnosti. Lermontovsko demonstvo je torej posledica dvojnega pesnikovega obupa: na nepremagljivimi in nezavednimi naravnimi silami in nad ničevostjo in majhnostjo praktičnega zemeljskega življenja.

Ontološki in etični konflikt sta rodila pri Lermontovu amoralno figur Démona, vzvišeno, nad dobrim in zlim, ki pa se, in to je dokaz pesnikov umetniške polnokrvnosti, nikoli ni mogla spremeniti v abstrakten pojem temveč je vseskozi ostajala človeško trpeča. Murnu, prav tako nagnjenemu k skrajnim čustvenim in miselnim reakcijam, je pri zgledovanju ob poeziji Lermontova zmanjkalo tiste spoznavnoteoretične moči, ki bi mu bili pomagala do trdnjše in filozofsko bolj poglobljenega spoznanja demona. Na podlagi svojih nagnjenj in spoznanj pa je v prvi ustvarjalni fazi vendarle razločno demoniziral svoje lirično počutje po vsebini in načinu Lermontova.

Narava v poeziji Lermontova in v Murnovi Mladostni romanci

Za dokaz, da je poezija Lermontova resnično vplivala na Murnove opise narave, bi lahko navedli veliko zgledov. Izbira, vrednotenje medsebojno povezovanje in poantiranje naravnih pojavov in predmetov — vse to je v Mladostni romanci izrazito lermontovsko. Vendar pa se bomo v povzetku za revialno objavo pomudili samo ob zgledu, ki dokazuje, da je Murn že uspešno premagoval vpliv poezije Lermontova. Murn je v pesni saž vnesel tudi izrazito romantičen rekvizit — razvaline. Na nekem drugem mestu pa je isti motiv doživel že čisto izvirno, murnovsko interpretacijo. Romantična različica iz Mladostne romance se glasi: V ta sen noči zidovi stari, / Molče zre zvezdnati azur / In v svetlem in pokojnem žari / Obseva tek polnočnih ur. / (M II, 302) Značilna lermontovska pa je naslednja: L II, 137, Démon: i bašni zamkov na skalah / smotreli grozno skvož tumany — / u vrat Kavkaza na časah / storoževye velikany! /

Murnovska različica upodobitve značilne slovenske pokrajine z gradovi in cerkvicami po gričih pa se je po izredno značilnih predelavah in kombinacijah izoblikovala v pesmi V goricah (M I, 313). Geneza te pesmi nam torej kaže, kako se je pesnik začel upirati vplivu Lermontova. Ivan Prijatelj piše o njenem nastanku naslednje: »Aleksandrov si je zabeležil na listek tak prvek koncepcije: ‚Po hribih cerkve in gradovi — cel Valvasor...‘ In kmalu nato je napisal pesemski osnutek: spredaj verzi, zadaj verzi in v sredi ta prvek. In ker mu očitno verzi odspredaj in zadaj niso ugajali, je čez nekaj časa zložil čisto druge verze, samo ta prvek je ostal

nespremenjen. To, ki se je ponavljalo nekolikokrat, dokazuje, da so mu bili oni verzi tehnična draperija tistega prvka, ki se je kot pravi Murnov izraz njegovega pogleda na našo pokrajino ostal nedotaknjen v vseh predelavah.« (I. Prijatelj, Izbrani eseji, I, 23).

Ce menimo, da je pesem v sebi sklenjen organizem, v katerem je vsaka beseda funkcionalni del celote, nas presenča na videz lahkotni način domnevnega Murnovega menjavanja »draperije« omenjenega prvka. Rokopisno gradivo in pričevanja dokazujejo, da Murn svojih najboljših pesmi ni tako ustvarjal. Spomnimo se samo na ustne izjave njegovih znancev o nastanku Vlahov. Da se je pesem V goricah res tako porajala, da Murnu verzi »odspredaj in zadaj« očitno niso ugajali, je nemara povzročilo nekaj čisto določenega in razložljivega: prelomno obdobje, ko se je pesnik osvobajal vplivov Lermontova in si ustvarjal svojo zamisel poezije.

Sedaj ne poznamo nobene izmed predelav, ki jih omenja Prijatelj, znana pa je pesem 22. junija, nastala junija 1899 v Zalogu pri Cerkljah, v kateri sicer ni omenjenega prvka, a jo je pesnik predelal tako, da se v zadnji različici uveljavi tudi prvek. Ker izpričuje pesem 22. junija vpliv poezije Lermontova in ker so med njo in neznanimi variacijami morale biti neke vsebinske in oblikovne zveze, ker bi je sicer v dokončni obliki pesnik ne bil vezal s prvkom, lahko domnevamo, da je na nastanek prvka deloval tudi vpliv prej citiranih verzov Lermontova o gradovih in razvalinah. Če je to samo domneva, pa je nesporno dokazljivo dejstvo, da je Murn romantični predstavi gradov in razvalin po hribih vdahnil duha slovenske pokrajine že spričo svoje simbolistično izsanjane predstave o naravnem kmečkem življenju. Tako prvek, če ga primerjamo z različico v Mladostni romanci, kot tudi končna oblika pesmi V goricah dokazujeta, da je Murn želel izvirno podoživeti motiv slovenske pokrajine in da se mu je to tudi posrečilo.

Kaj Murnu ni ugajalo v različicah s prvkom, ki jih omenja Prijatelj, ne moremo ugotoviti, ker niso ohranjene. Lahko pa doženemo, zakaj je pesem 22. junija tako predelal, da je iz nje in prvka naredil novo pesem — V goricah.

22. junija (M I, 494): Druge želje, drugi kraji / naji razdružili so, / druge zvezde in sijaji / v duše zasvetili so. // Gore naše lepoležne, / njih objel me tihi sklad — / zrl v lepoti nedosežne / deklice sem od takrat — // Tu glej, carice Evgenije / tak opojen njen obraz, / Herodijade pokolenje / prsi njenih beli kras; // deklic prostega Kavkaza / k nam sloveči živi čar, / čisto ljubkost njih obraza, / usten nepreceni dar. // Ni tak žgoč, tak strasten bil ni / grške ljubice poljub, / ne, iz take čaše pil ni / zli Kleopatrin obup, / ko prižela k prsim gada / si s kraljevo je roko, / ko skočila pevka mlada, / s skale tja v penec dno ... // Kot želi srce rešitve, / ustavit hrepenenja jez, / kot še v čas srčne molitve / tvojih najti ni potez — // Ah, kak čez dobrave vleče / mrzlih časov rezki hlad, / in zgubljen nekje trepeče / rož opojni aromat ... //

V goricah (M I, 313): Druge želje, drugi kraji / že nas razdružili so, / druge zvezde in sijaji, / v dušo zasvetili so. // Strani novih na obzorju /

nov čas žari, / s skale tamkaj proti morju / sveti Nikolaj blešči. // I
krog po grebenih / vseh svetnikov kor — / po vrheh in po slemenih
kakor Valvazor! // Čuj, od jutra do večera / v breg skržat grmi, / in c
jutra do večera / zagore oči! // Kdaj naj se sprazni kupa? / Kadar pr
kipi! / Kdaj se vnovič upa? / Kadar v nji več ni! / In kdaj šele zavleče
nam čez dobrave hlad... / Kot od radosti, glej, trepeče / in sonči :
ognjeni sad! //

Eno stično točko med ohranjeno varianto s prvkom — pesmijo V Go
ricah — in pesmijo 22. junija je mogoče takoj določiti: vizualno doživetj
hribovite oziroma gorate pokrajine. Pesmima je skupen tudi romantič
motiv ločitve pesnika od ljubice »po drugih krajih in drugih doživetjih.
Toda Murnova pesniška izpeljava tega motiva je v drugi pesmi povser
različna od prve.

Ko je prišel pesnik na počitnice v Zalog pri Cerkljah, so očitno nare
dile nanj velik vtis gore. Ob tem doživetju izpoveduje še spomin na ločite
od ljubice, ki da so mu jo odtujili drugi kraji in druge želje. V naslednji
verzih pesmi 22. junija je nanizal celo vrsto kulturnozgodovinsko znani
ženskih likov ter z njihovimi ljubezenskimi usodami primerjal silo svojeg
nezadržnega hrepenenja po erotični izpolnitvi. Med neprepričljivim i
oblikovno nezglajenim eruditskim naštevanjem je pesnik končno izda
tudi svojega poglobitnega vzornika: »k nam sloveči živi čar« kavkaškil
deklic je nedvoumen namig na poezijo Lermontova. Neposreden in nepre
delan vpliv Lermontova izdajajo tudi naslednje besedne zveze: »v ča
srčne molitve tvojih najti ni potez«, »roč opojni aromat« itd. (Lermontov
Demon, L II, 138: i aromatnoju rosoj / vseгда uvlažennye noči itd.)

Vse to dopušča možnost, da je Murn na počitnicah v Zalogu pri Cer
kljah nenadoma romantično izsanjal podobnost svoje usode in usode
pesnika, ki je nanj tedaj najmočneje deloval. Lermontov je kot izgnane
na Kavkazu tešil svoje strasti in hrepenenja tako, da je opeval divje
gorsko naravo, orientalsko življenjsko usodnost in še posebno usodno
lepoto orientalk ter brezupne vzhodnjaške ljubezni. Murn pa se je podob
nega izgnanca začutil pod bližnjimi gorenjskimi planinami, kamor ga je
pripeljal eden izmed njegovih begov iz mesta. Privzeta poza je povzročila
tudi estetske hibe te pesmi: doživetje gora je izpovedano romantično kon
vencionalno, logicistične in utrudljive primere zgodovine so v diametral
nem nasprotju s poglobitno usmerjenostjo Murnovega pesništva, verz j
površen in neizdelan. Murn je pesem v celoti zavrgel.

Ostala je le vizija naše hribovske in ne visokogorske pokrajine ter
neko realno nostalgичno čustveno ozadje. Slednje pa je v pesmi V goricah
že povsem drugače vrednoteno. Predvsem je objektivizirano in presvet
ljeno s fatalizmom preprostega naravnega človeka. V pesmi 22. junija
govori pesnik o drugih željah in drugih krajih, ki da »naji razdružili so«,
v pesmi V goricah, da »že nas razdružili so«. S pluralizacijo je afektirana
romantična poza tragičnega zaljubljenca zabrisana skoraj docela. Vpeljava
prvka, ki je zamenjal konvencionalni opis gora, je nastopila skupaj s svo
jevrstno kitico: Čuj, od jutra do večera / v breg skržat grmi / in od jutra

do večera / zagore oči. / Zanj je značilen lapidaren, nadoseben ton. Tako je pesnik z nekaj verzí na kratko in estetsko uravnovešeno nadomestil parado ljubezenskih usod, s katerimi je skušal prej zbujati občutje blodno strastnega sveta. V pesmi V goricah tega že zdavnaj ni nameraval več: osebna strast, prepričljiva le v svoji zastrtosti, je zaradi takega pesnikovega razvoja že pod skupnim imenovalcem vsega nadosebnega v naravi in ljudeh.

Morda so se v pesem V goricah zlila tudi že Murnova pozneje nastala doživetja obmorskega okolja. Gotovo pa je, da je pesnik hote nadomestil lermontovsko »jutrovske noči« in »sladostrastne arome« s pravo slovensko mediteransko impresijo. Podobno je tudi visokogorski pejzaž v prid življenjskemu realizmu znižal na gričevnato valvazorjevsko pokrajino s cerkvicami po vrheh.

Za pesnikovo čedalje intenzivnejše stapljanje z naravo je tudi značilno, da svoje izpovedi vpenja v okvir dnevnih in letnih časov. Zadnje dve kitici izpričujeta, čeprav še zmeraj le opisno deklarativno, povsem novo filozofijo: filozofijo neomejevanega in nenadzorovanega uživanja trenutka v njegovem dobrem in slabem.

Nadaljevanje v naslednji številki

VALENTIN CUNDRIČ: ROBOAM

ali modrostni kamen

psalm; o bedi živih

vrnite se domov bosí in goli
oropani vsega oropani sebe
niste kost zemlje njeno meso ne
ne njen vid njen sluh ali njena volja
nemara ste le komaj spočeti plod
prešibak da bi ga nosečnica čutila
sejte in žanjite ter se hranite
imejte otroke in tudi njim naročite
naj jih imajo čeprav bo človek
v nedogled dvomil o svojem cilju in namenu
vsak rod prežvi bolno vročico
potem pa se vda se plodi in dela za rod
ki bo tudi gosenica le
nikoli metulj na tem svetu
besede tega stoletja so utrudljive in dejanja
vznikajo izpod rok nezaželena
stvari še nove zametavamo a kmetje pravijo:
poberite vse kosce da se ne končajo
in ljubezni tega stoletja se začenjajo
sredi deževne pomladi in v dežju najina pokrajina
praznuje rojstni dan
in voda praznuje zaroko z oblaki
bolj pazljivo bolj pazljivo dež naroča za drobtinice
ne ena beseda ne en poljub
ne sme biti preveč ne sme biti premalo
to je za moje leto največji okras
slovo je treba hraniti v rogu in školjki
dež naroča za slovo
in za ljubezni ki bodo neslavne
vrnite se domov bosí in goli ker na tem vetru
vsaka oljenka razuma ugasne

Druga pesem; o končnosti živih

končnost zakoliči besede ker besede kažejo
končnosti pot
pa vedno sem mislil da so besede
vaše njihove tvoje moje vsemogočne
vedno sem mislil da se bo ta pokrajina podaljšala
tja čez obzorje a glej ni se
vedno sem mislil da bo hrib prikipel med zvezde a ni
in mislil sem da bodo godovi mojih češenj
hrušk in jablan razglašeni vsemu svetu
a glej niso
in sem se motil da kopno plime in oseke ne pozna
a glej pozna ju in jaz ju poznam
to ožemanje mesa in to nalivanje z molkom
vse to vendar poznam
in mislil sem da kamnu smem prisoditi
moč razmišljanja in odločitve
a glej zveri okamnele so kamni
ne pa okamneli nedolžni otročiči
in ptice in vrtnice ki sem jim vsak dan srce ožel
in dal piti me zasmehujejo ter me taje
in hrib ki je bil kapelica mojega otroštva
molči kot molk
morda pod rušo krvavi
glej tako mineva tvoj čas si dopovedujem
tako človek spozna: vsa romanja v otroštvo so zaman
ker otroštvo je večnost ki jo izgubimo
za skromen spomin pa nam malo nadomestila ostane:
nekaj besed ki morajo iskati nove besede
in nekaj pravice dobimo iskati pravico enodnevnico

Tretja pesem; o veličastju živih

življenje je veličastno in v rasti
če spreminjamo sebe
in istočasno tudi svet

Cetrta pesem; o poteh za žive

kaj je začetek našega veselja
vse kar se nam izvija iz rok in spomina
se pokaže za hip in že zavrže obliko

uči nas popolnosti bistra
 ker ne zapade ker ima opravičilo
 a treba je iti dalje proti sredini
 kjer se razkrivajo vtisi in pojmi in resnost in čednost
 treba je dalje prav do oboda
 kjer tonej vtisi in pojmi in sad
 kjer je za nove začetek življenja in ropa
 o začetek našega veselja kdo se spominja
 prve ure paberkovanja prve kraje in prve laži
 vse dobimo povrnjeno nepopolno zmanjšano
 izrabljeno grdo in se sprašujem:
 le kako bomo preživeli največji poraz
 ponižaj se ali povišaj samo ne bodi sredina
 kdor se poniža sleče druge s sebe
 sleče sebe s sebe in umre
 kdor se poviša obleče slavo in čast čez ostarelo sramoto
 in vlada
 vmesni so pa polip ki ni otrok ljubezenske igre
 temveč požrešna podgana ki ne doume vsega veličastja
 v jesenskem vrtu sinu dežja in sonca
 ne bodi sredina polovica ki neobžalujoče gleda
 navzdol in navzgor
 tako brez prizadevnosti tako brez pobitosti
 tako neresnično je to videti
 vse se povišuje mimo ljudi še psalm klasa
 zrno soli in glasne kovine
 a človek mora tudi navzdol v podzemlje časa in prostora
 ponižati se mora pod vse in se strditi v zapuščenem
 kotu sveta: umazana voda vrtinec potu
 da se polagoma le smrti zazdi dovolj znan
 vmesni ne doumejo da ljubezen je edini spomin zemlje
 na pustolovščine iz davnine
 da ljubezen je krč besed
 svitek časa na katerem stojimo
 pozlati nam komolce in stopala in kolena
 da čutimo obleko kot nekaj odvečnega krivičnega
 vmesni ne doumejo da ljubezen je res največja trma sveta
 daljavam se pači kaže jezik jutrišnjemu dnevu
 pred otroki dviga krilo
 ona ne grabi prostora ne pravi: moja je morska kraljevina
 ponuja: človek to vse je tvoje
 ti prestolonaslednik jutrišnjega dne
 ne daj se ne daj da te pretentajo
 odženejo od mojih zastav in okopov
 hudo je klečeplaziti v verigah pred vsakdanjostjo
 in se za vsakogar od vas posebej tepsti
 ljubezen je res edini spomin zemlje

da se sami uklenemo in da nobeno obžalovanje človeštva
ni nečloveško
in še dosti stvari je
ki niso za vmesne
vmesni enotni so tovariški ne
zaradi dni ki jih ne dopolnijo
ne vstajajo od mrtvih
zato pa ponižaj se ali povišaj
čeprav boš zato kamen spotike
ker za sredino je vse kar ni sredina
kamen spotike sramota pohujšanje
kamen spotike če nosi slepi črna očala
če kruljavi z bergljo hodi
in če pohabljeni za domovino
ne umro

Jeroboam ; o smrti živih

umira nekdam velik
dan nima okopov miru in šotorov svita
strupeni mrak pritiska stebila in vratove
k tlom o strupeni mrak
vse nemirno se umika v temo
umira brez kesanja
kot bi vedel da je kesanje teža
ki ji trpljenja ne odvzame nobena barva
duha in zemlje
nobena svetla prerokba
kot bi vedel da kesanje
je čudodelni glas mesa ki je ubijalo
stiskajoči prstan mesa ki ga popada rja
umira nekdam velik

.....

stoji na zemljevidu svoje nemoči in pade
se opoteka k vedno ožjim mejam jaza
ne to niso pleve pod njegovimi nogami to je on sam
sam po sebi hodi vendar prepozno
izza nohtov trebi pelod da bi bil lažji
puli že tako razredčene lase da bi bil lažji
odmetava sence sebe s sebe da bi bil lažji
veliko hoče storiti vendar prepozno
nobena ljubezen ne moli zanj da bi bil človek
ljubezni ženskega mesa je poteptal

ljubezen močnih zvezd preklel
nobena smrt mu ni naklonjena da bi bil miren
smrt ženskega mesa ga ni pretresla nikoli
smrt daljnih zvezd je neopazna preveč neopazna
ni skrit v poskakujočih telesih otrok
ne utripa v jaspisu zrelih njiv
obvisel je v zanki izbojevané veličine
sam svoja zemlja sam svoja os
ni potuhnjen v blaznečih kretnjah deklet
ne sije iz plamenov večerne vročine
použili so ga cvetovi samoljubja samovšečnosti
použili kakor gosenico tolsto in mehko
ni ga v draži žena ki se gole umivajo
v kadeh popoldne podnetene strasti
ni ga v kretnjah moških ki so zunaj
ni ga niti v enem običaju dežele
niti v eni molitvi niti v eni kletvi
taka je usoda kraljev

.....

vrača se počasi v svojo hišo s svečami
s krhko krono v naročju in rase do stropa
spet začuti rogove ki jih na poti do ljudi izgubi
in roke mu spet sežejo v zadnji konec dvorane
saj ne ve je res ali le sanja
množice so spet trepetajoče zelenje
molčeče pred njim in v skrbeh za zdravje
njegovega čela v katerem vidijo svojo popolnost
kdo je? odmev ledenega krika
ki se sliši iz razdejanega labirinta
stonogi tisočnogi odmev pomorjenih
odmev ki se bo razbil na koncu dvorane
na robu milosti na robu majhnosti
in na robu večnega klečeplazenja

.....

ne naveliča se igre ki použiva
brez sramu razmišlja jutrišnja in včerašnja življenja
spomni se da je bil zmeraj večji zmeraj bolj nališpan
in da ima vedno daljša žela
tudi dandanašnji dan že potiska v davnino
segajoč po drugi strani zemlje
segajoč po planetih ki so stopnice
v njegovo globoko razmišljanje o veličini
zaprta so vrata za njim in svojo pot

hodijo nekda j njegova ljudstva svojo pot
niti v sanjah jim ne poveljuje več
njegovi bobni so razparani po jazbinah
in tačice zverskih mladičev udarjajo po njih
da bi se oglasila speča zemlja

vsak dan bo kot sipa počival v mlečnem oknu
klical sam sebe: kje si kje si
zakaj se mi skrivaš čemu od mene bežiš
mar ne doumeš kako postajam sam
pestoval bo krono ko tolmun vodni cvet
in če se bo ptica spustila med njene bisere
jo bo gozdu ugrabil in jo ubil
da bi občutil zadnjo slast končnosti
kako oglušujoče je šelestenje propadanja
vsi se bodo iz časa rešili vse morske ptice
vedno višji gozd ki je utrdba molka
kosci s travnika žanjice z njive z vrta bolniki
vsi prav vsi le on bo padel vse istočasno:
zrel in mrtev na nihajoče roke boštva zrelega in mrtvega

Antigeneza; poraz živih

1.

kukavica v gozdu poje; napolnite te vrče z vodo
da ne popokajo prazni
in drevesa oblake prebirajo ta pisma z gora:
poiščite vso mesečino vso prav vso
in množica v dolini kliče na sever in jug:
storimo slopeče svoje ime

o rožnato poletje razpada
na glas na vonj in kažipote
le za kratek hip sem ga imel v ušesih
kot nekaj prečudnega mogočnega
kot nabreklo proseno zrno
in mi je reklo: po sebi poglej in vase
in sem se začudil
na najvišjem hribu sem stal
in nisem imel ničesar ne sebi ne v sebi
bil sem brez telesa brez imena brez pomena
brez domačega kraja brez časa

2.

in mi je reklo poletje: tak je tvoj mir tvoj počitek
biti brez lupine
če se boš vrnil vzemi jutru svit večeru noč
in boš videl kaj bo
vzemi duhu telo telesu ude ter organe
in videl boš kaj bo
razbij kraj in čas dva hudodelca in ves svet
in boš videl kaj bo
zaprle se bodo prhe rim
nebo odteklo bo v treh strugah
in lupine bodo odpadle z živih in mrtvih

3.

tisočkrat bom moral jutru vzeti svit
in večeru noč
tisočkrat vzeti duhu telo in telesu ude ter organe
in tisočkrat bom moral razbiti kraj in čas
in ves svet
pa glavi ne bo treba reči: to kar je v meni
je noč ohola
pa roki ne bo treba reči: to kar je v meni
je družina plamenov
in nogi ne bo treba tožiti: urezal me je lunin kristal
iščem mir in počitek sveta
in ju ne najdem v naročju časa
zato tudi čas ni vreden usmiljenja
tu je dela za tisoč let
in za tisoč ljudi
tisočkrat večjih od mene
in njim sem namenil svoje besede

4.

da pokrajine ni več ne letnih časov
da po tleh gniije zelenje ker le kamen sme ostati
da jutra in večera ni le dan je brezhibno napet
čez obglavljeno človeško zgodovino
da človek je okrnjen: oko je uho je ali ud
da človek se išče v ostankih v prividih
da človek pleza čez čer kot mah kot lišaj
in se tolaži: tudi svet je brezrok

da ni pomembno kaj pravi kako se tolaži
jutri ti ostanki človeka tudi govorili ne bodo
ne bodo mislili in ne čutili
da se izpolni njegova največja želja

5.

samo uho bo poslušalo pa ne bo kaj slišati
samo oko bo gledalo pa ne bo kaj videti
samo noga bo šla pa ne bo kam
samo roka bi lahko vzela pa ne bo kaj
in ne bo jasno kaj je kri dneva
in kaj kri človeka
pa tudi hotenja vedeti ne bo
in kri ne bo več vlažna in ubežna
vsako življenje bo viselo v svoji zanki
in si ne bo želelo obstati
in si ne bo želelo ploditi se
utrujeno bo in suho in ne dobro ne zlobno

6.

tudi koreniki ki v zemlji hranijo
temno željo biti mrtev
ne bo več
ker smrt bo prepovedan sad
ne bo cvetov ki bi nam na uho
nosili sunkovito blebetanje mrtevih
ne bo nabreklih listov ki bi govorili:
srh pod zemljo bolj pretresa kot srh živih
bivanje ne bo ne grenko ne gnilo
ne bo kar imeli smo v oblasti
bivanje bo vsiljen okameneli sad

7.

vsakogar izmed nas je hotelo zadušiti
pa ni imel vsak roke ki bi ga vzdignila
zadušiti nas je hotelo javno mnenje
ki smo mu dajali piti svojo kri
ko si se nasitil sebe in vseh
si roko prodal in kupil ljubezen
kupil kruha soli
a si spoznal da si nevreden

da bi jedel
nevreden da bi bil sit
poklekal si padal v prah
ni bilo pote gospodarja
nikogar da se mu vdaš in podaš
to je bil res krušni čas

8.

oskrunjali so bitja predmete in čas
in je čudno da je vonj po bezgu tako čist
in trava do gležnjev tako sveža
treba bo zalepiti srce in oči
ko bodo škarje strigle po svetu
ko bo plug svet preoral
nov svet bo zanosil novo življenje
ni treba človek da obstaneš
ni rečeno da je tvoj glas lepši od cviljenja lajanja
in da je tvoja duša čistejša od volčjih oči
ni treba človek da obstaneš

9.

ostanki življenja se bodo svetili ko zvezde
ne bodo se srečali in ne spreminjali
noben rog jih ne bo obujal
nobena senca jih ne bo mazilila
nobene skrivnosti ne bo v njih
samo neskajeni mrzli počitek
nihče ne bo kralj nihče hlapec
nihče ne bo vladal služil nihče
o labirint vesolja kaj z nami izgubiš
občudovalca zavistneža ali otroka
ne vem samo vem da nas puščaš tavati
po hodnikih zemlje in male usode
in da čakaš našega nehanja

10.

samo to spreminjanje nas čaka
samo ta razpad
kolesje zemlje se bo ustavilo
in pretrgan bo vrvež množice na cesti
nihče ne bo zatrepetal in zaprosil

naj se minuto odloži ta čas
ker kdor bo govoril bo mrtev
in to bo zadnja prilika umreti
voda bo steklena brez valov
a je nihče ne bo prehodil po dolgem in počez
ker kdor se bo prestopil bo mrtev
to bo zadnja prilika umreti
samo to spreminjanje nas čaka
samo ta razpad

11.

kjerkoli boš boš moral ostati
in uživati mir in počitek
nihče ne bo videl soseda
tako bo vsak sram odveč
in ko bi kdo koga zagledal bi vedel:
davno davno je od tedaj
ali je to žalostno ali veselo
za nas ki nas je vsak dan potrl
za nas ki smo se nasmehnili
enkrat na leto in še to po sili
ali je to žalostno ali veselo
za nas ki smo se z nožem v hrbtu
klanjali za drobtinice in lupine
niti ne vemo tako smo nemočni

12.

druge poti ni če je to pot
drugačnega božanstva ni za človeka
kljub njegovim mesečnim očem
in kljub njegovemu dišečemu mesu
ves njegov lišp bo odpadel segnil
lasje obleka bela koža glas
zidovi pokrajine se bodo porušili
brez trušča in nič strašeče
in stopinje bližnjih planetov se bodo oddaljile
ne bo jih slišati dolgo dolgo
s svojo godbo bodo osupili zemlje
na katerih bo življenje še srečno bivalo

0 odgovornosti

Veljko Rus

Menim, da nas vse bolj pogoste zahteve po vzpostavitvi *odgovornih* razmerij opozarjajo na preživelost nekega obdobja, ki bi ga lahko imenovali ekonomiziranje družbene dejavnosti in še posebej ekonomiziranje družbenega dela. Ko vse bolj glasno oznanjamo, da ekonomska reforma ni mogoča brez družbene reforme, obračunavamo z iluzijami o čistem ekonomskem urejanju naše družbe in ugotavljamo, da nadaljnji razvoj po doslej uveljavljenih ekonomističnih konceptih ni več mogoč.

Vir zdajšnjih težav seveda ni v uvajanju ekonomskih instrumentov v družbeno prakso, ampak v iluziji, da lahko predvsem ali celo izključno z ekonomskimi instrumenti reguliramo celotno družbeno dogajanje. Ekonomiziranje je imelo in ima še zdaj svojo pozitivno funkcijo. Usodno vlogo je igralo tedaj, ko se je ljudsko *gibanje* postopoma institucionaliziralo v politično — ekonomski družbeni sistem. Ker gre za tisto kritično obdobje v naši polpretekli praksi, ki bo s svojimi posledicami še dolgo vplivalo na naše družbeno dogajanje, je vredno, da ga vsaj na hitro skiciramo.

Gre za prehod iz patriarhalne v moderno družbo. Ta prehod je mogel šele tedaj, ko se konstituirala *ljudsko gibanje*. To ljudsko gibanje, imenovano populizem, ruši stare patriarhalne strukture, oblikuje dinamično in univerzalno integracijo množic ter si za cilj postavlja prerojenje naroda. Med elito in množicami vzpostavlja gibanje neposredno zvezo. Globalni cilj narodovega prerojenja presega razredne, ekonomske in verske razlike ter združuje večji del naroda v enotno socialno grupo. Prav zaradi populizma, ki temelji na masovni neposredni participaciji različnih slojev, je mogoče, da dežele v razvoju ne poznajo odprtih socialnih konfliktov. Populistično gibanje začasno absorbira te razlike in vzdržuje nadzredno enotnost. Ker obstaja izven institucij in ker vse svoje cilje usmerja v globalni cilj narodovega preporoda, je razumljivo, da ne upošteva »zakonov« ekonomije in ustvarja zategadelj nekakšno metaekonomsko situacijo.

Kljub temu je vloga populističnega gibanja naravnost nenadomestljiva. Domet družbene preobrazbe je pogojen s trajnostjo in širino populističnega gibanja. Populistično gibanje sproža in hkrati racionalizira prve valove desagrarizacije in industrializacije; prav tako zmanjšuje usod-

ne ekscese hitre urbanizacije (prostitucijo, zločinstvo, brezposelnost, bedo in obup polurbaniziranih množic itd.).

Vendar je sleherni populistično gibanje obsojeno na bolj ali manj kratkotrajno življenje. Družbena dejavnost teži k ustalitvi in kontinuiteti; ti pa sta dosegljivi le z institucionalizacijo gibanja in s funkcionalizacijo človeškega dela.

Ob tem prehodu se poraja prva in najtežja kriza, ki poteka v znamenju spora med gibanjem in nanovo nastajajočo institucijo. Če se nova politična institucija oblikuje v državo, ki izvaja integracijo družbe na osnovi prisile in avtoritete, tedaj gibanje usahne, namesto njega pa nastaja diktatura. V nasprotnem primeru, ko populistično gibanje ohrani dominantni položaj v razmerju do institucij, se zaradi organizacijske nestabilnosti in strukturne nerazčlenjenosti gibanja stopnjuje politična, ekonomska, lahko bi rekli — nacionalna kriza. Nastaja vsesplošen zastoj, ki je posledica ekonomske in politične neučinkovitosti gibanja. To povzroča upad množične aktivnosti in tudi razcep elite. Kaotični teror je skoraj neizogibna posledica takšnega izida.

Poleg diktature in terorja so seveda možni tudi drugačni izidi omenjenega spora. Mogoče je, da se država in gibanje medsebojno nevtralizirata; takrat pride do dolgotrajne paralize celotnega življenja. Če pa dosežeta kompromis, se običajno ideja narodovega preporoda zoži v idejo ekonomskega napredka; napor se usmerijo v intenziven razvoj proizvodnih sil, v forsirano akumulacijo kapitala in v dvig standarda. Globalna preobrazba družbe se zoži v ekonomsko preobrazbo. Socialni zastoj, ki nastaja zaradi zoženja »nacionalne renesanse« v napeti ekonomski razvoj, postane bistvena ovira nadaljnjega — tudi ekonomskega — razvoja.

Ekonomsko motiviranje in odgovornost

Teh nekaj uvodnih besed je bilo potrebno zaradi tega, da se vživimo v tisti okvir dogajanja v katerem se je začela ekonomizacija naše družbe. Če upoštevamo možne izide spora, ki nastaja med populističnim gibanjem in novo politično institucijo, lahko rečemo, da je ekonomizacija igrala pomembno in pozitivno vlogo. Kratkotrajno obdobje politične diktature se je začelo sproščati v ekonomskem liberalizmu. Integracija družbe se je izvajala vse bolj z ekonomsko motivacijo in vse manj s politično prisilo. V obdobju, ko populistično gibanje ni bilo več učinkovito in ko integracija družbe ni mogla več temeljiti na neposredni masovni udeležbi ljudstva, se je celotni družbi vsiljevala dilema: ali naj se dejavna enotnost vzdržuje s prisilo ali s stimulacijo.

Mislim, da te dileme za zdaj še nismo rešili, saj smo priče nenehnega osciliranja družbene prakse med politično prisilo in ekonomsko stihijo. Očitne so sicer težnje k dokončni uveljavitvi ekonomije in »ekonomskih zakonitosti«, vendar je očitno tudi to, da se sleherni val ekonomske liberalizacije konča z cenzuro politične prisile.

Ker si ne želimo ekonomsko neracionalnega in politično nevzpodbudnega obnavljanja ciklusa: stihija — prisila in ker čutimo, da je ta cikel posledica neskladij med politično in ekonomsko strukturo naše družbe, smo zdaj prvič že v začetku »novega vala« ekonomskega liberalizma začeli govoriti tudi o družbeni reformi. Družbeno reformo si menda nihče ne zamišlja kot obnavljanje etatistične ekonomije, prav tako pa le malokdo še verjame v samozadostnost ekonomskega liberalizma. Išče se nekaj tretjega, »nekaj« kar bi preprečilo kaotično in zapravljivo stihijnost ekonomije in s tem tudi odpravilo potrebo po nenehnih intervencijah politične prisile. Kaj tisto »nekaj« je pravzaprav še nihče prav točno ne ve. Značilno pa je, da se prav zdaj vse pogosteje pojavljajo zahteve po uveljavitvi odgovornih razmerij. Osebnno menim, da so s temi zahtevki po *odgovornosti* intuitivno nakazani vzroki zdajšnje krize.

Če hočemo razumeti zakaj postaja odgovornost tako akuten problem, potem si moramo priklicati v spomin nekatere značilne premike, ki smo jih v zadnjih letih opazovali. Predvsem moramo omeniti, da so vzporedno z ekonomizacijo razpadale patriarhalne strukture in da je usihalo tudi populistično gibanje. Oba procesa sta bistveno različna: prvi pomeni razkroj kmetstva, drugi pa razkroj tovarišije, pasivizacijo masovnih političnih organizacij in redukcijo političnega dogajanja v sorazmerno ozke kroge vodstev. Vendar pa lahko kljub razlikam opazimo tudi neko skupno značilnost: na obeh področjih se širi socialni vakuum, povzročen z razkrojen obeh struktur. Atomizacija družbe je naraščala; namesto socialnih in političnih grup stopa v ospredje posameznik, ki se pogreza v socialno in politično vse bolj amorfnó družbo.

Ekonomski stimulans je bil v tej situaciji dokaj adekvatni regulator. Individualno stimuliranje je postajalo tem bolj učinkovito, čim bolj se je družba atomizirala. Z ekonomsko motivacijo je bila zagotovljena ustrezna stopnja posameznikove aktivnosti in njegove integriranosti v družbeno dogajanje. Novi ekonomski sistem je na ta način vse bolj uspešno nadomeščal vlogo diktature proletarjata. Učinkovitost ekonomskega stimuliranja, ki se je kazala v politični stabilnosti in v ekonomski dinamiki, nas je zavedla v iluzijo, da bomo z ekonomsko motivacijo rešili domala vse družbene probleme od čisto ekonomskih pa do kulturnih. Spričo takšnega optimizma nismo opazili neugodnih posledic, ki so nastopale sočasno s pozitivnimi premiki. Opazili smo sicer, da se razkrajajo preživele socialne strukture, nismo pa opazili, da se nove socialne strukture ne razvijajo in da namesto le teh nastajajo nove institucije zgolj formalnega pomena. Tako je iz patriarhalne družbe nekako neopazno nastajala nova industrijska družba *masovnega* tipa. Širjenje masovne kulture je bila samo manifestacije tistega kar je bilo manj opazno: nastajanje družbe, ki temelji na množični individualni aktivnosti in na univerzalističnih impersonalnih mehanizmihi.

Znašli smo se v družbi, ki je marsičem podobna modernim industrijskim družbam na zahodu. Negativno je pri vsem tem to, da se je izoblikovala socialno brezoblična, masovna družba in da je neizogibno porodila socialno *anomijo*! Dejstvo, da smo vsi za vse odgovorni in da — odkrito

povedano — pravzaprav ni nihče odgovoren za nič, to dejstvo samo pričuje anomalijo, ki se je razrasla v zadnjih letih.

Na prvi pogled se pravzaprav ni nič spremenilo. Stare institucije so se v glavnem ohranile in se še celo obogatile z novimi. Toda izza teh institucionalnih struktur so se dogajale socialne spremembe, ki niso povzročile samo redistribucijo vpliva, tj. porast vpliva enih in upad vpliva drugih institucij, ampak so pogosto povzročile tudi okrnitev institucij, kot živih socialnih organizmov v prazne formalne institucionalne strukture. Na ta način je množica ekonomskih, političnih in družbenih institucij sicer ustvarjala videz visoko organizirane družbe, v resnici pa je bil vpliv mnogih institucij na dogajanje tako neznaten, da bi o realni socialni eksistenci teh institucij težko govorili. Občutno se je zmanjšal zlasti vpliv družbeno-političnih organizacij, ne da bi se hkrati okrepil vpliv samoupravljanja. Ko to ugotavljam seveda ne mislim, da bi morale družbeno-politične organizacije znova prevzeti odgovornost za celotno družbeno dogajanje, saj niso niti po organizacijski strukturi niti po načinu delovanja primerne za neposredno organiziranje in reguliranje tistih področij, ki zahtevajo funkcionalno in profesionalno diferencirano dejavnost. Politične organizacije so sicer igrale zelo pomembno vlogo posrednikov v najbolj kritičnem momentu — ko se je gibanje postopoma institucionaliziralo. Vendar pa se je prav z institucionalno členitvijo in stopnjevano delitvijo dela širilo področje družbene dejavnosti, ki je onemogočalo neposredno vmešavanje družbeno-političnih organizacij in s tem nujno vodilo do upadanja njihovega vpliva v teh področjih.

Vpliv države je po naravi te institucije omejen na negativno funkcijo. Država je izvajala kontrolo in cenzuro tistih ekcesov, ki jih poraja socialna stihija. Več od nje ni mogoče pričakovati.

Izgledalo je, da bo samoupravljanje zasedlo prav tisto področje v katerem je kopnel vpliv družbeno političnih organizacij. Tako kot je bilo zasnovano, je samoupravljanje pomenilo adekvaten protiudarec rastoči socialni anomaliji, saj bi moralo kot institucija omogočiti struktuiranje socialne baze. Iz brezoblične množice mezdnih delavcev naj bi se oblikovale organizirane socialne grupe od osnovne organizacijske enote navzgor in tako izoblikovale strukturiran socialni organizem. Ampak samoupravljanje tega smotra ni uresničilo. Še zdaj je v večini primerov zgolj institucionalni skelet, ne pa živ socialni organizem.

Zgornji opis nam je vsaj približno orisal širjenje socialne anomalije. To širjenje bistveno vpliva v smeri zmanjšane odgovornosti; čim večja je anomalija, tem manjše so možnosti za odgovorno dejavnost. Tam kjer eksistira samo množična individualna dejavnost, integrirana po ekonomskih mehanizmih, tam kjer še ni organizirane javne kontrole in kritike in kjer realno eksistirajo samo impersonalni politični in ekonomski sistemi, tam kjer so subjektivne sile tako organizirane, da same sebe blokirajo v družbeni praksi s tem, ko ne morejo aktualizirati svoje socialne moči v smotrni politični vpliv, tam ni več pravzaprav nikogar, komur bi bil kdor koli še odgovoren.

Odkrivanje anomalije in ugotavljanje nezmožnosti odgovornosti nas sili v strukturiranje naše družbe. Ali bo baza socialnega strukturiranja in realne odgovornosti delovna, poklicna ali sindikalna grupa, sloj, stan ali pa univerzalna organizacija — še ne vemo. Zelo verjetno je, da ne gre za eliminiranje navedenih možnosti, ampak za njihovo komponiranje. Najbrže, bodo na ta vprašanja lahko odgovorile šele empirične sociološke študije.

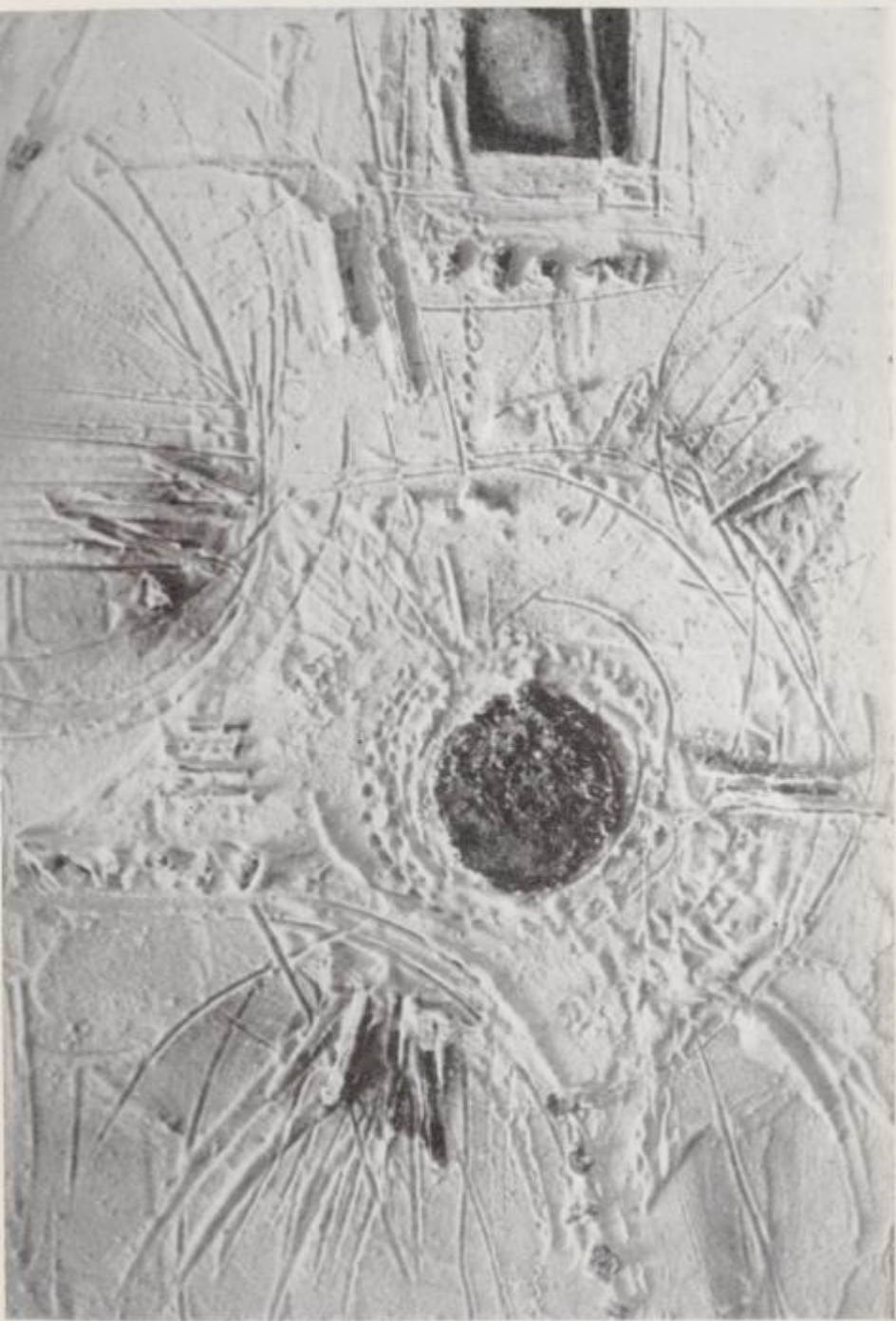
Tisto kar lahko iz dosedaj povedanega povzamemo je, da je ciklično nihanje družbene prakse med stihijo in prisilo posledica socialne anomalije; to je značilno za sleherno masovno družbo. Masovnost implicira stihijo in verižne procese zaradi tega, ker masovna družba nima vgrajenih stabilizatorjev v obliki socialnih grup, ki bi izvajale samokontrolo dogajanj. Obstajajo samo mehanizmi oziroma avtomatizmi, ki pa imajo to slabost, da dokaj pavšalno regulirajo družbene procese. Zaradi tega je dinamika masovne družbe ekscesoidna in podobna epidemijam, ki se dokaj hitro širijo. Ker je epidemije mogoče zaustaviti samo z radikalnimi intervencijami in z masovno karanteno prizadetih, je razumljivo, da stihijni procesi naravnost silijo državo k uporabi radikalne prisile. Zlo je v tem, da prisila v tem primeru ne paralizira samo stihijnih ekcesov, ampak tudi pozitivno socialno aktivnost in predstavlja zaradi tega neverjetno razsipen mehanizem.

Ko spregledamo komplementarnost stihije in prisile, se ne moremo več čuditi, da vzporedno z masovnostjo družbe raste tudi birokratizacija družbe. Ekonomska liberalizacija potemtakem ni niti zadostno niti ustrezno sredstvo v borbi proti birokratizaciji. Birokratizacijo lahko zaviramo le s tem, da preprečujemo masovni tip družbe. Šele socialno strukturirana družba, temelječa na mnogoterih grupah, ki so integrirane v organizirano javnost in podvržene medsebojni kontroli, šele tako strukturiran socialni medij lahko prepreči stihijo množične individualne dejavnosti in omogoči konstituiranje odgovornih razmerij v naši družbi.

Odgovornost v sodobni industrijski družbi

Značilno za sodobno industrijsko sociologijo je, da odgovornosti sploh ne obravnava kot bistvene kategorije socialne organizacije industrijskih podjetij. Odgovornost obravnavajo le tisti sociologi, ki so kritično razpoloženi do kapitalistične družbe. Ti avtorji ugotavljajo, da odgovornost niti načelno niti praktično ni uresničljiva v sodobni družbi.

Frank Tannenbaum opisuje kako niti delavec niti lastnik nimata odgovornega odnosa do delovnega procesa. Delavec ni navezan na svoje delo, ampak na mezdno, ki jo za delo dobiva. Do svojega dela je indiferenten in tudi nikomur odgovoren. Velika fluktuacija samo še stopnjuje ravnodušen in brezosebni odnos do dela. Vendar niso razkrojene samo vezi med delavcem in njegovim delovnim mestom, ampak tudi vezi med lastnikom in delovnim procesom. Lastniki so delničarji v podjetjih, ki jih



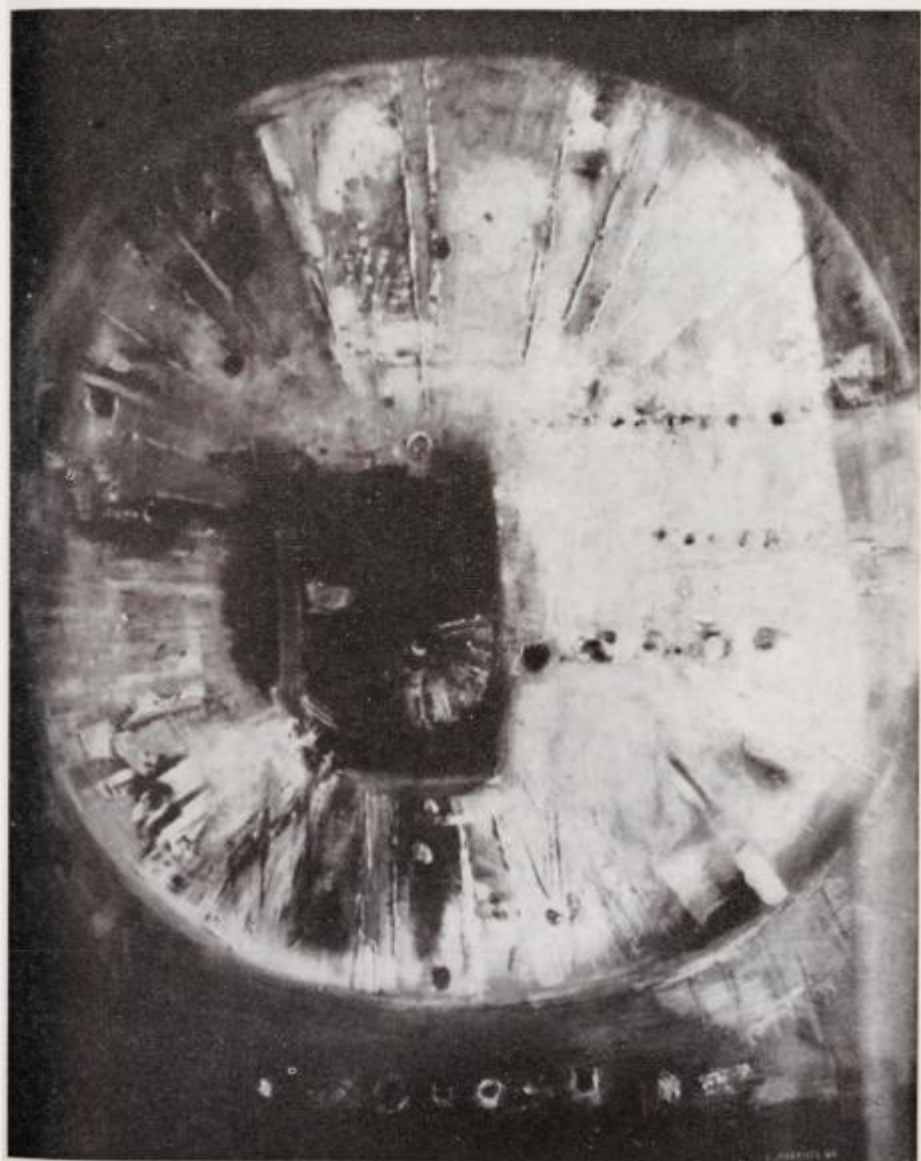


HENRIK MARCHEL: »Ognjišče«, (mešana tehnika, 1966)

»Kompozicija«, (mešana tehnika, 1965)

»Jedro«, (olje in tempera, 1966)

»Kompozicija II«, (olje, 1966)





ne poznajo in za katere se ne čutijo odgovorni. Če so nezadovoljni pač prodajo svoje delnice in jih kupijo v drugem podjetju. Počenjajo isto kot delavci, ki iščejo boljše delovno mesto. »Obstaja torej dvojna fluktuacija delavcev in delničarjev in temu ustrezna dvojna neodgovornost...«. Managerji so za svoje delo odgovorni delničarjem, čeprav jih praktično niti ne poznajo; v imenu delničarjev kontaktirajo z managerji pooblašчени svetniki. Odgovornost managerjev je več ali manj normirana in nič čudnega ni, če se govori, da niso managerji najemni delavci kapitala, ampak obratno tisti, ki najemajo kapital. V kolikor so sploh odgovorni komurkoli so odgovorni tistim, ki jih ne poznajo, ne pa tistim, ki jim vsakodnevno krojijo usodo.

Na podlagi teh ugotovitev izpelje Tannenbaum naslednji sklep: »Človek mora imeti zvezo z nečim kar je realno, smiselno, ustvarjalno in koristno; pripadati mora svojemu poklicu in delu oziroma obratno: ta dva morata njemu pripadati. Ni mogoče, da bi bila oba za trajno ločena od njega.« ... »Nobena institucija ne more trajno eksistirati v moralnem vakuumu...«

Ceprav je Tannenbaumov opis industrijske civilizacije morda prekritičen pa vendarle drži v eni točki: celotna industrijska dejavnost lebdi v moralnem vakuumu in je brez urejenih odgovornih razmerij tako med partnerji znotraj industrije kot tudi v odnosu do širše družbe. Res je sicer, da so managerji vezani na kolektivne pogodbe s sindikati in res je tudi, da se na fiskalnem področju vse bolj krepi vloga države; zaradi teh premikov, ki so nastali v 20. stoletju, ne moremo torej govoriti o absolutni neodgovornosti in o absolutnem moralnem vakuumu. Vendar je pritisk sindikata in države na management sorazmerno majhen, medtem ko o neposrednem pritisku delavcev in delničarjev skoraj ne moremo govoriti. Prav ima najbrže Ziegenfuss, ko pravi, da »odločilno skustvo delavnih skupnosti ni odgovornost, ampak nemožnost, da bi odgovornost dosegli.« Iz tega pa izhaja dokaj pomembna konsekvence: skupno delo sicer povezuje ljudi v skupno *usodo*, ne povezuje pa jih v skupno *odgovornost*. Nastaja nekaj kar imenuje Ziegenfuss »jetniška tovarišija«; ta temelji na doživetju *mase*, da je neprostoovoljno združena v nesmiselno skupno usodo.

Kljub temu, da je skoraj neizogibno, da se pri delu prepletajo funkcionalni in personalni odnosi, je vendarle celotna socialna organizacija industrijskih podjetij na zahodu takšna, da nastajajo socialne grupe zgolj na podlagi skupne usode. Razumljivo je tedaj, da so tako nastale socialne grupe usmerjene v uveljavljanje lastnih potreb, ne pa v realizacijo skupne odgovornosti. Vse te grupe tvorijo nekakšno personalno tovarišijo, ki eksistira mimo ali pa celo izven funkcionalnih in odgovornih odnosov. Takšna delovna tovarišija praviloma nikoli ne postane kolektiv oziroma skupnost v kateri bi se personalni in funkcionalni odnosi medsebojno prepletali v odgovorno socialno prakso. Nič čudnega ni, če se od E. Maya naprej ugotavlja, da se množice mezdnih delavcev grupirajo v konglomerat neformalnih grup za katere je značilno, da so usmerjene v ostvarjanje internih grupnih ciljev ne pa tudi v prevzemanje odgovornosti za delovni proces ali za poslovanje podjetja kot celote.

Opisani »egocentrizem« je bistven za neformalne grupe. Ta jih ločuje od formalnih grup, ki prevzemajo odgovornost za svojo dejavnost, oblikujejo cilje, ki presegajo grupne meje in vzpostavljajo obvezna razmerja s širšim sistemom dejavnosti. Odnos neformalnih grup do širših sistemov aktivnosti pa je neobvezen in odvisen od situacije. Če interesi neformalne grupe naključno sovpadajo s širšim sistemom potem pride do njune koeksistence, če pa se razlikujejo, potem reagira neformalna grupa običajno na svoje okolje s pasivno rezistenco.

Management in odgovornost

Očitno je, da mezdni delavci niti načelno niti praktično ne morejo biti odgovorni za delovni proces. Zaradi tega se ne morejo integrirati v formalne, funkcionalno-personalne, to pomeni v odgovorne delovne skupnosti.

Na prvi pogled se zdi, da je socialna vloga managerjev povsem drugačna. Managerji tvorijo formalno grupo, ki je funkcionalno in personalno povezana. Izgleda, da tvori management funkcionalno in personalno grupo, to pa bi bil zadosten razlog, da jo obravnavamo tudi kot odgovorno grupo.

No, če se resneje zamislimo nad teorijo in prakso vodenja, ki jo management praktično zastopa, lahko ugotovimo, da še vedno vztraja na enačenju odgovornosti in avtoritete. Management meni, da svoje delo lahko opravlja odgovorno še le tedaj, ko si z avtoriteto zajamči izvajalno disciplino podrejenih. Avtoriteta v tem primeru ne pomeni nič drugega kot oblast, ki omogoča sankcijsko prisilo nad delavci, ki se ne ponašajo integrativno. Manager sicer stremi za tem, da ostane bistvo avtoritete latentno in v praksi neeksplicirano. Zaradi tega goji svoj profesionalni mit, ki mu omogoča izvajanje pritiska brez direktne uporabe nasilja poleg tega pa uporablja razne tehnike s katerimi si želi na lep način zagotoviti integrativno ponašanje delavcev. Vendar pa lahko še vedno — in to je bistveno za njegov status — v primerih direktne nepokorščine uporabi silo in izključi delavca iz delovne organizacije. Manager ostaja kljub vsemu disciplinski starešina in si na ta način ohranja oblast nad delavci.

Menim, da ni managerja, ki bi ne povezoval svoje odgovornosti z zahtevkom po oblastniški poziciji. To velja tudi za naše managerje, ki pogosto opravičujejo poslovni neuspeh z izgubo avtoritete in trdijo, da zaradi premajhne avtoritete ne morejo odgovarjati za svoje delo.

Povsod prisotna težnja po avtoriteti, nas opozarja na težnje managerjev k neregipročnim in unilateralnim odnosom. Neregipročnih odnosov res ni mogoče doseči brez oblasti. Pravzaprav je ves čar oblasti ravno v tem, da omogoča enostranske obveznosti tistega, ki je objekt oblasti.

Ampak za redni potek dela v podjetju ni nujno, da ima manager oblast. Za sodelovanje s sodelavci zadošča sporazum, delovni dogovor oziroma pogodbeno razmerje. Če si managerji kljub temu želijo avtoriteto kot bazo svojega delovanja, potem lahko domnevamo, da njihovi interesi

niso zgolj splošne narave. Čeprav izjavljajo, da jim gre za uspeh podjetja kot celote je simptomatično to, da managerji praviloma ne prevzemajo odgovornosti za delovni kolektiv in njegovo usodo. Najbolj jasno se manifestira to brezobvezno razmerje managementa v gospodarskih krizah in recesijah, ko je odpuščanje zaposlenih delavcev popolnoma legalen in »normalen« ukrep za sanacijo podjetja oziroma kapitala.

Na videz splošna odgovornost za podjetje je le slepilni izraz za povsem ozko skrb managementa za njegov lastni uspeh, za njegovo lastno afirmacijo. Potemtakem lahko rečemo, da analogno velja za management tista ugotovitev, ki jo je T. Parsons dal za »poslovni razred«. Ugotovil je, da je ta »usmerjen v samega sebe« in da »svojo moč ne izvaja kot odgovornost, ampak kot eksploatacijo«.

Najbrž je za večino naših podjetij težko govoriti, da ima management vlogo eksploatatorja. Prav gotovo pa je, da tudi pri nas management v večini primerov zasleduje le svoje specifične cilje, svoj *lastni uspeh*; ta mu daje prestiž, veljavo in posredno tudi dohodek. V tem smislu je tudi naš management »sam v sebe usmerjen« (»self oriented«). To pravzaprav ne bi bilo kritično, če bi bil management samo ena od mnogih funkcionalnih grup v podjetju. Če pa ima takorekoč vso moč v svojih rokah, zainteresiran pa je zgolj za realizacijo svojih posebnih ciljev, potem se management dejansko izrodi v kliko. Klika je namreč sleherni »power group« (grupa moči), ki nima odgovornega odnosa do širšega socialnega sistema in ki s svojo dejavnostjo splošnega pomena zasleduje zgolj svoje koristi. Če torej management kot »power group« ne odgovarja za svoje delo kolektivu se neizogibno spreminja v kliko; svojo splošno funkcijo izkorišča za svoj osebni uspeh in za svojo zasebno korist.

Seveda si »self orientation« (samozazrtost) managementa ne moremo razlagati samo kot poklicno deformacijo ali pa kot njegovo bolešno stremušstvo, temveč moramo upoštevati predvsem to, da sili obstoječa socialna organizacija managerja v to, da je odgovoren za delo le samemu sebi, da čuti svoje delo kot dolžnost, kot samoodgovornost; dolžnost je preprosta konsekvence tega, da delovni kolektiv v večini primerov ne eksistira kot socialna realiteta. Če se delavska množica komponira le v mnogoštevilne, personalno orientirane neformalne grupe, če je delovni kolektiv le izraz za mnogoterost vase usmerjenih grup, potem pač ni realnega socialnega subjekta, kateremu bi manager lahko bil odgovoren. Nihče, tudi manager za svoje delo ne more biti odgovoren organigramu, sistemu ali mehanizmu, če je ta sistem brez socialnega nosilca, takorekoč brezoseben. Odgovornost nastaja šele tedaj, ko posameznik ali grupa s kršitvijo sistema načne tudi *solidarnost* grupe ali kolektiva in s tem povzroči dezintegriranje le-teh. Če se torej socialni subjekt in funkcionalni sistem ne združita, če eksistira *skupnost* neodvisno od sistema, potem je pač nemogoče, da bi management odgovarjal za svoje delo polatomizirani molekularno strukturirani množici neformalnih grup.

Vsi ti problemi so v lastniški družbi takorekoč zgolj teoretične narave, saj je lastnina »per definitionem« pravica samovoljnega, torej neodgovornega razpolaganja s sredstvi. Prav ta legalizirana neodgovornost, ki je svojstvena lastnini, oblikuje sistem »organizirane neodgovornosti« kot je to stanje imenoval W. Mills.

V nelastniški družbi v kateri lastnina vsaj legalno ne eksistira pa postanejo zgornji problemi do skrajnosti akutni. Če je bila popreje lastnina, oblast ali prisilila urejajoči princip družbenega dogajanja (stimulacija in pogodba pa samo dopolnilna oblika upravljanja), se v nelastniški družbi lahko pojavi popolnoma kaotično stanje, če lastnina in prisila nista nadomeščeni z novim urejajočim principom — z odgovornostjo. Vse dokler ne bomo vzpostavili odgovornih razmerij, bo naša družba dejansko brez univerzalnega urejajočega principa. V takšni situaciji se pojavljajo nikamur odgovorne klike, ki »spontano uzurpirajo« mrtvi prostor in s tem vnašajo trajno kaotičnost v družbeno dogajanje.

V takšni situaciji je še posebej usodno istovetenje odgovornosti z avtoriteto in ohranjanje hierarhične organizacije, ki naj bi sistematično uveljavljala omenjeno istovetenje. Obnavljanje hierarhične odgovornosti vodi v slepo ulico, saj je patologija hierarhičnih sistemov znana in dognana. Jedro absurdá je v tem, da je sleherni akter v hierarhični strukturi odgovoren — za nekaj, kar mu je dodeljeno oziroma podrejeno — *nekomu*, ki je njemu nadrejen. Za svoje delo ne odgovarja tistemu, ki trpi učinke njegovih dejanj, ki nosi posledice njegovih napak, ampak odgovarja nekomu, ki je takorekoč izven akcijskega radija in ima nad akterjem le resorni oziroma oblastniški status. Hierarhična »odgovornost« torej nasprotuje logiki dejanj in je zaradi tega tudi patološka. Njena patologija, gledana globalno, pomeni pretvarjanje socialne baze v čisti objekt akcije; ta ni odgovoren za svoja dejanja (ker je obsojen na izvajalnost) in tudi njemu nihče ne odgovarja za tisto, kar z njim počne. Prav zaradi tega tudi je objekt akcije. Nasproti temu objektu obstaja kolektivni subjekt hierarhične oligarhije, ki postopoma in dosledno koncentrira vso odgovornost na vrhu. Hierarhični vrh je odgovoren za vse in ta odgovornost je tako velikanska, da ji noben posameznik in nobena grupa ne more realno zadostiti. Zaradi tega je ta odgovornost tudi nominalna in služi le legalizaciji sistematično organizirane neodgovornosti.

Patologija hierarhične odgovornosti se najbolj očitno razodeva na srednjih nivojih, ki imajo funkcijo transmisije. Oseba, ki aktivno participira na sistemu hierarhične odgovornosti, se po logiki samega sistema — in ne glede na svoja intimna nagnjenja — formira v sadomazohista (E. Fromm). Sleherni akter v hierarhični verigi je sadist do podrejenih, ker jih mora degradirati v objekt svoje akcije; likvidirati mora njihovo spontaniteto in iniciativo. Hkrati je ta akter tudi mazohist do nadrejenih, ker mora sebe samega spremeniti v poslušno orodje svojih nadrejenih; zaradi tega mora zatreti vse osebne impulze in pomisleke.

Sele v fazi razkrajanja hierarhičnega sistema in hierarhične »odgovornosti« nastopi možnost pasivne rezistence. Členi hierarhične lestvice ne participirajo več aktivno na produkciji in reprodukciji hierarhičnega sistema, ampak reducirajo svojo funkcijo na pasivno sporočanje ukazov po lestvici navzdol in na sporočanje informacij po lestvici navzgor. Širi se fenomen, ki ga imenujemo ventriloquizem in ki je tudi nam prav dobro znan iz obdobj, ko so se razkrajale etatistične strukture. Vsi dejavniki, ki se nahajajo na vmesnih položajih hierarhične lestvice sporočajo pasivno in z zmigovanjem ramen signale navzdol po hierarhični lestvici, skličujoč se pri tem na voljo »večine«. Pravzaprav je ventriloquizem edina možna rešitev v okviru hierarhičnega sistema odgovornosti. Ventriloquizem seveda ni nič drugega kot javno manifestirana abdikacija od odgovornosti v sistemu, ki osebne odgovornosti tako ali tako ne dopušča.

Brez etatističnega ali monopolističnega vrha je hierarhični sistem nemogoč in nujno obsojen na nelegitimno improvizacijo. Zaradi tega so toliko bolj utopični nenehni poizkusi obnavljanja hierarhičnih struktur. Parcialne hierarhične lestvice brez globalno hierarhizirane družbe ne morejo vnesti red v družbeno dogajanje, ampak lahko samo omrtvičijo prakso na lokalnem področju. Delni hierarhizmi sicer znotraj svojega okvira odpravljajo nered, vendar samo na vmesnih nivojih, hkrati pa ga koncentrirajo na zgornji in spodnji stopnji hierarhične lestvice.

Slepa praksa nenehnega obnavljanja hierarhičnih struktur odgovornosti nas blokira v oblikovanju novih sistemov in struktur. Ker je teorija manj podvržena inerciji, so teoretični poizkusi pogostejše naperjeni v oblikovanje nehierarhičnih modelov vodenja. Teorija vse bolj ostro odklanja enačenje vodenja z oblastjo in ga definira širše: »kot področje odgovornosti (A. Kaplan). Vodenje se vse bolj pojmuje kot odgovornost, ki nastaja tako pred, kot tudi po odločitvi.

Kaj onemogoča odgovorna razmerja

Odgovornost je vzajemno obvezni odnos med dejavniki. Ta obveznost ni nujno totalna, je pa absolutna v okviru vzajemnega priznavanja nekih osnovnih vrednot in v okviru skupne pripadnosti nekemu sistemu akcije (T. Parsons). Brez te pripadnosti skupnim vrednotam, brez moralne internalizacije skupnih vrednot, brez vzajemnega upoštevanja maksim, ki skupne vrednote deducirajo v prakso, ni mogoče vzpostaviti tistih medseboj obveznih razmerij, ki jih imenujemo odgovornost. To pa pomeni, da je obstoj odgovornosti odvisen od naslednjih okoliščin:

- trdnega vrednostnega sistema oziroma hierarhije vrednot;
- internalizacije teh vrednot, kar omogoča čut odgovornosti;
- jasne delitve dela;
- vzajemnega priznavanja skupnih vrednot v praktičnem vedenju.

Obstoj odgovornega razmerja temelji torej na transcendiranju sleherne individualne dejavnosti v skupni sistem vrednot in v skupni sistem aktivnosti.

Težave na katere zadevamo pri nas pri vzpostavljanju odgovornih razmerij so precej raznovrstne. Pojavljajo se predvsem zaradi nerazčlenjenega sistema vrednot in neizoblikovanega sistema aktivnosti oziroma zaradi:

- nerazčlenjenega vrednostnega sistema;
- zaradi nejasne razmejitve kompetenc med ekonomijo in politiko;
- zaradi pretirane uporabe ekonomskega motiviranja;
- zaradi etatiistično — paternalistične tradicije;
- zaradi nerazčiščenih odnosov med vodenjem in samoupravljanjem.

Povsem nemogoče je na tem mestu podrobneje analizirati vse našteje ovire. Zaradi tega bom omenil samo tiste momente, ki odločilno ovirajo oblikovanje odgovornih razmerij v naši družbi.

Kot smo že omenili, pomeni odgovornost vzdrževanje in izvajanje nekih — iz temeljnih vrednosti izvedenih — norm. Če te vrednosti niso jasno definirane, potem ne omogočajo enosmiselnega integrativnega ponašanja. Za našo situacijo je značilno, da so osnovne vrednote sicer trdno postavljene, vendar pa pogosto nimajo funkcije integrativnih simbolov prav zaradi tega, ker niso razdelane v sistem norm. Na ta način se osnovne vrednote kot so osvoboditev dela, enakost, demokracija, socializem itd. spreminjajo v vsebinsko skope dogme, medtem ko je aplikacija teh vrednot zelo poljubna in priložnostna. Tako se idejni *dogmatizem* dopolnjuje s praktičnim *pozitivizmom*. Med vrednostnim sistemom in praktičnim vedenjem nastaja vakuum, ki ga izpolnjujeta naključje in samovolja. Namesto odgovornosti se v teh primerih pojavljata dogmatična demagogija in situacijska špekulacija.

Drug moment, ki močno ovira vzpostavljanje odgovornih razmerij, je nejasno razmerje dejavnosti med političnimi organizacijami in delovnimi organizacijami. Ta, nejasna globalna delitev dela je razumljiva posledica nedavne preteklosti, ko je še populistično gibanje s svojim univerzalizmom vzdrževalo metaekonomsko enotnost družbenega dogajanja. Z institucionalizacijo družbe nastaja strukturiranje dejavnosti, ki zahteva dosledno funkcionalno delitev dela. To ne pomeni, da se družbeno politične organizacije ne morejo ali ne smejo ukvarjati z gospodarstvom, prosveto itd., pomeni pa, da se ne smejo ukvarjati s strokovnimi in poklicnimi problemi teh področij, če nočejo rušiti že vzpostavljeno delitev dela. Ta področja bodo družbeno politične organizacije najbrže obravnavale z vidika svojih, posebnih družbenih funkcij npr. z vidika izpolnjevanja socialističnih norm, z vidika obrambe interesov delavcev, z vidika integritete celotnega družbenega delovanja itd.

Nezadostna diferenciacija vidikov obravnave še vedno močno pavšalizira delo družbeno političnih organizacij in ustvarja mučno, večkratno obravnavanje enih in istih problemov. To ima dvojno posledico: po eni strani zamegljuje ali celo ruši obstoječo delitev dela in vnaša funkcionalno

zmedo, po drugi platí pa ne omogoča vsestranske t. j. z vseh vidikov (ne samo s profesionalnega) podprte obravnave problemov, ki so na tapeti.

Zaradi nejasne delitve dela, ki obstaja med družbeno političnimi organizacijami in drugimi delovnimi organizacijami in pa zaradi nejasne delitve dela med samimi političnimi organizacijami, je vpliv le-teh pogosto destruktiven (če pavšalizira funkcionalno diferenciran medij delovnih organizacij) ali pa ta vpliv sploh ni zaznaven zaradi neustrezne obravnave problemov. Zlasti v prvem primeru pomeni nejasno koncipirano delo družbeno političnih organizacij veliko oviro za vzpostavljanje odgovornih razmerij.

Velika ovira uveljavljanju odgovornih razmerij je tudi pretirana raba ekonomskih regulativov. Zdi se kot da še mnogo ljudi živi pod vtisom velikih uspehov, ki so bili doseženi z ekonomskim stimuliranjem v petdesetih letih. Danes, ko gremo na *strukturne* spremembe vseh dejavnosti, nas ekonomski ukrepi pogosto puščajo na cedilu prav zaradi tega, ker ekonomski mehanizmi lahko samo kvantitativno vplivajo na stanje, ne prinašajo pa sami od sebe nobene nove kvalitete. Strukturne spremembe zahtevajo povsem jasno vrednostno orientacijo in diferencirano predstavo o prihodnem družbenem dogajanju. Pavšaliziranje reakcije, ki jih danes doživljamo ob reformnih ukrepih (npr. dejstvo, da »primanjkuje denarja« povsod,) nas opozarjajo na nelokalizirane učinke, ki so značilni za ekonomski liberalizem in ki se jih ne da preseči z bolj preciznimi ekonomskimi instrumenti. Če so nas ekonomski avtomatizmi rešili rigidne etatiistične prakse, nas ne bodo rešili pavšalizirajoče stihije. Bolj diferencirano družbeno prakso bomo lahko ustvarili samo z dogovorom in odgovornostjo.

Skratka: ekonomsko motiviranje, ki naj bi delovalo v avtomatizmih ne more biti več glavni regulator družbene prakse, če želimo zmanjšati razsipno stihijo in če želimo vnesti v družbeno prakso organizirano kontrolo. Tam kjer preneha funkcija ekonomskega motiviranja in funkcija ekonomskih avtomatizmov, tam moramo razvijati kolektivni dogovor in personalno odgovornost, bodisi posameznikov ali pa socialnih grup; to pa je skoraj celotno področje *razvoja*.

Cetrta, po mojem mnenju prav tako resna, ovira razvoja odgovornih razmerij je etatiistično paternalistična tradicija. Njena najznačilnejša karakteristika je *diskrecijska* oblast, ki se veže na osebo, ne pa na delovno funkcijo. Z namestitvijo je vodeči osebi dano tudi neomejeno pooblastilo ukrepanja. Določeno je samo območje dejavnosti, ne pa tudi način te dejavnosti in njene funkcije. Dolžnosti in pravice niso specifizirane, niti se ne določajo z obojestranskim pristankom med vodilno osebo in njenimi sodelavci; vodilna oseba enostransko sama določa tako pravice kot dolžnosti. Z imenovanjem osebe utemeljena in funkcionalno neopredeljena diskrecijska oblast pomeni legalizacijo samovolje znotraj določenega področja dejavnosti in s tem eo ipso neodgovorno vodenje. Osebna ali diskrecijska oblast je pri nas še dokaj močno zasidrana pri posameznikih, ki so ustanovitelji te ali one institucije in pa tudi v vseh tistih področjih, ki so močneje pod vplivom tradicije.

Peta in doslej najpogostejše omenjana ovira vzpostavljanju odgovornih razmerij je nerazčiščen odnos med samoupravljanjem in vodenjem. Kolektivno odločanje, značilno za delo samoupravnih organov, je najpogostejše napadano kot poglobitveni vir neodgovornosti. Namesto kolektivnega odločanja se zahteva individualno odločanje in individualna odgovornost.

Menim, da je problem neustrezno zastavljen. Kolektivna odgovornost in kolektivno odločanje sta mogoča na vseh nivojih. Kdaj sta smoterna ali celo nujna zavisi od vsebine problema, ki se rešuje in od strukture socialne organizacije, ki rešuje dotični problem. Če je delovni kolektiv socialno in funkcionalno visoko integrirana skupnost, potem je kolektivno odločanje o skupnih interesih mogoče in včasih celo nujna.

Medtem ko pri nas pavšalno odklanjamo kolektivno odgovornost in menimo da je bila le izgovor za individualno neodgovornost, se raziskave sociologov vse bolj usmerjajo prav v proučevanje »grupne odgovornosti«. Jasno je, da v socialno atomiziranem kolektivu, v katerem vsakdo zasleduje le svoje individualne koristi, ni more biti kolektivnega odločanja in kolektivne odgovornosti, ker kolektiv kratkomalo ne eksistira. V takšni socialni situaciji je mogoča le individualna odgovornost, čeprav ta ne more v vseh primerih kompenzirati kolektivnih odločitev in kolektivne odgovornosti. Pretirano uveljavljanje kolektivnega odločanja in kolektivne odgovornosti je potem-takem v znatni meri navidezno. Navidezno je zaradi tega, ker smo z ekonomizacijo do takšne stopnje individualizirali interese, da sta kolektivno odločanje in kolektivna odgovornost fiktivna tudi tam, kjer bi bila sicer funkcionalno upravičena ali celo nujna.

Seveda pa ne moremo v celoti zanikati pretirano razširjenost kolektivnega odločanja in kolektivne odgovornosti. Glavni razlog za nesmiselno širjenje kolektivnega odločanja je v nejasnem razločevanju vodenja kot poklicne in profesionalne funkcije od oblastniških kompetenc, ki se pogosto prepletajo z vodilnimi. Če je postalo vodenje poklicno delo in specialna funkcija v sedanji delitvi dela, ga ne moremo »demokratizirati«
z laičnim kolektivnim odločanjem. Kolektivizacija odločanja je v tem primeru pravzaprav prav tako nesmiselna kot bi bila nesmiselna pri sleherni profesionalni funkciji od ključavničarja do projektanta. Tako kot rabi ključavničar pri svoji stružnici delovno samostojnost, zato da lahko odgovorno opravlja svoj posel, tako potrebuje delovno samostojnost tudi direktor, tehnolog ali komercialist. Čim bolj je delo »sestavljeno«, čim bolj je strokovno zahtevno, tem večja mora biti delovna samostojnost in tem ostrejša mora biti personalna kontrola.

Sprostitve delovne samostojnosti in zaostritev osebne odgovornosti je zlasti nujna v naših razmerah. Sprijazniti se moramo z dejstvom, da odgovornost in sposobnost specialista ne more biti vsakodnevno potrjena ali ovržena. Vse bolj pogosto nastajajo situacije, v katerih verifikacija in kontrola dela preprosto nista več mogoči. Se manj je umestna v takih primerih intervencija; ta pomeni vmešavanje in direktno rušenje delovnega procesa. Prav to se pogosto dogaja pri prenosu strokovnih odločitev na

laično kolektivno odločanje: hromi se visoko-strokovno delo in destimulira specialista.

Vse to seveda ne pomeni, da postaja strokovnjak zaradi delovne nedotakljivosti neke vrste mag ali vrač dvajsetega stoletja. Če je nedotakljiv in samostojen v svojem delu, je tudi bolj odgovoren in bolj potreben javne kontrole. Vendar se kontrola pri strokovnjakih ne more več izvajati primitivno z vsakodnevnim vmešavanjem v delovni proces, ampak le tako, da se postavijo določene delovne oziroma poslovne norme, ki jih mora sleherni specialist dosegati. V tem oziru morajo biti vsi člani delovnega kolektiva popolnoma izenačeni. Za vse velja delovna samostojnost, za vse morajo biti postavljeni minimalni delovni normativi, vsi morajo biti podvrženi medsebojni javni in specialni kontroli v smislu doseganja delovnih oziroma poslovnih norm in za vse velja, da je njihova zaposlitev odvisna od doseganja teh normativov.

Nobena specializirana funkcija se ne da več izvajati laično. Toda prav ta *specializacija funkcij* zahteva kolektivizacijo »oblasti«, zahteva medsebojno kontrolo, recipročno odgovornost in kolektivno sankcijsko politiko. To funkcijo »oblasti« lahko izvaja le socialno visoko integriran kolektiv. V tej vlogi ga ne more nadomestiti noben sistem in noben mehanizem. Nobena specializirana vodstvena ekipa si ne sme prilastiti te kolektivne funkcije v imenu večine, ker pomeni to dejanski razkroj razmerij v celotnem kolektivu.

Sklep

V naši obravnavi smo odgovornost analizirali s sociološkega vidika. Zanimalo nas je, kakšno funkcijo ima odgovornost v socialni organizaciji. Ugotovili smo, da odgovornost ni izhodiščna osnova ali pogoj funkcionalne socialne organizacije pač pa njen rezultat. Kot takšna je odgovornost seveda cilj prizadevanj vseh tistih, ki stremijo k optimalni socialni organiziranosti. Obenem je odgovornost pokazatelj stanja v območju socialnih struktur; kjerkoli odgovorna razmerja niso vzpostavljena, kjerkoli se ta razmerja rušijo, pomeni, da nastaja razkroj grupe, oziroma razkroj socialne strukture.

Ker smo hoteli odgovornost osvetliti z vidika širšega družbenega dogajanja, smo opozorili na različne oblike integriranja družbene dejavnosti. Omenili smo, da je bilo za medvojna in prva povojna leta značilna masovna in neposredna participacija, vezana na totalni angažma in totalni cilj. To neposredno masovno participiranje je izhajalo iz populističnega gibanja. Drugačna oblika integriranja je dominirala v štiridesetih letih: v teh letih je prisila nadomestila neposredno participacijo in pomenila nekaj let glavni integrativni instrument. Realizacijo prisile je omogočila nova državna institucija. Sledila so petdeseta leta, v katerih je prevladovala ekonomska liberalizacija in ekonomski stimulans kot glavno integrativno sredstvo družbene prakse. Tudi samoupravljanje kot institucija je imelo v tem obdobju v glavnem funkcijo motiviranja, čeprav ni šlo toliko

za ekonomsko, ampak predvsem za socialno motiviranje. Sicer pa je bil poudarek samoupravljanja na delitvi dohodka in je zaradi tega samoupravljanje pomenilo le socialno ustreznejšo obliko ekonomskega motiviranja.

Ampak če je ekonomsko motiviranje v svojem začetnem obdobju manifestiralo predvsem svoje prednosti s tem ko je sprostito in dinamiziralo družbeno delovanje, če je pomenilo odrešilno formulo glede na dotedanjo etatistično prakso, je že v začetku šestdesetih let razkrilo tudi svoje slabe plati in opozorilo na definitivne meje ekonomskega motiviranja v družbeni praksi.

Začetni uspehi, ki smo jih doživeli z ekonomskih motiviranjem, so nas za dolgo časa vtirili v ekonomski optimizem tipa Locke, Smith in Bentham. Ni bilo bistveno ali smo te avtorje poznali ali pa ne. Bistveno je bilo, da smo doživljali podobno situacijo in bili tako kot Locke prepričani, da »služi človek pri zasledovanju svojih lastnih interesov pogosto boljše tudi širšim interesom družbe kot tedaj, ko ima zavestni namen, da bi jo razvijal...«. »... Človek, ki sledi svoje lastne interese se zdi, da je voden od nevidne roke (podč. R. V.)«. Zazdelo se nam je kot Benthamu, da je »skupnost fiktivni organizem« in da so interesi družbe le »sumirani individualni interesi«. Pogosto smo mislili, da je ekonomski interes Arhimedova točka celotne družbe, zato smo verjeli, da »so vse ostale potrebe avtomatično zadoščene s tem, ko človek sledi svoje lastne ekonomske interese« (podč. R. V.). To verovanje v »nevidno roko« in v ekonomske avtomatizme nas je slepilo tako močno, da nismo videli negativnih posledic ekonomskega motiviranja: individualizacijo interesov, socialno atomizacijo kolektivov, neracionalno stihijo, upad družbene kontrole, določeno stopnjo demoralizacije itd.

Danes spoznavamo, da noben mehanizem ne bo mogel nadomestiti tisto funkcijo, ki jo izpolnjuje javna kritika in javna kontrola; da noben mehanizem ne bo mogel nadomestiti družbenega dogovora in zavestne intervencije organiziranih družbenih sil. Seveda pri tem ne gre za ukinjanje ekonomskih instrumentov, niti za vračanje v etatistično prisilo, ampak za nujno konstituiranje množične medsebojne kontrole in kritike, za konstituiranje organizirane javnosti v delovnih kolektivih pa tudi izven njih; skratka gre za uveljavljanje odgovornosti kot novega dominantnega instrumenta socialne integracije.

Dominantna vloga odgovornosti je v tej fazi neizogibna zaradi tega, ker je v ospredju socializacija ekonomije in politike. Hiatus, ki se je povečeval med institucionalnimi strukturami in socialnimi procesi zaradi enostranskega razvoja ekonomije je konec koncev pripeljal tudi do ohromitve same ekonomske dejavnosti. Neučinkovitost institucij in institucionalnih instrumentov nas opozarjajo na potrebo po socialnem realizmu, ki se sicer lahko začne z ekonomskim motiviranjem, nikakor pa se ne more z njim tudi izčrpati.

Gre torej za prilagoditev institucij in mehanizmov socialnim procesom, kar še posebej velja za samoupravljanje kot družbeno institucijo.

Integrativno funkcijo odgovornosti smo skušali podati iz večih vidikov. Njena temeljna funkcija je prav v tem, da omogoča socializacijo oziroma socialno (ne zgolj ekonomsko ali funkcionalno) integracijo posameznikov in grup v širši socialni kontekst. Tako kot postane ljubezenski par iz primarne in neformalne grupe s poroko zakon oziroma formalna grupa prav zaradi tega, ker z zakonom prevzema tako medsebojno odgovornost, kot tudi odgovornost do sorodstva in družbe, tako tudi neformalna primarna delovna grupa postaja formalna grupa šele tedaj, ko vzpostavi odgovorno razmerje s širšo delovno skupnostjo. Vzpostavljanje odgovornih razmerij je za oblikovanje socialne organizacije tako usodno, da bi ga lahko skoraj istovetili s konstituiranjem organizacije.

Pomen odgovornih razmerij je še bolj očiten v primeru, ko gre za desocializacijo, torej v primerih, ko gre za obratni proces kot smo ga zgoraj omenili. Če neka formalna grupa, bodisi da je primarna ali pa sekundarna, prekine odgovorna razmerja do ostalih grup, se sprevrže v kliko in v najkrajšem času razkroji celotni socialni organizem. Usodnost takšnih procesov smo zlasti živo čutili tedaj, ko so se razne vodstvene grupe na najrazličnejših nivojih izrodile v grupe, ki so zasledovale zgolj samo še svoje osebne cilje in s tem porušile odgovorna razmerja med seboj in družbo.

Na koncu naj omenim, da sem prepričan v to, da je v sedanjem razdobju odgovornost tisti bistveni regulator, ki lahko prispeva k zrelosti naših institucij. Če se nezrelost posameznika definira kot konflikt med »impulzivnim sistemom« in »zavestjo« in sicer kot konflikt brez komunikacij in brez možnosti postopne razširitve (R. N. Samford), potem lahko nekaj podobnega trdimo tudi za socialne grupe. Nezrelost socialnih grup obstaja tam, kjer konflikta med iracionalnimi in institucionalnimi elementi v grupi ne moremo reševati procesualno in kjer so med obema plastema pretrgani kontakti.

Včasih smo menili, da so ekonomski mehanizmi tista čarobna palica, s katero bomo avtomatično vzdrževali sovpadanje iracionalnega z racionalnim in spojili osebne motive z institucionalnimi normami. Šele temeljiti procesi disociacije in iz njih izvirajoča desocializacija nas napeljujejo na oblikovanje socialnih instrumentov, ki naj omogočijo mediiiranje in razreševanje omenjenih nasprotij. Legalizacija sporov na podlagi vzpostavljanja odgovornih razmerij je najbrže edino konstruktivno in realno sredstvo za reševanje teh sporov, obenem pa tudi sredstvo večje stabilnosti, ter manjše statičnosti naših institucij.

Marx in Nietzschejev človek prihodnosti

Tine Hribar

(Nihilizem morale)

I

Marx in Nietzsche, dva po Heglu največja misleca devetnajstega stoletja, sta mislila isto. To pomeni, da sta mislila isto »je« istega sveta, v katerem sta oba prebivala. Vprašljivo ostaja in zato naloga premisleka, ali sta mislila isto tudi o tem, kaj je svet in kako je. Pozornost bo torej usmerjena predvsem na istost, manj na enakost in neenakost njuni misli, saj istost in enakost nista isto. Naj te trditve argumentiram z naslednjo primerjavo med Marxom in Nietzschejem.

II

Že skoraj na začetku Nietzschejevega dela *Also sprach Zarathustra* — Tako je govoril Zarathustra — izreče Zarathustra, učitelj Nietzschejevih misli, sodbo o človeku:

»Človek je vrv, speta med živaljo in nadčlovekom — vrv nad breznom. Nevarno je gledati preko, nevarno na poti, nevarno oziranje, nevaren trepet in postajanje. Kar je velikega v človeku, je to, da je most in ne namen: kar se more ljubiti v človeku, je to, da je prehod in za h o d.« (Reclam 1962, str. 8.) Človek je prehod in zahod. Je na poti, da postane to, kar ni. S tem se je sodba o človeku izkazala pravzaprav kot obsodba. Obsojen je, da je sredstvo. Vreden je le toliko, kolikor je prehod k nadčloveku, zakaj ta je cilj, ne človek. Kaj je tisto manjvredno v človeku, kar ga spreminja v bitje preteklosti? Kaj sili človeka v samospreminjanje na ljubo človeku prihodnosti kot nadčloveku? Gre seveda za človeka kot takega. Ne za tega ali onega posameznega človeka, temveč za sedanje človeštvo sploh, ki je most med preteklim živalstvom in prihodnjim nadčlovekom. Nadčlovek kot nadčloveštvo je obenem in predvsem čez-človeštvo, kolikor je kot tako že šlo onstran in gre naprej. Ne-

varnost prehajanja je v tem, da se nikdar ne izpolni kot prehod, temveč da premine kot zahod in se tako vse skupaj znova vrne v minulo — v živalstvo.

Ali kakor je bojazen o prehajanju izrazil Marx: Človek mora ustvariti komunizem ali pa bo človeštvo zapadlo v barbarstvo. Mora! Zahod zdajšnjega je nujen. Vztrajanje v sedanjem je nemogoče. Zato je mogoča samo izbira: ali preteklost kot minulo ali pa prihodnost kot bodočnost. Človeštvo se mora v tem izbiranju in prehajanju docela spremeniti. Zelo spreminjanja, delavski razred, bo moral po Marxu, prebiti *dolge* boje in celo vrsto zgodovinskih procesov, ki bodo DOCELA SPREMENILI tako LJUDI kakor razmere.« (MEW 17—343.) Govor je o »dolgih bojih«, sicer bi prehod ne bil prehod, temveč skok. Dopolnjeni prehod, »novi svet«, pomeni seveda zahod »starega sveta« in z njim vred zahod delavskega razreda kot takega. Stari svet, ljudje starega sveta morajo zaiti, da bi lahko vzšel novi svet. »Ljudje si gradijo novi svet... iz zgodovinskih pridobitev svojega zahajajočega sveta.« (MEW 4—339.) Čemu novi svet, čemu dolgotrajni boji? Ponovno se zastavlja vprašanje: Kaj sili človeka v samospreminjanje na ljubo človeku prihodnosti?

III

Razvrednotenje vseh vrednot? »*Nobene absolutne vrednote ni več*, ker je vrednost denarja kot taka *relativna*. Nič ni nepotujljivega. Ker je vse potujljivo za denar. Nič ni *višjega, svetejšega* itn., ker je vse prilastljivo z denarjem.« (Marx, Grundrisse, str. 723.) Vse! Torej tudi človek. Torej tudi sveto, božje — bog. Vse vrednote so relativizirane, drugače rečeno: razvrednotene. Absolutnega ni več: ni več tistega poslednjega, najvišjega smotra. Zato tudi prve osnove ni. Razen relativnega ni nič: nihil; nastopil je nihilizem. Ničesar ni več, kar bi moglo veljati za po sebi vredno, višje, sveto.

»Kaj je nihilizem? Da se razvrednotujejo najvišje vrednote. Manjka cilj. Manjka odgovor na 'Zakaj?'« (Nietzsche, Wille zur Macht, Leipzig 1906, n. 2.) Zakaj biva svet? Odgovor = ne vemo. Svet je izgubil cilj in osnovo. Nihilizem je torej zgodovinsko dejstvo obstoječega sveta, ne samovoljna domišljija. Razvrednotevanje najvišjih vrednot sploh je dogajanje zgodovine.

Kaj so najvišje vrednote? To so bog, ideje in ideali, cilji in osnove, ki opredeljujejo vse bivajoče skupaj s človekom: to je svet nadčutnega, ki opredeljuje čutni svet. Da se razvrednotujejo najvišje vrednote, zato pomeni: nadčutni svet izgublja opredeljujočo silo. Nadčutni svet razpada, dokler ne izgine in ga ni več: bog je mrtev. »Samostojna vrednost stvari, razen kolikor obstoji v svoji goli biti za drugo, svoji relativiteti, zamenljivosti, *absolutna vrednost vseh stvari in odnosov je s tem razkrojena*« (aufgelöst).« (Marx, Grundrisse, str. 723.) Ostane samo še čutno in užitek: »Vse je žrtvovano egoističnemu užitku.« (Prav tam.)

Ni več vrednot, ki bi povezovale. Zato se vsa vrednotenja in cenitve obračajo ena proti drugi. »Vsakdo služi drugemu, da bi služil samo sebi, vsak uporablja drugega kot sredstvo... Zamenljivost vseh produktov, dejavnosti, odnosov za tretje, stvarno, kar se more spet zamenjati za vse brez razlike, torej razvoj menjalne vrednosti (in denarnih odnosov) je identičen z občo rualiteto, korupcijo. Generalna prostitucija nastopa kot nujna razvojna stopnja družbene narave osebnostnih zasnov, zmožnosti, dejavnosti. Bolj vljudno izraženo: obči koristnostni in uporabnostni odnos.« (Prav tam, str. 115, 80.) Ni ga človeka, ki bi bil izvzet. Gospoduje obča sebičnost, težnja po užitku in čutnem, ki je umorila nadčutni svet idej in idealov: boga. Človek je umoril boga. To ne pomeni, da boga ni. Pomeni le, da je bog mrtev.

»Bog je mrtev! Bog ostaja mrtev! In mi smo ga umorili! Kako naj se tolažimo, morilci vseh morilcev! Najsvetejše in najmočnejše, kar je doslej imel svet, je izkrevavelo pod našimi noži — kdo nas bo opral te krvi? ... Ne bi morali sami postati bogovi, da bi bili videti vredni (dejanja)? Nikdar še ni bilo večjega dejanja — in kdor bo rojen kdaj za nami, bo zavoljo tega dejanja spadal v višjo zgodovino, kot je bila vsa zgodovina doslej!« (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, št. 125.)

To, da je človek umoril boga, človeka zadolžuje. Ne more se delati, kot da se ni nič zgodilo, kot da boga ni in ga tudi nikoli ni bilo. Bog je bil. Bog še je, toda umorjen. Je človek ob mrtvem bogu kot svojem umorjencu še isti človek, kot je bil? Ne. Tudi sam se je spremenil in napačil je čas, da izumre kot tak: »In to je veliko poldne, ko stoji človek na sredi svoje poti med živaljo in nadčlovekom in praznuje svojo pot k večeru kot svoje najvišje upanje: kajti to je pot k novemu jutru... Mrtvi so vsi bogovi: zdaj hočemo, da bi živel nadčlovek.« (Nietzsche, *Also sprach Z.*, str. 72.) Usmrtilitev boga pomeni človekovo odstranitev po sebi bivajočega nadčutnega sveta. Zato nihilizem ne pomeni zničitve bivajočega nasploh, temveč postane bivajoče z odstranitvijo nadčutnega sveta kot tako drugo. Predvsem pa postane drugačen človek. Postane ta, ki je odstranil bivajoče v smislu po sebi bivajočega. Odstranitev po sebi bivajočega, usmrtilitev boga pomeni dopolnitev varnosti in gotovosti človeka. Dopolnjuje njegovo vstajo v subjektiviteto in spreminja bivajoče v razpoložljivi svet predmetov.

»Komunisti odkrito izjavljajo, da se dajo njihovi smotri doseči le z nasilnim prevratom vsega dozdajšnjega družbenega reda. Vladajoči razredi naj le trepetajo pred komunistično revolucijo. Proletarci nimajo v njej ničesar izgubiti razen svojih verig. Pridobe pa si lahko ves svet... nič čudnega, da se med njenim razvojem najradikalneje prelamlja z vsemi tradicionalnimi idejami... Zakoni, morala, religija — so zanj (proletarca) le buržoazni predsodki, za katerimi se skrivajo buržoazni interesi.« (MEW 4—493, 480, 472.)

Vstaja in prevrat. Radikalni prelom z vsem tradicionalnim. Prevrednotenje vseh vrednot. Postaviti je treba druge vrednote in drugače. Ker je bog mrtev, ker je območje idej in idealov odstranjeno, to območje pa je od Platona, natančneje rečeno, od poznogrške in krščanske razlage Platonove filozofije, veljajo za resničen, višji, pravi in dejanski svet, odpade z najvišjimi vrednotami, s prevrednotenjem vseh vrednot, tudi »zgoraj« in »višina«, »onstranstvo«, dozdajšnje mesto sploh, kjer so bile dozdajšnje najvišje vrednote in kamor bi se mogle postaviti tudi nove. Čutni svet je v nasprotju z nadčutnim veljal doslej za tostranskega, spremenljivega in zato za zgolj navidezni, nedejanski svet. Te razlike zdaj ni več. Ker ni solzne doline tostranstva tudi ni gore večnega blaženstva v onstranstvu. Z onstranstvom izgine tudi tostranstvo kot tako. To pa pomeni, da se morajo s prevrednotenjem vrednot ne le postaviti nove vrednote, spremeniti se mora sam način, kako so vrednote: spremeniti se mora bistvo vrednot.

V

Kaj je bistvo vrednot? Svoj izvor ima v Platonovi podreditvi resnice kot odkritosti (*alétheia*) izgled bivajočega. Bivajoče se v svojem izgledu prezentira. V njem kaže samega sebe. Izgled se grško imenuje *eidos* ali *idéa*. Nasproti neskritosti pride tako v ospredje pojavljanje in samokazanje.

Ideja izkazuje, kaj neko bivajoče je: kaj-stvo, bistvo bivajočega. Ideja potisne nasproti temu, da bivajoče je, kaj je to bivajoče. Je bivajočega je s tem razcepljeno v kaj-je in da-je bivajočega. Kar dela neko mizo za mizo, mizstvo mize, kar se da zagledati — sicer ne s čutnimi očmi telesa, pač pa z očmi duše — je ideja mize. Tako ugledano je zdaj nečutno. Ker pa je nečutno, ta videz bivajočega, po katerem zaznavamo, kaj to bivajoče je, tisto, v katerega luči šele razpoznavamo čutno, tole tu kot mizo, stoji to ne-čutno obenem nad čutnim. Je nad-čutno, samosvoje kajstvo in bit bivajočega. To nadčutno je resnično bivajoče, čutno pa neresnično. Čutno je *mè on*, ne-bivajoče, vendar ne goli nič. Je tisto, kar naj pravzaprav ne bo in pravzaprav (samosvoje) tudi ni. Kolikor je, mora biti vselej merjeno ob nadčutno bivajočem, ob ideji. Ideja je tisto, po kateri je neko bivajoče za spoznavanje pravzaprav šele to, kar je. Ideja je *parádeigma*, vzorec, zgled. S tem in obenem pa nujno ideal.

Ideja je najbolj videzno. Bistvo ideje je v videznosti. Ta napolnjuje prisostvovanje tega, kar vselej je. Ker pa je prisostvovanje že od nekdaj bistvo biti, ima tudi za Platona svoje bistvo v kajstvu (videznosti). To pomeni govorjeno v kasnejših izrazih, da je *quidditas*, *essentia* resnično *esse*, ne pa *existentia*. Esenca je pred eksistenco. Fizično je za nad-fizičnim in pod njim. Da bi mišljenje seglo do nad-fizičnega, mora od fizičnega, čutnega tja »čez« do ideje. Tako je zasnovana osnova metafizike.

Kar pa usposablja vsako izmed idej, da je to, kar je, je ideja dobrega. Ta ideja kot »ideja dobrega« omogoča pojavljanje vsega prisotnega v vsej njegovi vidljivosti. Zato je ideja idej nasploh osposabljaajoča, tó ágadón. Vsako vidljivo prinaša v vidljivost in je zato sama svojevrstno pajavljajoče se, v svoji vidljivosti najvidnejše, toda kot zadnje vendarle najteže vidljivo. Iz nje izvira možnost vseh drugih idej. *Dobro* (čeprav novoveški izraz ideja dobrega zaradi moralno-etičnega prizvoka, ki ga pri Platonu še ni, zavaja) se sme imenovati najvišja ideja v dvojnem pomenu: v rangi omogočanja in usposabljanja je najbolj na vrhu in pogled do nje je zato najbolj strm, najbolj naporen. Kljub temu pa je prisotna v vsakem videzu in vzrok vseh stvari oziroma njihove stvarnosti. Ideja idej, ideja dobrega kot osposabljaajoče vseh idej, izgleda *vsakega* bivajočega in s tem *vsega* bivajočega, bivajočega v celoti, je tisto, po čemer vse bivajoče je to, kar je: bivajočnost bivajočega. Je najvišji in prvi vzrok, ki se pri Platonu in kasneje tudi pri Aristotelu imenuje *tó theion*, božje.

Da je vzrok bivajočega, najbivajočnejše bivajočega, ki vsebuje bit in jo razprostita iz sebe, razložen kot bog, je posledica razložitve biti kot ideje. Metafizika je po svojem bistvu teološka. Vsebuje založenost biti v bogu. Bit je postala pogoj bivajočega. Ima naravo omogočanja in je pogoj možnosti. Storjen je odločilen korak, po katerem dobi »apiorni« karakter biti obenem označbo, da je pogoj. Odločilnost te odločitve v začetnosti začenja so metafizike potrjuje in izkazuje konec tega začetka: Nietzscheva metafizika, v kateri ima bit svoj odločilni karakter prav v tem, da je pogoj ali izraženo nietzschejevsko: *vrednota*. Bistvo vrednote je v tem, da je pogoj. Iz tega seveda še ne sledi, da je bit vrednota že pri Platonu samem. Pri njem se spreminjanje biti v vrednoto šele začenja.

Po kakšni poti bit dokončno postane vrednota? Kaj misli Nietzsche s tem, ko pravi, da je bit vrednota? Šele z razjasnitvijo tega vprašanja bo mogoče doumeti bistvo zahteve po prevrednotenju vseh vrednot.

VI

Kakor smo videli, je za Platona ideja idej dvoznačna. Po eni plati je videznost, prisotnost vsega prisotnega, po drugi plati in obenem pa tudi najprisotnejše, tisto, kar vse prisotno šele omogoča, da more biti prisotno. Ta dvoznačnost se stopnjuje v srednjeveški sholastiki. Sholastiki naglašajo ágadón kot summum bonum, to je kot Deus creator. Vzročni, kavzalni karakter biti se kaže v vsej čistosti v Bogu, ki v najvišjem smislu izpolnjuje bistvo biti, saj je bivajoče, ki nikdar ne more ne biti. Najvišje bivajoče je čista, vselej izpolnjena udeležitev, actus purus. Ne pozna stanja možnosti, ker v tem stanju še nikdar ni bil, v vsakem še ne je namreč vsebovano pomanjkanje biti, kolikor je ta označena kot obstojnost. Da ne pozna stanja možnosti, drugače povedano pomeni: ne pozna hiatusa med dejanskim in možnim. Vsaka možnost je že dejanskost. Bog ni samo

to, kar je (sua essentia), v tem, kar je, je vselej tudi njegova obstojnost (est suum esse non participans alio). Zato se bog tudi imenuje summum ens.

Najvišje njegove biti pa vendar obstaja v tem, da je summum bonum. Kajti bonum je causa in sicer kot finis causa causarum. Ravno glede na causalitas (to je actualitas) je vsemu obstoječemu obstoj dajajoče in zato celo prius quam ens; causalitas causaē finalis est prima. V stavku »Deus est summum bonum« torej še nikakor ni dana moralna oznaka, razen kolikor ne izhaja pač samo bistvo etike iz bistva ontologije: kolikor ne spada k vsaki ontologiji njej prikrojena razložitev človekove moralnosti. Glede na summum ens je summum bonum odzven Platonove ideje dobrega *agadón*, to je, usposablajočega sploh; omogočujočega, pogoja možnosti. Ker pa je summum ens bivajoče, katerega značilnost je omnipraesentia, se v njem spremenjeno zadržuje tudi začetno bistvo bivajočnosti: prisotnost.

Bog je najvišja dejanskost, prisotnost kot taka, toda obenem tudi tisto, po čemer se človek ozira in kar si dovaja predse, pred svoj obraz. Z njim pa tudi ideje — bog sam je najvišja ideja —, ki so pričujoče v »božjem« mišljenju. Ko pa se človek z Descartesom filozofsko postavi na svoje noge in se osvobodi v tisto bivajoče, ki nekaj predstavlja in si vse, v odnosu do česar je, predstavlja, kolikor o vsem razsoja ali je prisotno ali ne, postane idéa perceptum percepcije.

Percepirati, percipere (per-capio) pomeni vzeti nekaj v posest, pripomoči se do neke reči. Descartes, ki na pomembnih mestih nadomešča besedo cogitare z besedo percipere, si pri tem misli sebi-do-stavlja je na način pred-stavlja-nja, stavljanja predse. Naša beseda predstava ima dvojni pomen: predstavljanje in predstavljeno. Isto dvoznačnost izraža tudi percipicio v smislu percipiere in perceptum: prinašanje in predse prineseno; v najširšem pomenu tisto, kar je »očitno«. Zato rabi Descartes za perceptio večkrat izraz idea, ki potem glede na to uporabo pomeni ne samo predstavljeno predstavljanja, temveč tudi to predstavljanje samo: rezultiranje in rezultat.

Resnično je to, kar si človek jasno in razločno privede predse (predstavi) in si kot tako do-stavi. Zanesljivost takega predstavljanja je gotovost. Kar je glede na to resnico, kar je jasno in razločno (nedvomno) predstavljeno, je dejansko. Zanesljivost njega samega in njegovega delovanja opredeljuje dejanskost človeka. S tem je jasno očrtano območje spopada ob tem, kdo je nosilec resnice kot gotovosti. Poprej je bil ustvarjalni Bog in z njim cerkev v edini posesti večne in edine resnice. Bog je bil kot actus purus čista dejanskost in s tem vzročnost vsega dejanskega: vir in kraj človekove resnice in odrešitve. Te odrešitve si človek ni mogel biti nikdar brezpogojno gotov. Spoznavanje kot percipere in cogitare v Descartesovem pomenu pa dopušča kot spoznavo samo tisto, kar je subjektu s pred-stavljanjem jasno in razločno do-stavljeno in kot tako tudi vsak čas *preračunljivo*. Človek se postavlja kot sam svoj računar in obračunar. Obračun z Bogom je v njegovih rokah. Kdaj bo obračunal z Bogom, je samo še vprašanje časa.

Tudi za Descartesa se spoznavanje usmerja po bivajočem — *veritas est adequatio intellectus et rei* —, toda kot bivajoče velja zanj le tisto, kar je zanesljivo postavljeno na način označenega dostavljanja k sebi in predse. Dejansko bivajoče je samo tisto, česar si je subjekt v smislu svojega pred-stavljanja lahko gotov. Resnica je gotovost, za katero je odločilno, da je človek kot subjekt v njej vselej gotov in zanesljiv v samem sebi.

Bivajočnost bivajočega pomeni zdaj pred-stavljenost pred-stavljajočega subjekta. To nikakor ne pomeni, da je bivajoče »gola predstava« in ta dogajanje v človeški zavesti. Descartes ni nikdar podvomil, da bivajoče je in da je kot bivajočno dejansko utrjeno v sebi in iz sebe. Descartesu gre le za to, kako je bivajoče mogoče doseči in si ga zavarovati. In v tem odnosu mu je bit v računaajočem pred-stavljanju zanesljivo (varno) postavljena pred-stavljenost, s katero si človek povsod varuje (zagotavlja) delovanje sredi bivajočega: njegovo raziskovanje, obvladovanje in podreditve.

Ideja kot perceptio je postala tisto, kar omogoča pred-stavljajoče v njegovi pred-stavljivosti in pred-stavljenosti. Bistvo ideje kot pristnosti se je spremenilo v pred-stavljenost. Pred-stavljenost kot bivajočnost bivajočega omogoča predstavljeno kot bivajoče. Predstavljeno (»bit«) postane pogoj možnosti pred in dostavljenega: predmeta. Bit kot sistem idej postane sistem nujnih pogojev, s katerimi mora subjekt računati v svojem odnosu do bivajočega.

Najosnovnejši (najvišji) stavek Kantove metafizike se kasneje glasi: *»Pogoji možnosti izkušnje sploh so obenem pogoji možnosti predmetov izkušnje.«* Pogoji možnosti so tu tisto, kar sicer imenuje Aristotel pa tudi Kant »kategorije«. Kategorije pomenijo bistvene opredelitve bivajočega kot takega, bivajočnosti: »bit«, to kar je Platon zapopadel kot »ideje«. Bit je po Kantu torej »pogoj možnosti« bivajočega, njegova bivajočnost: pogoji možnosti pred-stavljanja so obenem, to je, niso nič drugega, kot pogoji možnosti predstavljenega. Sestavljajo predstavljeno: ta pa je bistvo predmetnosti in ta bistvo biti. Kantov stavek potemakem pravi: bit je pred-stavljenost. Tako je Kant prvi eksplicitno izrazil implicitno Descartesovo misel.

Za Nietzscheja je »bit« sicer tudi predstavljeno, toda bit zapopadena kot obstojnost Nietzscheju ne more zadoščati, da bi se z njo moglo dojeti vse bogastvo vseobčega postajanja. »Bit« je kot trdno in otrplo zanj le videz postajanja, čeprav nujni videz. Bit je torej le tisto, kar se ima za trdno, za resnično in dejansko. Resnično se tako opredeljuje iz tega, kar človek ima za bivajoče. S tem »ima za« si človek zavaruje in utrdi v svojem okolju obstojno, s pomočjo katerega si je gotov svojega obstoja: svoje ohranitve kakor tudi stopnjevanja svoje moči. Resnica kot utrditev je živemu nujno potrební pogoj; nikakor pa ne biva po sebi.

»Resnica je vrsta zmote, brez katere ne bi mogla živeti določena zvrst živih bitij. Nazadnje odloča vrednota za življenje... Nujno je torej, da se mora nekaj šteti za resnično, ne, da je resnično. Pravi in navidezni svet« — to nasprotje sem zvedel na odnose vrednost. *Svoje pogoje ohranitve*

smo projicirali kot predikate biti sploh. Ker moramo biti v svojem verovanju stabilni, da bi uspevali, smo iz tega napravili, da 'pravi' svet ni spremenljiv in postajajoče, temveč bivajoče.« (Nietzsche, Wille zur Macht, št. 493, 495)

Resnica kot vrednota je tako po življenju in po nas samih postavljene pogoje omogočanja življenja. Kar velja za resnico, velja za ves nadčuden svet: za ves svet bistvenih opredelitev, »predikatov« (kategorij) biti in za bit samo. Vrednota velja kot ime za bistvene pogoje življenja.

V zapisku 715 Volje do moči — Wille zur Macht — je Nietzsche natančneje opredelil, kaj misli z vrednoto: »Gledišče 'vrednote' je gledišče ohranjajočih, stopnjujočih pogojev glede na kompleksne tvorbe relativnega trajanja življenja znotraj postajanja.« Bistvo vrednote temelji v tem, da je gledišče. Vrednota je glediščna točka gledanja, ki računa na nekaj in mora pri tem računati še z nečim drugim kot sredstvom. Postavljena je po gledanju in zanj. To kar je, je šele v odnosu do gledanja, predstavljanja. Vrednote torej nikdar niso nekaj po sebi, da bi jih mogli potem jemati le priložnostno kot gledišče. Vrednota je vrednota, kolikor velja. Velja, kolikor je postavljena kot to, za kar gre, na kar in s čimer se računa. Prav zato gledanje ni čisto zrenje, temveč predstavljanje, ki je od Leibniza najprej zapopadeno kot stremljenje (appetitus). Stremljenje pa je hotenje. Vrednote kot gledišča so hotenje, ki predstavlja ohranjajoče, stopnjujoče pogoje življenja; izraz kaže neločljivo povezanost ohranjanja in stopnjevanja.

Ohranjenje in stopnjevanje označujeta sovisni osnovni potezi življenja. K bistvu življenja spada po Nietzscheju hotenje: porasti. Vsako življenje, ki se omejuje na golo ohranjanje in vzdrževanje, že propada. Zagotovitev življenskega prostora zato nikdar ne more biti kot taka cilj, temveč le sredstvo življenskega stopnjevanja. Gledišče takšnega življenja znotraj postajanja je vrednota. Vrednota je pogoj postajanja. S postajanjem misli Nietzsche temeljno potezo vsega dejanskega, bivajočega. Kot takšno je postajanje hotenje po moči: volja do moči. (Življenje, postajanje, volja do moči kakor tudi bit pomenijo za Nietzscheja v najširšem obsegu isto.)

Vrednote so od volje do moči same postavljeni pogoji nje same. Volja do moči je osnova za nujnost postavitve vrednot. Sele in kjer se uveljavi volja do moči kot osnovna poteza vsega dejanskega in je temu primerno tudi zapopadena kot dejanskost dejanskega, se v vsej luči pokaže, od kod izvirajo vrednote in po čem obstaja nošeno in vodeno vsako vrednotenje. Volja do moči je načelo postavljanja vrednot.

Volja do moči je v svojem najbolj notranjem bistvu perspektivno računanje s pogoji svoje možnosti, ki jih kot take sama postavlja. Sama si opredeljuje svoj horizont. Volja do moči je v sebi vrednote postavljaljoča: »Hoteti sploh je toliko kot hoteti postati močnejši — in hoteti še sredstva za to.« (Nietzsche, Wille zur Macht, št. 675)

»Bistvena sredstva« pa so tisti pogoji, pod katerimi po svojem bistvu stoji volja do moči: vrednote. Volja do moči — in edino ona — je volja, ki hoče vrednote. Kolikor sta vrednota in pogoj isto, je vrednota samo

drugo ime za »pogoj možnosti«, za *ágadón*. Razvoj Platonove ideje v vrednoto je tako končan. Mišljenje v vrednotah, to je razložitev biti kot pogoja možnosti, je bilo potemtakem pripravljeno v različnih stopnjah: z začetkom metafizike pri Platonu (*oúsia* kot *idéa*, *idéa* kot *ágadón*), z Descartesovim preobratom (ideja kot perceptio) in s Kantom (bit kot pogoj možnosti predmetnosti predmetov).

VII

Vrednota je cenjeno in ocenjevano. Imeti npr. nekaj za resnično in tako dobljeno resnico imeti za vrednoto, je ocenjevanje in rezultat ocenjevanja: »Človek projicira svoj gon po resnici, svoj 'cilj' na neki način iz sebe kot bivajoči svet, kot metafizični svet, kot 'stvar po sebi', kot že pričujoči svet... 'Resnica' tako ni nekaj, kar bi bilo tu in kar bi bilo treba najti, odkriti, temveč nekaj, kar je treba ustvariti in kar daje svoje ime procesu, še bolj pa volji do obvladovanja, ki sama po sebi nima konca: vlagati resnico, kot *processus in infinitum*, aktivna opredelitev, — ne zavedanje nečesa, kar bi bilo po sebi trdno in opredeljeno. Je beseda za 'voljo do moči.« (Nietzsche, Wille zur Macht, št. 552.) Resnica je volja do moči in rezultiranje volje do moči. Življenje potrebuje, da bi moglo biti kot življenje, stalno trdnost verovanja; to 'verovanje' pa pomeni: imeti nekaj za obstoječe in je trdno, jemati nekaj kot 'bivajočo'. Kolikor gre življenju za varnost obstoja, mora spadati k življenju takšno vrednotenje, ki jemlje nekaj za obstojno in trdno, to je za bivajočo: za resnično.

Predstavljanje nečesa kot bivajočega v smislu obstojnega in trdnega je vrednotno postavljanje. Postaviti resnico sveta v po sebi obstojno, večno in nespremenljivo, obenem pomeni: posaditi resnico kot *nujni* življenjski pogoj v življenje (postajanje) samo. Če pa je in če naj bo svet vselej spreminjajoč in minljiv, postajajoče, potem je resnica v smislu obstojnega in trdnega zgolj utrditev in zatrditev po sebi postajajočega, in ta utrditev, merjena ob postajanju, je temu postajanju neprimerna (neadekvatna) in njegova nakaza: iluzija, zmota, čeprav koristna in nujna. Resnica kot zmota je popačitev resnice. V tem je potemtakem bistvo Nietzschejeve misli, da je resnica laž. Svet v svojem bistvu namreč ni bivajoče v smislu trdnega, obstojnega, nespremenljivega, temveč je postajajoče.

Načutni svet je torej le privid. Dejanski svet je le čutni svet: življenje kot postajanje, volja do moči. »Da je vrednota sveta v naši interpretaciji in da so dozdajšnje interpretacije perspektivne cenitve, s katerimi se vzdružujemo v življenju, tj. v volji do moči, do rasti moči, da prinaša vsako povzdigovanje človeka zmago nad ožjimi interpretacijami, da vsako doseženo povečanje in razširitev moči odpre nove perspektive in pomeni verovanje v nove horizonte — to se vleče skozi moje spise.« (Nietzsche, Wille z. M. št. 616) Uveljavitev volje do moči kot osnovne narave bivajočega po Nietzscheju torej odstranjuje laž v izkušnji glede na razlago bivajočega.

Toda ne samo to. S tem je utemeljen tudi princip, položena osnova, od koder izvira vrednotenje in kjer mora tudi ostati zakoreninjeno; zakaj življenje, volja do moči je samopostavljene vrednot. Potem je neko *najstvo*, ki bi moralo biti najprej obešeno ob bivajoče, da bi se bivajoče moglo meriti ob njem, odveč. Če je *življenje* (v najširšem pomenu kot »bit«) *volja do moči*, potem je samo osnova, principium vrednotenja. Tedaj ne opredeljuje *najstvo* »biti«, temveč »bit« *najstvo*. »Če govorimo o vrednotah, govorimo z navodilom, pod optiko življenja: življenje samo nas sili postavljati vrednote; življenje samo vrednoti skozi nas, ko postavljamo vrednote...« (Nietzsche, VIII, 89).

Življenje, volja do moči, kot spoznana dejanska osnova bivajočega. Ne samo spoznani dozdašnji dejanski princip vrednotenja, tudi novi princip vrednotenja. Je nov, ker se prvokrat samozaveda kot princip vrednotenja. Je nov, ker si sam zagotavlja svoj princip in to gotovost obenem ugotavlja kot vrednoto postavljeno iz svojega principa, volja do moči pa je kot princip novega vrednotenja v odnosu do doslednejših vrednot (npr. do resnice, ki se je izkazala za zmoto) obenem princip prevrednotenja vseh vrednost.

VIII

Volja do moči je »najbolj notranje bistvo biti« (Nietzsche, Wille zur Macht, št. 693). »Bit« pomeni tukaj po jezikovni rabi metafizike: bivajoče v celotnem. Volja do moči je bisto bivajočega, bivajočnost bivajočega. Zapostavi bit, bivajočnost bivajočega, kot voljo do moči pomeni: misliti bit kot porajanje volje v njeno bistvo. Volja namreč ni nikakršno željenje in nikakršno golo stremljenje po nečem. Kar hoče volja, ni stremljenje po nečem, česar ona še nima. To, kar hoče, zmeraj že ima; zakaj volja hoče svoje hotenje. Volja hoče sebe samo. Stopnjuje sebe samo. Volja kot volja hoče čez sebe iz sebe same v sebe samo na višjem nivoju. V tem je ukazovanje sebi sami: »Hoteti sploh je toliko kot hotenje postati močnejši, hoteti rasti...« (Nietzsche, Wille zur Macht, št. 675.) Močnejši pomeni »več moči« in to pomeni samo moč. Kajti bistvo moči je biti gospodar nad kdaj doseženo stopnjo moči. Moč je samo tedaj in samo tako dolgo moč, dokler ostane stopnjevanje moči in si ukazuje: več moči!

V izrazu volja do moči imenuje beseda moč zato samo bistvo načina, kako hoče volja samo sebe, kolikor je samoukazovanje. Kot samoukazovanje se volja postavlja skupaj s samo seboj, to je s svojim hotenim. Volje po sebi prav tako ni kot ni moči po sebi. Volja do moči je bisto moči in kot volja po bistvu volja do sebe same: volja do volje; čeprav Nietzsche tega najbolj notranjega bistva volje do moči sam še ni doumel. Brezpozojno bistvo hotenja je, da kot gola volja hoče sebe samo v ohranjanju in stopnjevanju. Torej: kaj pomeni volja? Kaj pomeni volja do moči? Ti dve vprašanji sta za Nietzscheja eno samo; volja zanj ni nič drugega kakor volja do moči in moč ni nič drugega kot bistvo volje. Običajno velja volja za psihično zmožnost, sodi na področje psihologije. Če pa za Nietzscheja opredeljuje volja zdaj bit vsakega bivajočega, tedaj volja ni nekaj

psihičnega, temveč psiha nekaj voljnega. Nekaj voljnega sta tudi telo in duh. Ta volja tudi ni zmožnost, ker je v sebi po svojem bistvu že moč sploh in je zato bistvo zmožnosti že utemeljeno in opredeljeno iz bistva volje kot moči: iz bistva volje do moči.

Ker je volja moč in moč volja, moč ne more biti nikdar postavljena pred voljo kot cilj: kot da bi bilo nekaj, kar je zunaj volje in kar si mora volja šele pri-po-moči. Sama je preobila moči in se zato ne pomiri pri nobenem bogastvu življenja. Volja do moči je samopreseganje in samoukazajoče samousmerjanje. Tako se stalno vrača kot enaka na sebe kot enako. Način, kako je bivajoče v celotnem, katerega esenca je volja do moči, obstaja kot »večno vračanje enakega.«

»Svet obstaja —, ni nič, kar postaja, nič, kar mineva. Ali bolje: postaja, mineva, toda nikdar ni začel postajati in nikdar ne bo prenehal minovati — ohranja se v obeh... Če si svet smemo misliti kot določeno veličino sile in kot določeno število centrov sil — in vsaka druga predstava ostaja nedoločna in zato *neuporabljiva* —, potem iz tega sledi, da mora svet opraviti določeno število kombinacij v velikem kockanju svojega bivanja. V neskončnem času, bi se nekoč dosegla vsaka mogoča kombinacija; še več: dosegla bi se *neskončnokrat*. In ker bi se morale izteči med vsako kombinacijo in njeno naslednjo vrnitvijo še vse sploh mogoče kombinacije, in ker je vsaka od teh kombinacij pogoj celi seriji kombinacij v isti vrsti, bi bil s tem dokazan krožni tok absolutno identičnih vrst: *svet kot krožni tok, ki se je že neskončnokrat ponovil in ki igra svojo igro in infinitum*. — ... ta moj dionizijski svet večnega ustvarjanja sebe samega, večnega rušenja sebe samega, ta skrivnostni svet dvojne strasti, ta moj *„onstran dobrega in zla“, brez cilja, če ni cilj v sreči kroga, brez volje, razen če nima krog volje do sebe samega, — hočete ime za ta svet? ... Ta svet je volja do moči — in poleg tega nič*. In tudi vi sami ste volja do moči — in nič poleg tega.« (Nietzsche, Wille... št. 1966 in 1067.) Zdaj vemo: Nietzsche daje glede na bivajoče v celoti dva odgovora: bivajoče v celoti je volja do moči in bivajoče v celoti je večno vračanje enakega.¹

¹ V tej zvezi bi bilo zanimivo preučiti Engelsovo misel o večnem kroženju materije, ki je nastala okrog leta 1875, to je približno desetletje pred Nietzschejevimi zapiski: »Večno je kroženje materije, kroženje, ki končuje svojo pot v tako velikanskih časovnih razdobjih, da naše zemeljsko leto ni več zadostno merilo... A ne glede na to, kako pogostno in kako neizprosno je to kroženje v času in prostoru... smo prepričani, da *ostaja* materija v vseh svojih pretvorbah *večno ista*; da se nobeden njenih atributov nikdar ne more izgubiti in da bo zatorej z isto železno nujnostjo, s katero bo na zemlji nekoč iztrebila svoj najvišji cvet, mislečega duha, morala tega duha kje drugje in ob drugem času spet ustvariti.« (Engels, Dialektika prirode, CZ 1953, str. 42) Ali: »Stara teologija je šla k vragu, sedaj je za trdno ugotovljeno, da *se giblje materija v svojem večnem krogu*...« (Prav tam, str. 215.) Obe misli sta filozofski (tako Engelsova kot Nietzschejeva) in zato seveda le na zunaj izhajata iz znanstvenih dosežkov svojega časa, ker so sami ti znanstveni dosežki rezultat »nihilizma« dobe, ki se je obrnil zoper teologijo, kakor pravi Engels. Da je tudi Engels prišel do filozofske misli o večnem vračanju enakega, je toliko zanimivejše, ker zanj ne more veljati Nietzschejevo dokazovanje, saj Engels v nasprotju z Nietzschejem pojmuje kot neskončen ne samo čas, temveč tudi prostor.

Odgovora pomenita vsakokrat nekaj drugega. Bivajoče v celoti »je« volja do moči, pove: bivajoče kot tako ima ustroj tega, kar opredeljuje Nietzsche kot voljo do moči. In: bivajoče v celotnem »je« večno vračanje enakega, pove: bivajoče v celotnem je kot bivajoče na način večnega vračanja enakega. Določilo »volja do moči« daje odgovor na vprašanje o bivajočem glede na njegov *ustroj*, kaj da je, določilo »večno vračanje enakega« daje odgovor na vprašanje o bivajočem glede na njegov *način biti*: kako je, da je. Obe opredelitvi pa spadata kot opredelitvi bivajočnosti bivajočega skupaj: kot esenca in eksistenca.

»Vračanje« pomeni obstojnost postajanja, trajanje na način kroženja. »Večno« pomeni stalnost te obstojnosti. »Enako« pomeni, da postajajoče ni neprenehno drugo neskončno spreminjajočega se raznovrstnega, temveč da je tisto, kar postaja, enako samo: eno in isto v vsakovrstni različnosti drugega. Volja do moči se v svoji rasti vedno znova vrača vase. Cilj ima v sebi, ne pa kje pred seboj ali nad seboj. Zato je sama kot taka brez-ciljna, brezsmiselna. Ni višjega cilja, za doseg katerega bi se morala spreminjati v sredstvo.

IX

Bistvo sveta je za Nietzscheja volja do moči v večnem vračanju enakega. Kaj je bistvo sveta za Marxa? Najprej, kaj je bistvo za Marxa zdaj obstoječega sveta? Obstoječi svet je svet kapitala. Kaj je kapital? »*Kapital je koncentrirana družbena moč...*« (MEW 16 — 197.) Bistvo obstoječega sveta je za Marxa torej kapital kot moč.

Vrednost kot kapital je »subjekt procesa, v katerem ob stalnem spreminjanju oblike denarja in blaga sama spreminja svojo velikost, se odbija kot presežna vrednost od sebe same kot prvotne vrednosti, si sama stopnjuje vrednost (verwerten). Kajti gibanje, v katerem dodaja preseženo vrednost, je njeno gibanje, njeno stopnjevanje vrednosti, samostopnjevanje. Dobila je okultno kvaliteto, da postavlja vrednost, ker je vrednost. Zato je preraščajoča, samo sebe gibajoča substanca... Stalno prehaja iz ene oblike v drugo, ne da bi se izgubila v tem gibanju in se tako spreminja v avtomatični subjekt.« (MEW 23 — 169.)

Temeljne značilnosti kapitala so: samogibanje, samoohranjevanje in samostopnjevanje v spiralnem razvoju kvišku. »Gibanje kapitala je torej brezmejno.« (MEW 23 — 167.) Je substanca in odlikovani subjekt človekovega sveta. Odlikovani, ker nobeno drugo bivajoče poleg njega ni resničen subjekt. Je avtomatični subjekt, ker raste samogibno. Je s *svojo močjo in voljo* obdarjena vrednost«. (Marx, Grundrisse, str. 357.) V njem je en sam glas in en sam gon: več moči. Njegova moč raste, kolikor je sam moč, ki se avtomatično stopnjuje. Nikdar nima zadosti moči, neprenehno hoče več moči. Volja do moči je v njem brezmejna.

Po svoji personifikaciji, kapitalistu, prihaja kapital sam do »zavesti kot družbena moč« (MEW 25 — 237). Kapital je samosvet družbene moči. Odlikovan je z zavestjo, voljo in gonom: »Kot kapital in kot tak ima avtomat v kapitalistu zavest in voljo, je zato oduhovljen z gonom...«

(MEW 23 — 245.) Kolikor je kapitalistu tako »samo funkcija v njem z voljo in zavestjo obdarjenega kapitala... je kapitalist samo stroj za spreminjanje presežne vrednosti v več kapitala.« (MEW 23 — 619,621.) Kapital je moč, ki producira in reproducira sebe samo: »Kapital, to je kot vrednost, ki producira vrednost.« (Marx, Grundrisse, str. 348.)

Vendar pa kot volja do moči kapital ne raste tako kot Nietzschejeva volja do moči iz svoje polnote. Moč črpa iz živega dela, delovne sile: delavca. Kapital je »vampir, ki živo delo stalno vsrkava kot dušo.« (Marx, Grundrisse str. 539.) Kapital je samoohranjujoča volja do moči le v odnosu do delovne sile kot svoje pritikline. Samo v tem odnosu ohranja svojo živost, svojo dušo. Kakor hitro bi se ta zveza pretrgala, bi kapital prenehal biti esenca vsega bivajočega in bivajoče bi prenehalo biti njegova eksistenca: večno vračanje istega na zmeraj višjih ravneh bi se zrušilo. Večnost in brezmejnosti bi se izkazali kot končni.

Delovna sila ustvarja kapitalu dušo, vendar samo zato, ker se opredmetuje v določenih družbenih odnosih, v odnosih, ko je delovna sila kot premožnost moči ločena od predmetnih pogojev dela, ko nima predmetnih pogojev možnosti dela. »Fakt, da mora v razvoju proizvodilne sile dela popredmeteno delo, predmetne okoliščine dela, rasti v odnosu do živega dela — to je pravzaprav tautološki stavek, kajti kaj pomeni *rastoča produktivna sila* drugega, kot da se zahteva manj neposrednega dela, da bi se ustvaril *večji* produkt in da se torej družbeno bogastvo bolj in bolj izraža v okolnostih dela ustvarjenih od dela samega, —, se kaže s stališča kapitala tako, da postaja tu moment družbene dejavnosti — predmetno delo — zmeraj silnejše telo drugega momenta, subjektivnega, živega dela, toda da prevzamejo — in to je pomembno za mezdno delo — objektivne okoliščine dela nasproti živemu delu zmeraj kolosalnejšo samostojnost, ki se predstavlja skozi njihovo very extent, in družbeno bogastvo v silnih obrokah kot *tuja in obvladujoča moč* stopa nasproti delu. *Naglašena ni popredmetenost, temveč odtujenost, odtujenost, potujenost, ne — delavcu —, temveč personificiranim produkcijskim razmeram —, to je kapitalu — pripadajoče ogromne predmetne moči, ki si je družbeno delo kot en svoj moment postavil nasproti...* Toda očitno je ta *sprevrnjeni* proces zgolj historična nujnost...« (Marx, Grundrisse, str. 716.)

Gre za sprevrnjenost. Volja do moči kot kapital je odtujena in sprevrnjena moč človeka kot delavca. Je potujena človekova zavest in volja. Kapital ima svoj prvotni izvir v človeku in zato se mora razodtujena volja do moči povrniti človeku. Kot kapitalska volja do moči ni brezciljna, temveč ima svoj cilj v novem človeku. Zato kapitalsko »večno vračanje istega« dejansko ni večno in brezmejno, ves proces ima svojo mejo in svojo nepovrnljivost nekje na konici kapitalske spirale. Kapitalska volja do moči se je izkazala kot lažna substanca in lažni subjekt. Ne v tem pomenu, da ni bila nikdar dejansko obstoječa, saj je »izvinjenost in sprevrnjenost dejanska, ne zgolj mišljena, eksistirajoča zgolj v predstavi delavca in kapitalista« (Marx, Grundrisse, str. 717), temveč v pomenu, da ne ustreza najbolj notranjemu bistvu volje do moči kot človeški volji do moči. Dejanski subjekt je človek s svojo voljo do zmeraj bolj razvitih

proizvodnih sil, s svojo voljo do moči. Dejanski subjekt je človek s svojim delom kot svojo subjektiviteto. Kapital mora zato umreti, oziroma treba ga je ubiti v tistem trenutku, ko začne zavirati stopnjevanje volje do moči, to je rast človeka, dela kot njegovega bistva. Da bi se človek postavil kot nezadrževana volja do moči, mora ne le prevrednotiti vse doslejnejše vrednote, sprevrnjenost nazaj sprevrniti, mora se tudi resnično uveljaviti kot svet obvladujoča moč, kot samoukazovalec in samozakonodajalec. Ni dovolj, da se ubije ta bog kot kapital, ni dovolj, da se razvrednoti vse doslejnejše vrednote, ki so že tako in tako razvrednotene, treba je novi princip vrednotenja in bivajočega sploh — delo kot subjektiviteto — dejansko utrditi, to je praktično (primerjaj z Marxovo 4. tezo o Feuerbachu). Povedano drugače: z delom samim. Delo samo je tista moč, ki more samo sebe privedi do moči, namreč do višje moči.

Kako se je moglo zgoditi, da je delo naenkrat zavzelo tako častno mesto kot je princip (*arhé*) vsega bivajočega, mesto bivajočnosti bivajočega? In drugo vprašanje: kakšen odnos je med Marxovim delom in Nietzschejevo voljo do moči? Sta morda samo različni imeni za enako ali pa v vsakem prihaja na dan nekaj zgodovinsko drugega?

X

Nekje v rokopisih o teorijah o presežni vrednosti imenuje Marx delo kot subjektivno »sedanja *énérgeia*« (Marx, *Theorien...* Dietz 1961, zv. III, str. 270) nasproti popredmetnemu delu kot objektiviteti. Pomeni torej Marxu delo isto kot Aristotelu *énérgeia*? Kakšen je odnos med Aristotelovo *énérgeia* in Marksovimi delom?

V začetku svoje zgodovine se bit razodeva kot vzhajanje (*phýsis*) in odkritost (*áletheía*). Tako prihaja v prisotnost prisotnega v smislu trajanja. Kakršno prisotno se kaže v prisotnosti? Aristotelu se prisotno kaže kot tisto, kar stoji v obstojnosti, ko je prišlo do stanja; kar predleži, kar je v svojem položaju: vsakokratno to in ono (*tóde ti*). Aristotel pojmuje obstojno in predležeče kot mirujoče, v katerem se je dopolnilo gibanje.

V vsakokratnem predležečem je giblivo privedeno do stanja in svojega kraja: pro-iz-vedeno. Proizvajanje se more dogajati kot *phýsis* (vzhajanje iz sebe samega) ali kot *poiesis* (nekaj postavljati sem). Glede na to se stvari tudi razločujejo v ta *phýsika* — stvari, kolikor vzhajajo iz sebe in prihajajo sem, ter v ta *poicnema* — stvari, kolikor so postavljene s človeško roko in tu kot takšne stojijo.

Hiša na primer je, kolikor je narejena v svojem videzu, mirujoča. Mir tu stoječega ni nič, temveč je zbranost. Vse gibanje postavljanja hiše se je zbralo v sebi, končalo v smislu dopolnjene omejitve — *péras, telós* — ne golega prenehanja. To ni nekaj, kar bi prihajalo k bivajočemu šele od zunaj, še manj pomanjkanje v smislu škodlive omejitve. Imetje, držanje sebe v meji, bivajoče šele napravi za bivajoče, ga ločuje od ne-bivajočega, je bit bivajočega. Priti do stanja potemtakem pomeni: doseči si mejo, omejiti. Zato je temeljna narava bivajočega *tò télos*, kar ni cilj in smoter,

temveč pomeni konec. »Konec« tu na nikakršen način ni mišljen v zani-kujočem smislu, ko da nekaj ne bi moglo naprej. Konec je končanje v smislu dokončanja. Meja in konec sta tisto, s čemer bivajoče začne biti. Od tu je mogoče razumeti najvišje ime, ki ga je Aristotel rabil za bit — *énteléheia*: držanje sebe v meji (dokončanje).

Télos je konec, kamor se zbira gibanje. Kot dopolnitev gibanja je mir. Hiša tam je kot *êrgon* (delo). Proizvedeno »delo« pomeni v miru tam sto-ječe, ležeče, izgledajoče, neskrito, prisotno. Kot takšno, »delo« ni mišljeno kot rezultat, dosežek, uspeh naprezajočega se učinkovanja. Je delo v smi-slu tega, kar je izstavljeno v neskrito svojega videza in kar tako stoječe ali ležeče traja. Trajati tukaj pomeni: mirno prisostvovati kot delo.

Êrgon označuje torej način prisostvovanja. Prisotnost, *ousia* se zato imenuje *ênérgeia*. Ta ne pomeni dejanskosti v smislu učinkovanja, tem-več v neskritosti tu stoječe prisostvovanje postavljenega. *Ênérgiea* je *oúsia* (prisotnost) vsakokratnega tega in onega. Po njej oziroma po entelehiji ono ali to ima svojo sedanjost: da je. Glede na to je *hypokeimenon* prva substanca (*prôte oúsia*) glede na svoje kaj-stvo, ki je druga substanca. Aristotel nasproti Platonu prav to posamezno sedaj bivajoče, ki je doseglo svojo mejo, imenuje samosvoje bivajoče. Medtem ko je pri Platonu bit kazanje sebe, samo-kazanje, izgled (*idéa*), kaj da je, je tu bit *ênérgeia* (da je) kot trajanje, prisostvovanje vsakokratnega v takšnem izgledu. *Ênérgiea* je zavzela prednost, *idéa* je ostala tisto drugo. (V tem zamenjujočem ima izvir potem, ko se *ênérgeia* spremeni v actualitas in existentia, tudi vsako kasnejše postavljanje eksistence pred esenco ali pa esence pred eksistenco.)

Z izginom grštva se *êrgon* v svojem izvirnem pomenu izgubi. Zdaj postane opus operari, factum facere, actus agere. Nič več ni v odprto pri-sostvovanja sproščeno, ampak »učinjeno« z učinkovanjem, udejstveno v delovanju. Bit kot *ênérgeia* se pretvori v actualitas, dejanskost dejanskega. Ta je zdaj bistvo dela. Bivajoče se odslej imenuje actus, dejansko, ki je opredeljeno z učinkovanjem, povzročanjem. Dejansko ima kavzalno na-ravo. Actualitas je causalitas.

Do začetka novega veka in še v njem je dejansko ens actu, udejstveno udejstvujoče v svoji odnosni obstojnosti. *Hýpokeimenon*, kar vsakokrat leži od sebe pred, se prevede kot subiectum. Subjekt je pod-vrženo in pod-loženo, ki mu more pripadati še drugo: accidens. Subjekt kot spodležeče in podloženo prevzame vlogo osnove, na katero je postavljeno drugo, tako da se da podloženo doumevati tudi kot pod-stoječe (substans). Zato pome-nita subiectum in substans isto: samosvoje stalno in dejansko, kar daje dejanskost in stalnost in se torej imenuje substantia. *Oúsia*, prisotnost, je zdaj mišljena kot substanca.

Hýpokeimenon je vsako od sebe mudeče se in torej predležeče. Subjekt je tako kamen kot drevo, tako žival kakor človek, pa tudi bog. Če zahteva Descartes fundamentum absolutum et inconcusum, potem se sprašuje, kateri je tisti subjekt, ki že vselej predleži v vsakem pred-stavljanju in za vsako pred-stavljanje, ter je v okrožju nedvomljivega pred-stavljanja sto-ječe in stalno. Predstavljanje (percipere, cogitare, co-agitare, repreaesen-

tare in uno) je osnovna poteza vsakega vedenja človeka. Vsi odnošaji so glede na to cogitationes; tisto pa, kar med predstavljenjem stalno že predleži predstavljanju, karkoli si že dostavlja, je predstavljaajoče (ego cogitans) samo. Dokler traja predstavljanje, je tudi predstavljaajoči ego cogito vselej že v predstavljanju in za to predstavljanje predležeče: subjekt. Je tisto stalno in obstojno, o katerem ne more biti dvoma v nobenem predstavljanju, čeprav je to predstavljanje dvomljenje samo.

Ego, res cogitans, je odlikovani subjekt, katerega esse, to je prisostvovanje, zadošča zahtevi po absolutnem in nedvomljivem fundamentu ter bistvu resnice kot gotovosti. Zato je vse drugo bivajoče potisnjeno v ozadje. Glede na predstavljanje je predstavljenost, do-stavljeno, predvrženo, predmet, objekt. Človek je zdaj odlikovani subjekt in njegovo predstavljanje samo in on sam kot predstavljaajoči sta zdaj stalnejša, bolj dejanska in bolj bivajoča kot katerokoli drugo bivajoče. Tako postaneta ego in subjekt enakoznačna. Ime in pojem »subjekt« prehaja zdaj v nov pomen, postaja lastno ime in bistvena beseda za človeka.* Odslej subjekt ne velja več kot ime za kamen ali drevo ali žival, velja le za človeka. Če naj ima karkoli odslej stanje in obstoj, mora biti predstavljenost s tem subjektom. Človek je mera bivajočnosti vsakega bivajočega.

Actualitas, dejanskost se je spremenila v percipere, repraesentare. Postala je pred-postavljenost predstavljaajočega subjekta. Odzven prisotnosti, ki jo je pri Aristotelu predstavljal *ἐνέργεια* in ki tudi s pretvorbo v actualitas ni bil zadržan (actus purus in omni praesentiali), se zdaj prenese kot prezenca znotraj predstavljanja (re-praesentatio). Dejanskost kot predstavljenost se kasneje v vsej jasnosti izrazi pri Kantu v predmetnosti predmeta (objektiviteti objekta). Objektiviteta objekta je isto kot subjektiviteta subjekta, saj so pogoji možnosti izkušnje obenem pogoji možnosti predmetov. Nadalje je pri Heglu brezpogojna gotovost samovedoče volje absolutna dejanskost kot absolutna subjektiviteta (duh, ideja).

Negirajoč absolutno dejanskost Heglovega duha, postavi Marx končno dejanskost dela kot subjektivitete, ki pa je neskončna v svojem hotenju. Končna dejanskost je delo zato, ker je človek zmeraj že sredi bivajočega ter si predmete dostavlja zmeraj že iz tega okrožja. V svojem hotenju pa je neskončna zato, ker si hoče to okrožje zmeraj bolj razširiti: ker je brezmejna volja do popredmetovanja. Delo kot subjektiviteta, kot živo sedanje delo, popredmetuje bivajoče v predmetnost, v preteklo delo, v preteklost. Aristotelova *ἐνέργεια* in Marxovo delo potemtakem nikakor ne pomenita istega. Med njima je pretvorba v actualitas, Descartesov subjekt, Kantova subjektiviteta in Heglova absolutna dejanskost. *Kar jima je skupno, je to, da sta prisotnost prisotnega kot sedanjost, ne pa kot tisto, kar je zmeraj že bilo.* Na to misli Marx, ko pravi, da je delo »sedanja *ἐνέργεια*«. Iz biti kot prisotnosti je nastala bit kot predstavljenost subjekta, ne zgolj miselna, ampak celostno-praktična. Kot tako je delo bivajočnost bivajočega. »Delo je predvsem proces med človekom in naravo,

* Primerjaj s Heideggerjevo interpretacijo v II. knjigi o Nietzscheju, str. 429—436.

proces, v katerem človek s svojo naravo posreduje, uravnava in kontrolira menjavo snovi med seboj in naravo. Nasproti naravni snovi nastopa kot naravna moč.» (MEW 23 str. 194.)

Človek si kot subjekt te subjektivitete podreja bivaajoče, določa, kaj zanj velja in kaj ne, kaj je vredno in kaj ni, skratka, kaj sme veljati za bivaajoče. Človek je osnova in najvišja bitnost samega sebe, to je svojega sveta. Opredelitev bivaajočega in s tem človeka ni zožena v nobene meje več, ker so zanj meje v vsakem pogledu razmejene. Človek tu seveda ni mišljen kot posamezni egoistični subjekt, temveč kot družba, subjekt kot človeštvo. »Človek razvija v svoji naravi dremajoče potence in *podreja* igro njenih sil svoji oblasti.« (MEW 23 — 194.) Razvija jih zato, da bi si podredil svoji oblasti tudi vnanjo naravo, to je okrožje bivaajočega, v katerem dela. Bistvo človeškega dela je, da pride iz delovnega procesa tisto, kar je bilo v njegovem začetku v delavčevi predstavi po-prej ideelno že pričujoče.« (Prav tam.)

Kar ima človek ideelno že pred-stavljeno, si mora torej pred-staviti (postaviti predse) le še praktično. Človek »udejstvuje v naravnih snoveh svoj smoter«, ki uravnava njegovo delovanje kot zakon in ki »mu mora podrediti svojo voljo« (prav tam). Ves čas dela, v delu samem je torej prisotna »smotrna volja«: »smotrna (to je voljna) dejavnost ali delo samo« (prav tam). Delo je volja do smotra in kot tako udejstvovanje tega smotra. Ni samo *énérgeia*, je tudi zmožnost (*dýnamis*) in entelehija. Smoter si človek sam postavlja tako, da si ga najprej idelno pred-stavlja: da smoter hoče. Smoter je samoukaz — volja. Volja do smotra je torej volja do volje. Volja se mora podrediti volji do smotra, to je volji sami. Delo je po svojem bistvu volja do volje.

Človek si more smoter (cilj) že vnaprej predstavljati in potem glede na njega uravnnavati, posredovati in kontrolirati delovni proces, ker je narava po svojem bistvu vse oblike omogočujoča »pasivna materija«: »rudis indigesteque moles (surova in kaotična masa)« (MEW 25 — 751.) Dokler si človek narave ne uredi in ne uravna po svojih smotrih, dokler je kolikor toliko ne obvlada s svojo voljno (smotrno) dejavnostjo, je narava arzenal kaotičnih naravnih sil — kaos. V naravi ni smotra, ni ciljev, smotre (cilje) vlaga vanjo človek. Narava je zunaj človeka za človeka nič. To ne pomeni, da v naravi kot kaosu ni nobene nujnosti. Gre za to, da se vsaka nujnost da predelati, preoblikovati. Delo in kaos spadata bistveno skupaj. Brez kaosa delo ni mogoče, ker bi bilo že vnaprej vse določeno in odmerjeno.

XI

Kakšen je tedaj odnos med takšnim delom kot subjektiviteto subjekta, bivaajočnostjo bivaajočega (voljo do volje) ter med Nietzschejevo voljo do moči? Moč Nietzsche večkrat označuje tudi s silo. Sila je v sebi zbrana in za učinkovanje pripravljena zmožnost. Je to, kar Aristotel označuje z *dýnamis*. Moč pa je prav tako zmožnost v pomenu izvršitve in dovršitve, zmožnost pripeljati do vrha, kraja, meje, grško: *énérgeia*. Moč je volja

kot hotenje čez sebe, toda prav tako prihajanje k sebi sami, nahajanje in uveljavitev v svojem vrhu, v svoji enostavnosti bivanja, grško: *entéléheia*. Moč je za Nietzscheja vse to obenem: *dýnamis*, *enérgeia* in *entéléheia*. (Seveda ne mišljeno grško, temveč novoveško v smislu dejanskosti.) Volja do moči ima v tem odnosu enake značilnosti kot delo.

Volja do moči je stalno postajanje. Kot večno vračanje enakega nima končnega cilja, je stalna rast in propast. Moč je večno dejavna in v tej dejavnosti v končnem prostoru večno enaka: v celoti se niti ne veča, niti ne manjša, »se samo spreminja, kot celota nespremenljivo velika... določena sila, vložena v določenem prostoru... morje v sebi samih kipečih in valujočih sil, večno se spreminjajoč, zmeraj se vračajoč z neznanskimi leti vračanja...« (Nietzsche, Wille zur Macht, št. 1067.)

Iz obče narave moči, sile, torej izhaja končnost (zaprtost) sveta in njegovega postajanja. Primerno tej končnosti postajanja je raztezanje in odtekanje svetovnega dogajanja v neskončno nemogoče. Svetovno postajanje se mora v sebi stalno stekati nazaj. Poteka pa v naprej in nazaj brezkončnem (neskončnem) času kot dejanskem:

»Vse gre, vse se vrača; večno se vrti kolo biti. Vse umira, vse se zopet razcveta, večno teče leto biti.

Vse se lomi, vse se spet spaja: večno se gradi enaka hiša biti. Vse se ločuje in spet se vse pozdravlja; večno si ostaja zvest krog biti. V vsakem hipu se začneja bit; okrog vsakega Tukaj se obrača krogla tam. Sredina je povsod.« (Nietzsche, Also s. Z., str. 208.)

Večno vračanje je nujnost kaotičnega postajanja. Bistvo sveta je večni kaos nujnosti stalnega postajanja. »Celotna narava sveta... je na vekov veke kaos« (Nietzsche, Fröhliche W., št. 109.)

Najvišji vrh postajanja je vrh, ko postane postajanje bivajoče in doseže svoj obstoj. Ta smer postajanja, to preoblikovanje postajanja je ustvarjanje (za Nietzscheja umetnost v najširšem, to je metafizičnem pomenu besede). Ta trenutek ustvarjanja je najvišja možnost, bistvo dejanske, učinkujoče večnosti enakega. To preoblikovanje postajajočega v bivajoče je volja do moči v svojem najvišjem liku. Volja do moči je tako obenem trenutnost in večno vračanje enakega. Volja do moči je po bistvu in svoji najbolj notranji možnosti prav po večnem vračanju enakega: »Vtisniti postajanju naravo biti — to je najvišja volja do moči... Da se vse vrača, je skrajnje približanje sveta postajanja svetu biti: — vrhunec premišljanja.« (Nietzsche, Wille, št. 617.)

»Bit« pomeni Nietzscheju v nasprotju s postajanjem bivajoče, trdno, stalno. »Bit« je kot trdno in otrplo samo videz postajanja, toda nujni videz. Bistvo bivajočega je postajanje, kaos, toda postajajoče je in ima bit šele v ustvarjanju. Bivajoče in postajanje sta speta v misli, da postajajoče je, kolikor postaja bivajočno. To je bistvo življenja v širšem metafizičnem pomenu, pa tudi življenju v ožjem pomenu: nazadnje tudi človeka. Če človek hoče biti in ostati bivajoče, mora postajanje, kaos presegati: »Ne »spoznavati«, temveč shematizirati, — kaosu nalagati toliko pravilnosti in oblik, kot zadošča naši praktični potrebi.« (Prav tam, št. 515.)

Ne »spoznavati«, to pomeni: ne prinašati na dan resnice — v tradicionalnem pomenu adekvatnosti, odslikavanja, odraza — vseobčega kaosa postajanja, temveč ta kaos shematizirati. Odločilna je praktična potreba ohranitve in stopnjevanja svoje volje do moči — praksa življenja — ne pa »teoretično« predstavljanje. To navsezadnje tudi opredeljuje spoznavajoče ravnanje: človek si je ustvaril v nasprotju z nebivajočim, neresničnim svetom bivajoči svet kot trdni svet, človek potrebuje resnico kot laž, da ne bi izumrl itd. Shematiziranje je življenjska »praktična potreba«. Kaos je pogoj njene možnosti. »Praktična potreba« more najprej pomeniti: potreba po praktičnem delovanju. Toda takšno delovanje je samo tedaj življenjska potreba, če spada »*praxis*« k bistvu življenja. Koj pomeni *praxis*?

Običajno prevajamo to grško besedo z dejavnostjo in delovanjem ter mislimo s tem uresničitev ciljev, izvajanje namere, doseganje uspehov in rezultatov. Vse to mora biti potem pričujoče, neposredno oprijemljivo, dejansko: očitno, spremenjeno in vzpostavljeno. Izvirno mišljeno *praxis* ne pomeni šele delovanje kot udejstvovanje: narobe, takšno delovanje je zasnovano v dovrševanju življenja samega v smislu življenjskosti življenja. »Praktična potreba« bi tedaj pomenila: fista potreba in tista nuja, ki izhaja iz bistva prakse kot življenjskega dovrševanja in življenjske dovršitve. Za nujno ima živo predvsem ono, za kar mu gre kot živemu; da namreč živi, da »je«, da po Nietzscheju ne podleže prodiranju svojega kaosnega značaja, temveč se v njem zravna in stoji. Zato mora živo postajanje spreminjati v trdno, obstojno, bivajoče. Praksa kot dopolnitev življenja je zavarovanje obstoja.

Ker je to zavarovanje mogoče samo s spreminjanjem kaosa v obstojno in trdno, zahteva praksa kot zavarovanje obstoja postavljanje postajajočega in prodirajočega v obstoječe stoječe, v like, v sheme. Praksa je potreba po shematah. »Praktična potreba« je potemtakem potreba shem. Sheme so pogoji možnosti življenja. Niso torej nič drugega kot vrednote, nujni pogoji vzdrževanja in stopnjevanja življenja. Sheme, vrednote ne prihajajo od zunaj, prinaša jih kaos s postajanjem kot ustvarjanjem sam: rastejo iz volje do moči same. Vendar le skozi človeka.

Te sheme, vrednote niso že po sebi v kaosu. Za Nietzscheja je predstava, da poteka postajanje, svet »po zakonih«, moralno — juridični način mišljenja, zato enako počlovečevanju in poboževanju: razlagi sveta kot rezultata velikega demiurga, vnašanja reda, pravilnosti, lepote, smotrov v svet. V svetu po Nietzscheju ni ciljev, zakonov in če ni tega, tudi brezsmrtnosti, naključja ni. Stvari nimajo smisla.

»Šele človek je položil vrednote v stvari, da bi se obdržal, on je šele ustvaril smisel stvarem — človeški smisel!« (Nietzsche, *Also ...* str. 52.) Zato pravi: »Zdi se mi pomembno, da odpravimo veseljstvo, enotnost, kakršnokoli silo, brezpogojno; ne bi si mogli kaj, da ga ne bi vzeli za najvišjo instanco in krstili za 'boga' ... To, kar smo dali neznanemu in celoti, vzemimo nazaj za najbližje, naše.« (Nietzsche, *Wille*, št. 331.) Gre za to, da prenehamo verovati, da se svet že po sebi giblje po človeški podobi, iz česar sledi, da je človek le podoba tega sveta oziroma boga. Torej nasled-

nja Nietzschejeva misel ni v protislovju z vsem doslej izrečenim: »Svet, počlovečevati, to je, v njem se bomo zmeraj bolj čutili gospodarji —« (Prav tam, št. 614). Vse, kar je v svetu utrjeno, vse resnice je v svet vnesel in vnaša človek. Vse to ni samo dejansko, ampak ima človek to za dejansko, da bi mogel biti: resnica je koristna laž. Resnica je shema, vrednota, nujni pogoj življenja, to je življenjskega stopnjevanja. Resnica je pogoj ohranjanja moči. Ohranitev vselej dosežene stopnje moči obstoji v tem, da se volja do moči obda z okoljem takšnega, na kar se more vsak čas in za gotovo opreti in si oskrbeti svoje zanesljivo (varnost). Resnica zdaj ne pomeni ne ne-neskritosti bivajočega ne soglašanja spoznavanja s predmetom ne gotovosti kot jasnega in razločnega (nedvomljivega) dostavljanja predstavljenega, temveč je na podlagi imenovanih načinov njenega bistva nastalo zagotavljanje obstoja okolja, iz katerega hoče volja do moči sebe samo. Resnica je tisto, kar je upravičeno po volji do moči in kar opravičuje voljo do moči; kar jo postavlja v njenem pravu. Resnica je zdaj pravica volje do moči. Resnično, pravično je tisto, kar je po meri in v skladu z voljo do moči. Pravičnost je resnica bivajočega, ki biva na način volje do moči. Resnica, resnično, dejansko je tisto, kar človek kot bivajoče volje do moči ima za resnico, kar mu lahko koristi za ohranitev in rast, ne pa tisto, kar je odsev nečesa, oziroma kar je korelat temu odsevu. Kratko malo zato ne, ker tega korelata kot takega v svetu kaosa ne more biti.

Kaj pa resnica, kakor jo pojmuje Marx? »V praksi mora človek dokazati resnico, to je dejanskost in moč, tostranost svojega mišljenja.« (Marx, II. teza o Feuerbachu. / Praksa je delovni proces, z urejevalno, kontrolno in smotno / voljno / dejavnostjo posredovana izmenjava snovi med človekom in naravo kot »surovo kaotično maso«. Resnica je moč in dejanskost človekovega mišljenja kot ideelnega predstavljanja: volje do smotra (namere, cilja), volje do volje. Resnica je moč in dejanskost volje do volje. Kot dejanskost (actualitas) je resnica zbiranje in usmerjanje delovnega procesa (prakse) v resnico kot moč volje do volje. Resnica je praktična potreba, shematiziranje in shema kaotičnih naravnih snovi in sil. Je »pogoj možnosti« človekove smotrne (voljne) dejavnosti: dela kot dejanskosti (subjektivitete) človeka in njegovega sveta. Resnica je vrednota, obenem pa je kot moč ideelnega predstavljanja samorazkrivanje in samoprojiciranje dela. Resnica je obenem prednja straža in zaščitnica dela na pohodu popredmetovanja. Če zdaj povzamemo glavne značilnosti Marxovega dela in Nietzschejeve volje do moči v medsebojni odnos, dobimo kot rezultat:

Delo je kot »sedanja *énérgeia*« zmeraj delo tega ali onega človeka. Ko je kot kapital (splet odtujenih družbenih odnosov) prenehalo biti človeka vnaprej odtujeno opredeljujoča osenca, spreminjajoč ga zmeraj znova v preteklo svoje sedanje pričujočnosti, je delo postalo kaj-stvo človeka, kolikor je obenem že tudi njegovo DA. Delo je esenca človeka, kolikor je njegova eksistenca. Delo je subjektiviteta objektivitete, kolikor je subjektiviteta človeka. Nietzschejeva volja do moči je volja do moči človeka, kolikor je volja do moči bivajočega v celoti. Delo je bivajočnost bivajočega, kolikor je bivajočnost človeka; volja do moči je bivajočnost človeka, kolikor

je bivajočnost bivajočega. Človek je za Nietzscheja predstavnik in poosebljenje volje do moči — kakor je bil poprej pri Heglu predstavnik in poosebljenje absolutnega duha ali kakor je pri Marxu glede na kapital — zdaj pa je človek za Marxa predstavnik dela, kolikor je delo predstavnik človeka.

Marx razlaga iz bistva človeka bivajoče, Nietzsche iz bistva bivajočega človeka. Nietzsche se sprašuje po tem in odgovarja na to, kaj je bivajoče — volja do moči, ter daje s tem bivajočemu samo-svojo prednost pred bitjo. Marx kratko malo ugotavlja, da bivajoče je, tako da se zdi, kot da ničesar ne pove o bivajočem kot takem. Bivajoče je in delo kot eksistenca človeka je njegova esenca in esenca bivajočega. Je bivajočega mu je samorazumljivo. Bit kot enotnost pred eksistenco in esenco, pred razcepitvijo na kaj — je in da — je, ostaja obema nevprašljiva in zato tudi neizgovorjena.

S tem da je Marx postavil delo človeka kot bivajočnost bivajočega, je postavil človeka v središče bivajočega, ki omogoča razprostiranje opredmetovanja na vse strani. Nietzscheju, ki izhaja iz bistva bivajočega, pa je, ker je bivajoče zaprto vase, sredina povsod. Bistvo dela je, da je obenem volja do dela, volja do zmeraj novega predstavljanja, zmeraj novih ciljev in volja do zmeraj novega popredmetovanja. Njegova volja do popredmetovanja (počlovečevanja) je brez vnaprej danih meril brezmejna: časovno in prostorsko segajoča v neskončno. Delo je sredina časovno in prostorsko neskončnega. Bistvo volje do moči pa je prostorska omejenost; njena prva postavka je zato večno vračanje enakega.

Delo kot volja do smotra je že sproščena volja do volje, ki preraščeno vključuje voljo do moči. Nietzschejeva volja do moči je sicer tudi volja do volje, toda to najbolj notranje bistvo volje do moči se v njej še ni sprostilo. Šele v delu je volja do moči razvita v brezpogojno voljo do volje. Resnica je postala moč sama, ne le pravica moči. Šele tu je računajoče planiranje doseglo popolno gospodarstvo. Toda ob tem vsesplošnem planiranju ciljev in smisla se je pozabilo, kaj je smisel kot resnica in resnica kot smisel biti prebivanja. Marx je potemtakem ne glede na to, da je njegova misel tudi časovno nastala nekaj desetletij pred Nietzschejevo, pred Nietzschejem tudi glede na bitno-zgodovinsko dogajanje, glede na zgodovino biti. Marx je z odtujitvijo zapopadel v prekriti obliki odtujenost smislu biti prebivanja, vendar njegova ideelna predstava razodtujitve s popolno razmejitvijo vseh mej človeka — subjekta dela kot subjektivitete — bistveno dovršuje dopolnitev odtujitve smislu biti prebivanja. V odporu proti metafiziki sveta, v »anti« zoper metafiziko, je anti-metafizik. V tem sta si z Nietzschejem ista, čeprav, kakor smo videli, neenaka.

XII

Iz Marxovih in Nietzschejevih razlik v odnosu do bivajočnosti bivajočega (dela oziroma volje do moči) raste tudi njuno različno pojmovanje človeka prihodnosti.

Bistvene karakteristike Marxovega človeka prihodnosti so: »Popolna razvitost človekovega gospodstva nad naravnimi silami, tako nad tako imenovano naravo kot nad svojo lastno naravo... Absolutna izdelanost njegovih ustvarjalnih zasnov, brez druge postavke kot prejšnjega zgodovinskega razvoja, ki *dela totaliteto razvoja, to je razvoja vseh človeških sil kot takih, ne merjenih po nekem vnaprej danem merilu, za samosmoter, ko se ne reproducira v neki opredeljenosti, temveč se producira ta totaliteta. Ne teži, da bi postal nekaj postalega, temveč je v absolutnem gibanju postajanja...*« (Marx, Grundrisse, str. 387.)

Da ni opredeljen po nobenem vnaprej danem merilu, pomeni, da postavlja vsa merila on sam. Postavljati vsa merila, se pravi postavljati merila vsemu: svoja merila. Zato človek prihodnosti v »nebeškem kraljestvu na zemlji« (MEN 18 — 160) ne bo opredeljen z nobenim najstvom (moralo), ker bo vsa najstva že sam opredeljeval. Delo samo je po svojem bistvu neprenehno samopreseganje, zato je najstvo njegovo najbolj notranje željo, ne pa kaka mrtva točka željivosti, h kateri bi se moral približevati. Delo opredeljuje najstvo in ne najstvo dela. Človek prihodnosti, človek »novega sveta« je »onstran dobrega in zla«: ni ne altruist ne egoist. (Primerjaj v zvezi s tem celotno Marxovo analizo o sekundarnosti moralnosti in nemoralnosti glede na bistveni vzrok odtujenega sveta, analizo istosti, neenakosti, morale in nemorale glede na to bistveno in o odpravi tako moralnosti kot nemoralnosti v neodtujenem svetu: MEW 3 — 227 do 230).² Zavest človeka prihodnosti »postane popolnoma druga in zato velja zdaj ‚princip ljubezni‘ ali Dévoument prav tako malo kot egoizem.« (MEW 3 — 172.) Človek je zdaj popoln gospodar narave. Neomejeno producira totaliteto razvoja svojih sil (moči). Njegovega postajanja ni nikjer konca, saj človek kot subjekt s svojim delom neprenehoma presega svojo obstoječo moč.

² »Kar zadeva položaj, kateremu pripada individuum v posebnih okoliščinah razvoja in delitve dela, *ali predstavlja bolj eno ali drugo plat nasprotja, ali je bolj egoist ali bolj požrtvovalen, je povsem podrejeno vprašanje, ki more biti zanimivo samo, če se postavi v določeni zgodovinski epohi o določenih individuih.*« Če je egoizem nemoralnost, altruizem pa moralnost, potem zgornji stavek pomeni, da je nasprotje med moralnostjo in nemoralnostjo povsem podrejeno glede na »materialne korenine, z izginom katerih izgine tudi samo nasprotje«: ko izgine primarni nadrejeni vzrok moralnosti in nemoralnosti kot nasprotij, izgine tudi moralnost in nemoralnost. Ker sta v odtujenem svetu kapitala moralnost in nemoralnost povsem nekaj podrejenega — človek je odtujen, pa naj počne karkoli, do sočloveka je v odtujenem odnosu, pa naj se gre še tako moralno — je problem moralnosti in nemoralnosti samo kvantitativen glede na bolj ali manj: nekdo soljudi bolj izkorišča, drugi manj. Moralnost in nemoralnost se gibljeta samo v kvantitativnih mejah, ne pa kvalitativnih. Kajti vsa moralna najstva, vse želje, vsa hotenja osnovne odtujenosti človeka — osnovne sprevrnenosti človeka v objekt blagovno-kapitalskih odnosov — ne morejo odpraviti. Vsako ravnanje je zato v osnovi isto, čeprav se nekdo obnaša bolj moralno, kdo drug pa nemoralno, to je ne enako v odnosu do prvega. Potemtakem: »Komunisti ne pridigajo morale... Pred ljudi ne postavljajo moralnih zahtev; ljubite se med seboj, ne bodite egoisti itd.; nasprotno, zelo dobro vedo, da je egoizem prav tako kot altruizem nujna oblika samopostavljanja individuov.« Marx in Engels zato vesta, da je nasprotje med moralo

Nietzschejev človek prihodnosti je nadčlovek, človek, ki prehaja dozdajšnjega človeka. Njegovo bistvo je hoteno iz volje do moči in hotenje tega tako hotenega bistva mora ustrezati volji do moči kot bivajočnosti bivajočega. Čez dozdajšnjega človeka prehajajoči nadčlovek jemlje voljo do moči kot osnovno potezo vsega bivajočega v svoje hotenje in hoče tako sebe samega v smislu volje do moči. Z imenom »nadčlovek« Nietzsche zato ne imenuje zgolj naddimenzionalnega doslejšnjega človeka ali človeka, ki je odvrغل humano in postavil za zakon golo samovoljo.

Katera je tista značilnost človeka, ki ne ustreza volji do moči? To je nezmožnost, da bi človek postal gospodar narave. Gospodar narave more biti le nadčlovek. »Razvoj človeštva. A. Doseči moč nad naravo in s tem gotovo moč nad seboj. (Moralna je nujna, da bi se človek mogel uveljaviti v boju z naravo in „divjo živaljo.“) B. Ko je dosežena moč nad naravo, se more ta moč porabiti, da bi se sami sebe nadalje oblikovali: volja do moči kot samopovišanje in samoojačevanje.« (Nietzsche, Wille, str. 403.) Nietzschejev človek prihodnosti je torej prav tako gospodar narave kot Marxov. Prav tako je v njem težnja po stalnem postajanju, toda iz bistva volje do moči mu grozi trenutek propada, zakaj samopreraščanje mora glede na končnost volje do moči prej ali slej prispeti do svojega konca. Tudi nadčlovek je le kolešček v velikem kolesu večnega vračanja enakega. Toliko je opredeljen po vnaprej danem merilu. Nadčloveku, ki je »boljši in slabši« od človeka, morala ni več potrebna. Nadčlovek je v skladu z voljo do moči »onstran dobrega in zla«.

Moralna je za Nietzscheja le poseben primer nemoralnosti. Zato Nietzsche ni moralni relativist, temveč je imoralist: onstran moralnega vrednotenja. »Moralna je prav tako ‚nemoralna‘ kot katerakoli druga stvar na zemlji, moralnost sama je oblika nemoralnosti... Zmaga moralnega ideala se doseže z istimi ‚nemoralnimi‘ sredstvi kot vsaka zmaga: z

in nemoralno v najglobljem bistvu zgolj navidezno, prav tako kakor je navidezno (dejansko ni nasprotje, temveč nujna sovisnost) nasprotje med obćim in zasebnim interesom, saj ena plat »tako imenovani ‚obći interes‘ neprenehno proizvaja drugo plat, privatni interes, ona prva stran se tej nikakor ne ustavlja kot samostojna sila s samostojno zgodovino ter se torej to nasprotje neprenehno praktično odpravlja in ustvarja. Ne gre torej za Heglovo — ‚negativno enotnost‘ dveh plati enega nasprotja, temveč za materialno pogojeno odpravo nekega doslejnjšega materialno pogojenega načina obstajanja individuov, s katerim istočasno izgine to nasprotje skupaj s svojo enotnostjo.« Ker bo v »novem svetu« povsem »spremenjenih ljudi« torej izginila tako moralna kot nemoralna skupaj z njuno enotnostjo nasprotja, bo ta človek »onstran dobrega in zlega«, onstran egoizma in altruizma. V svetu blagovno-kapitalskih odnosov pa moralnost in nemoralnost nista samo isto glede na njima nadrejeno, temveč je v osnovi moralna nemoralna in nemoralna moralna: »Predstavnik osebnega interesa je kratko malo ‚egoist v obćajnem smislu‘ z njegovim nujnim ustavljanjem skupnim interesom, ki so se v dozdajšnjem načinu proizvodnje in odnošajev osamosvojili v obće interese in se predstavili in uveljavili v obliki idealnih interesov. Predstavnik skupnih interesov pa je kratko malo samopožrtvovalen iz svojega nasprotja do osebnih interesov, ki so se fiksirali kot privatni interesi zaradi opredlitve skupnih interesov kot obćih in idealnih. Oba, ‚samopožrtvovalni egoist‘ in ‚egoist v obćajnem smislu‘ se na koncu koncev srečata v samoodrekanju.«

nasiljem, z lažjo, obrekovanjem, krivico ... sredstva moralistov so najstrašotnejša sredstva, ki si jih moremo zamisliti, kdor nima hrabrosti za nemoralnost dejanja, je dober za vse drugo, samo za moralista ne.» (Nietzsche, Wille, št. 308, 306, 307). Morala tukaj ne pomeni ne npravnosti ne nauka o npravnosti. Morala ima za Nietzscheja širši in bistvenejši pomen postavljanja ideala in sicer pomen, da je ideal kot v ideji temelječe nadčutno merilo za čutno in da velja čutno za manjvredno in nevredno, za nekaj, proti čemur se je z moralnega stališča treba bojevati in ga zatirati. Količnik je vsa metafizika utemeljena v nasprotju med nadčutnim svetom kot resničnim in čutnim kot navideznim, je vsa metafizika »moralna«. Nietzschejev naziv »mi imoralisti« pomeni: mi, ki stojimo zunaj metafizike noseče razlike, mi, ki vemo, da je bog mrtev.

Z zavestjo, da je bog mrtev, hoče nadčlovek sebe samega kot izvrševalca brezpogojne volje do moči. Njegova zavest je zavest radikalnega prevrednotenja vseh vrednot. Nadčutni svet cilja nič več ne spodbuja in ne nosi življenja, sam je postal brezživljenjski — mrtev. Nadčutna osnova nadčutnega sveta je, mišljena kot učinkovita dejanskost dejanskega, postala nedejanska; — zgodil se je obrat platonizma, ki postavlja kot obrat obrnjeni platonizem.

Ali postavlja Nietzsche za boga nadčloveka? Nikakor, saj bistvo nadčloveka ne dosega bistvenega, to je absolutnega območja boga. Mesto boga more ostati prazno; mesto nadčloveka je drugo območje druge zasnove bivajočega v njegovi drugi biti: subjektiviteti. Narava, bivajoče se povsod kaže kot predmet nadčloveka, njegove volje do moči, ki je po svojem bistvu volja do volje.

XIII

Tako Marx kot Nietzsche kljub svoji neenakosti sledita zgodovini subjektivitete. Subjektiviteti subjekta pripada kot njeno bistvo volja po pojavljanju. Co-agitatio je v sebi že tudi velle, hoteti. »Misleča stvar! Pa kaj je to? To je jaz, ki dvomi, razume, trdi, zanikava, hoče, noče, fantazira, čuti in zaznava.« (Descartes, Razprava o metodi, SM 1957, str. 206.)

Novoveška metafizika misli kot metafizika subjektivitete bit bivajočega v smislu hotenja. Bistvo hotenja pa je hotenje sebe samega. In kolikor je samohotenje v sebi že samozavedanje, biva bivajoče, subjekt na način samozavedanja. Subjekt se prezentira kot ego cogito. To reprezentiranje sebe (predstavljanje, re-prezentacija) je bit bivajočega kot subjekta. Samovedenje postane subjekt nasploh. V samovedenju se zbira vedenje in njegovo vedeno. Subjektiviteta subjekta se opredeljuje iz nedvomljive, brezpogojne gotovosti.

Tako je že v subjektiviteti kot taki zasnovana volja do moči in volja do volje. Z začetkom subjektivitete se zato že začne boj za gospostvo nad naravo, ki žene subjektiviteto v njeno dopolnitev. K dopolnitvi pripada, da si bivajoče, ki je v smislu volje do moči, postane gotovo svoje resnice

o sebi samem. Zavedanje je nujni instrument hotenja. Dogaja se v popredmetovanju v podobi planskega popredmetovanja. Dogaja se v stalnem razčlenjevanju zgodovinske situacije. V hotenju po samopreseganju volje do moči si mora človek postavljati »pogoje možnosti« takšnega hotenja. Postavljati mora vrednote in se vrednotiti po vrednotah. Tako se dogaja, da vse bivajoče v njegovi biti opredeljuje vrednota.³

Človek vrednoti in ocenjuje, ali je kaj pomembno ali nepomembno za življenje, ki kot volja do volje vnaprej zahteva, da se vsa zavest giblje v tem zavarujočem računanju. Zato spada k volji stalno, vsestransko, brezpogojno preizkovanje sredstev, osnov, ovir, preračunavajoče spreminjanje in izigravanje ciljev, prevara in manevar, tako da je nezaupljiva še do sebe same, potuhnjena, ter računa samo še na medsebojne učinke tehnično in politično-družbenih sil, saj ni usmerjena v nič drugega kot v zavarovanje sebe kot moči same.

Pravično je tisto, kar koristi ohranitvi in stopnjevanju moči — volji do volje, kar je ugotovil že Hegel: »Dobro — soglašanje volje s seboj samo.« (Marginalije k § 18 Pravne filozofije.) Vsaka moč ima svojo pravico in samo z nemočjo se ji zgodi krivica. Samo nemoči se zgodi krivica.

K metafizični taktiki vsake moči spada, da nasprotni moči ne more nikdar gledati iz njenega zornega kota, temveč pritiska nasprotnika pod merila »obče človeške morale«, ki pa ima seveda zgolj propagandno vrednost. Subjektiviteta volje do moči je brezpogojna; njeno bistvo je volja do volje. To daje subjektu brezpogojno moč razpolaganja z resničnim in napačnim, s krivico in pravico. Ali bo na koncu zgodovine metafizike res stal stavek: Homo est brutum bestiale?

Smo v času neznanskih iznajdb, prodiranja v medplanetarni in atomarni svet, v času tekmovanja različnih družbenih redov in ideološkega boja: izmenjave in boja mnenj, če posamezni nazori niso najbolj odločujoči. Na odločilnih točkah se vseobča prepračunljivost zmeraj spreminja v obračunljivost. Človeštvo se kosa, kdo bo prej dosegel brezpogojno gospodstvo nad vsemi sredstvi moči zemeljske krogle, kdo bo hitreje razvil najmočnejše proizvodjalne sile, kdo bo najpopreje imel iz »trdne« točke vesolja kontrolo nad zemeljskim dogajanjem.

Na bivajoče se gleda kot na to, kaj in koliko je v tem tekmovanju vredno. Račun zmeraj ugotovi, kaj je in kaj ni »vrednota«. In kaj je vrednota? Kot vrednoto poznamo na primer »večjo produktivnost dela«.

³ Nič čudnega, da Marx in Nietzsche kljub svojemu imoralnemu stališču do človeka prihodnosti, ki je »onstran dobrega in zla«, sem in tja vendarle uporabljata, čeprav v narekovajih, izraz morala tudi za svoje vrednotenje ali za vrednotenje človeka prihodnosti. »Ubogi ljudje! Še ne veste, da ima vsaka družbena oblika lastnine svojo 'moralo' in da je oblika družbene lastnine, ki napravlja lastnino za atribut dela — daleč oddaljena od tega, da bi ustvarjala individualne 'moralistične zavore' in bo 'moralo' individuuma osvobodila njenih razrednih mej.« (MEW 17 — 563.) ali pa Nietzsche: »Morala s takšnimi nasprotnimi nameni, ki hoče vzgojiti človeka za višje mesto, ne za udobnejše in povprečno... se mora vpeljati v povezavi z obstoječimi pravnimi zakoni in pod njihovimi besedami in oblikami.« (Wille, št. 957.)

»Večja produktivnost dela« je dobro, ki ga imamo ali nimamo. Toda »večja produktivnost dela« ne bi bila dobro, če ne bi bila poprej vrednota, takšno, kar cenimo kot to, kar velja, za kar gre. Vrednota je veljajoče; samo kar velja, je vrednota. Kaj je vrednota, da velja? Veljanje je način, kako »je« vrednota. Veljanje je način biti.

Vrednota je pretvarjanje bistvenosti bistva (bivajočnosti bivajočega) v veljanje, to je v preračunljivo in zato ocenljivo po številu in prostornini. V tem svetu je veliko samo še tisto, kar je velikansko, kar se vidi po svojih razmerjih, kar se da kvantificirati. Ker je filozofija tisto, s čimer se da najmanj računati, kar se pravzaprav ne da kvantificirati, je tisto najmanj vredno. (Navsezadnje, koliko pa prispeva k »večji produktivnosti dela«.) Vrednota velja kot ime za bistvene okoliščine dela ali volje do moči, volje do volje. Vrednota je tu enakovredna z bistvom v smislu omogočanja — possibilitas. Bivajočnost bivajočega, metafizično ime za bit, je pogoj volje do volje. »Bit« je postala vrednota. S tem ko je bit postala vrednota, je ponižana na enega izmed pogojev volje do volje. Postala je pogoj za udejstvovanje namenov in ciljev, za vnašanje človeškega smisla v zgodovino. Smisel se konstruira, zato je zabrisana vsaka pot k izkušnji biti same, k smislu kot resnici (razodevanju) in resnici kot smislu biti prebivanja. Ni odločujoče, katere vrednote so postavljene za edine in prave, temveč to, da je svet sploh tehtan po vrednotah.

Ker so ljudje spoznali, da v svetnem dogajanju ni smisla kot končnega cilja dogajanja, na smisel kot resnico pa niso pomislili, je nastopil čas prevrednotenja vseh vrednot: pre-osmislitve vseh ciljev, idealov, idej, zakonov glede na voljo do volje (človek kot osnova in najvišja bitnost), ki sama vsemu ukazuje, kako naj bo, in zato ni opredeljena z nobenim najstvom. Ona ne samo ve, kaj naj, ona je najstvo samo. Zato more biti le bivajoče, ki se ve kot nesamostojno in neizpolnjeno, in sicer tako, da mu je vprašljivo, kaj sploh naj, v osnovi zainteresirano za najstvo, za »vnaprej dano merilo«. Čas prevrednotenja vseh vrednot je osmišljanje vsega po volji do volje in zato je to čas, v katerem postane glede na izvirni pomen biti prebivanja »brezsmiselnost« edini »smisel«.

Če začenja metafizika z razlago bivajočnosti kot ideje, doseže s prevrednotenjem vseh vrednot svoj skrajni konec. Pred prevrednotenjem vseh doslejšnjih vrednot se je namreč že zgodil izvirnejši preobrat: da se je bistvo bivajočega sploh postavilo kot vrednota. Čeprav prevrednotenje prvič misli bit kot vrednoto, ima svoj začetek v tistem trenutku, ko Platon imenuje idejo idej kot ono, kar stoji onstran biti. Agadon je merilo kot tako, to kar biti najprej posodi zmožnosti, da biva kot ideja, kot izgled; kajti to, kar daje izgled (ideja), po svoji plati tudi zahteva opredelitev svoje biti, to je neki izgled. Najvišja ideja je tako izgled izgledov, prazgled zgledov: neko bivajoče »je«, jaz sam »sem«, kolikor imam svoje kajstvo v najvišji ideji. S tem je ideja idej postavljena nad bit, je tisto, kar bit vsakokrat še ni, pa je treba, da vsakokrat je. Bit je merjena po najstvu. Najstvo je več kot bit. Najstvo stopi v nasprotje do biti, brž ko se ta opredeli kot ideja. Tu je koren vsake morale in vsakega vrednotenja.

Odslej se bit meri ob najvišjem bivajočem. Bit kot taka ni več spoznavana in tudi priznavana ne. Z bitjo kot tako ni nič. Z njo se odslej ravna, kot da je nič — nihil. Vsako postavljanje vrednot, vsaka morala je zato v odnosu do biti kot take nihilizem.

Dokler je nihilizem razumljiv samo kot razvrednotenje najvišjih vrednot in je volja do volje razumljiva kot princip prevrednotenja, kot princip nove postavitve najvišjih vrednot, je misel volje do volje preseči nihilizem. Presegla je moralni nihilizem. Toda prav v tej misli se vrednota zopet postavi, zopet dobi prednost pred bitjo in biti kot taki ne dopušča biti. Zakaj ta misel ne samo, da ne misli biti same, ampak to nemišljenje biti celo zastira z videzom, da s tem, ko vrednoti bit kot vrednoto, misli bit na vrednejši način, kot da je ob tem vsako vpraševanje po biti, po smislu biti odvečno. Zato ta smisel ne negira samo moralnega nihilizma, negira tudi bit kot tako. V svoji negaciji negaciji zato kljub vsemu ostaja negacija — nihilizem.

Nihilistična je že sama izkušnja razvrednotenja vseh vrednot. Nihilistična je že sama *razložitev* nadčutnega svetla, najvišjih vrednot, ker ta razložitev ni mišljena iz zgodovine biti kot take, ker ne vidi, da je nihilizem že postavljanje vrednot samo, ne pa šele razvrednotevanje vrednot. To ne pomeni, da je rešitev vztrajanje v moralnem nihilizmu, v nemoralnosti, v zanikanju vsake moralnosti, saj vsak anti-moralist ostaja moralist, pa čeprav imoralist. Gre za to, da se premisli sam temelj moralnega nihilizma: nihilizem morale.

Nihilizem morale je predpogoj moralnega nihilizma. Kako je mogoče premagati nihilizem morale?

Nekaj socioloških vidikov religioznosti v sodobni družbi

Marko Kerševan

Ugotovitev, da je dogajanje v konkretni globalni družbi odvisno »na eni strani« od struktur in procesov, ki veljajo za obče — to je skupne vsem družbam kake večje kulturno-civilizacijske celote, ali danes že kar sveta v celoti —, »na drugi strani« pa od zgodovinsko nastalih specifičnosti te družbe, zveni že kar banalno. Težava — pa tudi politika in znanost — se začneja pri ugotovitvi, da je shema »na eni strani — na drugi strani« sicer zelo prikladna za pregledno razvrščanje pojavov, ni pa model, po katerem se ravna dogajanje samo. Konkretno dogajanje ni ne vsota »občega« plus »specifičnega«, ne njuna mehanična rezultanta. Odrešujoča beseda je seveda »dialektična povezanost in odvisnost«. Odrešujoča — ker nam omogoča z eno besedo izraziti neskončno medsebojno povezanost raznih pojavov, ne da bi o njej povedali karkoli opredeljenega (in s tem že popačenega). Odrešujoča — ker nas (lahko) napoti h konkretni, čimbolj vsestranski analizi.

Ta (zelo) načelni metodološki credo naj bo neke vrste opravičilo za očitke in avtorjevo slabo vest, ker v pričujočem prispevku temi »Religija in cerkev v naši družbi« ostaja zgolj pri obravnavi »ene strani«: s »sodobno družbo« v naslovu mislim namreč nekatere strukture in procese, ki so skupni vsem konkretnim sodobnim družbam, torej tudi naši. Očitno se je zgoraj omenjeni težavi tako pridružila še druga (ki jo seveda že vsebuje): dobiti abstrakcijo »sodobne družbe« iz kompleksnosti sodobnega sveta. »Bistvena težava dialektičnega mišljenja ni analiza pojavov v celotni povezanosti stvari — to je namreč nemogoče — temveč določiti pravila za najbolj pravilno opuščanje te povezanosti, to pomeni racionalno označiti meje izolacije, v kateri so pojavi postavljeni.« (L. Kołakowski.)

Opredelitev religioznih pojavov

»Religija« in »religioznost« dobivata pri raznih avtorjih silno različne opredelitve, po katerih se obseg ali celo vrsta pojavov, ki so upravičeni nositi naziv »religiozni«, zelo razločujejo. Posledica tega je razločevanje religioznih in psevdoreligioznih pojavov znotraj tradicionalne cerkvene

religiozne prakse, ali pa odkrivanje religioznih pojavov tudi zunaj le-te. Nekateri avtorji gredo celo tako daleč, da tradicionalni religiozni praktisi sploh ne priznavajo več narave religije; slednjo odkrivajo zdaj le še v drugih sferah. Zanimivo je, da imajo celo mnogi teologi odklonilen odnos do samega termina in pojma »religija«. Znani teologi Barth, Congar, Robinson krščanske vere nočejo šteti za religijo. Protestanski teolog D. Bonhoeffer na primer je menil, da je osnova religije dopolnjevanje sveta z Bogom, danes pa — piše — se je človek naučil priti do konca vsem važnim vprašanjem brez hipoteze o Bogu. Skratka, krščanstvo se mora po Bonhoefferju odpovedati navezanosti na religijo, če hoče obstati.¹

Tokrat se ne bomo spuščali v nasprotja ob teoretičnem zastavljanju »problema religije v sodobni družbi«. Omejili se bomo na tako imenovano »cerkveno religioznost« — to je kompleks religioznih prepričanj in ravnanj, ki se vežejo na cerkev, ter od cerkve vzdrževanih predstav in religioznega sistema. S cerkvijo pri tem ne mislim na Cerkev (kakor samo sebe imenuje konkretna religiozna institucija — rimsko katoliška cerkev), temveč na specifično vrsto družbenih institucij, na cerkev kot na družbeno obliko organizirane religije. Praktično bomo ostali le pri krščinskih cerkvah. Pri abstrakciji »cerkve« od konkretnih cerkva nastopajo seveda v načelu isti problemi kot pri abstrakciji »sodobne družbe«.

Naš namen, da se omejimo na obravnavanje (položaja) cerkvene religioznosti v sodobni družbi in da ne obravnavamo religije sodobnih družb, nas poleg tega odvezuje od naloge, da bi analizirali konkretne družbene korenine sodobne religioznosti, da bi iskali vzroke, ki vodijo ljudi k ustvarjanju religioznega »drugega sveta«, da bi analizirali samo vsebino tega »drugega sveta« ter v zvezi s tem njegove konkretne funkcije v življenju posameznika ali družbenih skupin. Pri vsem svojem obravnavanju bomo v osnovi šeli socialne vire religioznosti za dane. Naše osnovno vprašanje ni ,kaj, zakaj in kako ljudje verujejo', temveč zakaj ob danih vzrokih za religioznost ne verujejo več v neke religiozne predstave in kakšno mesto lahko danes cerkvena religioznost sploh zavzema v njihovem življenju. Take okvire nam namreč postavlja tudi dosegljivo empirično gradivo, na katerega se opiramo.

Empirične ugotovitve ne dopuščajo sklepov o religioznosti sodobnega človeka, saj so večidel le ugotovitve o tem, česa današnji človek ne veruje oziroma česa ne opravlja več, manj pa, kaj veruje in kako veruje. Literatura, ki obravnava to problematiko in ki mi je bila dostopna, se bolj ali manj omejuje na nekega religioznega povprečnega »sodobnega človeka«, ne da bi mogla dobiti odgovore na vprašanje o nazorih tistih, ki izrecno izjavljajo, da ne verujejo (več), in o tistih, ki so, kot kažejo raziskave in izkušnje, religiozno še močno dejavni: o tistih, ki so sicer v manjšini, a predstavljajo sodobno cerkveno religioznost ne v negativnem smislu, kot ostanke stare, temveč kot religioznost, ki živi ob polni vključenosti teh posameznikov v sodobno življenje in mišljenje.

¹ Po A. Dumas, D. Bonhoeffer et interpretation du christianisme comme non religion. (Archiv de soc. des rel. 1965/1.)

Neposredni objekt naše obravnave bo predvsem religiozni položaj v industrijsko visoko razvitih državah zahodne Evrope in ZDA:

— prav v teh deželah so dosegli nekateri procesi, ki jih sicer opažamo po vsem svetu, najvišjo stopnjo razvoja. Mislim na industrializacijo, urbanizacijo, specializacijo in vrsto pojavov, ki jih navadno označujemo za pojave industrijske kulture ali tehnične civilizacije. Te lahko štejeemo za konstitutivne elemente vsake sodobne družbe, ne glede na druge družbene strukture, na primer lastninsko ali izredno. Zato se ne bomo dosti spuščali v vprašanja, ki so ožje povezana z raznolikostjo družbenopolitičnih ureditev in razrednimi ter ideološkimi nasprotji sodobnega sveta.

— za te dežele je bilo dosegljivo najboljše faktografsko in teoretično gradivo o sedanjem religioznem položaju.

— za nas so zanimive predvsem razmere v industrijsko razvitih deželah z razširjeno katoliško veroizpovedjo. To pa so zopet prav omenjene dežele. Ker pa menimo, da so pri katolicizmu v osnovi date razmere kot za druge krščanske veroizpovedi na tem področju, bomo uporabljali tudi vire iz nekatoliških območij teh dežel. Morda lahko celo rečemo, da so pojavi ugotovljeni na protestanskem področju, hkrati kazalec stanja in teženj v katoliškem svetu, ki so zaradi večje formaliziranosti, organiziranosti in institucionaliziranosti katolicizma manj očitne.

Za ugotavljanje religiozne situacije so mi dosegljivi dokaj pisani in v glavnem nesistematični viri: rezultati specialnih raziskav iz sociologije religije v posameznih deželah, rezultati raznih anket o stališčih, javnem mnenju ipd., ki so zajele tudi vprašanja v zvezi z religijo; mnenja vidnejših cerkvenih ljudi ali duhovnikov-praktikov; sintetične sodbe raziskovalcev sodobne religioznosti. Iz vsega tega gradiva, ki je nereprezentativno in katerega veljava, strogo vzeto, ne presega populacije, ki jo opisuje, ter iz bolj ali manj naključno pobranih subjektivnih izjav — bi bilo težko neposredno povzeti splošnejše sklepe. Vendar nam daje to pravico že kar presenetljiva soglasnost izjav in sodb, ter sorodnost, če že ne kar identičnost rezultatov konkretnih raziskav v raznih deželah.

Empirični raziskovalci religioznosti usmerjajo svojo pozornost navadno na tako imenovano religiozno dejavnost (*pratique religieuse*) in religiozna prepričanja (*attitude, Einstellungen*), opazujoč te karakteristike v zvezi z raznimi — tudi sicer najpogosteje uporabljenimi — empirično-sociološkimi spremenljivkami: s spolom, starostjo, socialno strukturo. Redko zasledimo prizadevanja, ki bi presegala golo iskanje korelacij in skušala ugotoviti mesto religiozne prakse in religioznih prepričanj v človekovem življenju; ki bi šla po poti, katera je po Marxu edino znanstvena — izvesti religiozne predstave iz realnega življenjskega procesa samega. Ker smo odvisni od zbranega gradiva, bomo prisiljeni tudi sami v osnovi slediti poti, ki so jo ubirale raziskave, in omejiti razlago na domet, ki ga omogočajo.

To področje, ki zajema predvsem udeleževanje ljudi pri raznih verskih obredih, je v literaturi najbolj izčrpno obdelano: ker je najlažje dostopno, pa tudi zato, ker je poznanje položaja zelo potrebno kleru, zlasti katoliškemu. Hkrati pa ne zadeva v občutljivejše področje osebnega verovanja in verskih doktrin, ki si ga še vedno lasti teologija, češ da edina lahko kaj pove o bistvu religije.

a. Preučevanje udeležbe pri običajnih nedeljskih mašah ima kot kazalec odnosa ljudi do cerkve in religije največji pomen prav v katolicizmu, kjer je taka udeležba za vernike obvezna.

(Vas — mesto) Podatki iz vseh dežel — od tradicionalno antiklerikalne Francije do tradicionalno katoliške Avstrije ali celo ultrakatoliške Španije — kažejo, da se v velikih mestih večina formalnih katoličanov (pri protestantih je še slabše) ne udeležuje nedeljskih maš. Praviloma velja, da, čim večje je mesto, tem manjši je delež obiskujočih. V Zahodni Nemčiji, ki velja v tem pogledu z verskega vidika še za zgledno, se v krajih

do 2000 prebivalcev — udeležuje maš 76 % katoličanov
med 2000 in 5000 prebivalcev udeležuje maš 56 % katoličanov
med 5000 in 100 000 prebivalcev — udeležuje maš 47 % katoličanov
nad 100 000 prebivalcev — udeležuje maš 34 % katoličanov

(podatki iz l. 1955)

Prišteti je treba 10—15 % takih, ki niso dolžni, da se udeležujejo maše: otroci pod 7. letom, bolniki ipd.)

Skrajne številke veljajo za velemesta. V Franciji, v Parizu, Marseillu in Toulousu znaša udeležba 12 %, v Münchenu 25 %, v Kölnu 30 %, Bologni 29 %, Barceloni 25 %, Lisboni 17 %, Dunaju 19 %, Rimu 25—30 %, Milanu, Torinu 30 %, Rio de Janeiru 15 %. Lahko povzamemo sklep znanega katoliškega sociologa p. Houtarta, da razen izjem nobeno pomembno mesto na zahodu ne presega številke 30 % udeležbe. Ta pojav je po avtorju opazen tudi v na novo pokristjanjenih področjih v Afriki, pa tudi na področjih drugih religij, npr. na Japonskem: »Videti je, da sociološka evolucija sveta pelje k religiozni indiferentnosti, lokalizirani predvsem v urbanih okoljih.«²

² Vsi podatki, ki niso posebej dokumentirani so iz: Bilan du monde. (Encycopédie catholique du monde chrétien), Paris 1964;

Carlo Falconi, La chiesa i organizzazioni cattoliche in Europa, Milano 1960 (glej zlasti str: 61, 103—104, 169, 396 in dalje);

Gilbert Mury, Essor ou déclin du catholicisme français, Paris 1960 (str. 190 in dalje).

Probleme der Religionssoziologie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1962, Sonderheft 6, str. 151 in dalje, 260 in dalje.

Soziologie der Kirchengemeinde, (Herausgegeben v. D. Goldschmiedt, F. Greiner, H. Schelsky) Stuttgart 1964, (str. 49 in dalje, 108 in dalje). Vocation de la sociologie religieuse (G. Le Bras...) Paris 1958, (str. 54—76, str. 92 in dalje, 124 in dalje).

Sabino S. Acquaviva, L'eclissi del sacro nella civiltà industriale, Milano 1961, (str. 65—108).

V vaseh je udeležba še vedno visoka, čeprav tudi te dobivajo v tem pogledu vedno bolj mestni značaj, kolikor bolj se s prometnimi zvezami, z množičnimi občili navezujejo na mestne strukture in se vključujejo v kapitalistično tržno gospodarstvo. To ugotavljajo celo raziskave na Portugalskem: na severnem agrarnem področju s tradicionalnim drobnolastniškim gospodarstvom znaša udeležba okoli 90 %, na jugu, s kapitalističnim agrarnim gospodarstvom, vaškim proletariatom itd. pa le okrog 50 % in manj. Izvzeti je treba primere vaških področij — zlasti v Italiji in Franciji — ki so zavoljo specifičnih zgodovinskih okoliščin že tradicionalno skoraj v celoti brezverske: v mnogih romagnolskih vaseh v Italiji ne doseže udeležba moških pri maši niti 5 %, število civilnih pogrebov pa se je povzpelo na 60—70 %, številko, ki jo ne dosežejo niti najbolj dekristianizirana mesta.

(Starost in spol) Ugotovitve potrjujejo že znano prevlado žensk (običajno v razmerju 2 : 1) in otrok ter starejših ljudi — skratka neproduktivnega prebivalstva: tudi prevlada žensk je bolj prevlada gospodinj in starejših; zaposlene in poročene žene kažejo isto tendenco k odtujitvi od cerkve kot moški (čeprav ne tako izrazito. To je pokazala tudi obsežna raziskava v ČSSR. (Glej članek E. Kadlecove v Nova mysl 1964/10 in Voprosy naučnogo ateizma, Moskva 1966, str. 240 in dalje.) Udeležba otrok je skoraj povsod velika, toda tudi povsod v obdobju po birmi hitro pade: v Parizu npr. od 50 % in več pade po 13. letu za 20 %, dokler pri dvajsetih letih ne pristane na običajnih 10—20 %. V Parizu se udeležuje maše 5 % odraslih moških in 9 % žensk; v Münchenu 18 % v Bologni 17 % in v Rimu 10 % odraslih moških.³

(Socialna struktura) Rezultati ugotavljajo »največji škandal našega časa« (Pij XI.) skoraj popolno odsotnost delavskega razreda. Delavski razred sodobnih velemest je cerkvi najbolj odtujena socialna kategorija. V Marseillu obiskuje nedeljske obrede 3 % delavcev, v pariških delavskih okrajih 1—3 %, v natančno proučeni povprečni dunajski župniji 2,9 % odraslih moških delavcev; med 15 000 španskimi delavci, zajetimi v anketi iz leta 1957, jih obiskuje nedeljsko mašo 7,6 % (41 % se jih izjavlja za antireligiozne, 81 % za »kristjane treh dejanj« — krsta, cerkvene poroke, cerkvenega pogreba).

V nasprotju z delavskim razredom so pripadniki drugih slojev religiozno dejavnejši. Zopet za primerjavo položaj v Parizu in na Dunaju: v pretežno delavskih okrožjih zajame udeležba največ do 10 % prebivalstva, v pretežno meščanskih okrog 30 %. Katoliški sociolog Le Bras ugotavlja, da »kaže kartografija religiozno dejavnih osupljivo analogijo s kartografijo prebivalstva po razredih, poklicih in socialnemu statusu... meščanski deli (Pariza) so sedemkrat bolj nagnjeni k izpolnjevanju verskih predpisov in desetkrat bolj k pobožnosti kot delavske četrti.«⁴

³ J. van Houtte, Pratique dominicale et age, (Archiv de soc. des rel. 1964/2).

⁴ Religionssociologie (Herausgegeben u. eingeleitet v. F. Fürstenberg), Neuwied 1964, str. 199.

Ilustrativna je tabela, ki jo je napravil znani francoski religiozni sociolog E. Pin na podlagi svoje študije v Lyonu:⁵

Udeležba raznih kategorij prebivalstva pri nedeljskih mašah (v odstotkih):

	Delavci	trgovci in obrtniki	nameščenci	uradniki	veliki trgovci	višji specialisti	skupaj
moški	10	10	20	31	22	57	24
ženske	16	15	24	53	50	60	31

Za primerjavo podatki iz Nemčije, ki velja za dosti manj dekristianizirano kot Francija:

Udeležba raznih kategorij prebivalstva pri nedeljskih mašah (v odstotkih):

	Dortmund	Essen	München
Samostojni	39	41	10
Uradniki	59	51	33
Nameščenci	53	43	33
Delavci	16	18	16

Raziskava v angleškem industrijskem mestu Derbyju je pokazala, da se raznih cerkvenih dejavnosti udeležuje ena petina pripadnikov »srednjega razreda« in le ena dvanajstina pripadnikov delavskega razreda. Tudi v ZDA tvorijo jedro cerkvene aktivnosti srednji sloji, čeprav je prisotnost delavcev v katoliški cerkvi iz specifičnih družbenozgodovinskih pogojev večja.

(Časovna tendenca) Težko je argumentirati s številkami spremembe v moči religiozne dejavnosti, ker so se v večini dežel empirične raziskave začele šele v zadnjih desetletjih. (Vse številke, ki smo jih doslej navajali, veljajo za obdobje po drugi svetovni vojni.) Izjema je predvsem Velika Britanija, podatki pa so (vsaj) ilustrativni tudi za druge dežele. V Liverpoolu je bila udeležba pri nedeljskih mašah leta 1951 70 %, 1891 30 %, 1902 25 %, 1934—35 %. V Yorku je od leta 1900 do leta 1934 padla udeležba odraslih prebivalcev od 36 % na 17 %; leta 1948 pa na 13 %. Ljudsko štetje za vso Anglijo iz leta 1851 govori o 40 % rednih obiskovalcev cerkva, medtem ko sodobne raziskave ugotavljajo povprečno udeležbo 20 %. Za francosko vas je ugotovljeno, da je leta 1938 hodilo k maši redno 23 % moških in 58 % žensk, leta 1953 pa le še 19 % moških in 51 % žensk.

b) Druga nesporna ugotovitev iz raziskav religiozne prakse je, da so t. i. obredi prehoda — življenjski: ob rojstvu, birmi, poroki, smrti, ter letni: velika noč, Božič — Novo leto — kljub upadu siceršnje religiozne prakse ostali popularni. V vseh deželah se število cerkvenih

⁵ Filosofskie problemy ateizma, AN SSSR, Moskva 1963, str. 99.

krstov, porok in pokopov giblje okrog 80 %, čeprav tudi število civilnih počasi narašča. (Pariz: le še 43 % cerkvenih porok in 65 % cerkvenih pogrebov) Ravno tako nesporna pa je tudi ugotovitev, da izgubljajo svojo religiozno naravo ali vsaj krščansko-religiozno naravo in se spreminjajo v gole običaje, ki jih vzdržuje pri življenju poleg lepote tradicije kot take tudi (v vsej zgodovini pri vseh ljudstvih opazno) prizadevanje, da se povzdignejo (posvetijo) bistveni prevrati in prehodi letnega in življenjskega toka nad vsakdanjost. Trdoživost teh obredov tudi v docela dekristianiziranih okoljih, potrjuje tezo v njihovi izrazito družbeni in ne ožji religiozni osnovi.⁶

c) Posebno obravnavo zasluži v tem pogledu položaj v ZDA. Tu so vse navedene razlike v prakticiranju med mestom in vasjo, med pripadniki raznih slojev pri obredih itd. manj ostre kot v Evropi; udeležba katoličanov je celo v velemestih kot npr. v New Yorku višja kot v evropskih velemestih in doseže celo 30—40 % — Povrhu pa je presenetljiva predvsem tendenca razvoja, ki kaže, da se število pripadnikov religioznih skupnosti stalno večja. V obdobju 1926—1950 se je npr. povečalo prebivalstvo za 28,6 %, število pripadnikov verskih skupnosti pa za 59,8 %. Splošno večjo navezanost na cerkev, tudi pri pripadnikih delavskega razreda, pojasnjuje specifičnost razvoja in položaja katoliške cerkve v ZDA: v okoljih, kjer več religij tekmuje, je religiozna dejavnost navadno vedno večja kot tam, kjer prevladuje ena sama cerkev; to zlasti velja za manjšinske religije, religije zapostavljenih plasti, kot je bila to dolgo katoliška cerkev v ZDA. Ta cerkev je rastla predvsem ob doseljevanju iz katoliških dežel — Irske, Italije, Poljske in drugih. Pogosto je pomenilo prvo obliko družbenega organiziranja in integriranja večinoma gospodarsko zapostavljenih priseljencev — delavcev in kmetov — v ameriško družbo. Poleg tega je pomenilo tudi zadnjo zvezo z domovino — v verskem in narodnem pogledu. Na drugo značilnost cerkva v ZDA je opozoril že M. Weber: cerkve in sekte so v ZDA ena izmed oblik družbenega organiziranja, v katerih posamezniki zasledujejo povsem posvetne cilje — od »zvez in poznanstev« do družbene legitimacije, ki jim jo v anonimnosti ameriške družbe daje identifikacija z določeno priznano cerkvijo. Najbolj se vse to izraža pri pripadnikih srednjih in višjih slojev. To potrjujejo tudi najnovejše raziskave, katerih rezultat je neki ameriški religiozni avtor⁷ povzel takole: »Duhovni pomen... statističnega gradiva je velikanski... Simboličen je za način, kako je 'cerkev' kapitulirala pred 'svetom'. Merila za sprejem v cerkev in status v njej so posvetna, če že ne čisto ekonomska.«

Avtor neke druge razprave⁸ pa tako kapitulacijo pred svetom v osnovi precizira takole:

⁶ Oster odpor cerkvenih krogov proti uvedbi laičnih obredov ob podelitvi imena, prehodu med odrasle ipd. v NDR kaže, da se cerkev zaveda prednosti, ki ji jo daje monopol na neke elementarne družbene, že predkrščanske, običaje. (glej C. Falconi, op. cit. str. 754—755.)

⁷ W. Beach, po *Soziologie de Kirchengemeinde*, str. 80—81).

⁸ D. Moeborg, *Sakularisierung und Wachstum der Kirche in USA* *Köner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1958/3).

1. Za vstop v cerkev odločajo posvetni razlogi,
2. Cerkve — zlasti nekatere — in sekte omogočajo doživetje skupnosti, česar druge organizacije in ustanove ne zmorejo⁹,
3. Sekularizacija tudi sama prodira v cerkve — v organizacijo in metode dela, pa tudi v učenje in cilj.

Osnova uspeha ameriških cerkva v sekulariziranem svetu je v tem, da so se tudi same sekularizirale: »cerkve so postale čiste karitativne organizacije, pedagoške institucije in duševne klinike«, nekoliko pretirano označuje njihovo naravo avtor knjige »O osamljenosti človeka v moderni ameriški družbi«.¹⁰

d) V tesni zvezi z odtujevanjem večine prebivalstva od cerkva je pojav formiranja tako imenovane skupnosti cerkvi zvestih (Kerngemeinde, Kirchentreue) kot posebne družbene skupine, formirane na religiozni osnovi iz članov, ki se živo udeležujejo raznih cerkvenih dejavnosti. (Ta pojav je zlasti izrazit v protestantizmu, v raznih oblikah pa se opaža tudi v katolicizmu.) Take ožje cerkvene skupnosti nastajajo ob razpadu stare teritorialne cerkvene skupnosti, kjer se je meja odnosov cerkvene skupnosti ujemala z mejami odnosov krajevne skupnosti. Namesto stare cerkvene skupnosti, ki je bila »družba v malem«, se oblikuje bolj ali manj sklenjena in drugim skupinam tuja skupina iz ljudi, ki se iz svojih posebnih razlogov odločijo za sodelovanje. Kjer so cerkvene skupnosti — fare — še teritorialno organizirane, je opaziti tudi med pripadniki skupin »cerkvi zvestih« predvsem ljudi, ki so po svojem življenju in delu navezani na kraj prebivanja — gospodinje, upokoјence, mladino, rentnike. Avtor primerjalne študije raznih cerkvenih skupnosti meni, da so se take skupine, ki da so nov tip religioznih skupnosti, najbolj utrdile tam, kjer se je proces sekularizacije začel že zgodaj — to je v velikih mestih. (Th. Luckman)

e) Po vseh deželah se ugotavlja »kriza poklicev«, pomanjkanje duhovniškega in redovniškega naraščaja. Ta ima svoje žarišče v istih okoljih kot kriza verske dejavnosti. V Franciji so pri preučevanju 51 škofij ugotovili, da pride iz agrarnih področij, ki imajo 24,5 % prebivalstva teh škofij, 39 % seminaristov, iz mestnih »ljudskih« slojev s 54,4 % prebivalstva 30,7 % seminaristov, iz srednjih in višjih meščanskih slojev z 20,7 % pa 29,7 % seminaristov. Za Holandsko veljajo take številke: 7 % višji sloji, 46 % srednji, 22 % kmetje in 25 % delavci. Vprašanje je seveda, kakšen neposreden delež ima pri tem upadanje števila otrok v mestnih družinah; še sedaj so številne družine glavni vir duhovnikov.

⁹ W. Herberg pravi, da obstaja v ameriški družbi religioznost brez religije. Sodobnih religioznih doživetij ne oduševlja iskanje boga, temveč iskanje domačnosti, družbenosti in prilagajanja. (po G. Remling, Die Religion »der einsamen Masse«, Religionsoziologische Perspektive in USA, (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1964/4).

¹⁰ D. Oberndörfer, po Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1958/4. Take težnje po sekularizaciji so opazne tudi v Evropi in pri nas, čeprav (še) niso tako izrazite. Ilustrativna za to je novejša uredniška politika našega verskega lista Družine in usmerjenost mesečnika za mladino Ognjišče.

Na Holandskem je v družini seminarista povprečno 7,4 % otrok. Podobno sliko o številnosti otrok dobimo, če preberemo podatke o družinah vsakolletnih novomašnikov v naši »Družini. Odprto je tudi vprašanje, koliko gre za odvisnost med številnostjo otrok in duhovniškim poklicem, koliko pa sta oba pojma posledica skupnega vzroka; trdne tradicionalne religioznosti staršev.

Nekatere značilnosti religioznih prepričanj

Medtem ko so podatki o religiozni praksi — vsaj v njenih javno najbolj očitnih formah — dovolj številni, pa so religiozna prepričanja iz že navedenih razlogov dosti manj osvetljena. Lahko se tudi pridružimo očitkom, da so tudi mnoge od izvedenih raziskav dvomljive vrednosti: načelno vprašanje je, koliko lahko z ugotavljanjem verbalne stopnje (ne)soglašanja z formuliranimi cerkvenimi dogmami odkrijemo resnične religiozne predstave ljudi. Dostopno mi je bilo tudi sorazmerno malo tovrstnih raziskav. Vendar pa lahko določimo značilne poglede na nekatere osnovne (vsaj z uradno cerkvenega vidika) predstave in prepričanja.

a) Ne glede na vse ugotovitve (in tožbe) o dekristianizaciji sodobne družbe in ne glede na dejansko povezanost s cerkvijo v vseh deželah velika večina izjavlja, da so kristjani oz. konkretno katoličani. Celo v Franciji je npr. med 18 in 30 let starimi prebivalci takih 77 % (toda le 33 % jih hodi v cerkev). Po tej raziskavi inštituta za javno mnenje leta 1958 je v Franciji 76 % katoličanov, 4 % deistov, 14 % ateistov in 6 % pripadnikov drugih religij. Po Le Brasu 72 % Francozov gre v cerkev le, kadar zvoní njem osebno — to je pri krstu, poroki in pokopu; 16 % je »rednih« — takih, ki se udeležujejo velikonočnih obredov in gredo včasih v cerkev; 3 % »prepričanih« — ki sodelujejo v vseh cerkvenih dejavnostih; 9 % pa je drugih. (kasneje je skrajne kategorije nekoliko omilil!)

b) Še višji procent izjavlja, da veruje v Boga tako v Angliji 78 %, v ZDA po neki anketi celo 97 %. Anketa med nemškimi študenti je dala pozitiven odgovor v 90 %. V Franciji veruje po zgoraj omenjeni raziskavi 86 % Francozov med 18 in 30 letom.

Na Češkem je v skrbno izvedeni obširni anketi leta 1963 44 % anketiranih izjavilo, da veruje v Boga oz. dopuščajo njegov obstoj (leta 1946 je bilo takih 80 %).

Vendar nekatere raziskave, ki skušajo поблиže ugotoviti predstave o bogu, potrjujejo misel, ki je bila izrečena na vatikanskem koncilu, da je za sodobnega človeka vsaj kot tendenca značilno odklanjanje boga, pojmovanega kot oseba. Med nemškimi študenti je ugotovila že navedena anketa,¹¹ da jih le 34 % izjavila vero v biblijskega boga, 22 % v osebnega (a ne brezpogojno biblijskega), 30 % v neosebno višjo silo. Anketa med manjšo

¹¹ Anketa o etičnih nazorih zahononemških študentov v Kölner Zeitschrift 1965/2.

skupino ameriških študentov je pokazala, da le 66 % anketiranih katoličanov veruje v osebnega boga, protestantov pa le 41 %. Pri anketiranju skupine valonskih rudarjev so ugotovili, da jih sicer le ena četrtnina ne veruje v boga, da pa velika večina v svojih razlogih za vero ne preseže okvira običajnega razumskega sklepanja — npr. o stvarjenju sveta — in nima nobenih religioznih motivov za vero.¹²

c) Najbolj presenetljive pa so ugotovitve o veri v posmrtno življenje. Kljub izraženi veri v boga, celo v osebnega boga, mnogi ne verujejo v posmrtno življenje, še več — včasih že kar večina — pa ne v posmrtno sodbo. Rezultati se zopet vsaj v tendenci presenetljivo ujemajo ne glede na kraj in okolje:

- 73 % Američanov veruje v posmrtno življenje, le 25 % pa v »pekel«;
- 47 % Angležev veruje v posmrtno življenje, 11—14 % v sodbo;
- 50 % mladih Francozov veruje v posmrtno življenje, le 38 % pa v obstoj pekla, vic in nebes (po drugih podatkih celo le 43 % in 24 %);
- 56 % mladih luksemburških katoličanov veruje v posmrtno življenje;
- 57 % anketiranih nemških študentov veruje v kakršnokoli obliko sodbe, toda le polovica teh v »večno zavrženost«; le malo več kot polovica od 55 anketiranih vernih valonskih rudarjev veruje v posmrtno življenje, toda le dva sta prepričana o sodbi. (J Dument v *Vocation de sociologie religieuse*.)

Navrženi podatki potrjujejo misel Teilharda de Chardina: »Bolj ko postajamo ljudje... bolj se čutimo zgubljeni ob ideji pekla. Razumeli bi še vrnitev v nekako neeksistenco, toda večno izničenje, večno trpljenje...¹³ »Danes si niti duhovniki ne upajo več pridigati o peklu«, pravi memorandum zveze ženske katoliške mladine Piju XII. Za ameriške razmere ugotavlja Hoult, da je stara vera v onstranstvo le še »prazna beseda«. Houltovo mnenje, ki ga navaja G. Renling v navedenem delu, tako upravičeno opozarja na dvom o resnični tezi anketiranih izjav o veri v posmrtno življenje. Potreba po posmrtnem življenju in pravični sodbi je bila vse doslej ena glavnih opor apologetov in hkrati ena glavnih tarč kritikov religije, ko so na njeni osnovi razlagali religijo kot elinacijo, beg od sveta. Zdaj kaže, da vera v posmrtno življenje postaja vedno bolj nebitven element religioznosti.

d) Zanimivo je, da mnogi, ki se štejejo za kristjane, ne verujejo v Kristusovo božanstvo: v Angliji je v omenjeni anketi le 80 % verujočih odgovorilo pritrdilno, med francosko mladino 62 %, med anketiranimi valonskimi delavci celo le ena tretjina.

¹² Na isto značilnost predstav o bogu opozarja znani teolog K. Rahner: »Sodobni človek ima nenavadno razvit občutek za to, da je Bog le na tak način Bog... nepojmljivo, nevključljivo Bitje, neizmerljivo merilo, vsevključujoča navzočnost. Današnji človek ima v mislih mnogo bolj transcendentnega, absolutnega in mnogo bolj nepojmljivega Boga (kot je biblični Bog cerkvenih dogem). Duhovnikova vera danes, Nova pot 1963/2—4, str. 172 in 168.)

¹³ Po C. Cuenot, Teilhard de Chardin, Paris 1962, str. 156.

e) Kar 55 % anketiranih mladih Francozov meni, da lahko vsaka religija omogoči zveličanje; le 44 % verujočih katoliških mladincev v Luxemburgu v anketi izjavlja, da je katoliška cerkev edina prava cerkev; za ameriške razmere ugotavljata dva avtorja, da ima 89 % anketiranih študentov religijo za zaželeno in čutijo osebno potrebo pa njej (pri tem so anketiranci navajali tudi izjave, da religija »premaguje frustracijo«, »brani pred nervozami« ipd.), hkrati pa menita, da obstaja v ZDA mnenje, naj Američani ne diskutirajo dosti o religiji — naj bodo kratko malo religiozni. Razprave o teoloških finesah da veljajo že kar za znamenje slabega okusa. Posameznik naj pripada veroizpovedi, katere je »navajen«.¹⁴

Pri tej sliki je treba poudariti, da je — kot ugotavljajo raziskovalci — združevanje posameznih elementov vere pri posameznikih zelo alogično, zmedeno. Tako je »pravovernih« še manj, kot bi lahko sklepali le po posameznih razlikah, npr. da verujejo v Kristusa in njegovo zgodovinskost in istočasno ne verujejo v njegovo božanstvo ipd. Pri tem so katoličani, kot ugotavlja v rezultatih svoje raziskave med verniki v Angliji V. Pichering, še vedno najboljši. Lahko bi upravičeno razširili shemo, ki jo je uporabil J. Dumont pri raziskavi vernosti valonskih rudarjev, na vse vernike. Prišli bi verjetno tudi do vsaj sorodnih sklepov. Avtor deli religiozne ljudi v tri kategorije:

1. Tiste, ki verjamejo (ne »verujejo« v teološkem smislu) v boga;
2. Tiste, ki priznavajo obstoj nečesa onkraj tega življenja;
3. Kristjane.

(Dodali bi lahko še nadaljnjo specifikacijo: katoličane.)

Avtor ugotavlja, da poleg tega, da ena četrtna sploh ne veruje v boga, večina veruje iz razlogov, ki so skupni tako budistom in mohamedancem kot primitivnim religijam v Afriki; polovica ne veruje v posmrtno življenje, in le manjšino da lahko štejemo za vsaj približno krščansko religiozno. Podobno sklepa tudi J. P. Kruijt, potem ko ugotovi pri preverjeni skupini stotih Holandcev, ki niso pripadali nobeni cerkvi, da jih 71 trdi, da verujejo v boga, a le 40 v osebnega; 81 da veruje, da je Kristus živel, a le 32, da je bil več kot človek; 69, da je religija pomembna za življenje: »to še ni nevera, ni pa tudi katoliška vera. Raziskava v ČSSR je med verujočimi ugotovila 29 % takih, katerih religioznost ni v skladu z nobeno od obstoječih veroizpovedi, 48 % konformističnih kristjanov (vera v osnovne dogme, vsaj občasno prakticiranje), in 11 % verujočih, ki jim je religija osnovna vrednota in življenjska orientacija. Zanimivo je, da je prvi tip najbolj razširjen med verujočimi v večjih mestih (67 %) najšibkeje v krajih do 10 000 ljudi (22—27 %). Za tretji tip velja nasprotnje (7 % in 25 %).

f) Kot posebno območje religioznega moramo obravnavati etične nazore (ki so po verskem nauku religiozno motivirani in sankcionirani). Znana je teza, da so le religiozni ljudje lahko moralni, da brezverstvo nujno pomeni tudi »nravni nered«. Vendar opazovalci — tudi cerkveni —

¹⁴ J. Maier—W. Spinard, *Religiöse Überzeugungen und religiöse Verhaltensweisen*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1958/63.

danes ugotavljajo, da je etika sodobnega človeka vedno bolj neodvisna od tega, ali sprejema kako religijo ali ne. Pri glavnih moralnih dilemah sodobnega časa se katoličani ali kristjani sploh ne ločujejo od ateistov in indiferentnih, temveč poteka delitev neodvisno od religiozne opredeljenosti: razhajajo se tako katoličani kot ateisti tudi med seboj. Na obeh polih glavnih sodobnih moralnih dilem se lahko znajdejo tako eni kot drugi (npr. ob vprašanju miru; uporabe atomskega orožja; kolonializma in nacionalizma — »krivična ali pravična, moja domovina«; mučenja in smrtne kazni izkoriščanja itd.).

Specifična katoliška moralka se giblje pretežno na območju moralno marginalnih vprašanj — predvsem spolnega življenja (začenši s »spodobno modo«) in družine. Pri tem je dejstvo, da se tudi sicer verni, celo dejavni katoličani cerkvenih norm v veliki večini ne držijo, ne da bi to občutili kot spor s svojo vero. Poljske raziskave potrjujejo, da se prav na tem področju (poleg politično-socialnih stališč Cerkve) začenja proces razhajanja Cerkve in vernikov.¹⁵

»V zavesti ljudi obstoji vera iz nečesa, za »verovanje« in nečesa, za delovanje, pri čemer je slednje vedno bolj neodvisno od prvega, pravi neki pater. To ugotovitev potrjuje za etično področje tudi že navedena anketa med nemškimi študenti: le 21 % jih meni, da ni etike brez vere, in le 10 %, da je kriterij za pravilnost etičnih sodb razodetje; 52 % jih misli, da etika lahko obstaja brez vere, 57 % pa v zvezi s tem meni, da ni razlik v moralnosti med tistimi, ki verujejo v posmrtno sodbo, in tistimi, ki ne verujejo vanjo. Treba pa je upoštevati, da med anketiranimi študenti prevladujejo protestanti. Celo nekateri protestantski teologi (npr. Bultmann) trde, da ni »ne krščanske znanosti, ne krščanske etike.« K temu sklepu lahko prištejemo tudi izginjanje občutka greha, o katerem govorijo duhovniki in raziskovalci (kar je verjetno zopet povezano z nevero v posmrtno sodbo).¹⁶ Potrditev takega stanja — ali resignacija pred njim — je tudi vedno pogostneje priznanje, ki je bilo izraženo tudi na zadnjem koncilu, da sodobni ateizem ne pomeni nujno »nramnega nereda« (čeprav se to tolmači, češ da je moralnost ateistov le posledica dejanske vere, ki nastopa

¹⁵ T. M. Jaroszewski, *Dynamika praktyk religijnych i postaw światopoglądowych w Polsce w świetle badań socjologicznych*, (Kultura i społeczeństwo 1966/1). Po anketi med 292 dejavno vernimi *katoliškimi* zakonskimi pari v Franciji jih 75 % uravnava rojstva; od teh jih le 32 % uporablja metode, ki jih Cerkev dovoljuje (vzdržnost in Knaus-Oginovo), 68 % pa sredstva, ki jih Cerkev prepoveduje. (*Sociologia religiosa*, 1965/13–14, str. 120–121.) Papež po sklepu koncila zdaj pripravlja liberalnejše stališče.

¹⁶ Angleški raziskovalec W. Pickering pravi, da je moral opustiti proučevanje tega vprašanja, ker celo religiozni anketiranci niso znali navesti konkretnih primerov greha! Avtor sicer pravi, da so v tem pogledu katoličani izjeme — bolj ko so pobožni, večja je njihova zavest o grehu. Vzrok temu je po avtorju katoliška spoved. Glej *Vocation de la sociologie religieuse*. Tipičen primer, kako se pri katoličanih v primeri z drugimi veroizpovedmi zaradi stalnejše indoktrinacije, kateri so podvrženi, mnoge značilnosti njihovega dejanskega (ne) verovanja pri verbalnih odgovorih (anketah) in izražajo, čeprav globlji poznavalci — duhovniki — poročajo o njih.

pod drugimi imeni — vere v napredek ipd. — da pa bi bili popolni ateisti, če bi bili sploh mogoči, tudi nujno popolnoma amoralni.)

Drug, temu komplementaren pojav, ki pa kaže na isto izpraznitev religioznih predstav, je razširjeno prepričanje, da je morala (=dobro, pošteno življenje=) bistvo religije, oziroma še več, religija sama. Ne glede na to, koliko ima taka mentaliteta opore že v samem krščanskem nauku in koliko je bila sestavni element že tradicionalne vaške religioznosti, je praktična posledica tega stališča zanikanje potrebe po cerkvi in zakramentih. Temu sledi navadno tudi to, da se etične norme, po katerih se ljudje ravnaajo in jih štejejo za vsebino svoje religioznosti, s časom vedno bolj oddaljujejo od evangeljskih in veljavnih norm. Tak tip »religioznosti« je za Švedsko (zasledili pa bi ga skoraj gotovo tudi drugod)¹⁷ neki avtor opisal takole:

1. Ljudje hočejo veljati za kristjane.

2. Menijo, da jemljejo svoje norme in etične principe iz krščanstva (sklicujejo na pridige na gori in splošno načelo ljubezni do bližnjega).

3. Ne sodelujejo pri organiziranem cerkvenem življenju — razen v izjemnih življenjskih položajih — sklicujoč se na to, da že tako in tako krščansko živijo. Pri tem se dogaja, da načela socialne pravičnosti, za katera se bojuje švedski delavski razred in SDP, večini pripadnikov tega razreda veljajo za krščanska načela, še več za neke vrste krščansko pobožnost.¹⁸

Za mnoge druge elemente sodobnega verovanja je bilo težko dobiti ustrezno empirično gradivo, čeprav je sicer o njih dosti pisanega in izjavljenega — v glavnem na osnovi osebnih in kolektivnih nesistematičnih opazovanj in izkušenj. Za ilustracijo bi izbrali dve taki sintetični sodbi (ki sicer povzameta tudi že nekatere obravnavane ugotovitve), o katerih menim, da izražata bolj ali manj splošno mnenje:

(Povzetek memuranduma Zveze ženske mladine iz leta 1952 Piju XII o verovanju katoliške mladine.)

»Malo smisla za transcendentne zahteve, pač pa površnost, površinskost (rutinsko življenje, strah pred premišljanjem o veri, zaradi nevarnosti, da se zgubi); racionalizem (ta mladina, živeča v tehničnem svetu, hoče imeti vse verske resnice dokazane z naravoslovno gotovostjo; odtod ugovori: vsi znanstveniki ne verujejo, moliti je že dobro, toda morda je le avtosugestija; dedni izvirni greh je protislovje v sebi, niti sami duhovniki si ne upajo pridigati o peklju... vera v posmrtno življenje vključuje maksimum nemoči); liberalizem (ne odloča resnica, temveč odkritosrčnost v človekovem življenju, vse religije imajo le oblikujočo vrednost, naključje je, kateri veri kdo pripada — posledice:

¹⁷ Tudi v Sloveniji. Pri ljudskem štetju 1953. leta se je na primer 85 % ljudi izjavilo za katoličane in protestante. V anketi dr. A. Trstenjaka pa na vprašanje o smislu življenja odgovarja v skladu s krščanskim naukom le 20,8 % ljudi; pri 30 in 40-letnikih 11 %, v starejših letnikih (nad 60) pa pri ženskah 37 %, pri moških 18 %. Glej A. Trstenjak, Če bi še enkrat živel, Celje 1965, str. 145–146.)

¹⁸ B. Gustafsson, Probleme der Religionssoziologie, str. 165.

malo smisla za molitev in sprejemanje zakramentov, malo smisla za apostolat, malo smisla za nравnost).«¹⁹

Avtor v jezuitski reviji *Etudes* pa takole karakterizira moderno religiozno mentaliteto: »Zametavanje pravil vere, zakramentov kot ex opera opereto, greha, zahteva po akciji cerkve v svetu, socialno delovanje v duhu evangelija.«²⁰

Ocena ugotovljenih značilnosti sodobne religioznosti

Ce so si različni avtorji soglasni v ugotovitvah, pa moramo opozoriti, da se razhajajo v oceni stanja, ki ga ugotovitve kažejo. Običajni sklep, da gre za očitno »krizo religioznosti« (ali celo za odmiranje religioznosti), kritizirajo predvsem iz dveh izhodišč.

Prva kritika prihaja od tistih religiozologov, ki so blizu Durkheimu in funkcionalističnemu pojmovanju religije. Primer takega pojmovanja je teza, da je »religija institucija — to pomeni normativni sistem — ki usposablja posameznika za obvladovanje eksistencialnih vprašanj ter omogoča in ohranja integracijo družbe«. Iz tega seveda sledi, da moramo v vsaki družbi pričakovati neko »religijo«. ²¹ Po takem in sorodnem pojmovanju pomenijo nakazane empirične ugotovitve le, da tisto, kar je bilo doslej »religija« — to ni več; pomenijo torej krizo nekih predstav, odnosov, nekega normativnega sistema, ne pa krizo religije nasploh. Naloga sociologije religije je, da ugotovi, kaj danes opravlja funkcijo, ki po definiciji pripada religiji, torej kaj je danes »religija«. ²²

Druga kritika ostaja v ožjih okvirih ter meni, da z dosedanjimi metodami proučevanja religioznosti ni mogoče priti do sodbe o religioznosti sodobnega človeka. Če ljudje ne poznajo, dvomijo ali pa se ne strinjajo z nekimi uradnimi cerkvenimi dogmami, ki jih ankete postavljajo kot merilo za ugotavljanje religioznosti, lahko to pomeni le, da se njihova religioznost izraža na drugačne načine, ne pa da so nasploh vedno manj

¹⁹ Po A. H. Malthe, *Die Neue Theologie*, München 1960, str. 225.

²⁰ Po J. Maitre, *Religion populaire et populations religieuses*, (Cahiers int. de soc. 1959/2).

²¹ D. Goldschmiedt v *Probleme der Religionssoziologie*, str. 4.

²² Najdalj je v tej smeri odšel morda Thomas Luckman v delu *Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg 1963): Brezkompromisno sklepa, da je dosedanja cerkvena religioznost postala marginalen pojav marginalnih družbenih plasti in krščanstvo le eno od »zasebnih mnenj«. Nova religija oziroma »nove religiozne teme«, ki usmerjajo in osmišljajo posameznikovo ravnanje so predstave, miti, o »avtonomnem« in »svobodnem«, samopotrjujočem in uresničujočem se posamezniki. Te mite da izraža vsa sodobna kultura — od avantgardne umetnosti do plaže. Nova religija je izrazito privatizirana in tostranska, posvetna. Ker usmerja človekova strmljenja v zasebno sfero (družino, spolnost itd.), odvrača pozornost od nesvobode in neindividualnosti v socialni sferi. Ima torej izrazito ideološko funkcijo, saj prispeva tako k funkcioniranju družbenega sistema, čeprav ne izvira neposredno iz interesov določenega razreda. Ta nova religija da vdira tudi v razvite socialistične dežele.

religiozni. Zgled tega izhodišča je mnenje Teilharda de Chardina, ki tudi ugotavlja, »da je ravnodušnost do cerkvenih naukov značilna za našo generacijo«, a meni, da to pomeni le, da (dosedanja) krščanska dogmatika ne ustreza več zahtevam »novega modela ... duše, ki je po naravi krščanska«. V resnici pa da je bilo človeštvo redkokdaj bolj religiozno kot zdaj, samo da je vero v Boga nadomestila vera v Svet (kar je po Teilhardu de Chardinu komplementarno, ne pa nasprotno veri v Boga).²⁵

Glede na naš okvir in možnosti se lahko zadovoljimo tudi s sklepom, da gre za krizo »cerkvene religioznosti«, za krizo dosedanjih religioznih predstav in praktik, v zvezi s tem pa tudi ustanov, ki so in *kolikor so* te predstave in dejavnosti vzdrževale in na njih temeljile.

Poskus interpretacije

Že pri prikazu religiozne situacije smo z ločenim prikazom sprememb v religiozni praksi in pri nekaterih religioznih predstavah in prepričanjih nakazali, da gre tu za procese, ki so sicer povezani med seboj in vplivajo drug na drugega, vendar imajo poleg skupnih tudi še svoje posebne vzroke in posebne posledice. Obravnavana religiozna praksa je npr. neposredno povezana s cerkvijo. Pri religioznosti in cerkvi gre za pojava, ki se sicer vsebinsko prekrivata, a sta — poleg tega, da je cerkev (lahko) dejavna tudi v nereligiozni sferi — na različnih ravneh: cerkev na ravni družbenih institucij, religioznost na ravni družbene psihologije. Zato moramo že vnaprej zavrniti vse monokavzalne teorije, npr. da je kriza cerkvene religioznosti posledica širjenja izobrazbe in populariziranja znanstvene podobe sveta. Znanstvena razlaga res spodkopuje nekatere (stare) religiozne predstave, toda koliko to vodi k odpadu od religije, je odvisno od celotnega sklopa razmer kako cerkev reagira na znanstveno kritiko, ali tudi sama na novo interpretira kritizirane predstave ali ne, kako je posameznik povezan s cerkvijo itd. Dejstva kažejo, da višji nivo kulture in izobrazbe lahko vodi tako k ateizmu kot k drugačnemu tipu religioznosti: v katolicizmu npr. od tradicionalnega k tako imenovanemu odprtemu katolicizmu, ki je imun za posledice (naravo) znanstvenega napredka, še več, ki ta napredek dejavno sprejema.

V literaturi zasledimo za oznako ugotovljenih procesov termine laizacija, sekularizacija, razcerkvenjenje (Entkirchlichung), dekristianizacija. Medtem ko zadnji termin pogosto meri bolj na vsebino vrednot in norm v sodobni družbi, pa se prvi trije nanašajo na iste procese, čeprav se ne uporabljajo povsem dosledno. (Z laicizacijo označujem zgolj procese, ki potekajo v družbeno-politični sferi.)

Raziskovanje procesa odtujevanje cerkvi je danes eno od osrednjih delovnih področij sociologije religije. F. Fürstenberg, ki navaja tri taka področja s tremi osnovnimi tezami (kompenzacijsko tezo — religija kot kompenzacija v smislu Marxovega »srca brez dušnih razmer« ipd.; inte-

²⁵ Po C. Cuenot, op. cit. str. 139–140.

gracijsko tezo — religija kot faktor družbene integracije, in sekularizacijsko tezo) označuje sekularizacijo kot »naraščajoči odpad širokih krogov od cerkve, npr. njihovo ravnodušnost do religioznih vprašanj«. ²⁴ Pri tem gredo nekateri, kot že citirani Luckmann, tako daleč, da menijo, da se danes kot vprašanje ne postavlja več, zakaj ljudje niso več cerkveno religiozni, temveč kaj nekatere zadržuje, da so še.

Holandski religiozolog J. P. Kruijt (v *Soziologie der Kirchengemeinde*) navaja npr. tele »vzroke ali pogoje za naraščajočo sekularizacijo«: racionalizacija mišljenja, racionalizacija gospodarstva, urbanizacija, razredni boj, izguba funkcij cerkve. Podobne vzroke navajajo tudi drugi, čeprav pogosto pod različnimi imeni: namesto racionalizacije mišljenja in racionalizacije gospodarstva pogosto poudarjajo vpliv »industrijske kulture«, tehnične civilizacije, »tehničnega mišljenja« ipd.

Mislim, da lahko sprejmemo vzroke, ki jih navaja holandski religiozolog. Obravnavali pa jih bomo v nekoliko prilagojenem redu in obliki:

— najprej izgubo funkcij in urbanizacijo kot pojava, ki se dogajata v sferi cerkve kot ustanove in vplivata na njen družbeni položaj in njeno razmerje do posameznika; v zvezi s tem vpliv, ki jih imajo spremembe v položaju cerkve, povzročene z zgoraj omenjenimi procesi, na sfero religiozne zavesti posameznika in ta vzvratno na odnos posameznika do cerkve;

— vpliv tehnizacije življenja, industrijske kulture in racionalizacije neposredno na religiozno zavest in posredno do razmerja posameznika do cerkve;

— kot poseben problem bomo obravnavali (ne)religioznost delavskega razreda industrijsko visoko razvitih dežel; pri tem bomo omenjeno vlogo razrednega boja omenili le bežno, ker v svoji celoti že presega okvir naše naloge.

Vpliv laiciziranja družbeno-politične sfere

Omenjeno izgubo funkcij cerkve moramo obravnavati v relaciji z obdobjem, ko je cerkev imela še vse funkcije, ki jih je zdaj izgubila. Ni težko odkriti, da je imela cerkev največ funkcij v srednjem veku oz. v obdobju, ko j bila, če že ne država religiozna država, pa vsaj cerkev državna cerkev. Ob tem se hkrati ponuja ugotovitev, da je bilo hkrati obdobje, ko o sekularizaciji ni bilo sledu, ko so torej bili še vsi cerkveno religiozni. Ob teh dveh ugotovitvah pa se hitro pokaže, da se za procesom izgubljanja funkcij skriva primarnejši družbeni proces: politično laiciziranje države in družbe, to je umikanje cerkve in religije iz državne v zasebno sfero.

Cerkev kot družbena ustanova nujno vedno do neke mere posega tudi v druge sfere in opravlja tudi nereligiozne funkcije. Katoliška cerkev je v tem pogledu prekosila vsa teoretična pričakovanja. V teku srednjega

²⁴ Probleme der Religionssoziologie, str. 65–67.

veka je postala »najsplošnejša sinteza in sankcija obstoječe fevdalne ureditve«, kot pravi Engels v Nemški kmečki vojni: »cerkvene dogme so postale istočasno politični aksiomi; biblični teksti so imeli na vsakem sodišču zakonsko moč« zato so bili »napadi na fevdalizem in predvsem napadi na cerkev tudi ... teološke herezije« in narobe. Morala je bila v tem obdobju krščanska morala, umetnost je bila prvenstveno cerkvena umetnost, krščanstvo je bilo hkrati vera v ožjem pomenu besede in edini priznani svetovni nazor, filozofija se je stekala v teologijo, celo prazniki so bili vsi cerkveni. Cerkev je oklenila v religiozne okvire celotno človekovo življenje: človek se tako rekoč ni mogel roditi, ne da bi bil krščen, ne poročiti, ne da bi se cerkveno poročil, ne umreti, ne da bi bil cerkveno pokopan, ne opravljati poklica, ne da bi bil pod pokroviteljstvom kakega svetnika. Tisti, ki tega niso storili — židje npr. — so bili izobčeni, manjvredni člani družbe. Tudi kasneje, v obdobju absolutnih monarhij, ko je Cerkev že izgubila tako absolutno hegemonijo (poleg mnogih drugih čisto gospodarskih in pravnih privilegijev), je še vedno obdržala množico posvetnih funkcij, ki so jo marsikje spremljale vse do obdobja ločitve cerkve in države: vodenje nekaterih administrativnih zadev (matične knjige ipd.) izključna skrb za reveže, nadzor nad šolstvom ipd. Skratka, mesto in položaj posameznika v družbi sta bila s toliko nitmi navezana na religiozne reforme in ustanove, da na kakršen koli individualni odpad od cerkve ni bilo mogoče misliti. Na to opozarjajo tudi že katoliški avtorji. Peter Segundo npr. piše, da na zahodu množice niso stopile v krščanstvo tako, da bi se bil vsak član osebno spreobrnil, v večini primerov je množično spreobrnjenje sledilo odločitvi oblasti; ko pa so postale krščanske, so to ostale po sili ustanov v ožjem (cerkev, škofije) in širšem (šole, zakonodaja) smislu.²⁵

Bistvena sprememba je nastopila s pojavom in zmago razredno zavednega meščanstva, ki je proti »sintezi in sankciji fevdalnega reda« nastopilo če že ne z odkrito antireligiozno, pa vsaj z akatoliško ideologijo. »Če je v državi nekaj enakopravnih veroizpovedi država že ne more biti več religiozna država« (Marx), kvečjemu je lahko neka religija ob spoštovanju načela strpnosti še vsaj formalno državna religija, kot je bila npr. luteranska cerkev na Švedskem vse do 1951. leta. Dokler obstaja v družbi samo ena priznana religija, ne more biti nasprotje med njo in pravom ali moralo te družbe — pa bodisi da religija sprejme in sankcionira obstoječe pravo, bodisi da se to modificira v skladu z religijo. Če pa obstoji več priznanih religij, potem morata morala in pravo (vsaj v temeljnih zadevah) biti neodvisna od vsake posamezne religije, da sta sprejemljiva za vse člane družbe. Biti morata nereligiozna. Religija je tako nehala biti »duh države«. »Ni bila več bistvo skupnosti, temveč bistvo razločevanja. Postala je izraz ločevanja človeka od njegove skupnosti, kar je prvotno tudi bila.« (Marx)²⁶ Pogoj integracije je postala verska strpnost. Strpnost pa ni le spoštovanje različnih stališč, temveč njihovo podcenjevanje,

²⁵ Glej Krščanstvo — utopija, Nova pot 1964/10—12.

²⁶ Prilog židovskom pitanju, Rani radovi, Zagreb 1961, str. 58.

priznanje, da te razlike (v neki sferi) niso več bistvene. Religija je postala v javni, državni sferi nebistvena. Umaknila se je v zasebno sfero; postala je »privatna zadeva« in cerkev v načelu zasebna ustanova.

»Ni se treba slepiti o meji politične emancipacije. Razdvojitve človeka na javnega in zasebnega človeka, premestitev religije iz državne v meščansko družbo... je dovršitev politične emancipacije, ki stvarne človekove religioznosti niti ne odpravlja, niti ne teži, da bi jo.« (Marx, prav tam.) Z laiziranjem javnega življenja, z emancipacijo države od religije se še ne emancipira tudi človek od religije, pravi Marx; spremeni pa se njegovo razmerje do cerkve:

1. Ko cerkev izgubi vrsto nereligioznih javnih funkcij, tudi posameznik zgubi številne razloge, da bi se iz nereligioznih nagibov, zaradi svojih pravnih, ekonomskih, socialnih in poklicnih interesov vezal na cerkev.

2. Cerkev zgubi s tem (vsaj del) sredstev za pritisk na posameznika; le-ta postane v načelu svoboden, praktično pa vsaj svobodnejši v svojem religioznem opredeljevanju ali neopredeljevanju.

Vpliv urbanizacije

Urbanizacija je proces, ki ga je sprožila industrijska revolucija. Prej so bila velika mesta predvsem le trgovska in upravna središča; njihova velikost je bila odvisna od (demografske) velikosti področja, ki so ga »pokrivala«. Industrializacija je sprožila proces nastajanja in rasti mest z zakonitostjo »razširjene reprodukcije«. Vsako moderno mesto ima tendenco, da se širi. Zato proces urbanizacije v zadnjem stoletju nezadržno napreduje — mestno življenje postaja tipičen način življenja večine prebivalstva industrijsko razvitih držav. (V ZDA živi v mestih z nad sto tisoč prebivalci čez 30 % ljudi, v Zah. Nemčiji 23 %, v Franciji 17 %, na Nizozemskem 33 %; na urbanih področjih pa živi v vseh industrijsko razvitih deželah nad 50 % prebivalcev).

Tudi vpliv urbanizacije je treba obravnavati v odnosu z nasprotnim polom: položajem cerkve v vaški strukturi. Ob primerjavi najlažje razkrijemo, kje so tiste specifičnosti, ki v isti državi, ob isti stopnji politične laizacije privedejo do tega, da se v mestu udeležuje verskih obredov 20 %, na vasi pa 90 % ljudi; razkrijemo kaj povzroči, da skoraj vsak v rojstnem kraju tako stoddotno verni Bretonec na Pariških pločnikih hkrati s podeželskim prahom s čevljev strese s sebe tudi domačo religioznost in tradicionalno vdanost cerkvi, (kot se je izrazil Le Bras). Večina cerkvi tujih mestnih plasti se namreč neposredno ali pa vsaj posredno rekrutira iz bivšega vaškega prebivalstva.

Nimamo namena obširneje obravnavati kompleksno problematiko kmečke religije oz. tako imenovanega vaškega katolicizma. Ogledali bi si le tri značilnosti, ki so v ostrem nasprotju z razmerami v velikih mestih:

1. Vaški katolicizem je prvenstveno »naravna religija«, usmerjena k urejanju odnosov med človekom in naravo, zato je njeno težišče na obredju,

ki je pogosto napol magičnega značaja, ne pa na doktrini z eshatološkimi, soteriološkimi in drugimi motivi, ki ostajajo večidel zunaj dometa kmečkih razmišljanj. Katoliška cerkev si je zavestno prizadevala asimilirati in krščansko prebarvati stare, predkrščanske elemente »naravne« religije, ki se ji kmetje niso mogli odreči; z druge strani pa so tudi sami krščanski obredi ali njihove imitacije dobili na vasi, kot pravi Ciupak,²⁷ nov napol magični pomen. Kmet je še danes najbolj odvisen od narave, od njenih nepreračunljivosti, ki jih ne more predvideti in obvladati z nobenimi racionalnimi sredstvi. Nemoč pa vodi k iracionalnemu ravnanju.

Cerkev je v svojem večstoletnem sožitju z vasio spravila v religiozne in cerkvene okvire celotni tok vaškega gospodarskega, družabnega in družbenega življenja z običaji in moralo vred (posebni obredi in prazniki ob raznih letnih časih za razne dejavnosti, funkcionalni in lokalni svetniki, asimilacija, novo oblikovanje ali kar infiltriranje svetopisemskih pregovorov in življenjskih modrosti, regulacija družinskih odnosov). Vaška kultura — v širokem pomenu besede — se je prepojila s »krščansko« ali vsaj formalno živela v religioznih okvirih.

2. Cerkev z duhovnikom je bila na vasi navadno edina ustanova, ki je presegala družino in elementarne sosedske odnose. Zato je bila župnija pogosto nosilka ali vsaj pomemben dejavnik pri vseh akcijah, ki so presegale okvire ali moči družine in soseske. Bila je središče družbenega življenja. Ker je bila vaška cerkev hkrati pogosto edina domača vaška ustanova, ki je bila neposredno povezana s širšim svetom, in ker je bil župnik najizobraženejši človek na vasi, je igral še posebno vlogo pri zvezah vasi in vaških ljudi z zunanjim svetom. Zaradi revnosti s kulturnimi institucijami je na vasi dobil posebno težo kulturni element, ki je že sicer pričujoč v religioznih obredih in religioznem nauku: cerkev je bila za vas višek likovne, glasbene in besedne kulture.

3. Za vas sta značilna konformizem in velika moč tradicije, podprta s krepko neformalno socialno kontrolo. Cerkvena skupnost se ujema z vaško; veže ljudi, ki jih veže še vrsta drugih odnosov: od sorodstvenih in gospodarskih do skupnih praznovanj. Vsi člani vaške (in hkrati verske) skupnosti se poznajo med seboj; ravno tako pozna duhovnik svoje vernike osebno. Vsak spor med posameznikom in skupnostjo ali skupnimi ustanovami (kakšna je tudi cerkev s svojimi obredi, normami in obveznostmi) na kakšnem pomembnem delnem področju se v taki strukturi lahko prenese na celoto odnosov kakega posameznika, na njegovo celotno osebnost. Posameznik je prisiljen izbirati med izpolnjevanjem vseh norm dane skupnosti, ali pa se izpostaviti sankcijam na drugih področjih — v skrajnem primeru celo popolni izolaciji. Odtujitev od cerkve je v takih razmerah pomenila hkrati osiromašitev stikov z ljudmi, izločitev iz dokajšnjega dela vaškega družabnega in družbenega življenja, spore npr. celo ob vzgoji otrok, ki še ostreje občutijo odtujenost cerkvi, saj jih to odtuji kolektivu vrstnikov, ki se oblikuje ob udeležbi pri verskih obredih, praznikih itd. Ker so nosilci teženj k nonkonformizmu navadno mlajši ljudje, je imelo še pose-

²⁷ Edward Ciupak, Parafianie, Warszawa 1961, str. 31.

ben vpliv dejstvo, da imajo na vasi največjo veljavo prav starejši kot nosilci tradicije; v zasebnolastniškem gospodarstvu lahko pritiskajo še kot tisti, ki odločajo o dediščini. Starejši pa so povsod najbolj religiozni del prebivalstva.

Tako opisana vas je seveda le podoba arhaične vasi pred širšim vdorom blagovnih odnosov, prometnih zvez, šolstva, tiska in radia s televizijo. Pod vplivom slednjega se razmere na vasi približujejo razmeram v velikih mestih, ki so le drugi ekstremi pol danes že enotnega kontinuuma. Zato se danes tudi po vaseh — kot smo že nakazali — opažajo procesi odtujevanja cerkvi skupaj s slabljenjem tradicije sploh in slabljenjem neformalne socialne kontrole.

V velikem mestu so v vseh treh pogledih razmere drugačne:

1. Cerkev, ki je sicer do neke mere podobno kot na vasi spravila v religiozne okvire srednjeveško cehovsko mestno gospodarsko družbeno življenje, tega ni več zmogla pri moderni industrijski kulturi: mestni ritem gospodarskega, družbenega in družabnega življenja nima več religioznega pečata. Svet industrije je religiji tuj. Od starih religioznih okvirov se je ohranila le nedelja in nekateri pomembnejši prazniki; pa še tu grozi religioznemu »sedmemu dnevu« petdnevni delovni teden. Vaška »naravna« religioznost s svojimi obredi, običaji, življenjskimi pravili in modrostmi je v mestu popolnoma nefunkcionalna; posameznik, ki pride s tako religioznostjo iz vasi v mesto, ne ve, kaj z njo početi in jo bo prej ali slej zavrgel.

2. Cerkev oz. župnik zgubi v okolju, bogatem z institucijami, vse nereligiozne funkcije, ki jih je prej včasih tudi nehote moral opravljati; če jih še zavestno ohranja, mora to početi v tekmovanju z ustanovami, ki so se za to specializirale. Glede na pogostnost raznih cerkva in religij v mestu nastopa hoteno ali nehoteno tekmovanje celo pri zadovoljevanju religioznih potreb. Posebno vlogo dobi pri tem religiozno obredje s svojimi kulturno-umetniškimi elementi. Z gojenjem obredov lahko cerkev ohranja ali tudi povečuje svojo privlačnost za religiozne in celo nereligiozne ljudi. Vendar pa cerkev tudi v mestu skoraj vedno najde »prostor na soncu« na področjih, ki so zaradi gospodarske nerentabilnosti v tržno-blagovnem gospodarstvu — kapitalističnem in socialističnem — vedno bolj ali manj zanemarjena (razne socialne, kulturne in zlasti vzgojne dejavnosti).

3. V mestu se družbena skupnost ali, bolje rečeno, splet družbenih skupin in verska cerkvena skupnost ne prekriva več. Verniki se ne poznajo med seboj, tudi duhovniki ne poznajo več osebno ne vseh aktivnih, kaj šele nominalnih faranov. Neformalne družbene kontrole ni ali pa zelo slabi; zmanjša ali praktično izgine možnost sankcij za zanemarjanje nekih cerkvenih obveznosti. (Manjše verske skupine npr. sekte v ZDA — možnost osebnega pregleda nad člani sicer imajo, toda možnost sankcij je zaradi tekmovanja med množico sekt in cerkva kljub temu majhna.) Odtujitev od verske skupnosti ne pomeni več onemogočanja ali oteževanje stikov, ustvarjanja skupnosti in združenj z drugimi ljudmi. Če kdo hodi v cerkev zato, ker spada to v nekem okolju k lepemu vedenju, ga isto okolje ne more učinkovito kontrolirati in vplivati nanj, da bi

»krščansko« ravnal tudi na drugih področjih, pri vzgoji otrok, v družini, zasebnem življenju. Če je kdo religiozen v tem pomenu, da priznava nujnost boga za obstoj morale in smisel zgodovine, iz tega še ne izhaja, da se mora pridružiti določeni cerkvi in izpolnjevati obveznosti do nje. Namesto prejšnje cerkvene skupnosti, ki je avtomatično vključevala vse prebivalce določene teritorialne enote, se začne oblikovati verska skupnost, katere člani prihajajo izmed ljudi, ki se zaradi ustrežanja nekim potrebam prostovoljno odločajo za sodelovanje ali vsaj stik s cerkvijo.

Posameznik je skratka svoboden — in to ne le formalno pravno; kot je bil na vasi — v odločanju, ali bo spolnjeval cerkvene obveznosti ali ne, katere bo spolnjeval in koliko. Sele mesto omogoča (in zahteva) popolno realizacijo načela strpnosti in verske svobode, realizacijo politične laizacije. Sele v mestu lahko postane religija oz. pripadnost cerkvi dosledno zasebna stvar. Mesto šele sploh povzroči delitev na »javno« in »zasebno« sfero. (Nekateri avtorji razglašajo obstoj javne in zasebne sfere v nekem naselju za kriterij razločevanja urbanih naselij od drugih.)

Poglavitna posledica procesov laizacije za položaj cerkve je izguba funkcij in izguba sredstev pritiska na vernike; rezultat tega je, da posameznik ni več vezan na cerkev; zdaj je odvisna od njegove odločitve vključitev in mera vključitve v cerkveno življenje.

Očitno bi bilo zgrešeno že samo v tem videti neposredne razloge za sekularizacijo. To bi pomenilo, da se ljudje usmerjajo k cerkvi le zaradi zadovoljevanja nekih nereligioznih potreb ali zaradi zunanjega pritiska. Čeprav lahko pričakujemo določen delež ljudi, ki so bili navezani na cerkev le iz takih razlogov in ki so zato po sprostitvi vezi avtomatično odpadli, pa mora biti osnovna hipoteza vendarle taka: da so ljudje z laizacijo in obravnavanimi vidiki urbanizacije dobili možnost svobodnega pristopa ali odpada od cerkve, da pa je njihov konkretni odnos do cerkve odvisen od njihove religiozne zavesti, religioznih potreb, in možnosti, ki jih kaka konkretna cerkev ali religija daje za njihovo zadovoljevanje.

Koliko so procesi urbanizacije in laizacije vplivali ne samo religiozno zavest?

Laizacija ni privedla le do tega, da je cerkev izgubila izrazito nereligiozne funkcije, spremenila se je tudi družbena vloga religije same. Gre za privatizacijo religije. Posebne religiozne norme in morala so postale le obvezen dodatek javnemu pravu in javni morali, ali pa so sploh morale ostati na ravni čistega mišljenja, zasebnega mnenja. Kot neposredna norma lahko velja le v zasebnih sferah, predvsem v družini in v samih ožje cerkvenih dejavnostih. V območje golega mnenja ali v sferi zasebnih dejavnosti pa je zahteva po ortodoksnosti za posameznika brez pomena. S tega vidika se je zmanjšala tudi potreba po cerkvi in njenih naukih. Posameznik si v zasebni sferi lahko privošči luksuz osebnih mnenj, odstopanj ali celo zmot, ne da bi temu sledile kakršne koli praktične neprijetnosti ali celo javne sankcije.

Religiozne norme so ohranile le še religiozne sankcije: Boga oz. kazni in nagrado v onstranstvu. Tu pa nastopa nov problem: s privatizacijo religije so se tudi osnovne religiozne predstave umaknile iz javnega živ-

ljenja. »V kakršni meri kristjan danes sodeluje v kulturi svojega časa, toliko si prisvoji to, kar ta kultura afirmira — odsotnost Boga«, je za kulturo izrazil to dejstvo katoliški mislec na debati »Bog danes« v Parizu.²⁸ Stalno zatiranje »Bog je« najde posameznik javno le še v cerkvi, consensus gentium lahko dobi le še v kolektivnem izrazu vernikov pri obredih. Če pa se cerkvenih dejavnosti zaradi privatizacije religije ne udeležuje več, ker nimajo praktičnega pomena zanj, postajajo tudi te predstave same zanj vedno bolj le zasebna mnenja. Morda to samemu pojmu boga ne škodi v večji meri, ker vodijo k njemu tudi neke racionalne poti, ki jih lahko posameznik v vsakem trenutku poišče in se nanje opre — pa je to bolj usodno za elemente »čiste vere«, predvsem tiste, ki naj bi imeli »praktične« onstranske posledice (torej predvsem za nauk o sodbi, prvem grehu ipd., ne pa recimo za nauk o Trojici, ki lahko mirno plava na marginalijah zavesti).

Feuerbach je zapisal: »Trditev, da so neverni obsojeni na pogubo, je posredno nasilje nad mojo vestjo.« Težko si je čisto psihološko zamisliti resnično strpnost med ljudmi, ki o drugih mislijo, da bodo zaradi nevere oz. napačne vere in ker ne izpolnjujejo nekih le določeni veri lastnih norm, večno pogubljeni. Iz take situacije nujno sledi težnja po spreobrnjanju. Znano pa je, da danes »misijonarski duh« upada.

Drug izhod je slabitev vere v sodbo ali vsaj v to, da so kriteriji sodbe verovanje oz. neverovanje v posebne religiozne dogme in izpolnjevanje nekih posebnih religioznih in cerkvenih norm. Sodba postaja vedno bolj nekaj neopredeljenega ali pa temelji zgolj na izpolnjevanju obeh družbenih norm. S tem pa zopet slabi potreba 1) po cerkvi kot varuhu posebnih religioznih norm in 2) po samem upoštevanju teh norm.

Katoliški nauk je smiselno izdelan sistem, kjer ima vsaka norma svoje mesto in zvezo z drugimi. Če ljudje ne hodijo več redno v cerkev in niso tako pod stalno »indoktrinacijo«, brez posebnega študija niso več zmožni ohranjovati vsaj zunanjo racionalno strukturo tega nauka. V zavesti jim ostajajo le nekateri elementi brez izvirne povezave. S tem pa zgube iz zavesti (včasih hudo skonstruirane) razloga, zakaj so neke cerkvene norme potrebne. To zopet krepi njihovo neizpolnjevanje. Med takimi normami je tudi obiskovanje določenih obredov.

Do istega sklepa je prišel Gramsci ob premišljevanju o usodi religije in cerkve, če so nasilno pretrgani odnosi med cerkvijo in verniki: »Religija ali kaka določena cerkev lahko obdrži skupnost svojih vernikov (v mejah nujnosti splošnega zgodovinskega razvoja) v tisti meri, v kolikor trajno in organizirano zadrži svojo vero, neutrudno ponavlja apologetiko, bojujoč se vedno in v vsakem trenutku s podobnimi argumenti...«²⁹ Danes cerkev lahko uporablja za širjenje in vzdrževanje svojega nauka tudi druge pripomočke — tisk, radio, film. Vendar v normalnih razmerah — ko cerkev nima monopola na kateremkoli od teh področij — posameznik

²⁸ Po Zeszyty argumentów 1965/3, str. 118.

²⁹ Historijski materializam i filozofija Benedetta Crocea, Zagreb 1958, str. 35.

lahko ravno tako svobodno izbira. (Lahko pa cerkev seveda uporablja razne posredne oblike in doktrinacijo z vplivom na »posvetni« tisk itd.)

Končni izid takih procesov je v skrajnem primeru lahko tak, da odpad od cerkve ni samostojno in motivirano dejanje, temveč sledi necerkvenost iz tega, da ni razlogov za udeležbo v cerkvenem življenju.

Vpliv industrijske kulture, tehnične civilizacije

Kakor laicizacija tako je tudi urbanizacija vplivala le na nereligiozne funkcije, ki jih je pred njenim nastopom opravljala cerkev, in na funkcije, ki so sicer religiji tradicionalno pripadale, jih pa vendar ne štejemo za posebej religiozne. Oba procesa imata torej le posreden vpliv na samo religiozno zavest. Če bi ostali le pri tem, bi to lahko navajalo na sklep, da o spremembah religioznosti pravzaprav ni mogoče govoriti: odpadlo, ali spremenilo svojo vlogo, da je le vse, kar se je nereligioznega vezalo na religijo in cerkev, s čemer so od cerkve odpadli tudi vsi, ki niso bili resnično religiozni. Tako izvajanje bi impliciralo, da je religioznost specifična psihološka kvaliteta le določenih posameznikov, ki obstaja v načelu neodvisno od družbenih razmer. Vendar že sami podatki kažejo, da ni tako: spreminjajo se, slabijo in izginjajo tudi nekatere religiozne predstave same. Odtujevanje cerkvi ima svoje korenine tudi v tem. Za nastanek ali ohranitev religioznih predstav ne zadostuje sam obstoj potreb po »drugem svetu«, ki korenini v konkretnih socialnih in socialno-psihičnih okoliščinah življenja konkretnih družbenih skupin in posameznikov. Pomembno je tudi, da obstoje take predstave o svetu, ki dopuščajo, da se vanje projicira izpolnitev človekovih teženj, pa so od teh teženj v osnovi vendarle neodvisne in imajo svojo resničnost. Nadalje obravnavanje bo posvečeno prav spremembam na tem področju, ker se ne spuščamo v analizo izvirov religioznih prizadevanj.

Splošna in že stara, čeprav na razne načine izražena teza je, da se svet — natančneje: človekova predstava o svetu — vedno bolj »desakralizira«, racionalizira da v tej predstavi ni več prostora za »skrivnost«, »čudež«, »smisel«, skratka prostora in vloge za boga in nadnaravno. (M. Weber govori o »odčaranem svetu«.) Zanimivo je, da nekateri štejejo desakralizacijo za nujno posledico krščanskega pojmovanja boga: s tem ko je krščanstvo boga razglasilo za radikalno transcendentnega svetu, je svet nujno ostal »gol«, v njem kot takem ni nič več božanskega, nadnaravnega. V tem je nedvomno nekaj resnice; toda radikalno pojmovanje transcendence je pričujoče le v nekaterih elementih in nekaterih interpretacijah krščanstva, (»naš Bog je bog, ki nas je zapustil« Bonhoeffer), medtem ko ga v teologiji »Kristusovega mističnega telesa«, mariologiji, kultu svetnikov ipd. očitno ni. Po drugi strani pa je krščanstvo ob vseh možnostih za desakratizirano pojmovanje sveta dolga stoletja slonelo na sakralizirani podobi: o tem pričajo svetniki, »sveti kraji«, čudeži s posredovanjem naravnih predmetov... Edina razlaga za to je, da pač ni krščanstvo

ustvarjalo predstave o svetu, temveč da se tudi krščanska predstava o svetu oblikuje v procesu realnih odnosov ljudi z naravo in družbo.

Sedanje »odčaranje« predstave o svetu lahko razlagamo z več vidikov:

a) Temeljno je izhodišče, da mitične predstave o svetu in fantazijsko obvladovanje sveta izginejo z njegovim resničnim obvladovanjem (Marx). Pri tem je treba opozoriti, da je svet, v katerem živi pretežna večina ljudi razvitih industrijskih držav — svet mest in industrije — človeški, od človeka ustvarjeni svet. Ne le da se je razširilo področje narave, ki ga človek obvladuje; večina ljudi s svetom »gole« narave — razen kot opazovalci — sploh ne prihaja v stik. Človekova (nereflektirana) predstava o svetu pa nastaja na podlagi njegovega konkretnega sveta. Zato ni čudno, da so prav znanstveniki naravoslovci — raziskovalci novega — pogosto bolj nagnjeni k nejasnemu panteizmu, občutku »misterije narave«, o katerem je govoril Einstein: prav oni se najbolj srečujejo z neobvladano ali celo neobvladljivo naravo.

b) Za predstavo o svetu niso odločilni samo dosežki sodobnih znanosti, temveč tudi sam način znanstvenega mišljenja. Znanstveniki pri svojem delu vedno izhajajo iz postavke »kakor da boga ni«, ne glede na to, ali so verni ali ne. (Weizsäcker: Vsak naravoslovec mora imeti za cilj, da na svojem področju napravi hipotezo o bogu za odvečno. Planck, ki je bil sicer religiozen, pravi, da bo veri v čudeže znanost slej ali prej napravila konec.) Znanstveno mišljenje vdira danes na vsa področja.

c) poseben vidik je širjenje tako imenovanega tehničnega mišljenja, prenašanja tehničnega odnosa do sveta na vsa področja človekove dejavnosti. Za tehnično mišljenje je značilno, kot piše Jaroszenski, da prenaša na vsa področja načelo tehničnega odnosa do sveta: izhajati iz konkretnih, »oprijemljivih« dejstev in se prek teorij, eksperimentov itd. zopet vrniti h konkretnim, oprijemljivim učinkom. Vsako mišljenje, ki ne vsebuje vseh teh treh faz, oziroma področje, kjer tak postopek ni uporaben, velja za prazno, jalovo, navsezadnje nerealno. (Torej popolno nasprotje tistemu antičnemu mišljenju, kjer je bila podcenjevana vsaka razumska dejavnost, ki je vodila ali težila k praktičnim rezultatom.) Poseben primer takega tehničnega mišljenja je »eksperimentalno mišljenje«, o katerega širjenju piše A. Gehlen.³⁰ Ne izhaja se več iz problema, iščoč sredstva za njegovo rešitev, temveč od sredstev, iščoč probleme, ki so z njimi rešljivi. Problemi, ki za razpoložljiva metodološka (zlasti matematična) sredstva niso dostopni, kratko malo »izpadejo«. Pri tem ne mislijo tako le tehniki in ljudje, ki delajo v industriji; zaradi vedno dominantnejše vloge tehnike v človekovem življenju se tako mišljenje širi tudi med druge kategorije prebivalstva.

d) marsikdaj zasledimo trditev, da sam proces monotonega dezintelektualiziranega dela v sodobni specializaciji neposredno vodi v nesprejemljivost in nesposobnost za vsako mišljenje, ki presega golo neposrednost (torej tudi v nedojemljivost za religiozna vprašanja).

³⁰ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957, str. 27 in dalje.

Prikazani podatki o razširjenosti vere v boga pričajo, da pri teh procesih ne gre za izginjanje vere, ki bi se izražalo v izrecnem zanikanju boga. Bolj gre za umikanje boga iz sveta narave in družbe v sfere, ki s svetom nimajo več neposrednega dotika. Bog je vedno bolj zgolj »nedoumljivo«, »brezpogojno«, »nevključljivo bitje« ipd. ali pa zgolj nekaj, kar je s človekom vedno bolj le v neposrednem, čisto psihično pojmovanem osebnem odnosu (pa še tu ga ogrožajo popularizirane ugotovitve psihoanalize). To lahko opazimo tudi v sodobni teologiji. (Protestantska in nekoliko previdneje tudi katoliška sodobna interpretacija predstave nebes in pekla je: nebesa so tam, kjer se človek srečuje z Bogom, so človekovo srečanje z Bogom; pekel je dokončna nemožnost doseči to srečanje, »neprostorsko pojmovan kraj, ker človek izve za svojo oddaljenost od Boga in ujetost v greh«.⁸¹ Tak bog pa ne more posegati — od takega boga človek ne pričakuje, da bi posegal — v razreševanje vseh mogočih stvarnih osebnih in kolektivnih problemov, ki nastopajo v odnosih med človekom in naravo in v sami družbi.

Človek se še vedno srečuje z nerazjasnjenimi boleznimi, še vedno podlega tudi nenaravni smrti, še vedno je žrtev naravnih katastrof, ostajajo širši socialni viri religioznosti — nemoč in zgubljenost v blagovnih odnosih, nemoč posameznika pred birokratiziranimi organizacijami, brezdušnost razosebljenih odnosov med ljudmi, tudi še neprikrito izkoriščanje, da ne govorimo o vojni oz. vojni nevarnosti. Tako se kaže dilema, da posameznik v svoji nemoči »potrebuje boga«, hkrati pa njegov bog ni zmožen reševati vprašanja, ki ga mučijo: ker je prevelik, preveč oddaljen od posameznika, ali pa je njegov odnos do človeka take narave, da ne posega na področja, ki človeka neposredno življenjsko prizadevajo.

Taka dilema niti ni nova. Ravno tako je bilo po uradnem spreobrnjenju germanskih in slovanskih kmečkih ljudstev. Antični krščanski bog je bil preoddaljen in preabstrakten, hkrati pa neprizadet za njihove konkretne življenjske — to je poljedelsko gospodarske skrbi. Takrat se je izhod našel v kultu svetnikov, raznih obredih ipd. Danes pa so ravno kult svetnikov in »čudeži« tisti elementi religije, ki postajajo za podobo »odčaranega« sveta najbolj nesprejemljivi. Izhodi iz te dileme so različni: lahko jih ugotavljamo, ni pa nam mogoče podati njihove konkretne geneze. Ločimo lahko predvsem dve tipični reakciji:

1. Alogično združevanje raznih religioznih predstav (ki ga ugotavljajo raziskovalci), npr. zgolj »naravnofilozofskega« boga, »prvega vzroka« ipd. ob zanikanju njegovega vodenja konkretnega naravnega in družbenega sveta in pričakovanje božje pomoči v raznih stiskah. Tako alogično združevanje je omogočeno s privatizacijo religije. Privatizacija omogoča posamezniku odtujitev od vira organizirane skrbi za koherentnost religioznih predstav, izriva religijo iz vsakdanjega življenja (odsotni bog!) in jo rezervira le za izjemne situacije skrajne nemoči in odvisnosti ali »sreče« (stari, konkretni, Bog Oče!).

⁸¹ Christliche Religion, Das Fischer Lexikon 3, Frankfurt am Main 1964, str. 131—132.

2. Iracionalna ravnanja in pričakovanja, ki jih povzroča socialna nemoč, se prenašajo vedno bolj iz cerkvenih okvirov ne glede na to, ali se predstava o bivanju Boga ohranja ali ne. Katolicizem (oz. krščanstvo) ni več edini okvir za ustvarjanje ljudskih mitov, kot je bil v Evropi ves srednji vek. Že Marx je zapisal, da lahko tisk in brzojav ustvarita v enem dnevu več mitov, kot so jih prej zmogli v stoletjih. Po drugi strani je opazna razširjenost praznoverja: vera v moč števil, stereotipnih gibov, drobni fetišizem, horoskopi itd. Pariz kot eno najbolj dekristjaniziranih mest je tudi eno najbolj praznovernih — ena vedeževalka pride menda na 120 ljudi; leta 1935 je bilo v Parizu 3460 astroloških kabinetov; v ZDA je bilo leta 1951 30 000 samo astrologov. Nastajajo nove oblike fetišizma; ne fetišizirajo se več naravni predmeti, temveč predvsem človeški izdelki, zlasti sodobna tehnika, od katere je človek vedno bolj odvisen, a postaja za povprečnega posameznika vedno bolj nerazumljiva in tuja. J. Maitre šteje npr. loterijo za tipičen surogat magično religioznega. Srečo brez osebnih zaslug zanjo, čisto »srečo« skratka, so rekoč pripisovali »božji milosti«. Upanje je nekoč temeljilo na božji vsemogočnosti, na možnosti, da bog poseže v naravni tok in ustvari naključje, »čudež«, zdaj ga nadomešča upanje v umetno skonstruirano naključje. Nič čudnega, če se pri nekaterih neizobraženih tradicionalno religioznih ljudeh uspeh v loteriji še zdaj veže z »božjo pomočjo«.

Delavski razred industrijsko razvitih držav in religija

Pri vprašanju religioznosti delavskega razreda oz. osupljivih razlik med religioznostjo delavskega razreda in drugih razredov ter slojev, nas samo empirično gradivo sili, da sežemo prek okvirov, ki smo si jih zastavili in ki nam jih je določilo tudi siceršnje empirično gradivo samo. Poseči moramo na področje neposrdenih družbenih virov religioznosti. Razlike lahko ugotavljamo po vseh deželah. Navedeni primeri — Francija, Dunaj, Španija — so sicer ekstremni, vendar tudi v ZDA in Zah. Nemčiji, kjer so razlike manjše, osnovne tendence ni mogoče zanikati. (Razlike so tako opazne, da že same po sebi kažejo, da je pojem »sodobna družba« ali »sodobni človek« upravičen le kot rezultat abstrakcije nekaterih dejstev ali celo le tendenc sodobnega sveta. Kot tak se lahko uporablja le v okviru kompleksnejše družbenozgodovinske analize kot njen del. Ni pa mogoče uporabljati termina »sodobni človek« kot označbe za kak enoten, celovit prototip človeka v neki homogeni »sodobni družbi«.)

Vse kar smo povedali o vplivu laizacije, urbanizacije in tehnične civilizacije, velja tudi za delavski razred; lahko rečemo, da je ta vpliv nanj na splošno večji kot na druge (mestne) sloje; kljub temu pa ne more pojasniti tako ostrih razlik. Razlike lahko koreninijo edino le še v družbenem položaju delavskega razreda in odnosu (katoliške) cerkve do njega.

Na prvi pogled se vsiljuje misel — ki jo kritiki marksizma tudi pogosto poudarjajo — da je areligioznost delavskega razreda v nasprotju z Marxovo teorijo o religiji kot izrazu bede in protestu proti njej, kot opiju za ljudstvo, saj da je delavski razred ravno »revni pol« kapitalistične družbe. Ne bi se sklicevali na to, da Marx leta 1843 še ni izdelal svoje izvirne misli, da je v tem času obravnaval religiozno alienacijo še nezgodovinsko, kot alienacijo od bistva človeka v Feuerbachovem duhu, kakor meni G. Mury, sklicujoč se na Engelsa.³² Sama Marxova in Engelsova kasnejša dela, v katerih govorita o preziranju vsake religiozne iluzije ali o popolni praktični ireligioznosti najnaprednejšega dela nemškega in francoskega delavskega razreda (ugotovitev, ki danes ustreza stanju v vseh industrijskih deželah), pričajo, da klasika marksizma nista pojmovala delavskega razreda kot »ljudstvo«, »množico, ki vzdihuje v solzni dolini«, in delavski razred kot tak nikoli ni bil identičen z labilnimi družbenimi kategorijami, ki se označujejo z »maso«, »ljudskimi množicami« ipd.

Marx je v Kapitalu zapisal: »Verski odsev resničnega sveta lahko vobče izgine šele, kadar odnosi praktičnega življenja ljudem dan za dnevom kažejo prozorno razumne odnose med njimi samimi ter med njimi in naravo.« Čeprav nadalje pravi, da v celoti »podoba družbenega življenjskega procesa izgubi svoj mistični megleni pajčolan šele tedaj, ko kot produkt svobodno podružbljenih ljudi pride pod njihovo zavestno načrtno kontrolo«, vendar že danes prav pripadniki delavskega razreda, če so osveščeni in organizirani, najjasneje vidijo in občutijo, da njihova »usoda«, izboljšanje življenjskih in delovnih razmer, ni odvisna od nikake »sreče«, »naključja« ali »milosti«, temveč od moči njihove organizirane kolektivne akcije in stvarnih razmer. (Pripadniki raznih srednjih slojev — od uradnikov z negotovostjo individualne kariere do drobne buržoazije s stalno ujetostjo v alternativo med »potjo v visoko družbo« in drsenjem »na dno« — na usodo z naključjem kot njeno pojavno obliko množično računajo.)

Ni nujno, da v celoti sprejmemo znano tezo p. M. Montuclarda, da »položaj delavcev povzroča, da v njihovi zavesti dozoreva (pri nekaterih hitreje, pri drugih počasneje) aktivna koncepcija življenja, sveta in družbe, koncepcija, ki jo je v bistvenih potezah izdelal Marx.«³³ Lahko se zadovoljimo s tem, da jo sprejmemo kot maksimalistično tezo o vplivu družbenega položaja delavcev na njihovo religioznost. Kot skrajnje previdno, a zato brez tveganja sprejemljivo — kot minimalistično tezo — pa lahko sprejmemo izvajanje M. Webra: »Za moderni proletariat je ... tako kot za široke plasti resnično moderne buržoazije značilna indiferentnost in odklanjanje religioznega. Odvisnost od lastne dejavnosti je tu potisnjena v ozadje ali pa dopolnjena z zavestjo odvisnosti od čisto družbene konstelacije, ekonomske konjunktore in zakonito zagotovljenih odnosov sil. Odsotna pa je vsaka misel na odvisnost od poteka kozmično-meteoroloških ali pa drugih naravnih dogajanj, ki bi bila razumljiva, kot da so povzročena magično ali po 'božji previdnosti' ... Ravno tako kot racionalna-

³² G. Mury, *Chrétien et communistes*, (Cahiers du communisme 1964/5.)

³³ Po G. Mury, *Essor ou, déclin du catholicisme français*, str. 209.

lizem visokokapitalistične buržoazije, ki je v vsej posesti ekonomske moči, ima tudi proletarski racionalizem kot njegov komplementarni pojav zelo težko religiozni značaj — na vsak način težko rodi kako religioznost.³⁴

Poleg teh »objektivnih« razlogov pa je treba vsaj omeniti tudi »subjektivno« vedenje cerkve, konkretno katoliške. Kljub socialnim enciklikam je res, da je ideološko in praktično zapostavljala delavski razred. Sprejela je obrambo (kapitalistične) zasebne lastnine, ko je z Leonom XIII. prvič uradno razglasila zasebno lastnino za pravico, ki izvira iz naravnega prava. (Teza nima osnove ne v razodetju, ne v učenju cerkvenih očetov in tudi ne v misli Tomaža Akvinskega.) Ne glede na razne nove interpretacije — ki gredo danes prek poudarjanja »socialne funkcije« lastnine v smeri podpiranja državnega kapitalizma in celo soudeležbe delavcev pri upravljanju podjetij — uradna cerkev te teze še danes ni opustila. Na drugi strani pa pravi vatikanski koncil, »ki se je sešel dve leti po tem, ko je Marx napisal svoj Kapital, ni našel besede, da bi opogumil proletariat«, kot je očital na drugem vatikanskem koncilu G. Mahon. Na praktično zanemarjanje delavskega razreda kaže že to, kako malo se je cerkev trudila, da bi oskrbela delavske četrti s cerkvami in duhovniki; medtem ko je povečana župnija evropskih velemest (Pariza, Dunaja, Budimpešte) okrog l. 1900 štela 30 000 vernikov, so župnije v delavskih četrtih zajemale od 75 do 120 000 prebivalcev.

Te krivde se cerkveni predstavniki danes povsem zavedajo. Naprednejše smeri skušajo to tudi popraviti: prizadevanja gredo od najradikalnejših, ki se ogrevajo za socializem in za to, da cerkev pretrga vsak stik z buržoazijo, prek takih form, kot je bilo gibanje duhovnikov-delavcev, do omenjenih reformističnih poskusov zadnjih papežev. Toda še vedno je močna tudi miselnost, ki jo je izvrstno zadel nekdo, ki je označujoč špansko cerkveno hierarijo, zapisal: »njene simpatije so na strani buržoazije in u b o g i h, toda ne na strani delavcev«.

³⁴ Religionssoziologie, str. 128.

Happening*

Jean-Jacques Lebel

V spomin
Jean-Pierru Dupreyu
in Ericu Dolphyju

Morali bi biti sami tudi toliko močni, da bi se lahko postavili nad moralo; in ne samo z nemirno okornostjo tistega, ki se vsak hip boji, da bi naredil napačen korak in padel, temveč z lahkoto tistega, ki zmore plavati in se igrati nad njo! Kako bi mogli v tem zanikati umetnost in norost?... In dokler vas bo še sram samih sebe, v tem, kar je, ne boste znali postati naši.

(Nietzsche)

Sodobnost na čuden način utaplja ribe v vodi. Informacijska (ali pogostejše — dezinformacijska) sredstva počenjajo vse mogoče, da bi občinstvo, ki je odvisno od njih, z velikim truščem zmedlo. Poglejmo za primer popart in happening... O teh tokovih sodobne umetnosti je bilo napisanih na kupe bedarij, izdanih na tone sodb in izrečenih mnogo napovedi, ki pa se vse vrtijo kot mačka krog vrele kaše in nobena ne zadene v črno.

Kar zadeva popart, si strokovnjaki za zmedo pomagajo s prepevanjem starega napeva o »desakralizaciji vrednot«. Happening je *proti svoji volji* potegnjen v isti vrtinec kot popart; neprenehno ga vlačijo v pravde in na njegov račun spravljajo v promet presenetljivo število neresnic. Brž ko gre za happening (kar med drugim pomeni ravno kolektivno prizadevanje k sakralizaciji), se mnogi začutijo popoblašчени govoriti o pojavu *ye-ye-ye*, o reklamni gonji, o svinjariji, o »rožnatih plesih« in v najboljšem primeru

* Jean-Jacques Lebel, *Le happening*, Les Lettres Nouvelles, 1966, Editions Denoël.

o »spolni pomešanosti«.¹ Pogosto pa ti ljudje niso sodelovali in sploh niso bili na nobenem naših poskusov.

Junak srednjega sloja, rojen iz zahodne kulture, še vedno sanja o tem, da bo njegov moralni čut premagal sleherni upor. Ta povprečnež pozna eno samo črno ovco: svobodno umetnost. Čuti, da ga ta pojav zadeva, pa tudi že prehiteva. Čuti, da so spremembe, ki si jih mladi umetniki prizadevajo prinesiti v NJEGOVO ŽIVLJENJE in hkrati tudi v svoje, naperjene pravzaprav naravnost vanj. Ta neugonobljivi junak, ta maščevalni filister bi lahko sicer s simpatijami sprejel avantgardno umetnost, ko ne bi imel občutka, da ga ta umetnost razkrinkava kot krivca ali zaostajavca: če bi ne drezala v njegove vrednote, bi se ne upiral nobeni revoluciji.

Nihče ne mara priznati, da je edina možnost le spreminjanje človeškega — če je sploh še kje kakšna možnost za spreminjanje sveta. Toda človeško se trdo oklepa svojih starih načinov gledanja, čutenja in bivanja. Umetnost se mora na svoji zgodovinski in duhovni poti neprenehno soočati z *reakcijo*, podobno oni, ki se postavlja na pot reformi družbenih struktur. Slikarstvo in kiparstvo, ne da bi bila izčrpala svojo hipnotično silo, pa v nekem širšem smislu vendarle podpirata nesporazum zasebnega lastništva in prodajne vrednosti podob. Ta nesporazum ima posledico, da je psihična vloga slike zlagoma prešla v drugi ali celo v tretji plan.

Strasten, toda porogljiv in manihejski odnos, ki se je formiral med umetnostjo in večino njenih sobesednikov, nosi v sebi resnične pomanjkljivosti, alergijo pred podobo, dobrovoljna slepota, okorelost, odbijanje komunikacije. Bilo je nujno, da smo vendarle dočakali nekaj umetnikov, ki so občutili vsesplošno legalizirano odtujenost, ki jo je povzročila kultura sama, odtujenost kot nedopustno oviro, kot izziv, ki ne sme ostati brez odgovora.

Za odgovor pa je potreben nov jezik in nova tehnika s širokim akcijskim radijem. Način, kako se ta novi jezik odkrito spopada s problemom komunikacije in dožemanja, kako hoče spoznati in vkorakati v *prepovedane dežele*, pred katerimi se je moderna umetnost morala ustaviti, kaže, da je moral novi jezik potegniti s seboj ponovno in popolno preskušnjo kulturne in zgodovinske situacije umetnosti. Ta jezik je happening.

Ne da bi vedeli, kam jih bo to pripeljalo, so se umetniki raznih narodnosti in prepričanj s svojimi raziskavami usmerili z zgornjega izhodišča. Ne da bi hoteli vnaprej soditi o prihodnosti njihovih izkušenj (ali bolje, o njihovi prihodnosti, saj ne gre ne za šolo ne za dogmatično podjetje), pa vendarle lahko že zdaj formuliramo nekaj skušenj s prehojene poti. Sleherno iskanje na področju idej in mitov nujno naleti na odpor in na ostro zatiranje, brž ko načne globlje vzroke duhovne krize. Odtod tudi bojeviti značaj umetniške dejavnosti, imenovane avantgarda.

¹ Za *happening*, potomec *Hellzapoppina*, se mi zdi, da je nevarno blizu eni najhujših čer: spolni pomešanosti. (André Breton, izjava v *Nouvel Observateur*, 10. dec. 1964.) Ta napad, ki se je v njem zaslislal veliki glas nadrealizma — ponavljajo pa ga kot odmev bevskanja moralistov z vseh strani — se opira na misel o grehu. Zato smo se ji tudi zelo smejali. Kar zadeva sorodnost med nekaterimi happeningi in *Hellzapoppinom*, je nismo nikdar zanikali.

Tako je peščica avtorjev happeninga pred približno šestimi leti na treh kontinentih hkrati začela boj pri temelju, se pravi za:

— svobodno vlogo ustvarjalnih dejavnosti, ne glede na to, ali te ustvarjalne dejavnosti ugajajo ali se prodajajo, in tudi ne glede na moralne sodbe, ki izvirajo iz bistvene nepoučenosti o nekaterih kolektivnih vidikih teh dejavnosti;

— odpravo svoboščin, ki omogočajo špekulacijo s samovoljnimi in umetnimi komercialnimi vrednotami, ki se — nihče ne ve zakaj — pripišejo umetninam;

— odpravo svoboščine, da si vulgarni posredniki umetnosti lastijo pravico intelektualno puščati kri umetnikom, jih izkoriščati ter obenem strahovati umetnosti;

— odpravo kulturne policije, ki jo dobičkonosno opravljajo sterilni psi čuvaji s tisto fiksno idejo, po kateri so prepričani, da so zmožni zelo od daleč soditi, kdaj je kaka slika »dobra« ali »slaba«, odbirati ali pa iz neznanih vzrokov odklanjati ter hkrati institucionalizirati lažno zavest »občinstva«;

— prekoračitev nepravilnega odnosa med subjektom in objektom (gledavec / gledano, izkoriščevavec / izkoriščani, / gledavec / igravec, kolonizator / kolonizirani, alienator / alienirani, legalno / ilegalno itn.), skratka tiste mejne delitve, ki je vse dozdej vladala moderni umetnosti in ji bila pogoj.

Vidimo, da se je boj odločilno začel ob *prepovedih* — koliko jih je mogoče prekršiti, je za moderno umetnost vprašanje življenja in smrti. Omejitve, ki jih narekuje kulturna industrija, razglša ta boj ponovno za nesprejemljive, posebej še zato, ker se kristalizirajo ob političnih ali spolnih temah, ki so največji tabuji.

Freudu se imamo zahvaliti, da smo odkrili mehanizme premestitve, substitucije in represije, ki učinkujejo na človeško osebnost po razkritih zakonih in družbenih prisilah... *Prepoved*, je pisal, *je treba pojmovati kot rezultat čustvene ambivalence... prepoved je zmerom motivirana z željo, z zakritim in podzavestnim želenjem.*² V luči te neusmiljene teze postaja družbena vloga umetnostni kajpa jasna: izraža za vsako ceno tisto, kar je skrito za zidom.

Umetnik se mora spoprijeti s kulturno kontrolo, ki celo v tako imenovanih demokratičnih družbah razsaja s totalitarnimi, policijskimi in pedantnimi metodami, ter jo izigrati. Umetnik je tisti, ki razgalja, ki kljub vsemu drži stik s kolektivno podzavestjo.

Herbert Marcuse je sijajno razložil, kako se v takih razmerah »psihološki problemi spreminjajo v politične«. Takole piše:

*Vrnitev tistega, kar je bilo nekoč zatrto, sestavlja podzemeljsko zgodovino ter civilizacijski tabu, raziskovanje te zgodovine pa odkriva ne samo individualne skrivnosti, temveč tudi obče civilizacijske. Freudova individualna psihologija je v svojem bistvu socialna psihologija. Zatiiranje je zgodovinski pojav.*³

² Totem et Tabou, Payot.

³ Eros et Civilisation, Ed. de Minuit, zbirka »Arguments«.

Umetnik se torej, ko išče samega sebe, predaja pravemu raziskovanju prepovedanega, če ne neznanega območja.

Georges Bataille je preciziral bistveni, a pogosto samo umišljeni značaj zidu, ki ga je kultura mnogo prepogosto iz strahopetnosti priznavala za mejo svojega območja. Bataille trdi, »da se erotizem poraja iz prepovedanega, da živi od prepovedanega«. Isto lahko rečemo tudi o kulturni sublimaciji erotizma: filmu, umetnosti in poeziji. Bataille je dodal, da ob odsotnost prepovedanega (ali samo občutka prepovedanega) ne bi mogli postati erotični na tisti način, da hkrati postanemo nasilni ter da se tudi ne bi mogli »dosegati tistega, kar je za nas bistveno«.⁴ V tem primeru ne bi mogli postati filmarji, umetniki ali pesniki, zakaj nasilje je os slehernega jezika, sleherna umetnost temelji na razkrivanju. Nikoli ni mogoče dovolj poudariti dialektične narave nasilja, ki je ambivalentna, da ne bi mogla biti bolj. Je hkrati rojstvo in ne-rojstvo, preseganje in vračanje, izpolnitev in smrt. Umetnost je tiste vrste, da jo je nemogoče racionalizirati ali reducirati na eno samo besedo, ne da bi zavrli njeno dinamičnost in razbili njen dialektični zagon.

Sleherno pretvarjanje se začne s posilstvom, z rušenjem. Znano je, da je Kandinsky prvič opazil svojo sliko na neki Monetovi podobi (*Les Meules*) postavljeno na mizi na glavo. Dialektično obračanje je konstanta umetnostne zgodovine in hkrati eden izmed vzrokov nenehne krize duha. Marxovo prevračanje Hegla in Lautréamontovo Vauvenarguesa, kakor tudi nekateri notranji preobrati v zgradbi mnogoličnega in protislovnega dela — na primer pri Picabii — opozarjajo, kako zelo sta razvoj misli in celo življenje misli samo protislovnata.

Nobena duhovna kriza ne more biti neodvisna od krize družbe, in umetniki še zdaleč niso edini, ki prenašajo posledice in strahotno tesnobo občutka izgubljenosti. Vendar so poleg kriminalcev in revolucionarjev skoraj edini, ki zoper to izgubo reagirajo, jo jemljejo nase in jo izražajo. Ravno s tem kršijo pravila.

Odrasle civilizacije — pri katerih je diktatura gona po smrti najbolj dovršena in krvava — očitajo umetnosti, ki je nerazdružno povezana z otroštvom, da je degenerirala. Brancusijev »ko ne bom več otrok, bom mrtev« je priznanje in najvišji odgovor izobčenca. Umetnost je ilegalno nazadovanje v odnosu do »zrele« industrijske družbe. Čustvena vibracija, ki jo v nas še vedno zbuja umetnost tako imenovanih primitivnih ljudstev (njihov animizem manj zaudarja po gnilobi kakor naše moderne znanosti in religije), in električna iskra, ki jo občutimo v razdalji več stoletij, dokazujeta, da misel o umetniškem napredku nima iste teže kot misel v napredke v politični ekonomiji in da ni zgodovinskega občutja, ki bi se držalo na ravni miselne transmisije, na ravni pred-logičnega privida, kjer je mesto prave umetnosti. Ta umetnost, katere moč je očitno le v vračanju k sami sebi ali v reakcijsko krizo, ki jo povzroča, naj bi

⁴ Citiram odlomke iz znamenitega predavanja o Erotizmu in čaru smrti (*l'Erotisme et la Fascination de la Mort*), ki ga je imel Bataille leta 1957 v Cercle Ouvert. To tezo je ponovil v *l'Erotisme*, Ed. de Minuit, zbirka »Arguments«.

bila le regresiven proces? Ali je nismo, resda na zunaj, primerjali z igro otroka ali norca? Kar zadeva genialnost je to sicer preprosta regresija, saj smo se zedinili, da je genialnost ponovno odkrito otroštvo. V resnici ne gre za sprevračanje vrednot, temveč predvsem za njihovo spreminjanje.

Tako je bilo »napredovanje« moderne umetnosti od impresionizma do kubizma — na primer — neposredno povzročeno od vračanja k izvirom; k umetnosti divjakov in norcev. Črnski ali umobolni umetnosti, ne dolgujemo samo *les Demoiselle d'Avignon*, dogujemo jima tisto veliko psihično potrebo, ki jo je umetnost belcev, ko se je prilagodila prepovedim, izgubila.

Ravno tako se tudi sodobna umetnost razvija in uresničuje po zaslugi navidezne regresije, podobnega prezira estetskih, političnih in moralnih vrednot, utelešenih v Državi. Kljub videzu pa umetnik v tistem hipu, ko se zveže z Oblastjo, lahko vse izgubi.

Znamenite tenčice, s katerimi je Vatikan prekril Michelangelove freske, niso simbolične tenčice, temveč poklopci, ki spreminjajo pomen Michelangelovega dela. Chagall in Masson, ki sta dekorirala stropce pete republike, bi znala o tem marsikaj povedati. Ni razloga, da bi se umetnost izognila boleznim umišljenih napredovanj. V resnici je položaj uradnega umetnika isti kot položaj trgovskega uslužbenca. Za nas pa je danes — bolj kot kdaj — pomembno to, da vrnemo umetnosti tisto magično funkcijo, ki jo je iz nje pregnala tehnokratska civilizacija in industrializirana kultura.

Umetnik druge polovice 20. stoletja je — v Evropi in Ameriki — politično in duhovno osiromašen človek — tako v odnosu do tistega, kar je nekaj genialnih utopistov hotelo, da bi postal, kot tudi glede na njegovo krizo rasti (1910 do 1930). Oropan je večine intelektualnih sredstev; izgubil je osebnost sorazmerno s tem, koliko v družbi »napreduje« in »uspeva«, klečeplazi pred Oblastjo ali Denarjem in postaja burkež vladajočega razreda. Ta padec bi zastonj razlagali kot zmago apolitičnosti nad uporniškim duhom, čeprav so bili termodorski ideologi toliko strahopetni, da so to trdili. Varuhom tradicije, ki jih vznemirja splošna kriza vrednot, odgovarjam, da nikakor ne bomo privolili v to, da bi kakorkoli omejevali ali poskušali zavreti omenjeno krizo, temveč da jo bomo ravno z vsemi močmi gnali k vrhuncu. Zakaj tu je naša edina priložnost, da opravimo z izkoriščevalsko družbo, z njeno sužnjevsko miselnostjo in z njeno neozdravljivo kulturo. Med umetnostjo in režimom ter oblikami prisile je globok razkol, predvsem je razkol med umetnostjo in tistimi sistemi, ki umetnost uporabljajo, ki zahtevajo od nje materialni ali moralni davek in ki bi nazadnje želeli samo njeno popolno izničenje. Ne pozabimo, da je cenzura izraz gona po smrti.

Po povedanem je treba priznati, da je popart po eni strani pretrgal neko likovno tradicijo, po drugi strani pa le upošteva kolektivno obdelavo podob in njihovo podaljševanje v resničnost. Ne ponuja nam sklepov, temveč v pomembno dokumentacijo o dvoumnosti ameriške mitologije v današnjem času. Njegova perspektiva je v prividih (*hallucinatoire*) in njegova čustvenost zmerom ambivalentna. V najboljšem in najčistejšem,

kar ima, učinkuje na nas s psihičnimi izsledki civilizacije, ki nas obkroža in ki nam (do neke mere) onemogoča življenje. Več pop-umetnikov je pristnih ustvarjalcev, če le znamo *brati* podobe, ki nam jih ponujajo... brez jasnovidnosti ni nič, brez nje nikoli ni bilo nič.

S svojim najslabšim delom pa popart nadaljuje tiste plehkosti, ki so geometrično, nadrealistično in ekspresionistično abstrakcijo pripeljale do propada, do oponašanja same sebe. Že v Parizu lahko najdemo povprečne posnemovavce, ki se zadovoljujejo s tem, da *Supermana* nadomeščajo s *Tintinom*..., in krtiko, ki jo imenujejo resno, pa je vendar uradna. Narobe bi bilo misliti, da bi umetnikom, ker se sklicujejo na neki stil (četudi je prirejen zahtevam mode in trga), ne bilo treba niti minimalnega navdiha.⁵ Kulturna industrija je kaj hitro spremenila tiste med svojimi uslužbenci, ki so bili najbolj »umetniki«, v klavrne karikature samih sebe, v proizvajavce plaže in malike polovičnega luksuza.

* * *

Kar zadeva nas, mi postavljamo proti državni in komercialni konceptiji kulture umetnost, ki se povsem zaveda svojih prednostnih pravic. Umetnost, ki se ne umika zavzemanju stališča, direktni akciji in preobrazanju. Tukaj je treba nekaj ugotoviti. Kar zadeva vsebino in obliko imata popart in happening malo skupnega — kvečjemu da je dvojce ali troje pop-slikarjev delalo tudi happeningoe, — potrebno je tedaj razlikovati med likovnim stilom, ki se imenuje popart in ki je bistveno ameriški pojav, in happeningom, ki je novo izrazno sredstvo različno usmerjenih umetnikov na Japonskem, v Evropi in Združenih državah.

Ni res, da ima popart svojo ideologijo, kot to trdijo njegovi nasprotniki, res pa je, da je razvoj tega stila ob dekorativni puščobi abstraktne umetnosti ali impresionizma bolj psihološke kot estetske narave. Če ga preiščemo od blizu, bomo opazili, da se niso spremenile teme, temveč način, kako se izpovedujejo, in dojemanje. V tistem dvoumnem prehitetvanja, ki so z njim učinkovali Warhol, Rosenquist ali Lichtenstein, pa je pravzaprav nekaj sorodnosti z romani iz »šole pogleda«.

⁵ Theodor Adorno pravi natančneje, da *produkti duha v kulturniški industriji niso tudi prodajno blago, ampak so samo to* (glej revijo *Communications*, št. 3). Prej ali slej bo potrebno priznati, da je kulturna produkcija — literatura, gledališče, kinematografija, slikarstvo, glasba itn. — odvisna od te industrije.

⁶ *Phénoménologie de la perception*. Merleau-Ponty trdi, da je ves napor fenomenologije v tem, da bi spet odkrila *naivni stik s svetom*..., in to je, pravimo mi, stik pesnika, umetnika, halucinirajočega. Vendar pa dela Merleau-Ponty sam ta stik nemogoč, ko se obeša na protislovnost videzov (normalen / bolan, resnica / zmota, realno / imaginarno). Ali niso v očeh nekaterih »znanstvenih« racionalistov umetnost, ljubezen, politika — bolezn? Merleau-Ponty zastavlja vprašanje, na katero sam odgovarja: »*Ce si filozof sam ustvari privide z neskalinom, tedaj se bo bodisi vdal halucinatorni misli in torej živel privid, ga ne bo spoznal; ali pa bo nekaj svoje refleksivne moči obdržal, in tedaj bo zmerom mogoče zavračati njegovo pričevanje, ker to ni pričevanje halucinira-*

Happening pa z doživetim posega neposredno v mit. Happening se ne zadovoljuje z interpretacijo življenja, temveč sodeluje v razvoju resničnega dogajanja. S tem se omogoča globoka vez med preživetim in prividnim, resničnim in imaginarnim. Prav zavesti o tej zvezi sovražniki happeninga ne morejo trpeti, saj bi utegnili ogroziti tiste obrambne mehanizme, ki so ji kot nekakšne kletke zgradili krog svoje duševnosti. Ko Merleau-Ponty odloča, »da fenomen privida ni del sveta in nam ni dostopen,«⁶ pravzaprav obsoja umetnost kot jezik prividnega in ji odreka mesto v tistem »normalnem življenju«, ki zahtevajo od nas, da ga prenašamo. Skrajnje omejeni prostor umetnosti v družbi nikakor ne ustreza njeni mitični razsežnosti. Preiti s prvega na drugo, — tvegajoč, da se zakon krši — je prva funkcija happeninga.

Umetnost avantgarde nas osvobaja letetnih mitov, nas spreminja ter hkrati preoblikuje naše pojmovanje življenja. Če je v tem hudodelstvo, ni razloga, da bi ga znikali; nasprotno, terjamo ga. Resne težave, na katere so avtorji happeningov naleteli posebno v Londonu in Parizu, s policijo ali s kulturno kontrolo, na mah predstavljajo boj za svobodo izražanja na politični teren. To seveda ne bi smelo zamračiti »mitičnega vedenja in mitične misli«, ki ju je Mircea Eliade znal odkriti v avantgardni umetnosti, zakaj marsikaka prividna vsebina, ki jo je industrijska kultura potlačila ali nevtralizirala, dobiva ravno v happeningu svoj življenjski prostor, svojo potrditev. Ta umetnost nam daje sredstva, s katerimi bomo prebili zidove, ki ločuje našo kolektivno podzavest. Prehod v akcijo, poetično iskanje in razjasnjevanje so tisti delež blodenj in tveganja, ki je bistven za vsako ustvarjalno dejavnost, ki je vredna tega imena. Če ima ideja spoznavanja samega sebe v času Bombe sploh še kaj pomena, potem se imamo zanjo zahvaliti ne samo etnologom, temveč tudi umetnikom. In v imenu katerega blodnega avtoritativnega principa je le-tem mogoče prepovedati svobodno izražanje?

Od tistih časov, ko so Picabia, Duchamp in njuni prijatelji postavili kulturo v ogenj in v kri, pomenita besedi *umetnost* in *kriza* en in isti pojav. V Parizu je pač kakšnih šestdeset tisoč ljudi, ki se še vedno strinjajo s staro podobo umetnika-slikarja — kot da se v zadnjih petdesetih

jočega, ki je »angažirani v prividu. Halucinatorna izkušnja, ki jo človek živi in sprejema, je tisto, kar ločuje vidca od gledavca, delujoč subjekt od subjekta, na katerega delujejo. »Kriticistična filozofija« trpi od prirojene slabosti prav tako kot vsi načini mišljenja (in bivanja), ki so samo analitični. Manjka ji glavna dimenzija: tretje stanje — onstran subjekta in objekta.

Med nedavno debato o »marksizmu danes«, ki jo je organiziral *Socialisme ou Barbarie* (Socializem ali barbarstvo), si je Kostas Axelos nakopal precej sitnosti, ko je trdil, da *ne pozna zgodovina kot tudi slikarstvo nobenega subjekta in nobenega objekta več*. To dvojno odsotnost bi bilo sicer mogoče razlagati kot izgubo ali kot preseganje. Marksizem, osvobojen tistega površnega »materializma«, s katerim je poskušal Lenin nasprotovati Berkeleyevemu »idealizmu« — vemo pa, v kakšne namene je Zdanov izkoristil ta prazni antagonizem —, marksizem s svojimi živimi silami spet odkriva pot neprenehne revolucije bitja. Naj po tem še rečemo, da subjekt zgodovine in slikarstva, kolikor vemo, ni bil odstranjen, temveč spremenjen v blodečo, prožno, z življenjem obdarjeno zavest.

letih ne bi bilo nič zgodilo, vendar pa to pojmovanje vse preveč spominja na nazore kakšnega funkcionarja ali pouličnega prodajavca, da bi ga mogli še naprej ohranjati pri življenju. Možak, ki zapravlja svoj čas za stojalom, morebiti pomirja bravec *Connaissance des Arts*, vendar se komaj peščica turistov ozre, da bi videla, kaj počenja. Kar zadeva neštevilne salone in bienale, se vsi ti gibljejo v nekem sumljivem svetu preračunljivosti in goljufije, ki so z umetnostjo prav tako le v daljnem sorodstvu. Resnični ustvarjalci, ki jemljejo nase socialno vlogo umetnika, se gibljejo v nekem obrobem prostoru, za katerega me mika, da bi mu rekel ilegala. Sicer pa se, zakopani v nekakšno ekonomsko in intelektualno podzemlje — Tokia, New Yorka in Pariza, — tu pa tam pojavljajo in soočajo s civilizacijo. Včasih kateri izmed njih doseže varljivi uspeh denarja in slave, najpogosteje pa se potem spet vrne izčrpan in uničen. Široko občinstvo so dosegli le daljni odmevi, popačeni z lažnimi govoricami. Najboljši umetniki in pesniki so preživeli skoraj vse življenje v ilegali Tam za zaprtimi vrati se spočenja umetniški upor na več krajih obenem, tam so si začeli slikarji izmišljati tisto, kar je kasneje Kaprow imenoval happening. Med prvimi avtorji imenujemo Reda Groomsa, Dina, Oldenburga, Whitmana in Kaprowa v New Yorku, Chicagu, Dallasu, Philadelphiji itn., Vostella v Wupperthalu in v Ulmu, Bazona Brocka v Frankfurtu, nas v Benetkah, Parizu, Londonu, Cardiffu, Amsterdamu itn., Bena v Nici in Rotterdamu, skupino Gutai na Japonskem, Vinkenooga, Huguesa in njune prijatelje na Holandskem, Ferrója, Pommereulla, Kuda in druge člane skupine *Workshop de la Libre Expression* v Parizu, Londonu, in druge. Zvedeli smo, da so bili happeningi tudi na Poljskem in v Argentini. Kaj se torej dogaja?

Happening je podobno kot glasba ali film jezik, v katerem se izraža vsak po svoje: razločevati je torej treba na primer med happeningom Kaprowa ali Oldenburga in happeningom Ferrója, Pommereulla ali Kuda. V Evropi je bil prvi primer (»dogajanja«) happeninga ob koncu razstave *Anti-Procès*, ko so umetniki, zbrani v *Workshop de la Libre Expression*, direktno in odkrito načenjali politične in spolne teme med svojimi happeningi. To je utegnilo pri slabo obveščenih duhovih ustvariti zmedo o globalnem in fiktivnem pomenu tega žanra. Res je, da ima vsak happening svoj poseben splet pomenov, ki so tesno povezani z določenim psihičnim in družbenim kontekstom. Obče teorije happeninga ni, vsak udeleženec ima svojo, videli bomo, kako se naše stališče razločuje od ameriške pri Kaprowu in Oldenburgu. Na področju kolektivnega umetniškega ustvarjanja ni mogoče posploševati iz bolj ali manj fragmentalnih vtisov.

Za vstop v happening je potrebno posebno duhovno stanje, prosto predsodkov, sofizmov in fiksnih idej industrije. Brez tega gledavec ponovno tvega, da bi postal žrtev mehanizma svojega pogleda. Tendencia tega mehanizma je v tem, da bi se spremenil v dogmo — ki bi z vso svojo interno močjo silila v nekomunikabilnost, cenzuro in druge kulturne konvencije. Marsikateri sistem gledanja je bil tako zavrt, zaustavljen, z nečim, kar je bilo v začetku le preprost čustven neuspeh. Ni estetske ali moralne sodbe, ki bi ne bila tesno pogojena s čustvenim stanjem razsojevalca. Kaj se nam puščobna in temna ulica ne zdi svetla, če smo le tisti dan doživeli

neko veliko čustvo? Isto velja za podobe in znake, ki jim bo zavzetost (ali ravnodušnost) opazovavca dala povsem določen pomen. Sleherni pogled je motiviran, še preden se spusti na predmet, če pa je dejanje iztirjeno, je jasno, da je treba vzroke iskati prav v tem. Nikoli ni mogoče govoriti o objektivnem dojemanju (perception). Bolj ko se seznanimo z neposrednim načinom izražanja, brez posrednikov, kakor je to happening, manj bomo zaupali posvetnim interpretacijam, ki veljajo za dokončne, znantsvene in nepristranske. Ali morda zdaj začenjamo razumevati, da je način dojemanja, ki ga trenutno uporabljamo in na katerem temelji gledališče, literatura in slikarstvo, da je to goljufija? Happening nam slednjič ponuja mnogo boljše možnosti, kot so omenjeni enostranski načini. Predlaga nam zamenjavo in učinkovito sodelovanje, tam kjer je slikarstvo ponujalo večne monologe in gledališče vrsto pogovorov.

Obvezna omejevanja in obvezne sublimacije, ki so bistvo naše kulturne tradicije, »segajo daleč nazaj«, kot pravimo, tisto, kar zdaj resnično označuje našo kulturo, pa je vendarle *pomanjkanje zraka*. Dokler bojo »svetu umetnosti« omejenemu, kakor je vladali najbolj pokvarjeni trgovci, dokler bojo držali kulturo v območju lastništva — v veliko škodo biti — toliko časa bo njeno ozračje zadušljivo. Happening ima pred slikarstvom, literaturo in gledališčem šestdesetih let to prednost, da je omogočil — in bo še nekaj časa omogočal — dihanje umetnikom, ki so trdno odločeni, da se ne dajo pogoltniti industriji.

Kar zadeva nas, hočemo slikarstvu poglobiti izkušnje. To nas je privelo do tega, da smo se začasno odpovedali drugemu izrazu, s katerim je bilo določeno naše delo in delo tistih umetnikov, ki so v vednosti o imaginarnem prišli delj od svojih predhodnikov. Tako je od *action-painting* ostala samo AKCIJA. V resnici smo hoteli postati isto kot naši prividi (hallucinations). V nas je bil občutek apokalipse, da ne rečemo nepremagljiv gnus pred »civilizacijo sreče« in njenimi Hirošimami. Vse tisto, kar ni nepopravljivo izgubilo pomena, se je vrtele in se vrti krog dveh magnetnih polov: *Erosa* in *Thanatosa*, Faulnker se je spraševal, v katerem drugem času se lahko spolnost izraža svobodneje kot v času vojne, lakote, povodnji ali požara. Artaud je zasnoval svoje *gledališče grozovitosti* v ozračju in na kraju katastrofe. Danes se kljub tehničnemu napredku in porazom modernega duha, ali pa ravno zaradi njih zdi, da je happening edino izrazito sredstvo, ki je zmožno predstavljati krizo resničnosti in hkrati krizo človeškega. Skratka gre nam za to, da bi izrazili svoje mite in pri tem kolikor le mogoče malo zapadali odtujevalnim mehanizmom domišljajske industrije. Naj smo v dvajsetem stoletju še tako daleč od ekstaze in tako blizu paniki, noben diktat, nikakšno ekonomsko ali politično zatiranje, nikakršen ždanovizem ne z leve niti z desne strani ne more preprečiti umetnikom, da bi ne tipali v smeri Mita in njegove Krize. In happening daje blodnji pomen in težo hudodelstva. Na področju nagonov so jasnovidnost in stvari, ki jih vidimo, pomešane med seboj. Na tem področju je realno iracionalno. Sleherni dogodek, ki ga skupaj občuti in doživi več ljudi kot prehajanje čez meje realnega in imaginarnega, psihičnega in družbenega, bi mogli imenovati happening. Happening se poraja

iz sna ali pa iz preostre zavesti o neki zgodovinski, topografski, psihološki situaciji.

Že dolgo poznamo zelo pomenljiv način delovanja, ki mu je nedvomno happening blizu. Vojak Hans Arp se je useknil v zastavo, ko so poklicali njegovo ime, Jean-Pierre Duperey se je poscal na »večni« plamen pod Slavolokom zmage in ga pogasil. Tako sta velika pesnika-kiparja dokazala tistim, ki tega še niso hoteli vedeti, da poezija ni stvar besed. Uničenje faličnega simbola cesarstva v času pariške komune (*la Colonne Vendôme*) je še zmerom najlepša »slika« Gustava Courbete. Avtorji so morali ta umetniški žanr zmerom drago plačevati. Kljub vsemu pa je umetnost, ki se ne spoprijema z načelom resničnosti, umetnost, ki je pripravljena goljufati, sklepati kompromise, klečeplaziti.

Nekega dne se je antisegregacijska manifestacija, ki je ustavila promet na veliki žili v New Yorku, končala s happeningom. Pazite, happening ni zmerom sinonim za nasilje — to bi pomenilo, da bi ga reducirali na atavistični determinizem tiste civilizacije, v kateri straši avtodestrukcija —, vendar pa je osvobajanje iz verig poezija sama. Omenil sem že, da je le malo manjkalo, pa bi se bile nekatere ulične demonstracije, ki sem se jih udeležil, spremenile v upor. Ali res zadržuje kolektivno jezo pred izbruhom samo grožnja z gumijevko in morivsko zatiranje? V takšnih razmerah spontanost množice zmerom zatrejo, osiromašijo, spodnesejo ravno tisti, ki trdijo, da množico vodijo, v resnici pa ji sploh niso pripravljene slediti. Svoboda duha ne bo imela nobene možnosti, da bi se spremenila v svobodo akcije, dokler ne bo odpravljen »posebni aparat prisile«⁷, ki ga tako na kulturnem kot na socialnem področju setavlja država s svojimi premenami, s svojimi posnetki. Manj kot kdaj prej je mogoče danes reformirati omejen isek človeškega življenja (četudi tistega, ki ga sociologi imenujejo kulturno območje), ne da bi hkrati spremenili celoto in njeno načelo. Govorili smo že o tem, kako in v kakšne namene izrabljata umetnost Oblast in Borza.⁸ Vsi to vedo, pa vendar nihče ne deluje. Človek bi rekel, da nihče resnično ne želi končati tega položaja — umetniki in tisti, ki

⁷ Izraz je Leninov (glej *Država in revolucija*). Heglova država — »realnost ideje Morale« — ni daleč. Kar zadeva argumente, ki jih je leta 1971 navedel Bakunin — genialni predhodnik svobodnjaškega socializma —, so se na žalost potrdili v drugi polovici dvajsetega stoletja. *Država*, je pisal, je zmerom bila dediščina kakega privilegiranega razreda, duhovniškega, plemiškega, buržoaznega in nazadnje ko so se vsi drugi razredi izčrpali, birokratskega, ko je država padla ali se vzdignila, kakor pač hočemo temu reči, na stopnjo stroja. (*Eeuvers Complètes*, Stock, IV.)

⁸ Primerjaj našo trditev o presežni vrednosti in političnem aspektu v krizi umetnosti in tudi napoved razrešitve te krize (*La Vérité*, glasilo P. C. I., štev. 522, 1961). Njihove motivacije so bile pogosto iste kot naše; lahko bi rekli, da nismo nikoli mislili, da bi bila politična akcija nevedna, da bi lahko posegla v umetniško dejavnost. Kakor zmerom pa je to problem valovne dolžine.

Na drugi strani pa je Pierre Gaudibert jasno in nedogmatično obdelal »krizo« z marksistično analizo, ki smo jo doslej pogrešali (*La Pensée*, štev. 123, »Trg sodobnega slikarstva in kriza«). Gaudibert zahteva od ustvarjavcev, naj se osvobodijo kulturniške industrije, in »se združijo v skupine in si izdelajo nove strukture«, ki jih bojo osvobajale slehernega ekonomskega ali političnega pritiska. Natančno sem tudi happening usmerja svoje privržence.

pišejo o umetnosti, še najmanj. Res pa je bila v dobrih starih časih celo delfska Pitija plačana.

Priče moderne umetnosti imajo na jeziku edinole besedo »dolar« — čudni verniki! Rečejo jim, naj zapro oči, ko stojijo pred sliko, potem pa jih ne morejo več odpreti. Mašne knjige so na voljo, to je »Spekulativni vodnik,« v katerem se z lepim in grdim počenja kot nekoč z dobrim in zlim. V templjih in katedralah te hibridne religije sklepna beseda ni več *Amen*, temveč *Koliko to stane?* Kdo bi hotel biti toliko ljubezniv, da bi odgovoril na naslednje vprašanje: Če je umetnost res religija sodobne družbe, kdo je potem njen duhovnik — umetnik, gledavec, trgovec, kupec, kritik?

Nekaj nadstropij više pa se dani.

Področje, ki ga (ker ga ni mogoče natanko zajeti) imenujemo področje magije, je edino področje na katerem umetnost lahko biva. Slehera umetnost je magična ali pa ni umetnost. Reči hočem, da je umetnost način s katerim se ponazarjajo neke psihične sile, in da je umetnost v vseh kulturah že od nekdaj omogočala človeku, da je z njo izražal in tešil potrebo po magiji. Civilizacija predpisuje človeku prehod iz enega stanja v drugo, kot da se hoče sama omejevati in se bojkotirati. Po zaslugi umetnosti mora biti mogoče, da vsemu nakljub živimo *mnogotera stanja bitja!* Edina resničnost umetnosti je tista halucinatorna izkušnja, krog katere nastajajo (prehodni) obredi in se izpoveduje naša mitična misel. Sporočanje te izkušnje je bistvenega pomena za življenje duha, očitno pa je, da je bilo to sporočanje pretrgano. Da ga obnovimo, lahko uporabimo vsa sredstva, tudi kemična ali umetniška, ki so jih že od nekdaj uporabljali skupaj. Obdobje halucinogenov začenja novo stanje duha in zametuje industrijske predsodke civilizacije, da se lahko posveti revoluciji bitja. Že kubizem, dadaizem, nadrealizem, ekspresionizem ali abstraktni impresionizem in celo tako imenovana »kinetična« ali »obtična« slikarstva so zelo plašno skušala približno prikazati nekatere vidike halucinatorne izkušnje. Zdaj ne gre več za prikazovanje, temveč za to, da za to izkušnjo živimo in da ga damo živeti tudi drugim.

Velika škoda je, da dela Levi-Straussa in najnovejši dosežki psiho-kemije še niso povzročili tako potrebne revolucije v dojemanju umetniškega dejstva ter njegove korelacije s totemizmom. Iz sto in sto zvezkov študij in čenč, katerh tarča je bila umetnost, ostaja le nekaj zavestnih misli o njenem temeljnem animizmu. Nismo še pozabili priznanj, ki jih je Freud izrekal nemškemu romantikom; in Freud je izrekel genialno domnevo: »Umetnost je edino področje, v katerem se je vsemogočnost idej obdržala vse do današnjih dni... Po pravici govorimo o magičnosti umetnosti in primerjamo umetnika z magom... Umetnost, ki se prav gotovo ni začela kot *l'art pour l'art*, je bila na začetku v službi tistih tendenc, ki so danes večidel ugasle. Lahko domnevamo, da je bilo med temi tendencami lepo število magičnih intencij.«⁹

⁹ Totem et tabou.

Arts je ilustriral bistroumen članek Michea Eliada s fotografijo nekega happeninga Claesa Oldenburga in ga opremil s tole razlago: »Nekateri naši sodobniki so v hrepenenju po 'posvečenem' šli tako daleč, da so izumili nove obrede, če ne celo nove kulture.« Eliade nadaljuje:

Sanjajo o tem, da bi bili posvečeni, da bi proniknili v skriti pomen vseh teh destrukcij umetniških jezikov, vseh teh »izvirnih« izkušenj, ki na prvi pogled nimajo z umetnostjo ničesar skupnega... Po eni plati imajo občutek »posvečenosti«... po drugi se pred tistimi iz množice delajo, kakor da pripadajo neki skrivnostni manjšini: ne več »aristokraciji« (moderne elite so orientirane levo), temveč gnozi, ki ima odliko, da je hkrati duhovna in posvetna, ter se hkrati postavlja proti uradnim vrednotam in tradicionalnim cerkvam.

Tako je vprašanje jasno opredeljeno v terminologiji zgodovinarja, ki iz razdalje raziskuje razvoj umetnosti: posvečenje in gnozo. Mimogrede pripomnimo to, da »pripadnost skrivnostni manjšini« potrjuje tezo o klanu avantgardnih umetnikov.¹⁰ Kaže, da happening, saj gre zanj, res izraža »neko mitično misel«; zdaj moramo le še ugotoviti, kaj je v njej racionalnega in kaj eruptivnega.

Preden se odločimo za trditev, da je avtor happeninga *hierofant*, pa je treba ugotoviti bistveno razliko. Ceremonija, ki jo vodi čarovnik, poteka po shemi, po kateri je vnaprej predviden celotni obred; potek ceremonije se dosledno drži neke dogme, neke teorije o nastanku sveta; umetnik, ki se prepušča happeningu, pa v dognanju samem išče svojo kozmogonijo. S tem, ko stopa v stik s svetom, svet na novo izumlja. Ne uklanja se nobenemu Pravilu. Njegovemu dejanju je prav gotovo pogoj kolektivna podzavest, vendar pa lahko rečemo, da je enačba človek-svet odprta, sleherni happening jo na novo in razvojno razrešuje. Happening skuša razrahljati zamotani vozle Resničnosti; predvsem je razrešitev svežnja kulturnih vozlov. Sleherni udeleženec v happeningu ima različen notranji imenovalec, komunikacija je torej nadzavestna. Domnevano, da nastane med organsko in anorgansko materijo neki prehod; enako se anorganska snov mišljenja — utripanje — spreminja v ideaogram, simbol, govorico, dejanje? Ko misel dojemamo s happeniegom in v happeningu, je še v surovem predсловničnem stanju, svobodna je in neprečiščena. S tem ko se misel išče, se ustvarja. Z intersubjektivno komunikacijo nastaja fenomen: pokaže se »kozmična vez«.

Ornette Coleman je o svoji plošči *Free Jazz* napisala opombo, ki velja tudi za hepping: »Lahko tako močno slišimo druge, ko še naprej konstruirajo skupno, da celo svoboda ostane brezosebna.« Takšno temeljno

¹⁰ Totemizem, ki je posebnost tega klana, sem preštudiral v eseju *Un regard neuf* (Nov pogled), objavljenem v reviji *Collage* (*Dialoghi di cultura*, Palermo, marec 1964). Umetnik živi svoje delo socialno in intelektualno, je torej deklasiran v odnosu do tiste družbe, od katere je njegovo življenje odvisno. Zasedavci in izkoriščevalci ostajajo tuji in celo sovražni neodvisnemu umetniškemu stvarjanju. V umetnosti si bitje in videz še bolj kot drugje nasprotujeta in se na koncu izključujeta.

posredništvo misli je potrebno ohraniti za vsako ceno kljub vsej racionalistični pogojenosti. Zadnje izkušnje so pokazale, da zauživanje nekih halucinogenih snovi ustvarja ozračje, v katerem vsak sanja sanje drugih; happening je konkretizacija kolektivnih sanj in nosivec medsebojne komunikacije. Na tej ravnini se izpoved izogne cenzuri, sofistiki, trgovini, načelu donosnosti.

Tako omgoča happening nov tip odnosa med »avtorjem« in »gledavcem«, na drugi strani pa tudi med »umetniškim delom« in »svetom«. Da bi uresničili ta odnos, smemo uporabiti vsako sredstvo.

Tudi film — kot sestavina zlepljanja vizij in tehnik —, kakor so ga uporabili Bob Whitman, Nam June Paik in mi sami med happeningi, je bil iztrgan iz tiste povprečne brazde, kamor ga je zasadila industrija. Pogloblja se in tudi nas pogloblja v halucinatorni nikogaršnji svet, v področje čiste izkušnje brez imena in brez mej. Veliki newyorški filmar Jonas Mekas se je takole zavedel nove miselnosti, ki jo je v kinematografijo prenesel happening:

Kolikor je na današnji stopnji razvoja (ki pa je vendarle zelo visoka) mogoče posploševati, piše, lahko rečemo, da je za svobodna prizadevanja značilen skoraj mističen zagon k čistemu gibanju, čisti barvi, čisti svetlobi, čisti izkušnji. To velja za najrazličnejše umetniške tehnike, za slikarstvo, kiparstvo, happening, »l'environnét«, glasbo, v teh delih pa prevladujejo kinematografska plat, svetloba, zaslon (v najrazličnejših oblikah), podoba (filmana ali kako drugače narejena) gibanje... Meje, kjer se umetniško delo začne in kjer se končuje, so se zbrisale. Za happening Kena Deweya, film Jerryja Joffina ali »obred« Angusa MacLise bi zares lahko rekli, da se počasi stapljajo v svet, se nekaj časa držijo v njem, potem pa izžarijo in se spet neopazno razkrojijo.¹¹

Ta umetnost je sinonim ja jasnovidnost.

Ko Allan Salomon poroča o newyorških happeningih, opozarja, kako zelo je bil Jim Dine, avtor happeningov *Car Crash* in *Vaudeville* zaposlen s problemom številka ena moderne umetnosti: stopiti v čim tesnejšo, čim bolj intenzivno komunikacijo z gledavcem.

... Dine in Oldenburg, pravi Salomon, se nista zadovoljila le s tem, da bi angažirala občinstvo neposredneje kot konvencionalno gledališče, temveč sta hkrati dala predmetom, ki so v njunih happeningih vedno imeli zelo pomembno vlogo, novo pomembnost, tako na so postali predmeti dejansko enako pomembni protagonisti kakor človeški igralci.¹²

S tega vidika in edinole s tega vidika lahko govorimo o križanju poparta in happeninga. Predmeti, obdarjeni s prisotnostjo brez spomina, predmeti prevodniki, predmeti, ki jih bivamo. Prikazni? Buden sen, ki neusmiljeno postavlja na laž vsakdanjo Materialnost. Sončni ples neživega. Atom, delujoč v atomu. Vibracije in valovi. Neskončnost.

¹¹ *Movie Journal, the Village Voice*, nov. 1965.

¹² A. S. Jim Dine and the Psychology of the New Art, »Art International«, okt. 1964.

Videti je, da imajo happeningi v Tokiu, Amsterdamu in Parizu¹³ neko skupno točko: ustoličenje spolnosti. Bolj kot kjerkoli je na tem področju pod prisilo morale prepovedana spontanost; moralna prisila pa je temelj naše kulture. Puritanci, ki so jih naši happeningi užalili, naj bi razmišljali o naslednjih besedah Mircea Eliade: *Če neko duševno stanje prevedemo v jezik spolnosti, ga nikakor ne ponižamo, saj je bila spolnosti — razen v modernih časih — povsod in zmerom hierofanija, spolni akt pa integralni akt, torej tudi sredstvo za spoznavanje.*¹⁴ Prispevek Tetsumi Kudo v naši manifestaciji *Da bi zarotili duha Katastrofe* — ne le, da nikakor ni bila profanacija spolnosti, bil je ponovna zmagnetizacija ponarejenega erotizma veletrgovin, ki je danes običajen. Na vsak način zelo opojna Johanna, himera à la Gustave Moreau, je nastavila goli trebuh, da smo nanj v barvah projicirali Ferroja. Obrekovavcem posvečenega plesa bom odgovoril z vprašanjem: Ste sploh kdaj videli kaj bolj opolzkega od dveh generalov, ko se poljubljata? Pri ljudeh te vrste se kaj takega zmerom dogaja ob »podeljevanju odlikovanj«. Mi pa nismo pristaši civilnega ali vojaškega pavlihovstva, prenašanje ni naša čednost.

V gledavcih je ves čas prisotna neka optična iluzija. List *Arts* namiguje na happening, ko je zapisal naslov: »Moderne elite skušajo s posvečenjem *spet odkriti izgubljeni svet*«, in Jean Revol pa piše: *Moderna umetnost si prizadeva s svojimi najbolj poštenimi poskusi znova najti neposredno, intuitivno komunikacijo s svetom. Vendar nismo nikakršni preprosteži, znova moramo najti nedolžnost izvirnih moči, ne da bi se odpovedali močem, ki smo si jih pridobili.*

Ne da bi hoteli zmanjševati pomen praoblik (archétypes), pa mislimo, da bi bilo vseeno treba poskusiti odgovoriti na temeljno vprašanje moderne dobe: ali ni umetniško delovanje v točki svojega največjega napona ustvarjanje novega sveta, ki ga ni še nihče videl, ki pa neopazno prehiteva resničnost? Ali pa je umetniško delovanje nekakšna subjektivna in sublimatoriška arheologija, usmerjena v daljno notranjost Zgodovine?

V nasprotju z umetnostjo preteklih dob nima happening strogo določenega začetka, sredine in konca. Oblika happeninga je odprta in gibljiva, za nič določenega ji ne gre in zato tudi ničesar ne pridobiva — razen go-

¹³ Z zanimanjem boste brali *Routines*, knjigo Lawrencea Ferlinghettija (New Directions, N. Y.). Gre za sintezo scenarijev za happeninge, izrezkov iz filmov in gledaliških razprav. *Les Mystères* [Misteriji, ki jih je omenjeno gledališče 1966. uprizorilo tudi na Festivalu malih in eksperimentalnih scen v Sarajevu in z velikim uspehom tudi v nekaterih industrijskih mestih zahodne Bosne — op. prev.], ki jih je v kolektivni pripravi in režiral njujorski *Living Theatre* — edina skupina, ki si vse do danes upa uresničevati Arthaudove ideje — so očitno sorodni happeningu. Po njihovi zaslugi in po zaslugi nekaterih drugih stvarjalcev, kakor npr. Cagea, G. Brechta, skupine Fluxus, B. Whitmana, itn., so se slikarstvo, pesništvo in gledališče, film in glasba zlili v en sam jezik z neomejenimi možnostmi. Happeningi so neke vrste rezultat tega duhovnega stanja in teh eksperimentov. V Parizu lahko že najdemo nekaj bledih posnemavcev *Living Theatre* in happeninga: to je bulvarsko gledališče rahlo modernizirano; odlikuje se s strahopetnostjo in vlačugarskim duhom.

¹⁴ *Images et symboles*, NRF.

tovosti o nekaj čistih dogodkih, ki jim posvečamo več pozornosti kakor ponavadi. Happening obstaja samo enkrat (ali samo nekajkrat), potem se za zmerom razprši in zamenjajo ga drugi...

Tako govori Allan Kaprow (*Art News*, maj, 1961); nadaljujmo z njim izmišljen pogovor.

— Ali je torej happening vrnitev k »primitivnemu«, reakcija na brezkrvno slikarstvo pariških in njujorških likovnih šol?

— V nekem pomenu je; beseda »vrnitev« pa bi lahko zavedla v zmote. Recimo, da se nam najbolj upira razpomenjenje (*dé-signifiante* — izraza je skoval Kostas Axelos), stagnacija in kontrola duha. Prakticiramo neke vrste vrnitev k nagonom, predvsem k življenjskemu nagonu, ki ga je kultura odvrnila od njegovega cilja v spolnosti — v napačno smer.

— Precizirajva vprašanje. Govorili ste o »kolektivnem izganjanju hudiča (plakat za manifestacijo *Da bi zarotili duha Katastrofe*). Ali po tej poti poskušate znova uvesti magijo, da bi se bojevali zoper prazni esteticizem slikarstva, ki je v modi?

— Da. Vendar happening ni govorica, ki bi temeljila na strogo določeni likovni, pesniški ali hermetični tradiciji. Med metodama umetnosti in magije je vedno neka nedoločljiva razlika. Sicer pa je Marcel Mauss našim iskanjem odgovoril že vnaprej:

Magični obredi in magija sploh so predvsem tradicionalna dejstva. Dejanja, ki se ne ponavljajo, niso magična. Dejanja, v katerih učinkovitost ne veruje cela skupina, niso magična. Oblika obredov je izredno prenosljiva, potrjuje pa jo javno mnenje. Odtod sledi, da izrazito individualnih dejanj... ne moremo imenovati magična dejanja.» (Glej *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1959, P. U. F.)

— *Happening* torej ni magičen obred.

— Če bi to bilo res, bi bilo potrebno, da je umetnik, oziroma da so umetniki, ki se spuščajo v happening, magi. Umetnik pa je lahko mag le tedaj, če družba ali vsaj del družbe veruje vanj. Seveda imata umetnost in magija že od nekdaj skupne cilje in dovolj so nam že dopovedovali etimologijo besede *tehnika*, da bi se dovolj zavedali njene pomembnosti. Vendar pa umetnost kot prenos magije v Evropi dolgo ni imela več priložnosti, da bi jo izvajali, še več, tudi dopuščali ju niso. Komaj si drznemo predstavljati, kaj bi se zgodilo, če bi širše občinstvo lahko videlo in razumelo način uporabe tistih podob in obrednih predmetov, ki izvirajo iz Tibeta in ki jih pravkar razstavlja muzej *Guimet*, saj je skriti prostor, v katerega nas vodi tantrična umetnost, prostor za revolucijo bitja. Prepovedani prostor!

— Kakšen paradoks! Družba se torej polašča podob, v katere sploh ne verjame in ki jih je odvrnila od njihovih funkcij?

— Da. Zelo pogosto se zgodi, da kupi človek kak izdelek samo zato, ker nasede reklami ali iz kakih popolnoma špekulativnih razlogov. Da so nekateri umetniki rade volje — in v velikem številu — pripravljeni ustreči tej praksi, je seveda dovolj, da umetnost v očeh »javnega mnenja« izgubi vrednost. Zares, izkoriščevalska družba je nadomestila menjavo s čisto in preprosto kupčijo; umetnik je postal, vsi to vedó, uradnik...

Kako naj bi se v takih razmerah lahko izmaknil popredmetenju? Ko je postal *businessman*, se je moral odpovedati svoji višji vlogi in zamenjati svoje »moči« za »lep položaj« v družbi. S tega stališča se strinjamo z Maussovimi zaključki:

... nekateri posamezniki so namenjeni magiji zavoljo socialnih občutkov, ki zadevajo njihov položaj, in magi, ki niso del posebnega družbenega razreda, morajo tudi biti predmet močnih socialnih občutkov.

Z drugimi besedami, magija terja od tistih, ki se ji predajajo, to, da stoje zunaj družbe (zavračanje in kljubovanje); magi so neuklonljivi. Odnosi, ki so jih institucije zmerom imele do umetnikov in intelektualcev, so imeniten zgled ljubezni-sovrastva, ki mu večina podlega in se mu podreja (kot predmet, ljubljen in sovražen hkrati); nekaj izjem seveda potrjuje pravilo. Mark Rothko, metafizični slikar, je znal položaj obrniti v svoj prid:

»Umetniku je težko sprijazniti se sovražnim nerazumevanjem družbe. In vendar je ta sovražnost kaj lahko pripomoček za njegovo osvoboditev. Ko se reši lažnivih iluzij o varnosti in solidarnosti, se lahko otrese tudi navlake plastičnih konvencij. Odpre se mu svet transcendentalnih izkušenj.

Zgodovini umetnosti ne more nič preprečiti, da ne bi prevzela naposled temeljnega načela, kakor ga je oznanjal Robert Rauschenberg:

»Biti slikar pomeni biti razdvojen.«

Ali zdaj umetnika njegova duhovna opozicionalnost odvezuje sleherne druge resnične opozicionalnosti? To vprašanje zastavlja resnično razredno sodelovanje, ki se vanj neustavljivo meče toliko čistih duhov.¹⁵ Ali ni imenitna umetniška dejavnost, onstran sublimacije nagonov, navsezadnje samo kompenzacija, nadomestna dejavnost? Ali ni Rimbaudov »Spremeniti življenje«, ki je bil znamenje skoraj vseh pomembnih umetniških, znanstvenih (in lahko bi zamikalo dodati, tudi političnih) stvaritev naše dobe, ostal za večino opazovalcev le znamenje norcev?

Na ta vprašanja odgovarja happening z dejanji. Kot izredno redek dogodek, kot združitev teorije in prakse, kjer dosega iskanje suverenosti

¹⁵ Allan Kaprow je na primer — potem ko je izjavil, da postajajo naša dejanja po zaslugi happeninga obredna in da se naše vsakdanje življenje preobraža (Words, 1962) in dosegel onstran Atlantika pomemben uspeh — kratko malo trdi, da je umetnik zdaj brez svojega klasičnega sovražnika — družbe in da zatorej — tudi stare ideje klana, grupe ni več (Art News, okt. 1964). Konec rimbaujevskega utopizma! Bolje je bogateti kakor spreminjati življenje ali ne? Zakaj bi zgubljali čas, da bi se bojevali za kaj takega? Ali ni boljša tehnokratska kariera? Tudi Avida Dollars [pohlepen po dolarjih, vzdevek Salvadorje Dalija, narejen kot anagram slikarjevega imena, menda domislek slikarja sama — op. prev.] se ne bi odrekel stališču, ki je tako podložno sedanjim oblastnikom. Zelja po lepem videzu, ponos ob uspehu, pohlep po nagradah in časteh so potegnili številne umetnike, pesnike ali ljudi akcije na nevtrarno stališče, ki je kmalu postalo fanatično kontrarevolucionarno. Komaj lahko verjamemo, da bi mogel Kaprow enačiti — kakor to dela v svojih novejših izjavah — premišljeno skomercializirane izdelke z umetnostjo, imenovano avantgardno. Sprašujemo se, odkod pri avtorju happeningov, ki je hkrati, človek se sprašuje zakaj, profesor umetnostne zgodovine na njujorski državni univerzi, tolikšna nemirna zmešnjava.

Bitja svojo maksimalno uresničitev, je happening med vsemi jeziki, ki so na voljo še najmanj odtujujoč. John Cage in Eric Dolphy nista igrala samo z notami, temveč tudi s toni, s šumi; Picabia in Rauschenberg nista slikala le z barvami, temveč tudi s predmeti vsakdanje rabe; Oldenburg in Ferró nista ustvarjala svojih del le s podobami, temveč tudi z dogajanjem. Ne slikamo več bojev, temveč jih bojujemo.

Glasbeno delo eksistira le, če je zaigrano in poslušano. Arhitektonsko delo ne eksistira, če ni zgrajeno in če ne funkcionira. Slika ne eksistira, če je ne gledamo in njene vsebine ne spoznamo ter si je ne razberemo kot podobo. Ta odnos med subjektom in objektom ima hudo slabost, da prepušča umetnost na milost in nemilost gledavcu ali kratkovidnemu (ali otopelemu) specialistu ter z učinkovanjem podobe izdolbe eno samo pot, ki nazadnje privede do kontrole, cenzure in izprijenosti čutov. Tega je moralo biti konec.

Preseganje, ki ga priporočajo avtorji happeningov, je šele začeto. Ze zdaj se zastavlja vprašanje slikarstva pa tudi miselnih navad, ki jih je slikarstvo spočelo, skupaj z *osiromašitvijo gledavca*, s poklicno deformacijo gledavca itn. Gre za razvijanje tistega programa sodelovanja, ki ga je že Hegel zaslutil v umetnosti svojega časa in ki ga je zadržal edinole strah. Slika, piše Hegel, *se obrača na gledavca bolj neposredno kot kip in bolj spodbuja v njem tisto, čemur bi lahko rekli sodelovanje; z druge strani pa se posameznik tu predstavlja kot angažiran v različnih odnosih do drugih posameznikov in do okolja*. Happening (namesto preprostega prikazovanja) spodbuja različne odnose med posamezniki ter njihovim psiho-socialnim okoljem. V teh okoliščinah tisti, ki samo gleda, zavoljo svoje neudeleženiosti ostaja dejanju tujec. Spričo umetnosti udeleževanja gledavec slike ne dela več (kot je o pravem času pripomnil Duchamp za statične podobe), temveč čaka pred vrati.

Drugje govorimo o najbolj dinamični tendenci sodobne umetnosti, katere učinkovanje terja *intervencijo* (in nič več samo razmišljanje) gledavca. Ta tendenca se bo morala v prihodnjih letih močno razmahniti.

Mreža alienacij je tako gosta, da veže kulturo na družbo, da je skratka postalo nemogoče ustvariti karkoli, ne da bi hkrati avtomatično začeli dvomiti o družbeno-kulturnem kontekstu, v katerem živimo. Tako je avtentična avangardna umetnost v nasprotju s svojo civilizacijo po naravi revolucionarna. Udomačena, umetnost, tudi če je prekrita z uspehi, se od nje ločuje z bojazljivostjo, saj se zmerom izkaže, da se ne more obnavljati, verjeti sama vase. Videli smo, kako sta reviji *Newsweek* in *Art News* — množični občili popredmetenja *par excellence*, — obtoževali sodobno ameriško umetnost, češ da je preveč spravljiva do *Madison Avenue* in *Wall Streeta*. Očitati so abstraktnemu ekspresionizmu in popartu, ki sta danes v modi, da sta postala komercialna produkta (*a commodity*) in da je tako njuno fabriciranje kakor tudi njuna vsebina popolnoma podrejena zahtevam trga. Ameriškemumu umetniku do neke mere pripisujejo odgovornost za to katastrofo, ker so ga tisk in umetnostni kupčevalci opogumili, da je postal človek, ki zabava občinstvo (*an entertainer*). Tako magnati kulturniške industrije opravljajo avtokritiko in marksistično analizo! Cesa vsega še ne bomo videli!

Njeno izhodišče je morda bil Duchampov *Why not Sneeze* in njena do sedaj dosežena stopnja razvoja, nekatera Rauschenbergova, Fahlströмова, Tinguelyjeva in Kudova (vsi so tudi avtorji happeningov) dela. In vendar je v letu 1964 več uglednih zgodovinarjev — kot npr. Harold Rosenberg — govorilo o Dauchampovi »gag art«. Pravi čas je, da opozorimo na velikansko zamudo, če ne celo neozdravljivo nebogljenost gledavcev spričo sodobne umetnosti. Le malo gledavcev je doseglo tisto odprto in gibljivo miselnost, ki je za umetnika šele izhodišče.

Da bi si z znamenjem ustvaril intersubjektivni stik, je najprej potrebno, da se prisotnost tega znamenja opazi. Nič ne koristi, če oddajna postaja (v tem primeru umetnik, ki izdeluje podobe) oddaja znake, sprejemna postaja (v tem primeru gledavec) pa je zaprta. Sleherno pomanjkanje ali prekinitev stika ima svojo zgodovino, treba pa je reči, da je industrijska družba ustvarja največjo nagnjenost k osamljenosti, k uničevanju vizij in k zanikanju latentnih ali izraženih želj. Če sploh ne govorimo o širšem občinstvu in če razmišljamo le o ljudeh znotraj »domišljajske industrije«, moramo osupli opaziti, kako majhen je odstotek tistih, ki vidijo, celo med onimi, ki so gledavci po poklicu. Brž ko se (zlasti poklicni) gledavec zboji, da se je zbudil dvom o njegovem načinu gledanja in bivanja, najrajši oslepi. Umetnosti ni uspelo, da bi bila svojim sobesednikom pomagala premagati strah pred halucinatorno izkušnjo. Tako je postalo dožemanje ključni problem sodobne umetnosti, problem ki je, kakor vse, kar zadeva človeško bitje, povezan s tesnobo in obračunom z njo.

Happening se je brez obotavljanja lotil tega problema in predlagal dialog namesto enostranske zveze (ki gledavca dela pasivnega). Groza! po tolikem osiromašenju, se je zaprlo toliko oči, se zamašilo toliko ušes, posušilo toliko teles in duhov. Omagujočim gledavcem ne moremo dovolj vneto priporočiti uporabe čistih halucinogenih snovi, s katerimi bi se odtajal trajni sistem. Kar zadeva to »tajanje« imamo na voljo številna pričevanja, med drugimi tudi pričevanje nekega študenta medicine, ki je bil utelešen dvom in ki mu je L. S. D. 25 dobesedno odprl oči. Z naslednjimi besedami pripoveduje o njem:

Izkušnja me je naučila vsaj to, da je VIDENJE v sebi umetnost in da na površini neočitni pomeni lahko izvirajo iz barve, linije, formalnih struktur itn., ki jim posvetimo posebej korenito pozornost. Stvari, ki so samoumevne za slehernega umetnika, jaz pa sem se jih ob tej izkušnji bolj zavedel. Večkrat sem opazil, da se v mojem duhu, ko na primer gledam sliko, lahko v mojem duhu sproži nekaj podobnega tistemu, kar sem videl pod učinkom L. S. D.¹⁶

Omenjena delna jasnovidnost — ali če hočete, halucinatorno stanje — je bistveno za vsako izkušnjo, ki je kakor happening hkrati deležno raznih realitet ter se hkrati obrača na več načinov dožemanja in komunikacije. Kolektivno smo doživeli take izkušnje, v teku katerih se je končno moglo razmahniti mnogoternost bitja, o katerih je govoril René Guénon.

¹⁶ Paul Moser, *In the Drug Experience*, Grove Press, New York, in R. Gordon Wasson, *In the Rite of the Magic Mushroom, the Drug Takers*, Time-Life Books.

V nasprotju z drugimi okornejšimi ali bolj in bojazljivimi pisatelji je romanopisec Jean-Marie Le Clésio z lahkoto vstopil v happening. Nedvomno je dal radarju v sebi, da se je razmahnil. *Ustvarjati happening*, je izjavil, pomeni, da neko dejstvo vzamemo iz njegovega konteksta: med sprehodom gledamo automobile — ne kot uporabne vrednote, temveč kot igro, ki vam je na voljo, to pomeni, da SE ZAVEMO, DA JE SVET IGRA, ZNOTRAJ KATERE SMO MI SAMI IGRA.¹⁷

Cas happeninga je torej obdobje »močnega«, svetega, mitičnega časa, v katerem se naše dojemanje, vedénje in celo naša identiteta spreminjajo. In končno se lahko izrazijo drugi, ki so v nas. Postalno je očitno, da se lahko v okoliščinah, ugodnih za take spremembe, podre in izgine umetni zid med zavestnim in podzavestnim.

Tretje psiho-fizično stanje — ali halucinatorna kriza prividnega, povzročena bodisi po kemični bodisi po vizualni poti — je strahovalo in fasciniralo mnoge pesnike in psihologe. Redki raziskovalci so ga zares zaživeli, številni »volgaracijski romani« pa so se vprašanja lotili. Wilhelm Stekel je trdil, da je zanj sposobnost videti halucinacije pomemben element umetniškega talenta (*Die Träume Die Dichter*): Boschevo delo tega ne spodbija. Alfred Jarry govori o notranjosti tega stanja: Biti rešen Berkeleyevega sedla, ne opazati in tudi ne biti opažen, temveč da SE mavrični duševni kalejdoskop misli (v *Etre et Vivre*). Proti tem velikim globinam, k viru podob, daleč od površinske umetnosti in poezije, vodi happening.

Edinole udeleženci, ki so se sami od sebe pognali iz vsakdanjega časa, poznajo Tretje stanje. TREBA JE BITI VIDEČ, NE GLEDAVEC. Ne verjamem, da bi preprosto vnanje opazovanje stvari v okolici (kakor v gledališču) lahko omogočilo gledavcu, da bi stopil iz sebe.

Umetnost udeleževanja ustreza stalni čeprav na splošno potlačeni želje vsega kulturnega delovanja. Če se je Hegel zadovoljil s tem, da jo je formuliral, so jo dadaisti na neki način realizirali, Kurt Schwitters pravi to v nekem pismu Raoulu Hausmannu:

V Utrechtu so se (občinstvo) vzpeli na oder in mi ponudili šopek suhega cvetja in krvavih kosti ter začeli brati namesto nas, Doesburg pa jih je zmetal v orkestersko odprtino; celotno občinstvo se je spremenilo v dado, kot da bi bil dadin duh preplaval stotine ljudi ter jim nenadoma dal doumeti, da so živa bitja. Nelly si je prižgala cigareto in zavpila, da je občinstvo postalo dada, zato bomo mi gledavci. Torej smo sedli in gledali naše lepo cvetja in naše kosti.¹⁸

V tem pogledu lahko rečemo, da je vsakdanje življenje često dada. Spremenjena resničnost postane »odprta« stvaritev.

Ne da bi to postavljali za splošno pravilo, je nekaj avtorjev happenin-gov razvilo ta tip gledališča udeleževanja. Omenil bom skupino *Living Theatre* (stvarjavo *The Connectiona in The Briga*) pa tudi *Théâtre Total* Niçois Bena. Dve uri, kolikor je trajala igra *Publik* — ki jo je Ben

¹⁷ *L'Express*, 2. avgusta 1965, citat Ottona Hahna; zadnji stavek smo podčrtali mi.

¹⁸ *Pin and the Story of Pin*, Raoul Hausmann, Kurt Schwitters in Jasja Reichart, Gaberbochus Press, London.

prikazal na drugem Festivalu svobodnega izraza maja 1965 (*Festival de la Libre Expression*) — je bil sam na odru, sedeč v naslonjaču je opazoval tisto, kar se je dogajalo v dvorani, potem ko je razdelil listke z vabili, naj občinstvo deluje. Rezultat te zamenjave vlog je bil izreden. Vendar meja med gledavcem in dejanjem ni padla. Nasprotno pa so happeningi *Déchi-rer*, *Happening Postal*, *Miroirs* razširili magični krog in dovolili vsem navnavzočim, da so stopili vanj.

Spodobi se, da povemo, da v prizadevanju, da bi kar se da malo upoštevali družbeno-kulturne prepovedi in konvencije, še zdaleč ne sodelujejo in ga tudi ne podpirajo vsi. Sekvenca s Hruščovom in Kennedyjem v kadi mednarodne krvi (M. P. C. L. E. D. C., 1963), prizor s političnim zmagovavcem, ki urinira na svoje volivce v Ferrójevi predstavi *Gold Water* (*Workshop de la libre Expression*, maja 1964) in tudi *l'Enterrement de la Chose* (Benetke, 1960) so se zdele nezdržljivi z nevtralnostjo, ki jo terjajo od nas.

Happening je predvsem plastično izrazno sredstvo. Ko fizično postavlja slikarstvo v (in ne kakor Pollock nad) njegov resnični podzavestni kontekst, omogoča zveze, neposredno uvaja pričo v dogodek. Slikarska rešitev problema slikarjev. Nemogoče se je nadejati, da bojo kritiki ali umetnostni amaterji brez težav razumeli, da je nujno preseči slikarstvo, saj slikarstvo že dosegajo z grozno težavo. Happening se tudi ne obrača posebej nanje, čeprav se loteva tradicionalnih težav umetnosti. Daniel Pommereulle je na primer s svojim happeningom *Kiss me* načel problem obče vidljivosti nadležne (obsessive) podobe. Živimo v idealnem svetu raziskovanja, zmožnem dosegati in izražati skrite misli slikarstva. S happeningom *Incidents* (Paris, 1963) smo prikazali *collage-dogajanje*, v obliki filmske risanke, katere totemski junaki so bili Christine Keeler, Križani kozmonavt, Pin-Up girl z mežikajočimi prsmi, Kip Svobode, postavljen (na fordu), Navdihovavka, Iskavec spomenikov itn. V Fahlströmovem parapsihološkem vesolju je poudarek na tistem, kar je v happeningu najnovejšega — na intenzifikaciji dožemanja —, vendar je zajemal teme iz resničnosti (smrti Yvesa Kleina, življenje igravke Ingrid Thulin, ptičje pesmi, prerekanje o švedskem pivu itn.) Pri Fahlstömu je treba sleherni najmanjši šum slišati kot znamenje. Slehera beseda se odpira kakor zavitek poln pomenov, osebe, simbole in vibracije, je treba brati. Dogajanje se zastavlja kot multidimenzionalna uganka, ki se razrešuje kot funkcija realnega kraja, kjer se dogaja v tem primeru v Muzeju moderne umetnosti v Stockholmu, 1962. in 1964 leta).

Nasprotno pa Oldenburg v svojem »domišljjskem gledališču« (*théâtre d'imaginatoin*) uporablja telesne odnose. Otto Hahn je ob Oldenburgovih happeningih v *Ray Gun Theatre* pravilno poudaril, kako poskuša avtor z neutrudljivim ponavljanjem istega dogajanja z neznatnimi variacijami razbiti uporabniški odnos in ga nadomestiti s sanjskim odnosom človeka do predmeta. To so bile obnovljene ali izzvane sanje.

Bodisi da happening spravlja podobe realno v tek ali da na glas sanja, da pripoveduje zgodbo ali da se postavlja v predmetno perspektivo, bodisi da je improvizacija ali povsem pripravljen vnaprej — nikoli nima priprav-

ljenega odgovora na vprašanja, ki jih zastavlja. Prav nič ne omejuje čustvene ambivalentnosti.

Happening ni neovrgljiva teorija in tudi ne nezmotljiv sistem, njegovi kriteriji sami so subjektivni. Pri happeningu ni mogoče soditi o »uspehu« po prodanih vstopnicah ali po nadarjenosti »igralcev« kakor da gre za boksarsko tekmo, bikoborbo ali igro. Vse je odvisno od skupnega stanja budnosti in od nekaterih naključnih metapsihičnih pojavov. No, ti pojavi se lahko včasih zamudijo, lahko se tudi izmuznejo zaprti ali nepazljivi priči. Gledavec, — preveč določen z desetletji slikanja na stojalih ali literarnega gledališča — ostaja prilepljen na sedež in se sam obsodi na to, da »ostane zunaj«, pasiven in osiromašen. No, happening ni nespremenljiv obred, temveč je duhovno stanje, jasnovidnost, pesem v dejanju, ki mu lahko sleherni vcepi kako gibanje ali omrtvelost, izraženo ali zadržano utripanje, občutje praznovanja ali brezupa.

Vendar pa umetnost s happeningom končno le tvega, da postane več kot platno, na katero lahko vsakdo projicira svoje tesnobe, ogledalo, skozi katero je mogoče iti. Tistega, ki je od odseva svoje podobe v zrcalu prevzet ali prestrašen in bo želel ostati tostran, nihče ne bo mogel potisniti na drugo stran. Duchamp, ki si je zamislil modernega gledavca, misli, da je le-ta predmet »umetniških« iluzij. Poglejmo odlomek iz neobjavljenega intervjuja Ottona Halina z Duchampom, kjer le-ta govori o dveh newyorških Kaprowih happeningovih:

O. H. — Kaj mislite o happeningih?

M. D. — Zelo me zanimajo... Videl sem happening, v katerem so planili med gledavce s kosilnico. Povzročalo je peklenski hrup. Rad imam hrup. Bil sem na nekem drugem happeningu v spodnji kleti gledališča med plinskimi števcem in kotli... Godilo se ni nič, neka nerazložna gola ženska je stala na kupu premoga... Klavrnost v pravem pomenu besede. Cudovito pa je, kako so dobili ljudi, da so bredli po dvajset centimetnov globoki vodi, da bi mogli to videti. S tem se podira mit umetnosti.

O. H. — Vse je samo iluzija.

M. D. — Lepota iluzije, samo to.

Navzlic svojim sijajnim močem je sodobna umetnost v nekem smislu obtičala na pol pota. Delj od »edine smeri«, enostranske kontemplacije — ni mogla. Leta 1910. se je v resnici začela revolucija gledanja, od nje naprej gledavci tako kot tudi slikarji »delajo slike«. Priznali so tudi, da spricho psihičnega izvira in vsebine umetnosti ni prostora za estecizem, propagando, trgovstvu (zunanja znamenja ponarejanja). Brez Picabile, Duchampa, Schwittersa in nadrealistov bi bili še zmerom pri Utrillu in cvetličnih lončkih. Ne gre za to, da obtičimo pri enih ali drugih; malikovanje je nedopustno. Od tu naprej je nujna nova premena. Happening postavlja torej odnos med subjektom in subjektom. Nismo več (izključno) gledavci, temveč gledani, opazovani, raziskovani. Ni več monologa, temveč so dialogi, menjava in kroženje podob. Ne moremo se več izmikati z neslanimi šalami, s spakovanjem pred ogledalom ali s podpisom v knjigi obiskovavcev. Ali pa se raje, v tem primeru, delamo mrtve, kakor drugi.

Blodnje, nespoštovanje tabujev, odprti duh, nenehna skrb za razvoj — vse to se obrača proti civilizaciji in življenjskim pravilom, ki jih le-ta vsiljuje povsod (razen v ilegali.) Vendar je s tem le nepopolno pojasnjeno, kako da ostaja vojna med umetnostjo in družbo v neskončnost. Treba bi bilo analizirati nedosegljivost, napadalnost in nemoč (dojemanja in udeleževanja), v katere se zatekajo nekateri kulturniški »odgovorneži«. ¹⁹ Umetnost in družba se skušata druga drugo profanirati, zdaj se uničujeta, potem spet pogajata ali se dušita.

S skušnjo »odprtih ali pa zaprtih vrat«, ki je bila zelo nasilna (1964), smo se naučili, da nobena stvar ne zbuja toliko sovraštva ali zavračanja kakor vabilo k dialogu. Željo po napadanju, škodovanju in uničevanju povzroča ravno tako (če ne še bolj) sramotna in potlačena želja, da bi človek plezal po deskah, v prepovedanem pasu, kot akcija, ki se v tem pasu dogaja. Pravzaprav se omenjeni problem tiče manihejske, simplistične rutine gledališča, ne happeninga. Kar zadeva nas, je konec pavlihe; ni dobrih in hudobnih, dejavnih »komedijantov« in pasivnih prič, ni več prizorišča in zato tudi nepremostljive meje (če to nista moralna prepoved in samouničevalna volja, ki sta ju zasidrila v duhovih klasično-moderno gledališče in dosledno hierarhizirana družba).

Že sam vstop v happening odpira družbene probleme. Res nikoli ne vemo, kje in kako se bo happening končal, vemo pa, kaj je potrebno storiti za vzlet in intersubjektivni stik. Banalnim izbruhom nasilja od-

¹⁹ Če je občinstvo v splošnem pozitivno sprejelo naše prizadevanje, so poklicni tolmači umetnosti skoraj vsi pobesneli od jeze in se zagnali v napad. Ob brezštevilnih napadih, ki jih je mednarodni tisk naperil proti happeningu, se je treba vrniti k začetkom kubizma ali dade, če hočemo videti toliko izbruhov sovraštva, zlitih na neko ustvarjalno gibanje. Prav gotovo se noben slikar ne nadeja niti najmanjše naklonjenosti pri plačanih pisateljih, ki se štejejo za elite usmerjevalce javnega mnenja, vendar pa si kljub temu pred gospodom Pierrom Restanyjem — »avantgardističnim kritikom« — še nihče ni drznil primerjati umetnikov s podganami. Poglejmo za ilustracijo miselni vzorec gospoda Restanyja, ki bo v nekaj letih postal prav tako slovit kakor Louis Vauxcelles; iz istih razlogov:

... beatnike je skoraj v celoti posrkala ameriška družba. Znova pa so se pokazali iz svojih jam in iz kanalov, ker so happeningi potrebovali izvajalce. (P. R. v *l'Art américain*, *Chronique de notre Civilisation*, *Planète*, št. 24, 1965.)

Poznam sodelavce Kaprowa, Dinea in Whitmana — gospod Restany je izrekel tu grobo laž. Nikakor ne občutim svetega strahu meščanov pred beatniki (to priča tudi moj epilog v *Antologiji poezije beat generation*, Denoël, Paris); ampak če je Ginsberg res sodeloval s Stockhausenom pri *Orginale* (Judson Hall, 1964), ni niti njega niti njegovih prijateljev »posrkala ameriška družba«, prav nasprotno. Na drugi strani lahko tudi potrdim, ker sem tam sam sodeloval, da v happeningih, pripravljenih v njegovem *Store* (1961–1962) imel za sodelavce samo umetnike, med njimi Letti-Lou Eisenhower, Carolee Schneemann, Lucasa Samarasa, Glorio Graves, znanstvenike kot Billyja Klüverja in muzejske konservatorje kot Henryja Geldzalerja. Kje so potem živali iz jam gospoda Restanyja? V njegovi glavi in v glavah tistih, ki bero *Planète*. Naj tam ostanejo. Ker imajo gospoda Restanyja za strokovnjaka, si rajši ne bomo ogledovali ravni kritikov, ki so manj »razgledani« kot on.

rekamo kvaliteto happeninga. Zelo težko je vključiti posameznike, ki ne marajo ne oddajati ne sprejemati ne komunicirati, in ki so se prišli le neumno zabavat. Treba si je izmisliti primeren način, da začnemo igro, način, ki jih ne bo silovito prizadel, jih ne bo rnil. Ustvariti stanje intenzivno dovzetega duha, s katerim se happening lahko začne. Zgodilo se je, da smo med vse navzoče razdelili po dva čevlja, ki nista bila par. Cela dvorana je začela zamenjavati leve čevlje za desne številko 38 za 42 itn. Vzlet je bil hiter. V Cardiffu smo naročili povabljenim, naj po svoji izbiri prinesejo s seboj kak predmet, ki bi ga potem med happeningom spremenili v kaj drugega. Nekateri so privlekli drevo, drugi prašiča, na katerega so z rdečimi črkami napisali VIETNAM PIG. Drugič smo med »banansko« seanso, ki je trajala (če štejemo vse premore) več kot mesec dni, naslikali kakih dvajset kolektivnih podob, ki so ne samo bile plastično »uspešne« daleč čez meje »talentov« v areni, pogosto so se izrodile v obredne ples. Vemo, da ima pri Indijancih Navajos, pa tudi pri prebivavcih Sepika v Novi Gvineji, skupno ustvarjanje podob magično funkcijo. Seveda tudi te tehnike kakor vse kar posega v območje posvečenega, tvegajo, da bo malo ljudi pripravljenih sodelovati. V Milanu je policija že vpadla v manifestacijo *Anti-Procé* (1960) in zaplenila štiri platna (med njimi kolektivna protifašistična slika 6 m × 5 m) in nato je »pravica« zasledovala avtorje tega »prestopka«. Londonska policija pa se je zadovoljila s tem, da je kratko in malo prepovedala naš drugi happeling v Dennison Hallu (1964).

Za konec poglavja o strokovnjaških gledavcih se nam zdi zanimivo navesti skupno izjavo, objavljeno v *France-Observateur* (11. jun. 1964) v odgovor na čudno poročilo o prvem, za svojo zvrst zagledam Festivalu svojega izraza, objavljen v istem listu:

Pirretov članek je resnična ponaredba dogodkov. Lagal je, popačil je skupno izkušnjo. Opravil je svojo nalogo kot zvesti uslužbenec kulturniške industrije in dokazal, da je nezmožen kritičnega pogleda, ki bi ustrezal situaciji, ustvarjeni s happeningom. Misel kritike kot misel o predstavi in kot misel umetniškega ustvarjanja je treba na novo iznajti. Dramska in umetnostna kritika sta anahronistični, zajedavski. V njiju je odpor pred sanjami, odpor, ki kaže nemoč duha. Kritika racionalizira svojo inertnost, svojo nemoč, sram pred sanjami, svojo ničnost.

Prazno je uporabljati za happening (kakor to delajo nekateri tako imenovani »resni« komentatorji) klišeje časopisniških kritike, saj happening izreka dvom ne le o industrijski družbi, temveč tudi o njenih psiholoških rezultatih. Na umetnike in iskavce je nesmiselno projicirati konflikte in pomanjkljivosti konvencionalnega gledališča in konvencionalne literature. Posvetili smo se kolektivni psihični izkušnji. Ne gre za večer intelektualni ping-pong, ki je drag kritiki, »Osiromašenost gledavca« vznemirja samo invalide. Happening ne more in tudi noče nadomeščati stavek, spolnega akta, psihoanalize; ni predstava, temveč kolektiven sen. Da bi takšno izkušnjo dojeli, je treba opraviti duhovni napor s katerim se prebijejo vrata percepcije.

V naravi happeninga je nekaj, kar razkrinkava običajno gledavstvo in skupaj z njim tudi ta tip sleparstva: zajedavski žurnalizem in njegovo laž.

Ferró, Jean-Jacques Lebel, Jocelyn de Nobelt,
Daniel Pommereulle, Carollee Schneemann.

V splošnem razkroju kulture je happening privrel na dan kot vdiravec, spodbijajoč tisto kontrolo, ki jo nad umetnostjo izvaja ekonomska sila. Ze deset let nenehno razkrivamo posrednike in posledice te sile; treba je reči, da je bil happening v Evropi prva umetniška konkretizacija nove zavesti, okrepljena vpričo nasprotovanja. S happeningi nismo nikdar zaslužili niti beliča, pogosto nismo mogli plačati niti stroškov, vendar to za nas ni bila ovira duševni komunikaciji, ravno narobe. Strukturno spreminjanje človeških odnošajev začenjajo metodično priporočati, za zgled navajam naslednjo izjavo Aleksandra Trocckija, ki jo brez pridržkov podpisujemo, tako zelo ustreza gibanju, ki nas je od *Anti-Procès*a vodilo v happening, se pravi k izločitvi posrednikov.

Rekel bi preprosto, da je ključni problem mojih evropskih, ameriških družabnikov in mene samega v tem ... da bojo »umetniki imeli svoja izrazna sredstva sami v rokah«. Ko bojo dobili to kontrolo, bo postal »njihov stik s skupnostjo« zelo pomenljiv problem, se pravi problem, ki ga bo mogoče formulirati in razrešiti na ravni bistrumnosti in ustvarjanja. Zato se moramo zanimati za osvojitve in za izvajanje te kontrole v družbenem kontekstu. Naša prva dejavnost bo: izločiti mešetarje in agente.²¹

Na katero koli stran se umetniška dejavnost obrne, zmerom je prisiljena prekoračiti klavrne meje, ki jih potavlja lagodnost. Politični dejavnik njenega boja kakor je odločilen, ne sme nikdar nadomestiti njene psihične namere. Na žalost ne manjka umetnikov, ki trdijo, da tega dejavnika in celo te namere sploh ni.

Tu izražam mnenje, za katerim ne stojijo moji ameriški prijatelji, med njimi Kaprow in Oldenburg, s katerima sem imel priložnost sodelovati v Parizu in New Yorku. In vendar je docela razvidno, da je v naših happeningih, naj so še tako različni, vendarle nekaj skupnega; umetniški dejavnosti vračajo tisto, kar ji je bilo iztrgano: intenzifikacijo občutljivosti, nagonsko igro, slovesnost, socialno razvnetost. Happening je predvsem sredstvo za notranjo komunikacijo, potem mimogrede tudi predstava. Zunaj bistvenega je nerazumljiv.

²⁰ Biti banana, biti visok, brez dna, oditi. Kakor pravi slikar Jacques Ganriel, ta izraz uporabljajo tudi *vaudouisti*. Da bi zares lahko vstopili v happening, je treba postati »plapolajoča banana«. Zauživanje nekkih snovi (po angleško *mind-openers*) lahko olajša stvar, predvsem pri introvertiranih, puritancih in katatonikih. Umetnost, gledališče in kino do gledavca zmerom imeli za interten objekt – in ne za sodelavca – ter ga vnaprej naredili pasivnega, ne-dojemajočega, duhovno paraliziranega. Brez halucinogenov predkolumbovska umetnost v Mehiki, ali umetnost Nove Gvineje ne bi bili taki, kakršni sta. Iste halucinogene snovi danes komaj začenjajo novo dobo duševnih raziskovanj. Upajmo, da hkrati začenjajo tudi radikalno spremembo v dojemanju umetnostnih pojavov. Umetnost ostaja brez intenzifikacije in razširjanja območja zavesti nerazrešljiva. Vemo, da je psihokemija od Michauxa do Ginsberga že povzročila preorientacijo sodobne poezije. Slikarstvo zajema iz istega energetskega vira že od nekdaj (nepretrgana črta gre čez Hieronima Boscha) in happening se le vnovič potaplja vanj.

²¹ *A Revolutionnary Proposal* v »City Lights Journal«, štev. 2.

Načelo združitve odra in avditorja, primat umetniškega ustvarjanja pred racionalnim preskušanjem, pomembnost, ki jo dobivata okolje in ozračje, to so posebnosti happeninga v primeri z gledališčem ali tudi psihodramo, kakor jo je opredelil Moreno. Halucinatorna surovina je ista, ne gre pa za to, da bi jo zreducirali v besede ali argumente, temveč da jo spremenimo v neposredno viden jezik. Gledališče in psihološka drama nimata istega območja dejavnosti in happening je še drugje. Mislim, da je dobro takó, in da moramo ostati odmaknjeni od zapeljevanja komercialnega gledališča in tudi do zdravilnih prizadevanj psihodrame. Tako ne mislijo vsi. V Združenih državah so že začeli po naročilu izdelovati happeninge za univerzo in mondene večere. Nekateri pariški dramaturgi in filmarji so začeli posnemati iznajdbe happeningov in ni treba posebej pripovedovati, da ob tem izdajajo njihovega duha. Vemo, da je največja težava za komercialno gledališče to, kako najti »tržišče«. Občinstvo pridobivajo povsod, »tudi v okolici mesta«. Prihajajo k tistim, ki sami ne marajo priti. Mi delamo ravno nasprotno. Spominjamo se, da smo pri Karowovem happeningu (uprizorjenem za *Théâtre des Nations*) odpeljali »gledavce« od *Récamiera*, petsto metrov daleč, ven iz kulturniškega okolja, v drugo nadstropje *Bon Marchéja*! Okolje je bistveni element happeninga. Umetnost se mora dobesedno »spustiti na ulico«, oditi iz kulturniškega živalskega vrta, da se obogati s tistim, kar je — ne brez humorja — Hegel imenoval »madež akcidentalnega«. Tako je bil prvi evropski happening (konec drugega *Anti-Procésa*, junija 1960) na ulicah v kanalu *Guidece* v Benetkah. Wolf Vostell je leta 1963 organiziral potujoči happening skozi Köln — *Cityrama*. S Kaprowom in Geniverjem je sodeloval tudi na *Yam Festivalu*, ki je bil na farmi kiparja Georgea Segala v New Jerseyu leta 1963. Eenega svojih nočnih happeningov AUT ABO DYS je Oldenburg leta 1964 pripravil na širnem parkirišču v Los Angelesu. Ker nismo imeli nič boljšega, a z istim občutkom popolne odtujenosti smo tudi mi uporabili prostore filmskih studijev v Boulognu (*Manifestation pour conjurer l'espront de Catastrophe*, 1963) Muzeja modernih umetnosti v Parizu (*Incidents*, 1963) ali *Centra ameriških umetnikov* (*Festival de la Libre Expresion* 1964 ter 1965). Dick Higgins iz skupine *Fluxus* je postavil »dogodek« v boksarskem ringu (1965). Mislimo na dejanje na železniški postaji, stadionu, v letalu. Biti drugje. Biti radar. Biti tu. Gledališče z naslanjači, blagovnica ali umetniška galerija so nehale biti (ali pa same po sebi morda nikoli niso bile) posvečeni kraji. Zakaj bi se torej zapirali vanje? Umetniška dejavnost temelji na visoki telepatiji — »*contact high*« —, vse kar stopi v magnetično polje, postaja *znamenje* in del umetnosti. Strinjali se bomo torej, da je NAJNUJNEJŠE VPRAŠANJE SODOBNE UMETNOSTI POSTALA OBNOVITEV IN POŽIVITEV DOJEMANJA.

* * *

Ko se sprašujemo po posebnosti kulture, bomo na njeni najintenzivnejši točki in na njenem najnižjem perceptivnem nivoju opazili, da sloni na razpoki. Kultura se po izročilu postavlja med misel in dejanje, med notranjost in njeno objektivizacijo kakor brezno. Zato *smrtni skok* happeninga.

Sodobna umetnost je dolgo tipala in bo kar naprej tipala, preden bo spet odkrila tisto magično vlogo, ki ji je bila nekoč po naravi določena. Naj naposled obnovi svoje tehnike, tako da bo učinkovito sodelovala pri spreminjanju sveta.

Nova generacija se namreč ne bo zadovoljila s tem, da bi o tem spreminjanju le govorila.

Nekaj happeningov

Fahlströmov kot

Happening Oyvinda Fahlstöma v *Moderna Mueet* v Stockholmu, novembra 1964, v izvedbi združbe *Fulkingen*. Trajanje: ena ura.

Na odru pred belim zastorom: šest fotografskih povečav (visokih po 3 metre) izrezanih žeblicev, razpostavljenih na različnih mestih. Prvih sto sedežev je postavljenih v vrste po deset, med sedeži je po osemdeset centimetrov razdalje. Vsak sedež dopolnjuje en meter visok kôt, iz plastične pene, pritrjen na eni strani na naslonilo. Testi. S testi se ukvarjajo štiri skupine, v vsaki je poskusni kunec (v beli srajci) in uslužbenec s klinike (v beli laboratorijski halji). Skupini A in B predstavljata človeški stroj, ki kadi. Človek iz skupine A skrbno piha dim v rdeč balon, ki ga tehnik neprestano meri. V skupini B se kadivka vda fizičnemu naporu (teka, skače z vrvico) in takoj nato spet krepko kadi. Skupini C in D se ukvarjata s preskušnjo trdnosti spanca. Dva poskusna kunca sta samca in počneta vrsto kratkih dejanj, ki lahko pomenijo povzetek opravkov enega dne: prenašata tehnike, obiskujeta toaleta, plešeta twist itn. Ko sta vrsto omenjenih opravkov končala, se zvrneta na divan in padeta v globok sen, iz katerega ju takoj zbudi neki tehnik. Od glave poskusnega kunca iz skupine C tečejo žice do majhne škatlice, privezane okoli njegovega vratu, škatlica je priključena na drugo škatlo: električno draženje možgan. Tehnik iz skupine C pritiska na gumb, ki poganja elektriko v možgane poskusnega kunca in ga zbuja. Poskusni kunec se neprenehno smeji, kakor maska.

Na koncu vsake preskušnje si tehniki zapisujejo rezultate, študirajo reflekse in zbadajo bolnike z iglami, da bi ocenili njihovo občutljivost. Konec preskušnje oznanjajo tehniki z zvonjenjem, z drugim zvonjenjem pa spet pokličejo zdravnika, opremljenega s stetoskopom. Tudi zdravnik dela z mikrofonom hrup med testi.

Prvi del spremlja fragment iz Xenakisovega počasnega crescenda *Metastase*, komponiranega za šestnajst godal (z različnimi instrumentacijami), več pozavn in lesenih klad — ki je Fahlström prearanžiral v štiri (druga na drugi ležeče plasti, ki se premikajo v različnih hitrostih).

Testi se ponavljajo v ritmu, ki mu postopoma narašča hitrost, od hitrega k zelo hitremu pa vse do največje hitrosti. Vsega skupaj kakšnih trideset testov.

Protagonisti se vrtijo naokoli po približni krožni poti kakor kakšna Pollockova slikarija. Polagoma se na njih kažejo zmerom pogostejši znaki utrujenosti. Eden od poskusnih kuncev za nespečnost od izčrpanosti umre na WC (B. E. Johnson ga nadomesti). Tehniki primerjajo rezultate v zapiskih, pospešujejo hitrost in postajajo nasilnejši in neprevidnejši. Med skupinami skušajo zbuditi tekmovalnost. Znaki utrujenosti postajajo pogostejši in močnejši: poskusni kunci kašljajo, se tresejo, potijo, sopihajo, bruhaajo, se zaletavajo, zamenjujejo WC in ploščad za ples, se slačijo, loteva se jih paničen strah, noge jim ohromevajo, mučita jih kolcanje in srbečica, luč jih je skoraj oslepila, padajo na tla, ne razločijo več predmetov in ljudi, skušajo se skriti za mizo. Velike igle ostajajo v njihovih hrbtih — razen v kadvikinem, ta že pri najmanjšem dotiku kaže skrajno razdraženost.

Konec prvega dela pride A, človek v temni obleki, noseč drugega človeka, B, v temni obleki. A udari B-ja, ga postavi v belo vrečo, vzdigne in porine v peč na drva ter prižge v umetnem lesu ogenj. Zdravnik, ki je gledal A-ja, začne isto delati z njim.

Med happeningom B. E. Johanson (ki je zamenjal mrtveca) ves čas sledi nekakšna »senca« in ga nerodno posnema. Od časa do časa je »senca« videti skoraj kakor pes, ki lega na zemljo (ko Johnson zaspi na divanu), drugič spet z dvignjeno taco urinira ob enem velikih žebļjev.

Med happeningom leži Fahlström na divanu v ozadju odra, električne žice vežejo njegovo glavo s škatlo na stolu, njegov obraz pa je spačen kakor obraz podgane ali morskega prašička. Pritiska na gumb na škatlici, ki sproži udarec na gong in hkrati požene dražļjaje v možgane. Telo mu polagoma prevzame ugodje. Po vsakem orgazmu se zbudi in spet pritiska na gumb, da bi začel znova. To traja vse do konca (poskusi z električnim draženje možganov pri miših so pokazali, da so več tednov brez prenehanja zbujali razelektritve zmanjšujočo prehrano in spanec na minimum).

Zadnja minuta Xenakisovega crescenda je v strašni višini izzvenela v temi (oder se je spraznil). Crescendo se je končal z eksplozijo balona, napolnjenega z dimom. Konec.

Zrcala

Happening Allana Kaprowa, maja 1962.

Labirint zrcal v višini zidu kakor na starih sejmiħ. Vrste rumenih, modriħ, belih, mežikajočih steklenih krogel. Nemi neon. Vsi se brez cilja sprehajajo. Črepinje padajo med sprehodom na zemljo. Pride pet pometalcev s sesavci, pobirajo kosce. Hreščanje. Pometalci odidejo. Z višine nekdo zažvižga žalosten ljudski napev kot *Don't Play It no more*. Črepinje spet padajo v prehod. Se hreščanje. Pometalci hitro razdelijo metle, vsi pometajo. Mnogo prahu, ljudje kašļjajo. Zrcala se začenjajo zibati in tresti. Ljudje žvižgajo, zmerom močnejše je slišati sireno. Pripeljejo lopate in samokolnice. Z velikim truščem nalagajo kosce v samokolnice. Ljudem, ki jih postavijo pred zrcala in jih tam preiskujejo, vzamejo metle. Vstopi človek z veliko krtačo in vedrom milnice ter briše odseve

v ogledalih. Pometači pometajo in se zmerjajo iz enega hodnika v drugega, vendar so vse njihove besede obrnjene narobe. Zmerom močnejše in zmerom hitreje kričé. Delajo in nazadnje trušč preneha, prah se poleže, za vse prinesejo steklenice piva. Ko delavci naredé požirek, se jim kolcne, zlivajo pivo po tleh. Izginejo. Smrtna tišina. Prinesejo tri rudarska kladiva. Začenjajo tolči, prebijajo tla, trušč je oglušujoč, zrcala se lomijo. Konec.

Déchirex

Happening Jeana Jacquesa Lebela, ki je bil 25. maja 1965 v Parizu na drugem Festivalu svobodnega izraza.

Občinstvo stoji v dvorani, oder in dvorano veže mostič.

Oder je razdeljen na dve polovici; na levi velika bela kocka, spredaj odprta; na desni filmsko platno do tal. Popolna tema, z magnetofonskega traku se začenja oglašati Eric Dolphy. Leva polovica (A) se osvetli s črno lučjo. Pojavita se samici, ki ju je komaj mogoče videti, igrata badminton. Jasno se vidijo samo žogice, pobarvane s fluorjem, da se kot fluorescenčni kometi premikajo nad glavama. Prideta moža v čeladah in z naočniki *Courrèges*, prav tako obarvanih s fluorjem. Clovek opazi, da »igra«, ki je začela, počasi, polagoma razvema. Moža nosita beli srajci, ki ju osvetljuje mračna luč.

Na desni polovici (B) se je začela projekcija zlepljenih barvnih filmov. Pet ali šest filmov različnega žanra, tehnike, širine, dolžine in barve se hkrati pokaže na platnu. Collage se neprenehoma ponavlja, traja približno eno uro (na primer: Michanxov film o meskalinu, film o čarovnijah v Dahomeyu, film o porodih, — dejavni način porajanja — projiciran narobe, tako da se dojenčki vračajo v trebuhe svojih mater, namesto da bi prihajali iz njih, aktualni politični filmi o Vietnamu, San Domingu itn.)

Med happeningom collage vse skoz spremlja magnetofonski trak in pa spontane akcije v dvorani.

Trak: Ollé! Ollé! Mehiška bikoborba. Množica rjove v zboru.

Izza projekcijskega platna se nenadoma pokaže širok motocikel, na katerem sedi prelepo golo dekle z dolgimi plavimi lasmi. Motocikel se prek odra kakor bik spusti v dvorano, dekle mečka češnje na obrazu vsakemu, ki se ji približa. V istem trenutku skočita v dvorano tudi dekleti, ki sta doslej igrali badminton in ki so jima bili pojedli obleki iz zeljnatih listov, ter udarjata z loparji. Razdražena množica se vrti okrog *spačka*, parkiranega sredi dvorane.

Slečeno dekle z mrtvaško glavo se vzpne na streho vozila. Nekdo jo ovije v mehke špagete, ona se stresa kot histeričen kip, da letijo špageti, ki jo pokrivajo, na ljudi. Majhna deklica bere z zvočnikom iz *Laroussevega* medicinskega leksikona tekst o puberteti, njenih fizičnih in moralnih učinkih. Mrtvaški ples, obmetavanje s špageti, medtem je z magnetofonskega traku slišati Majakovskega, kako v rušini bere eno svojih pesmi, topovsko streljanje, strojnice, gasilske avtomobile, ki hitijo k požaru, spet

blazne bikoborbe, glasbo Erica Dolphyja in proti koncu pomemben odlomek iz govora Fidela Castra (njegov glas so v dvorani spoznali in pozdravili s spontanym ploskanjem). Gibanje množice, nekateri se vzpno na oder. Igravki badmintona, zdaj goli in močno razdraženi, še vedno udarjata z loparjem in potiskata ljudi krog vozila, ki jim je na voljo. Povabljeni začenjajo z motikami in sekirami razbijati avtomobil. Ferlinghetti začne brati svojo pesem *The Great Chinese Dragon* (Veliki kitajski zmaj), medtem pa se ogromna cev iz umetne snovi začne počasi napolnjevati z zrakom in razvijati v dvorani med ljudmi, dokler se nazadnje ne zvije krog avtomobila, v katerem se dva para »različne rase« objemata. Cev dobi ogromne razsežnosti in onemogoča gibanje po dvorani. Motocikel še vedno vozi med množico, projekcije filmov se končajo. Ob 22.45 uri se trikrat razglasi konec happeninga, vendar je blizu pol enih v dvorani še zmerom nekaj ljudi, ki ne marajo oditi. Luči ugasnejo. Konec.

— Okoli 400 ljudi se je udeleževalo happeninga, ki je trajal kakšno uro in pol. Avtorja je stal 1500 novih frankov. Za tehnični del je skrbela Dominique Serreau.

Glavni sodelavci so bili: Marianne, Marie Claude, Sophie, Frédérique Pardo, Gérard Rutten, Jack Hatfield, Jocelyn de Nobelt, Lee Worley, Ted Joans, Lawrence Ferlinghetti, razbijavci spačka, Jean-Jacques Lebel.

Izjava

Kako je v »modernem« duhu z dojemanjem in komunikacijo? To je prvo vprašanje, ki ga zastavlja happening.

Se zmerom živimo v razklanosti, ki jo je Valéry oznanil v *Krizi duha* (la Crise de l'Esprit), in vendar bi ne mogli reči, da se vse od leta 1919 vrtimo v krogu. Privadili smo se misli, da tudi v območju kulture ni razvoja brez kriz.

Kar zadeva umetnost, lahko gre samo za zastojo, ki ga je povzročila kulturna industrija z intenzivnim obdelovanjem svojih žrtev. »Najprej producirati!« Temu geslu slede vsi, celo umetniki, ne da bi vedeli kako in zakaj: postali so izdelovalci Plaže. Umetnost je v krizi do tiste mere, kolikor je posledica splošne krize civilizacije. Umetnik je obstal pred grozno vizijo: prihodnost v svetu, kjer bo duševno življenje kratko in malo odpravljeno.

Ce je mitična misel zares potrebna — tako bitju kot skupnosti — se mora dialog med podobami obnoviti prek psiholoških in družbenih mej, čeprav so se umetnosti spremenile v razne specializirane industrije. Naša prva naloga je, da spremenimo v poezijo jezike, ki ga jih je izkoriščevalska družba reducirala na trgovino in nesmisel. Močno je čutiti potrebo po novih mitih in happening se s svojimi iskanji usmerja sèm.

Če je res, da morajo umetnost živeti vsi in ne eden — se pravi ne kot predstavo, ki jo doživljamo pasivno, temveč kot igro, v kateri je življenje tvegano — potem je potrebno izločiti vse, kar jo pridi. Predvsem trgovce in poklicne obrekovavce. Njihovo poslanstvo ni prenašati, temveč pačiti,

delati silo, nadzirati. Ti tatovi misli in krvi so sami po sebi tuji ustvarjalni dejavnosti in so ovira pred kulturo, ne pritiklina. Opravimo že enkrat za vselej s posredniki in balastom.

Happening terja odprtega in svobodnega duha; razglaša spet dvom o čudnem svetu kot svetu resničnosti. Vemo, da je nekoliko nespodobno če povzdigujemo umetnost udeleževanja (kakor so jo poznala nekatera tako imenovana primitivna ljudstva), ko večina ljudstva uživa zdajle smešno majhen del življenja samega. Mislimo ravno to, da naj si umetnost, ki je vredna svojega imena, prizadeva sprevreči neznosni položaj, v katerega se je zalezlo človeštvo.

Od Tokia do Amsterdama, od Pariza do New Yorka, od Londona in Stockholma prihajajo odmevi posameznih ali skupnih akcij, ki hočejo preseči meje morale, zavesti in dojemanja. Zakaj ne bi torej dali tej umetniški aktivnosti polnega pomena boja? Zakaj ne bi raziskali njene učinkovitosti, njenih namenov in gibal?

Kot zadnji rojenec med jeziki se je happening že uveljavil kot umetnost. Razčlenjena sanje in kolektivna dejanja. Vsakič se na novo rodi — ni ne abstrakten ne figurativen, ne komičen in ne tragičen. Sleherni, ki prisostvuje happeningu, se ga tudi udeležuje. Konec je pojmov o igravcih in občinstvu, eksibicionalnostih, gledavcih, aktivnosti in pasivnosti. V happeningu je mogoče po volji spreminjati »stanje,« v kakršnokoli njegovih sprememb ali lastnosti. V njem ni več *enotne smeri* kakor v gledališču ali muzeju, ni več zverjadi za rešetkami kakor v živalskem vrtu. Treba je zapustiti položaj gledavca, katerega sta nas navadili kultura in politika.

Happening ustvarja intenziven odnošaj s svetom, ki nas obdaja, saj nam gre *čisto zares* za uveljavitev človekove pravice do duševnega življenja.

Posvečeno in vsakdanje prepovedi, ustvarjanje podob in svobodno izražanje sanj, jezik in halucinatorni utrip, slavlje nagonov in socialna akcija, ekspanzija naših zavestnih in podzavestnih stanj, razjasnitev kolektivne podzavesti, politična oblast nad našo eksistenco — vse to je mogoče združiti. Ko bomo dosegli mnogotero gospostvo bitja, bo to pomenilo, da bomo presegli umetnost, prešli gledališče in dohiteli življenje.

Marcel Alocco, George Andrews, Ben, Joseph Beuys, Oliver Boelen, Mark Boyle, Robert Bozzi, Bazon Brock, Lex de Bruyn, Jean-Pierre Charles, Jean-Jacques Condom, Jed Curtis, Eric Dietman, Gudmundur Ferró, Peter Fiorentini, Louis van Gasteren, Danny Gobert, Robert Jasper Grootveld, Hiroko Kudo, Tetsumi Kudo, Anton Kothuys, Piet Kuyters, Jean-Jacques Lebel, Didier Léon, Peter van Lieshout, Allard van Lenthe, Vahur Linnuste, Constant Nieuwenhuis, Théo Niermeyer, Jeff Nuttal, Serge Oldenburg, Frédéric Pardo, Daniel Pommereulle, Simon Posthuma, René Pietropoli, Angela Reynolds, Claude Richard, Gérard Ruten, Johnny the Selfkicher, Pete Stevens, Simon Vinkenoog, Wolf Vostell, Fred Wesels, Allan Zion.

Vsi umetniki in pesniki, ki so podpisali zgornjo izjavo, so od leta 1959 sodelovali na happeningih v Evropi.

Prevedla Andrej Inkret in Dušan Jovanović

Iz poglavja o denarju

Karl Marx

(Odlomek iz Očrta kritike politične ekonomije)

Letos mineva sto let od izida prve izdaje Kapitala. Jubilej tega temeljnega dela želimo počastiti z objavo fragmentov iz enega najpomembnejših, a žal še vse premalo upoštevanih Marxovih »ekonomsko-filozofskih« rokopisov, znanega pod redakcijskim naslovom »Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie« (Očrt kritike politične ekonomije). Rokopis je nastal v letih 1857–1858 in se tematsko močno pokriva s Kapitalom. Bistvena razlika med »Očrtom kritike« in »Kapitalom« je v tem, da je izvajanje »Očrta« tudi na zunaj močno filozofsko, medtem ko je »Kapital« redigiran bolj kot »ekonomsko« delo (obe deli sta seveda *kritika* ekonomije). Filozofska vsebina Kapitala pa pride do jasnega izraza, če se mu približamo skozi »Očrt kritike politične ekonomije«. Odlomki, ki jih objavljamo v tej in kasnejših številkah, so izbrani kot filozofski komentarji k izvajanjem »Kapitala«. Ker je zaradi meja, ki jih postavlja slovenska knjižna potrošnja, težko pričakovati knjižno izdajo tega dela (pa čeprav v izboru), želimo s to objavo pripomoči do polnejše uveljavitve Marxove filozofske misli v slovenskem duhovnem prostoru.

Odlomek, ki ga prinaša ta številka, je vzet iz »Poglavja o denarju« in preveden po tekstu izdaje Dietz, Berlin 1953, str. 73–82 (ta, po vrsti druga in doslej zadnja izdaja je fotomehanični ponatis moskovske izdaje v dveh zvezkih, katerih prvi je izšel 1939, druga pa 1941).

V prevodu stoji »stvar« ves čas v pomenu »nanašajoč se na neko stvar« (nem. »sachlich« od »die Sache« – »stvar, reč, zadeva«) in ga nikakor ne gre razumeti v pomenu »dejanskega« (nem. »wirklich«). Izvedenke »versachlichen«, »versachlicht«, »Versachlichung« prevajamo »postvariti«, »postvarél«, »postvarelost / postvarenje« (ker so te besede asociativno oprte na žive sestavine slovenskega besedišča, se ni bilo težko izogniti »reificiranju« in »reifikaciji«, ki sta v svojem elementu v francoskem, italijanskem ali angleškem duhovnem prostoru, po izvoru pa sta novolatinski prevod za citirane nemške besede). Nemška beseda »Vermögen« je v našem tekstu rabljena v pomenu »zmožnost« in »premoženje« in je v nekaterih zvezah težko določiti, kateri pomen je v ospredju. »Gleichgültig« pomeni toliko kot »enakovreden, ravnodušen, brezrazličen, tisti, katerega razlika je nezanimiva, irrelevanten«. Za nemško »erscheinen« stoji »prikazovati se«, da ne bi šla v izgubo zveza s »Schein« (videz). (Meje slovanske izposojenke »pojav« so zelo poučne pri raziskovanju rane v jeziku, ki jo je povzročilo znašanje tujih besed »iz kotov vseh od Skjaptrov do Samanov« v devetnajstem stoletju.) Nemške besede na -ität (npr. »Individualität«) prevajam z obrazilom »-nost« (npr. »individualnost«, ne »individualiteta«).

Vsi proizvodi in vse dejavnosti se lahko razvežejo v menjalne vrednosti tedaj, če so se razvezali vsi trdni osebni (zgodovinski) odnosi odvisnosti v proizvodnji in ko so producenti drug od drugega vsestransko odvisni. Proizvodnja vsakega posameznika je odvisna od proizvodnje vseh drugih; pa tudi spreminjanje njegovega proizvoda v sredstva za njegovo lastno življenje je postalo odvisno od potrošnje vseh drugih. Cene so že stare; prav tako menjava; toda določanje prve bolj in bolj po proizvodnih stroških, prav tako pa poseganje druge čez vse proizvodne odnose, se popolno razvijeta (in se razvijata vse popolneje) v meščanski družbi, v družbi svobodne konkurence. Kar Adam Smith (v pristnem načinu 18. stoletja) postavlja v predzgodovinsko obdobje, za kar trdi, da je bilo pred zgodovino, je nasprotno njen proizvod.

Ta vzajemna odvisnost [je] izražena v stalni potrebi po izmenjavi in v menjalni vrednosti kot vsestranskem posredniku. Ekonomisti izražajo to takole: Vsakdo se ravna po svojem privatnem interesu in le po svojem privatnem interesu; in s tem služi, ne da bi to hotel in vedel, privatnim interesom vseh, obćim interesom. Vsa zgodba pa ni v tem, da bi s tem, ko se vsak ravna po svojem privatnem interesu, bila dosežena celokupnost privatnih interesov, torej obći interes. Pač pa bi iz te abstraktne fraze lahko sledilo, da vsak izmenoma lahko zavira, da bi bil uveljavljen interes drugega in namesto splošne afirmacije rezultira iz tega *bellum omnium contra omnes* celo splošna negacija. Poanta je nasprotno v tem, da je privatni interes sam že družbeno opredeljen interes in ga je moči doseči le znotraj pogojev, ki jih postavlja družba, in s sredstvi, ki jih daje družba; je torej vezan na reprodukcijo teh pogojev in sredstev. Je interes privatnikov; ampak njegovo vsebino, kot tudi formo in sredstva za udejanjenje dajejo družbeni pogoji, neodvisni od vseh.

Vzajemna in vsestranska odvisnost individuov, enakovrednih [ravnodušnih — gleichgültig] drug do drugega, tvori njihovo družbeno povezanost. Ta družbena povezanost je izražena v menjalni vrednosti, v kateri postane za vsak individuum njegova lastna dejavnost in proizvod dejavnost in proizvod zanj; proizvajati mora neki obći proizvod — menjalno vrednost, ali, če je ta izolirana zase, individualizirana, denar. Po drugi strani pa moč, ki jo vsak individuum izvaja nad dejavnostjo drugih ali nad družbenimi bogastvi, obstoji v njem kot lastniku menjalnih vrednosti,

¹ V rokopisu »Dovršeni denarni sistem« iz leta 1851, ki je prišel do nas le deloma ohranjen, je ta misel formulirana takole:

»To, kar poseduje vsak posamični individuum v denarju, je obća sposobnost menjave (Tauschfähigkeit), s katero po želji na lastno pest določa svoj delež na družbenih produktih zase. Vsak individuum poseduje družbeno moč v lastnem žepu v obliki neke stvari. Uropajte stvari to družbeno moč, in to moč morate neposredno osebi dati nad osebo. Brez denarja torej ni mogoč nikakršen industrijski razvoj.

Vezi (die Bände) morajo biti organizirane kot politične, religiozne itn., dokler ni denarna moč nexus rerum et hominum.« (Gr. 986–987).

V prvotnem tekstu 2. poglavja »H kritiki politične ekonomije« stoji: »Denar je neosebna lastnina. V njem lahko v žepu prenašamo za sabo obćo družbeno

denarja. Svojo družbeno moč, kot tudi svojo povezanost z družbo nosi s sabo v žepu. Dejavnost, kakršna že je njena individualna pojavna oblika, in proizvod dejavnosti, v kakršni posebni obliki že je, je *menjalna vrednost*, to je, neko obče, v čemer je vsa individualnost, svojskost negirana in zabrisana. Tu je zares stanje, [ki je] zelo različno od onega, ko se individuuum — ali pa individuuum, samoraslo ali zgodovinsko razširjen v družino ali rod (kasneje občestvo) — reproducira direktno iz narave ali pa je njegova produktivna dejavnost in delež na proizvodnji naveden na določeno obliko dela in proizvoda in je njegov odnos do drugih prav tako določen.¹

Družbeni značaj dejavnosti, pa družbena forma proizvoda, pa delež individua v proizvodnji se kažejo tu kot nekaj individuom tujega, kot stvar; ne kot njihovo medsebojno obnašanje, ampak kot njihovo podrejanje odnosom, ki obstoje neodvisno od njih in nastajajo iz medsebojnega zadevanja enakovrednih individuov. Obča menjava dejavnosti in proizvodov, ki je postala življenjski pogoj za vsak posamezni individuuum, izmenična povezanost teh individuov se kaže njim samim tuja, neodvisna, kot kaka stvar. V menjalni vrednosti je družbeno razmerje oseb spremenjeno v družbeno [21] obnašanje stvari; zmožnost (Vermögen) oseb v zmožnost stvari. Čim manj družbene moči ima menjalno sredstvo, čim tesneje je še povezano z naravo neposrednega delovnega proizvoda in z neposrednimi potrebami tistega, ki zamenjuje, tem večja mora biti še moč občestva, ki povezuje individue — patriarhalni odnos, antično občestvo, fevdalizem in cehovstvo (gl. moj zvezek XII, 34b).² Vsak individuuum ima družbeno moč v obliki stvari. Oropajte stvar te družbene moči in morate dati osebami tako moč nad osebami. Odnosi osebne odvisnosti (sprva čisto samorasli) so prve družbene forme, in v njih se človeška produktivnost razvija le v skromnem obsegu in na izoliranih točkah. Osebna neodvisnost, utemeljena na *stvarni* (sachlich) odvisnosti, je druga velika oblika, in v njej šele se izoblikuje sistem splošne družbene izmene snovi, univerzalnih odnosov, vsestranskih potreb in univerzalnih zmožnosti. Svobodna individualnost, utemeljena na univerzalnem razvoju individuov in na podreditvi njihove skupnostne, družbene produktivnosti kot njihovega družbenega premoženja, je tretja stopnja. Druga ustvarja pogoje za tretjo. Patriarhalne, kot tudi antične (enako fevdalne) razmere propadajo torej z razvojem trgovine, luksusa,

zvezo, družbeno substanco. Denar daje družbeno moč kot reč v roko privatnika, ki kot tak izvaja to moč. Družbena zveza, izmena snovi sama se prikazuje v njem kot nekaj čisto vnanjega, kar ni v nobenem individualnem razmerju do svojega posestnika, in zato daje (lässt), da se tudi moč, ki jo le-ta izvaja, prikazuje kot nekaj čisto slučajnega, njemu vnanjega.« (Gr. 874)

² Najverjetneje gre za odlomek iz (izgubljenega) rokopisa pripravljanih del za »Kritiko politike in nacionalne ekonomije«, ki so nastala v letih 1844–47. Od ohranjenih rokopisov iz tega kompleksa so najbolj znani tkim. »Ekonomsko-filozofski rokopisi iz 1844«, v pretežni meri objavljeni so tudi ekscerptni zvezki iz 1844–46 (MEGA I, 3, 437–583), več tekstov pa še čaka na objavo v obeh glavnih institutih, moskovskem (pretežno fotokopije) in amsterdamskem (večina originalov).

denarja, menjalne vrednosti, kot z enakim korakom moderna družba z njim raste.³

Menjava in delitev dela se med sabo pogojujeta. Ker vsak dela zase in njegov proizvod ni zase nič, mora seveda zamenjavati, ne le, da bi participiral n. asplošni proizvodni moči, ampak da bi svoj lastni proizvod spremenil v življenjsko sredstvo za sebe samega. (Gl. moje »Pripombe o ekonomiji« p. V (13, 14.) Menjava kot posredovana z menjalno vrednostjo in denarjem vsekakor predpostavlja vsestransko odvisnost producentov drugega od drugega, toda obenem popolno izoliranje njihovih privatnih interesov in delitev družbenega dela, katerega enotnost in vzajemno dopolnjevanje prav tako eksistira kot prirodni odnos izven individuov, neodvisno od njih. Pritisk splošnega povpraševanja in ponudbe drugega na drugo posreduje povezanost medsebojno enakovrednih.

Sama nujnost, da je treba proizvod ali dejavnost individuov šele spremeniti v obliko *menjalne vrednosti*, v *denar*, da v tej *stvarni* obliki [individu] obdrže in dokažejo svojo družbeno moč, — ta nujnost dokazuje dvojje: 1) da individui proizvajajo le še za družbo in v družbi; 2) da njihova proizvodnja ni *neposredno* družbena, ni the offspring of association, ki med sabo razdeljuje delo. Indivdoui so subsumirani pod družbeno produkcijo, ki obstoji izven njih kot usoda; toda družbena proizvodnja ni subsumirana pod individue, ki bi z njo rokovali kot s svojo skupno zmožnostjo. Nič torej ne more biti bolj nápak in bolj neslano, kot če na osnovi *menjalne vrednosti*, *denarja* predpostavljaš kontrolo združenih individuov nad njihovo celokupno proizvodnjo, kot se je to zgodilo s prej omenjeno banko s priznanicami za delovni čas (Stundenzettelbank). *Privatna menjava* vseh proizvodov dela, premoženj in dejavnosti je v nasprotju tako z delitvijo, ki temelji na medsebojni (spontani in politični) podrejenosti in nadrejenosti individuov (pri čemer prava *menjava* poteka le mimogrede ali pa — grobo rečeno — manj posega v življenje celotnih občestev, bolj pa nastopa med različnim občestvi, a nikakor si ne podreja vseh produkcijskih in prometnih odnosov) (pa naj bo ta podrejenost in nadrejenost taka ali drugačna: patriarhalna, antična ali fevdalna), kot s svobodno menjavo med individui, ki so asociirani na osnovi skupnega prilaščanja in kontrole proizvodjalnih sredstev. (Zadnja asociacija ni nič samovoljnega: predpostavlja razvoj materialnih in duhovnih pogojev, ki jih tu ne gre dalje izvajati.) Kot ustvarja delitev dela aglomeracijo, kombinacijo, kooperacijo, nasprotje privatnih interesov — razredne interese, konkurenco, koncentracijo kapitala, monopol, delniške družbe — vse same oblike, nasprotne enotnosti, ki to nasprotje sama izzove — tako ustvarja privatna menjava svetovno trgovino, privatna neodvisnost popolno odvisnost od tako imenovanega svetovnega trga in razdrobljeni akti menjave bančni in kreditni sistem, čigar knjigovodstvo [22] konstantira vsaj izravnavne privatne menjave. V meničnem tečaju — ko pač privatni inte-

³ »In celo v najbolj omikani antiki, pri Grkih in Rimljanih, se prikazuje njegov polni razvoj (namreč denarja — B. D.), ki je v moderni meščanski družbi predpostavljen, le v periodi njenega razkroja.« (Uvod v kritiko politične ekonomije, Gr. 23—24.)

resi dele vsako nacijo v toliko nacij, kolikor fullgrown individuals ima, in interesi izvoznikov in uvoznikov iz iste nacije si tu stojе nasproti — zaradi nacionalna trgovina *videz* eksistence etc. etc. Nihče ne bo torej verjel, da lahko z *borzno reformo* odpraviš *osnove* notranje in zunanje privatne trgovine. Ampak znotraj meščanske družbe, ki temelji na menjavi, se stvorijo tako prometni kot produkcijski odnosi, ki so hkrati prav toliko min za razstrelitev te družbe. (Masa nasprotnih form družbene enotnosti, katere nasprotnega značaja pa vendar nikoli ne bo mogoče pognati v zrak s tiho metamorfozo. Po drugi strani, ko bi mi v družbi, kakor je, ne nahažali skritih materialnih produkcijskih razmer in njim ustreznih prometnih odnosov, primernih za brezrazredno družbo, bi vsi poskusi, pognati staro družbo v zrak, bili donkihotstvo.)

Videli smo že: čeprav je menjalna vrednost = relativnemu delovnemu času, ki je materializiran v proizvodih, pa je denar spet = menjalni vrednosti blaga, ločeni od njegove substance; v tej menjalni vrednosti ali denarnim odnosom so vsebovana protislovja med blagom in njegovo menjalno vrednostjo, med blagom kot menjalno vrednostjo in denarjem. Videli smo, da je utopiya nekakšna banka, ki naj neposredno ustvarja zrealno podobo blaga v delovnem denarju. Čeprav je torej denar le menjalna vrednost, ločena od substance blaga, in se ima za svoj izvor zahvaliti le tendenci te menjalne vrednosti, da bi se upostavila čista, ne more biti blago neposredno spremenjeno v denar; to je, avtentični izkaz o količini delovnega časa, ki je v njem realiziran, ne more služiti kot njegova cena v svetu menjalnih vrednosti. How is this?

(Za eno obliko denarja — kolikor je menjalno *sredstvo* (ne *mera* menjalne vrednosti) — je ekonomom jasno, da eksistenca denarja predpostavlja postvarelost družbene povezanosti; kolikor je namreč denar *zastavilo*, ki ga mora nekdo pustiti drugemu v rokah, da bi od njega dobil to ali drugo blago. Tu pravijo ekonomi sami, da ljudje zaupajo stvári (denarju) to, česar ne zaupajo samim sebi kot osebam. Toda odkod to zaupanje stvári? Očitno le kot *postvarelemu odnosu* oseb med seboj; kot postvareli menjalni vrednosti, in menjalna vrednost ni nič drugega kot medsebojni odnos produktivne dejavnosti med ljudmi. Vsako drugo zastavilo je lahko kot táko direktno v prid imetniku zastavila: denar mu je v prid le kot »ročno zastavilo družbe«⁴, ampak táko ročno zastavilo je denar le zaradi svojega družbenega (simboličnega) svojstva; družbeno svojstvo ima le zato, ker so si individui svoj lastni družbeni odnos odtujili kot predmet.)

V *cenikih*, kjer so vse vrednosti zmerjene v denarju, se obenem kaže, da je družbeni karakter stvari neodvisen od oseb; hkrati pa se na tej bazi tujosti kaže tudi trgovska dejavnost, in v tej tujosti se pojavljajo odnosi celotne produkcije in prometa nasproti posamezniku, vsem posameznikom, da bi bile spet podrejene posamezniku. Ker osamosvojitev svetovnega

⁴ »Faustpfand der Gesellschaft«. V ekonomski literaturi je ta izraz vsaj od Johna Bellersa knjiga »Essay about the Poor« etc. z 1699; a Marx ima tu v mislih predvsem mesto iz Aristotelove Nikomahove etike V, 5, 14 (1133 a), kjer je denar označen kot zagotovilo, gotovost v katerikoli bodoči menjavi (če le ne pade njegova kupna moč).

tržišča, if you please, (v čemer je vključena dejavnost vsakega posameznika) raste z razvojem denarnih odnosov (menjalne vrednosti) in vice versa, obča povezanost in vsestranska odvisnost v proizvodnji in potrošnji obenem z medsebojno neodvisnostjo in enakovrednostjo potrošnikov in proizvajalcev; ker to protislovje vodi do kriz etc., poskušajo hkrati z razvojem te odtujitve, da bi jo ukinili na njenih lastnih tleh; ceniki, menični tečaji, medsebojne pismene, telegrafске etc. povezave trgujočih (komunikacijska sredstva rastejo seveda istočasno), s čimer se vsak posameznik seznanja z dejavnostjo vseh drugih in skuša po nje uravnjavati svojo lastno dejavnost. (To se pravi, čeprav povpraševanje in ponudba vseh potekata neodvisno od vseh, se skuša vsakdo poučiti o stanju splošnega povpraševanja in ponudbe; in ta seznanjenost deluje spet praktično na povpraševanje in ponudbo. Četudi vse to na danem stališču ne ukinja tujosti, pa stvarja razmere in zveze, ki vključujejo možnost, da se staro stališče odpravi.) (Možnost splošne statistike etc.) (To je sicer treba razviti pod kategorijami »cene, povpraševanje in ponudba«. V ostalem naj tu le opomnim: pregled nad celotno trgovino in celotno proizvodnjo, kolikor dejansko obstoji v cenikih, daje dejansko najboljši dokaz, kako nastopa njihova lastna menjava nasproti posameznikom kot stvaren, od njih neodvisen odnos. V svetovnem trgu se je povezanost posameznika z vsemi, obenem pa tudi neodvisnost [23] te povezanosti od posameznikov samih razvila do tako visoke stopnje, da je nastanek tega trga sam že pogoj za prehod iz njega samega.) Primerjava namesto dejanske občestvenosti in občosti.

(Rečeno je bilo že in lahko rečemo, da je lepota in veličina prav v tej samonikli povezanosti, materialni in duhovni izmeni snovi, ki je neodvisna od vednosti in volje individuov in predpostavlja prav njihovo medsebojno neodvisnost in enakovrednost. In gotovo je ta stvarna povezanost boljša od nepovezanosti, ali pa zgolj lokalne povezanosti, ki temelji na krvi, naravi ali pa v vladanju in pokorščini. Prav tako je gotovo, da si individui ne morejo podrediti lastnih družbenih zvez, preden so take ustvarili. Toda neslano je, če pojmujeemo ono zgolj stvarno povezanost kot samoniklo, neločljivo zvezano z naravo individualnosti, v nasprotju z reflektiranim vedenjem in hotenjem, in njej imanentno. Je produkt individuov. Je zgodovinski proizvod. Pripada določeni fazi njihovega razvoja. Tujost in samostojnost, v kateri še obstoji nasproti njim, dokazuje le, da so še vedno zavzeti z ustvarjanjem pogojev svojega socialnega življenja, namesto da bi začeli od teh pogojev samih. To je (samorasla) povezanost omejenih produkcijskih odnosov, ki jih od znotraj določajo individui. Univerzalno razviti individui, katerih družbene razmere so kot njihovi lastni skupnostni odnosi podvržene tudi njihovi lastni skupnostni kontroli, niso proizvod narave, ampak zgodovine. Stopnja in univerzalnost razvoja zmožnosti, s čimer postane ta individualnost mogoča, predpostavlja prav proizvodnjo na osnovi menjalnih vrednosti, ki z občestjo šele producira odtujitev individua od sebe in od drugih, pa tudi občest in vsestranost njegovih odnosov in sposobnosti. Na zgodnejših stopnjah razvoja se kaže posamezni individuum polnejši, ravno ker še ni izdelal

polnosti svojih odnosov in si jih postavil nasproti kot družbene sile in odnose, ki so od njega neodvisni. Kot je smešno, če hrepeniš nazaj po tej prvotni polnosti, tako je smešna tudi vera, da je treba ostati pri tej popolni izpraznjenosti. Preko nasprotja prvemu, romantičnemu nazoru meščanski nazor ni nikoli prišel, in zato ga bo drugi kot upravičeno nasprotje spremljal do blaženega konca.

(Kot primer lahko tu vzamemo razmerje posameznika do znanosti.)

(Primerjanje denarja s krvjo — povod je dala beseda cirkulacija — je približno enako pravilno kot Menenija Agrippe primerjava med patriiji in želodcem.) (Primerjanje denarja z jezikom ni nič manj napačno. Idej v jeziku ne pretvarjajmo tako, da bi izginila njihova svojskost in bi njihov družabni karakter obstajal poleg njih v jeziku kakor cene poleg blaga. Ideje ne obstoje ločeno od jezika. Ideje, ki jih je treba iz njihovega materinega jezika šele prevesti v tuj jezik, da bi lahko bile v obtoku in bi jih bilo mogoče zamenjavati, dajejo že več opore za analogijo; analogija pa tedaj ni v jeziku, ampak v njihovem tujstvu.)

(Zamenljivost vseh produktov, dejavnosti, odnosov, za neko tretje, *neko stvar*, ki jo spet lahko zamenjujemo za vse brez razlike — torej razvoj menjalnih vrednosti (in denarnih odnosov) je istoveten z vsesplošno venaliteto, korupcijo. Generalna prostitucija se pojavlja kot nujna faza razvoja družbenega značaja osebnih zasnov, premoženj, sposobnosti, dejavnosti. Bolj vpljudno rečeno: splošno razmerje koristnosti in uporabnosti. Izenačevanje neistovrstnega, kot pojmuje denar že Shhekespeare.⁵ Želja po bogatenju kot taka je nemogoča brez denarja; vsaka druga akumulacija in želja po akumulaciji se pojavlja spontana, bornirana, pogojena po eni strani s potrebami, po drugi strani z omenjeno naravo produktov (*sacra auri fames*).⁶)

(Denarstvo v svojem razvoju predpostavlja očitno že druge splošne oblike razvoja.)

Če proučujemo družbene odnose, ki ustvarjajo nerazvit sistem menjave, menjalnih vrednosti in denarja, ali katerim ustreza nerazvita stopnja le-teh, je že takoj jasno, da individui, čeprav se njihovi odnosi pojavljajo kot bolj osebni, le kot individui stopajo v odnos drug nasproti drugemu v neki opredeljenosti, kot fevdni gospod in vazal, gospod in tlačan, itn. ali kot člani kast itn. ali kot pripadniki stanov itn. V denarnem odnosu, v razvitem sistemu menjave (in ta videz zavaja demokracijo) so zares vezi osebne odvisnosti vržene v zrak, raztrgane krvne razlike, razlike v izobrazbi itn. (osebne vezi se vsaj vse kažejo kot *osebni odnosi*); in individui *se prikažejo* neodvisni (ta neodvisnost, ki je sploh zgolj iluzija in bi se ji bolj pravilno reklo enakovrednost — v smislu indiference), da svobodno zadevajo drug ob drugega in da v tej svobodi izmenjujejo; taki pa se zde le tistemu, ki abstrahira od *pogojev*, od *eksistenčnih pogojev* (in ti so spet od individuov neodvisni in se pojavljajo, čeprav jih ustvarja družba, obenem kot *prirodni pogoji*, to je taki, da jih individui ne morejo

⁵ Timon Atenski IV, 3: prizor: mesto citira Marx prvič že v »Ekonomska-filozofskih rokopisih« in nato še večkrat.

⁶ »Sveti glad po zlatu« — Vergil, Eneida III, v. 57.

kontrolirati), kot katerimi ti individui stopajo v stik. [24] Opređenost, ki se v prvem primeru kaže kot osebna omejitev individua po nekem drugem individuu, se pojavlja v zadnjem primeru izoblikovana kot stvarna omejitev individua po razmerah, ki so od njega neodvisne in temelje v sebi samih. (Ker posamezni individuum ne more sleči svoje osebne določenosti, pač pa lahko preseže in si podredi zunanje razmere, se tedaj zdí, njegova svoboda v drugem primeru večja. Če поблиže raziščemo tiste zunanje razmere, tiste pogoje, se pa pokaže, da ni mogoče, da bi individui enega razreda ta razred presegli en masse, ne da bi ga ukinili. Posameznik lahko slučajno opravi s temi razmerami; masa tistih, ki jih te razmere obvladujejo, ne more, ker njihovo golo obstajanje že izraža podrejenost in nujno podrejenost individuum tem pogojem.) Ti zunanji odnosi so tako malo odstranitve »odnosov odvisnosti«, da so le razkroj le-teh v neko splošno formo; še več, stvarjajo splošno *osnovo* odnosov osebne odvisnosti. Tudi tu prihajajo individui v odnose drug z drugim le kot opredeljeni. Ti stvarni odnosi odvisnosti v nasprotju z osebnimi se kažejo tudi tako (stvarno razmerje odvisnosti ni nič drugega kot družbeni odnosi, ki samostojno stopajo nasproti navidezno neodvisnim individuum, to se pravi, njihovi medsebojni proizvodni odnosi, osamosvojeni nasproti njim samim), da so individui obvladovani le po *abstrakcijah*, medtem ko so poprej bili odvisni drug od drugega. Abstrakcija ali ideja pa ni nič drugega kot teoretski izraz tistih materialnih odnosov, ki gospodujejo nad njimi. Odnose lahko izrazimo seveda le v idejah in tako so filozofi prišli do prepričanja, da je svojstvenost novega časa v tem, da ga obvladujejo ideje, in z zrušitvijo tega gospostva idej so identificirali ustvaritev svobodne individualnosti. Z ideološkega stališča je bilo tem lažje zapasti v zmoto, ker se ta vladavina odnosov (tista stvarna odvisnost, ki se v ostalem spet sprevrča v določene odnose osebne odvisnosti, le razgaljene vseh iluzij) v zavesti individuum samih javlja kot vlada idej in vero v večnost teh idej, to pomeni, teh stvarnih odnosov odvisnosti, vladajoči razredi of course na vse načine utrujejo, hranijo, vbijajo v glavo.⁷

(Seveda ne smemo nasproti iluziji o »čisto osebnih odnosih« fevdalnega časa niti za trenutek pozabiti, 1) da so ti odnosi sami znotraj svoje sfere na določeni fazi prevzeli stvaren karakter, kot to npr. kaže razvoj razmerja zemljiške lastnine iz čisto vojaških odnosov podrejenosti; ampak 2) stvarni odnos, v katerem propadajo, ima sam borniran, po naravi določen značaj in se kaže torej kot oseben, medtem ko se v modernem svetu osebni odnosi izkazujejo kot čisto iztekanje proizvodjalnih in menjalnih odnosov.)

⁷ Marx tu povzema eno od vodilnih idej »Nemške ideologije«.

Prevedel Božidar Debenjak

Za narodov blagor

Lado Kralj

»Komedijska 'Za narodov blagor' je naperjena proti frazam in frazerjem, ki imajo danes pri nas vso oblast v roki. Izraženo je pa vse skupaj tako rezko in jasno, da se bo gotovo marsikdo zgražal — na moje veliko veselje.«

(Iz Cankarjevega pisma Govekarju)

Cankarju se je torej zdelo, da je »naperjenost«, apel te njegove drame, izražena tako rezko in jasno, da o njeni naravi ne more biti nobenega dvoma in bo publiki v trenutku razvidna. Ni pa se tako zdelo režiserju nedavne celjske uprizoritve te komedije, M. Korunu: njegov namen je bil to Cankarjevo dramo aktualizirati, jo približati današnjim razmeram, z drugimi besedami, skušal je obnoviti in revalorizirati apel, ki je — bržčas zaradi razdalje, ki jo vsiljuje pretečeni tok zgodovine, bržčas zaradi spremenjenih družbenih razmer — postal v času od 1. 1900 do danes po njegovem mnenju medel, premalo udaren in premalo obvezujoč. To Korunovo prizadevanje samo po sebi še ne bi zahtevalo posebnega obravnavanja, če ne bi bilo v zvezi z nekim širšim sklopom slovenskih odnosov do Cankarja, s sklopom, ki bi ga lahko imenovali: problematičnost neposredne, humanistično-aktivistične uporabnosti Cankarjevih tekstov. Ta problematičnost se razkriva v zmeraj prisotni, čeprav nikdar natančno izraženi in do kraja izrečeni dilemi: ali je Cankar slovensko ljudstvo že odrešil, enkrat za vselej, kolikor mu je pač to bilo dano in omogočeno v okviru tesnih in onemogočujočih razmer, ali torej Cankarjeva prizadevanja spadajo predvsem na častna mesta v učbenikih slovenske literature in zgodovine — ali pa naj bodo nekakšen model permanentne revolucije, enako obvezen za slovensko preteklost kot za sodobnost, model, ki ga je pač treba znova in znova oživljati, si ga klicati v spomin in se ob njem odreševati. V tem drugem primeru — če ga sprejmemo — je seveda povsem dopustno, da poustvarjalci in glasniki Cankarjevega apela ta apel spreminjajo tako, da bo tudi danes kar najbolj zadel svoj cilj, da bo torej kar najbolj »naperjen proti tistim, ki imajo vso oblast v rokah«. Takšen odnos do Cankarjevih tekstov pa obenem terja tudi neki stalen

okvir sveta, neko zgodovinsko konstanto usodno nespremenljivost slovenske zgodovine ter usodni, vedno navzoči razkol med deklaracijama (narodnim blagrom) in resničnostjo.

Ta okvir sveta mora ostati stalen, kajti le v njem je mogoče zagovarjati humanistično-aktivistični napor, ki s pomočjo Cankarjevih tekstov (konkretno Narodovega blagra) skuša opredeljevati nezadostnost našega današnjega življenja in obenem postavljati odrešitveni model, ki večno teži k izpolnitvi, se nikdar ne izpolni, pa je prav zaradi te svoje narave težnje globo humanističen in slovenski. Ko smo se že lotili razmišljanja o naravi tega modela, nas seveda vodi pot nazaj do Cankarjeve komedije in do premišljanja o avtentičnosti njegovega, primarnega modela, ki je postal kalup kasnejšim.

»Obrcal sem vse slovensko naprednjaštvo, liberalnost, patriotično navdušenost (fej!) in globoko ljubezen do 'preprostega' naroda (barab),« sporoča Cankar l. 1899 svojemu bratu Karlu. Te vrednote so se torej Cankarju zdele tako zelo zaničevanja vredne, tako neresnične in nevredne, da jih je sklenil obrcati, torej nasilno razkriti njihovo neavtentičnost. Za vse te neavtentične vrednote uporablja Cankar v drami tudi izraz »ideali«, »narodni ideali«, in to na očitno zaničljiv in ironičen način. In vendar — zakaj naj bi bilo nekaj narobe z ideali? Kako morejo biti ideali zaničevanja vredni, ko pa vendar vemo, da se vsa Cankarjeva literatura poganja za ideali, prav tako pa se za ideali poganja vsa slovenska literatura, družbeno misel, znanost in politika, skratka vsa slovenska zgodovina, od Samove države pa prek NOB do danes, ko se prav tako na vso sapo poganjamo za ideali?

Ideali, ki bi jih Cankar rad obrcal, torej očitno niso pravi ideali, in prav zato jih je treba obrcati.

Vpogled v Cankarjevo strukturo idealov in ne-idealov dobimo v II. dejanju Narodovega blagra, v prizoru med Grudnovko in Šuko: »To so bili tisti časi — takrat ste bili idealen človek — v tistih časih —« »Da, in ostalo mi ni drugega iz tistih časov nego fraze... Kar je bilo lepega in resničnega, je sicer izginilo za zmerom, toda plašč je pustilo v sobi... Tiste lepe besede, ki so nekdanj pomenile, in ki so zaradi tega uživale upravičeno spoštovanje, so zdaj samo še fraze; spoštovanje pa je ostalo... Jaz sem nesrečen človek... Ničesar si ne sme človek želeči, ničesar želeči!...« Grudnovka mu na to odgovori zelo stvarno: »Ali dihati je treba tisti zrak, ki je človeku na razpolago.«

Ideali so torej nekaj, česar ni. Ideali so nekaj, kar je bilo načrtano, projektirano, izmišljeno in planirano v prihodnost, zamišljeno pa je bilo kot nekaj »lepega in resničnega«, kot nekaj, kar je »nekaj pomenilo in zaradi tega uživalo resnično spoštovanje« — in vendar tudi v času njihovega projektiranja teh idealov ni bilo v svetu, bili so zunaj njega, bili so le čista želja, in v svetu tudi takrat ni bilo nič, kar bi jim ustrezalo. Ti ideali so bili torej lepa in čista, vendar popolnoma abstraktna fikcija — vendar pa so strnili okrog sebe skupino ljudi, projektantov idealov, ideali so torej v nekem preteklem trenutku imeli navidežno integrativno

funkcijo. Vendar ideali morajo ostati abstraktni in neuresničljivi, če hočejo ostati ideali, svet pa pri tem vseskozi ohranja svojo trdnost in neidealnost. Kmalu po času projektiranja idealov so torej ideali začno razkrivati kot ideali, kot neuresničljivi in fiktivni, začno se prazniti in izgubljati svoj odrešeniški zagon, projektanti idealov pa začno sprejemati svet, kakršen je, namesto idealnega zraka dihajo tisti zrak, ki je pač na voljo, ideali zgube svojo nadzemeljsko naravo in postanejo preprosti zgovori, uporabni v boju vseh zoper vse, v boju za moč in oblast. V procesu deziluzioniranja ideala izgubi torej ideal svojo nadčloveško dimenzijo, iz nadčloveške absolutne norme se sprevrže v človeško normo, v sredstvo moči, ideal se torej dezidealizira, iz pravega ideala postane nepravi ideal, pri tem pa še vedno ohranja zunanji videz ideala.

V takšni družbi, ki jo opredeljujejo nepravi ideali, se giblje žurnalista Ščuka. Tudi on je bil sodeloval v procesu praznjenja in sprevrčanja idealov, tudi on je sprejemal svet moči in oblasti, svet nepravih idealov. Vendar le do neke meje: neka njegova posebna poklicanost, neka temeljna zavezanost resnični idealiteti mu ne dovoljuje, da bi v tem svetu še nadalje sodeloval: ker se svet ne podreja pravim idealom, ker jim ne ustreza, postaja to zanj nesmiseln svet in prisiljen je, da stopi na svojo, posebno pot, pot negiranja nesmiselnega sveta in iskanja pravih idealov.

Ščuka se je torej iztrgal iz sveta tipičnih vsakdanjih ljudi in postal poseben, *netipičen* človek. Prežema ga domotožje po pravih idealih, zato je njegov pogled usmerjen nazaj, v preteklost, v trenutek, ko so ideali še imeli svojo možnost idealnosti, ko praksa še ni pokazala njihove neuresničljivosti in jih umazala z uporabo v vsakdanjem življenju. Ščuka se torej spremeni iz neidealnega tipičnega človeka nazaj v idealnega netipičnega človeka, v restavradorja prav tiste idealitete, za katero je čas pokazal, da je ni mogoče realizirati.

Tu se Cankarjeva drama končuje. Ščuka je odšel na svojo pot iskanja pristnih idealov, nosilci nepravih idealov pa so ob tej priliki strnili in uredili svoje vrste. Preostane nam, da razmislimo, kaj se utegne še dogajati naprej po logiki tega dogajanja samega, po logiki Ščukovega vedenja in vedenja neidealnih politikantov ter njihovih posnemalec. Kaj se lahko še zgodi po Ščukovem idealnem manifestu?

Nič.

Nič, zakaj ves ta svet, o katerem govorimo, je struktuiran tako, da s svojo bipolarnostjo reproducira sam sebe. To je svet, ki nujno potrebuje planiranje idealov, propad idealov in zopetno ožvitev idealov. V tem krožnem dogajanju ta svet živi in le s permanentnim ponavljanjem teh treh fraz lahko ohranja svoj način eksistence, to je dvojne eksistence: na ravni nerealnih, abstraktnih, pravih idealov in na ravni stvarnih, degradiranih, pragmatških, od prakse izpraznjenih idealov. Odrešeniški Ščukov zagon je potreben zato, da obnavlja idejo o nujnosti idealov, da daje družbi idealov tako rekoč vedno originalni model. Ob tem zagonu bo netipični človek seveda propadel, ali pa se mu bo vsebina njegovih idealov izmuznila med prsti — vendar pa bodo ideali ostali in ostala bo

norma o življenju v idealih, takšnih ali drugačnih, in ostala bo usodna potreba po zopetnem obnavljanju idealov, to pa bodo počeli posebni, netipični ljudje, ki bodo ob tem svojem naporu ali propadli ali pa se konformirali. To je svet dialektičnega usihanja in restavriranja idealov, in v tem svetu so natanko razdeljene funkcije nosilcev pravih in nepravih idealov.

Cankar je bil netipičen predstavnik tega tipičnega sveta idealov, zato se je njegova misel seveda lahko gibala le v območju tega sveta in tudi skrajni napor jo je lahko le približal njegovi meji, a ne čez. Zato se tudi njegova drama konča ob Ščukovi spreobrnitvi, ob njegovem odhodu na idealno pot, — od tu naprej Cankar o resnici Ščukove pozicije ni mogel več misliti. Cankarjev napor se je zbral v restavriranju pravega ideala in se pri tem izčrpal, zato ni mogel zaobseči globalnejše vizije, vizije o zgodovinski resnici idealnega sveta in sveta idealov. Vsekakor pa se mu je ob stiku drame Za narodov blagor z občinstvom zgodilo prav to, kar izhaja iz logike te globalne resnice o usodi uporniških borcev za prave ideale:

»Spravil bom na oder tisto ljubljansko družbo, o kateri pravijo, da je cvet naše inteligence, kvintesenca slovenske kulture in poklicana vodnica v naših literarnih in političnih — predvsem političnih — težnjah,« je pisal Cankar l. 1900 K. Slancu. To družbo je na oder tudi spravil in ji dal v imenu svojega emisarja Ščuke oster moralični nauk o pravih in nepravih idealih, obrcal jo je torej po vseh pravilih, kakor je obljubil. Pričakovati je bilo, da bo prav ta »cvet naše inteligence, kvintesenca slovenske kulture in poklicana vodnica v naših literarnih in političnih težnjah,« da bodo prav te skupine, ki jih je Cankar pripel ob sramotni steber, predstavljale obenem tisto publiko, ki se bo znašla v parterju in ložah na dan slovesne premiere. Prav te iste skupine — in ne morda zastopniki tistih skupin, ki pod Ščukovim vodstvom ob koncu drame razbijajo šipe, ne »hlapci in zavrženci«, ne »kralji v cunjah«. Prav te konformistične in neidealne skupine so se zares znašle na premieri in zasedle dvorano do zadnjega kota. In pričakovati bi bilo, da bodo protestirale in skušale onemogočiti predstavo, ko jim Ščuka v sklepnem manifestu zabrusi v obraz, da niso nič drugega kot »ljudje, ki se jim zde fraze o narodovem blagru, o narodovih idealih, o avtoriteti, tradicijah, zakonih in tako dalje svete in nedotakljive«. Pričakovali bi, da bodo ti ljudje protestirali, ko jim Ščuka resnično vrže rokavico v obraz: »Zakaj začenja se boj — proti blagru naroda — proti narodovim idealom!« Če pa ne bodo protestirali, bi bilo vsaj pričakovati, da se bodo potuhnili in se prenaorejali, da se to njih sploh ne tiče, ker manifest pač ne leti nanje, temveč na koga drugega.

Zgodilo se je vse drugače. Takole poroča o premieri časnikar Slovenskega naroda: »Bil je to pravi triumf, navdušenje se ni poglelo, kakor pri 'Kralju', marveč je od dejanja do dejanja raslo, spontano se izlivajoče v viharne aplavze... Ščukova govora v tretjem dejanju sta izzvala pri odprti sceni demonstrativne gromske aplavze, ki so se ponavljali, ko je padel zastor.«

Inavguracija narodnih idealov! Publika je Cankarju priredila nekaj, česar verjetno ni pričakoval, a je zaslužil: z »gromskim aplavzom« je ustoličila novega nesebičnega bojevnika za prave ideale in s tem potrdila — kot je potrdila tudi uprizoritev — način svojega obstoja, način sveta idealov. Nesebični propad nosilca pravih idealov bo namreč znova restavriral mit ideala, omogočil njegovo ponovno izpraznitev in ponovni idealistični zagon.

To pa obenem pomeni, da publika, ki prihaja v gledališče na množični obred produkcije in porabe idealov, ni svobodna publika, in da *svet produkcije in potrebe idealov* ni svoboden svet. Ne more biti svoboden, če ga obvladuje natančno determinirana mitologija idealov, ki natančno odmerja njegove socialne manifestacije, pa celo čustvena stanja. In v tej nesvobodnosti se prav na isti način giblje Cankarjeva komedija *Za narodov blagor*, komedija, ki svoje publike ne razume kot svobodno publiko, kot ustvarjalno moč, kot neobremenjeno dejavnost, ki ima možnost izbire, temveč se obrača k njej kot k neki izpraznjeni ustvarjalnosti, k pasivnosti, ki jo je zdaj treba s svetlim zgledom, z emocijami srda in želje zbuditi, razburiti in ogreti za svoj model. In ker tudi ta model ni nič novega, temveč je le del mitologije, v kateri žive avtor, komedija in publika, zato se bo tudi publika odzvala na nesvoboden način: ploskala bo in to je tudi vse. Svet produkcije in poraba idealov je potrdil svojo skladnost in sklenjenost. Mitologija idealov se bo razvijala naprej.

Umetniško dejanje se torej v tem primeru ne obrača na gledalčevo svobodo, njegovo svobodno presojo, temveč na njegovo mitološko nesvobodo, zato tudi umetniško dejanje izgublja svojo svobodo in se spreminja v sredstvo, po katerem naj na gledalca učinkujeta mržnja in želja. In takšno, kakršno je, se vključuje v širšo mitološko nesvobodo zgodovinskega dogajanja nekega sveta. Rekli smo že, da je Ščukovo vedenje v tej komediji neki sublimiran model, ki se je pozneje še večkrat ponavljal v tem svetu in ki se je ob vsakem ponavljanju dogajal prav tako netematizirano, to je prav tako brez vednosti o svoji ujetosti in nesvobodi.

Če si ogledamo najnovejšo, tj. Korunovo uprizoritev Narodovega blagra v tej luči in če se nam razkrije, da tudi v njej te »zavesti o sami sebi« še ni, potem to ne pomeni nič drugega kot to, da slovenska zgodovinska usoda še vedno ni zmožna tematizirati samo sebe, da še vedno ni zmožna misliti svoje ujetosti in mitologije. Kajti vso pravico imamo do domneve, da gledališkega dogajanja v nekem svetu, načina uprizarjanja in izbire repertoarja nikakor ne gre razumeti kot gole, bolj ali manj inventivne, bolj ali manj »pogumne« itd. domisleke in ideje, uspehe in neuspehe režiserjev in načrtovalcev repertoarja, temveč da je vse gledališko dogajanje — z domisleki, neuspehi in še mnogimi drugimi eksternimi zadevami vred — v neki zelo občutljivi in skoraj seizmografsko natančni zvezi z zgodovinskim dogajanjem tega sveta. V tem pogledu je morda gledališko dogajanje celo natančnejši indikator kot proza ali poezija, ki se obračata k posameznikom, proti njim ali mimo njih: množično obredni značaj gledališča, njegova izrazito institucionalna struktura in poudarjena obre-

menjenost z aktivističnimi humanističnimi in socialnimi nalogami ga opredeljujejo za dovolj zanesljiv indikator dimenzij, v katerih trenutno poteka dogajanje tega (slovenskega) sveta.

Celjska uprizoritev je kljub svojim poskusom aktualizacije in prav z njimi precej natančna reprodukcija tistega nesvobodnega in nesvobodni publiki namenjenega modela, ki ga je v sublimarni obliki postavil Ivan Cankar. Režiserjeve aktualizacijske težnje gredo pač za tem, da prenesejo gledalčevo pozornost od politikantske, oblastniške in nehumane družbe iz l. 1900 k tisti iz l. 1966, ki je prav tako družba nečistih, nepravih idealov. S tem, da je režiser razbil in razkrojil potek dejanja, vpeljal groteskno scenenijo in mizansceno, je odvrnil gledalčevo pozornost od Ibsenovske dramaturgije Cankarjeve drame, ki bi utegnila gledalcu asociirati predstavo o preteklih, v zgodovino položenih in zatorej morda neobveznih dogodkih. Obenem pa je s to groteskno postavitevjo tako zelo karikirал nosilce izpraznjenih, nepravih idealov, da je šel v nesvobodni mržnji in želji za korak dlje od Cankarja samega: Cankarjevi politikantje so namreč kljub svoji nečednosti vendarle na moč spretni, pretkani in zviti v svojih oblastniških manipulacijah in nam zato zbujajo neko povsem strokovno občudovanje, s tem pa oddaljen občutek istosti in pripadnosti. Korunovi bestializirani politikantje nam tega občutka ne morejo več zbujati — zato pa se vse njegove simpatije strnjene ob nosilcu pravih idealov, žurnalistu Ščuki. Ščuka zažari tako čisto, jasno, logično in idealno v nečisti, nelogični, razdrobljeni in neidealni okolici, da postane njegova odločitev do kraja nesvobodna, avtomatična in edino mogoča. Izbire ni več, možnost izbire, ki jo je Cankar svojemu junaku dal vsaj deloma, v neki najmanjši meri, je Korun Ščuki popolnoma odvzel.

Predstava je bila ob ljubljanski uprizoritvi toplotno sprejeta, to pomeni, da je občinstvo s svoje strani potrdilo tisto resnico današnjega trenutka slovenske zgodovine, ki so jo z odra podajali gledališčniki: potrebo po permanetni mitološki restavraciji idealov.

V zvezi s tem smo morda upravičeni, da stopimo še korak nazaj in si zastavimo še bolj globalno vprašanje: kaj naj pomeni ta celjska uprizoritev v kontekstu dveh drugih uprizoritev letošnje slovenske gledališke sezone, Boltovega Thomasa Moora in Mrakove Marije Tudor? Za vse tri predstave je namreč značilen neki poudarjeno humanistični aktivizem, forsiranje angažmaja v imenu nekih idealov, skratka, neko poudarjanje razkola med neveljavnostjo neidealnega in stvarnega sveta in večno odrešeniško veljavnostjo idealnih, uporniških akcij, ki pa so vselej predpisane izbranim, posebnim nosilcem idealov, netipičnim ljudem, ki s svojim odrešeniškim zagonom na nestvaren, vendar veljaven način izboljšujejo svet — in pri vsem tem ta svet po vsej priliki ostaja isti. Ta poudarjeni humanistični aktivizem velja tako za izbor teksta teh treh predstav kot za ustrezní dosledni način uprizoritve.

Omenili smo že, da poteka zgodovinska ujetost sveta v mitologijo idealov, kakor se nam razkriva v drami Za narodov blagor, in ob njej, v treh krožnih in ponavljajočih se fazah: načrtovanje idealov — izprazni-

tev idealov — restavracija idealov (ki je poverjena natanko določenemu izvajalcu in ki ostaja za ostali svet neobvezna, vendar v obrednem aktu ta svet znova potrjuje in omogoča). Prva faza se dogaja v trenutku navidezne integrativne moči idealov, takrat se okrog njih ne v imenu njih strne neka skupina in jim podredi svoje delovanje. Druga faza pomeni razkrivanje abstraktnosti, neobstoynosti in akcijske neuporabnosti idealov, iz tega sledi praznjenje teh idealov, izgubljanje dimenzije nadčloveške norme in aplikacija idealov v resničnost, pri tem ideali izgubljajo svojo idealiteto, ostajajo pa še vedno norme, vendar kot sredstva, deklaracije in fraze. in v tretji fazi sledi protisunek: natanko določeni posameznik (ali skupina ali sloj) se odpravi na pot restavracije izvirnega modela idealov, na pot deklarativnega humanističnega uporništva in negacije, pri tem najverjetneje propade, vendar ustvarja videz zopetne integrativne možnosti idealov, videz, ki pa je neobvezen: s tem njegovim aktom je bil mitološki obred nesvobodnega sveta že odpravljen, opravil ga je eden za vse. Sam svet pa je ostal takšen, kot je, vendar se mu je obudila in potrdila njegova temeljna in determinantna zavest o njegovi hiliastični usodi, o absolutnem idealu Prihodnosti, Cilja in Izvoljenosti, idealu, ki se ohranja in je v ta svet položen *nakljub* neidealni, pragmatiski vsakdanji praksi, ki pa postaja idealna sub specie eternitatis. Netipični posamezniki, uporniki v imenu idealitete, pa so tisti svečeniki, ki jim je poverjen ta neobvezni obred in ki vsemu navkljub ohranjajo izvoljenemu ljudstvu idealno naravnost.

Če razumemo slovensko gledališko dejavnost kot samo-zavest o temeljni in odločujoči participaciji v slovenski Kulturi, to pa za samozavest o temeljni in odločujoči participaciji in soustvarjanju slovenske Zgodovine (in v takšnem sklepanju nas potrjujejo uvodne besede B. Štiha na nedavnem predavanju o »Slovenskem gledališču doma in v tujini«), potem se nam v zvezi s tem zastavlja cel niz dodatnih vprašanj: Ali ni to poudarjanje humanizatorstva in moralizatorstva, kot ga je mogoče opazati v slovenski gledališki dejavnosti, v neki zvezi s pristojnostjo druge faze modela produkcije in porabe idealov v slovenski zgodovini, kakor se nam je razkril ob Narodnem blagru, tiste druge faze, za katero je značilno praznjenje in deidealiziranje idealov? Ali ni ta gledališki idealistični zagon v zvezi s praznjenjem idealov o totalnem človeku, komunizmu, ideji, skupinsko-historičnem subjektu, skupinski volji, ali ni v zvezi z nekim vse manj idealnim uveljavljanjem avtonomije stvarnosti, avtonomije, ki postulira individualno, vse manj integrativno voljo po moči, vplivu, uspehu, voljo vseh zoper vse? Ali se ne vsiljujejo vzporednice med Cankarjevimi »frazerji, ki imajo danes vso oblast v rokah« in današnjimi našim srednjim slojem, ki živi in deluje v naporu, realizirati svojo posamično moč in sklepa trenutna zavezništva ter deluje v medsebojnem rivalstvu, vse to pa še vedno v imenu nekdanjih integrativnih idealov, idealov vere, zaupanja, edine ideje in daljnega cilja? Ali ne gre za isti razkol med ideali in surovo resničnostjo z njenimi degradiranimi ideali? In ali se ne razkriva v mitološkem obredu humanističnega aktivizma tudi zopetna porazdelitev vlog, zopetna nesvobodna delitev sveta na nosilce nepravih in pravih idealov?

Kaj se ne razkriva slovenska kultura, ta mitična slovenska kultura, kot zopetni edino zveličavni odrešeniški element, ki je spoznal neidealnost stvarnega sveta, nemožnost nadaljnjega vztrajnega v izpraznjujočih se idealih, ki so še včeraj bili absolutni, vseobvezni in nadčloveški, in potrebo po zopetnem moraličnem, humanizatorskem obrednem aktu? In ali se v tem modelu ne razkriva permanentna nesvobodnost slovenske zgodovine, v kateri si je slovenska kultura vnovič naložila na rame križ moralističnega uporništva in spreobračanja sveta po modelu večnih idealov, pri tem pa bo ta njen napor vnovič ostal na ravni čiste, neobvezne fikcije, ki pa bo pri tem dobil spodbudno ploskanje, saj s svojim zaganjanjem v nemožnost ohranja in potrjuje osnovno nesvobodno strukturo sveta, sveta produkcije in rabe idealov, ki ostaja idealen *nakljub* vsak dan degradiranim idealom?

IZ PRIHODNJIH ŠTEVILK

FRANCI ZAGORIČNIK: OBSEDNO STANJE (pesmi)

DIMITRIJ RUPEL: KAVA HAAG (proza)

B. NIKOLAJEVSKI: PISMO STAREGA BOLJŠEVIKA

ZDRAVKO MLINAR: VERSKA AKTIVNOST NA VASI

MARJAN TAVČAR: O RELIGIJI NA VASI

NIKO GRAFENAUER: GOTTFRIED BENN (eseji)

TARAS KERMAUNER: SAMOVOLJA DO NIČA

