

tega je upravičena trditev, da je Goričar tisto misel, ki jo je našel pri Engelsu, uporabil tako, da je prišel do tez, ki nimajo z Engelsom nobene zveze več. Iztrgal je iz Engelsovega teksta samo en stavek in z njim ravnal tako, da se je bistveno oddaljil od celotnega odlomka iz Engelsovega govora. Engels in Goričar sta pričela z isto temeljno mislijo, izvedla pa sta iz nje vsak drugačne posledice. Zato Goričarjeve dedukcije niso ustrezna interpretacija Engelsovih oziroma Marxovih nazorov, saj je po vsem tem docela nedvomno, da je Goričar spregledal, izpustil, zanemarljivo dolgo vrsto opredelitev kulture, njene strukture in njene funkcije, brez katerih ni in ne more biti marksističnega pojmovanja družbe. Namesto da bi upošteval celotni sklop definicij, se je oprl samo na eno, res da temeljno, a vendar le delno ugotovitev, jo absolutiziral in jo v določenem smislu prignal do absurda in iz njega zgradil cel sistem.

Iz vsega povedanega je že samo po sebi očitno, kako smo prišli do takšne svojevrstne izdaje, do takšne nenavadne redakcije Engelsovih nazorov. Kljub temu pa je potrebno posebej poudariti tole: vse naše sklepanje je upravičeno najprej zaradi tega, ker je Goričar svoj članek gradil samo in izključno le na dejstvu, da duhovna produkcija ne more eksistirati kar sama iz sebe in da potrebuje torej za svojo existenco določeno količino materialnih dejstev. Naš postopek je bil tembolj upravičen, ker analizirani članek nikjer ne govori o družbeni funkciji in o družbenem pomenu kulture in duhovne produkcije, nikjer ničesar ne pove o učinkovanju te produkcije na materialno življenje in mu še na misel ne pride, da bi med obema prvinama lahko bila kakšna posebna ali globlja funkcionalna zveza.

Najbolj prepričljivo potrdilo za vse naše sklepe pa je presenetljivo in odbijajoče dejstvo, da je Goričar na podlagi opisanih pojmovanj sestavil tudi predlog, kakšno mesto in kakšen položaj naj bi dobila kultura v socialistični družbi in v naših novih ustavah. Predlagal je, naj bi tudi nove ustave prav nič ne upoštevale funkcije in družbenega pomena kulture, predlagal je, naj bi obravnavale kulturo samo kot nekoga, ki ne počne nič drugega kot to, da ne-nehoma kdo ve zakaj in kdo ve po kakšni logiki kar naprej samo troši družbeno bogastvo. Če bi obveljala njegova, potem bi naše nove ustave dejansko ukinjale smisel in pomen kulture in duhovne produkcije sploh. Tega pa seveda ni mogoče storiti preprosto zaradi tega, ker kultura svojega smisla in svoje funkcije ne prejema iz denarja, ki ji je potreben za lastno existenco.

Po vsem tem pa je menda zdaj popolnoma jasno, da izgubi sleherno veljavo tudi večji del Goričarjevega članka in ne le tiste teze, ki smo jih posebej analizirali. Zlasti pa nima nobene vrednosti njegova teorija o dezalienaciji, oziroma njegov poskus kako uporabiti ta pojem tudi za kulturo. Ravno tako očitno pa je, da tudi njegovega predloga, kakšno naj bi bilo po določilih novih ustav upravljanje v kulturnih ustanovah, ni mogoče resno obravnavati.

Dušan Pirjevec

IZHODIŠČA — IN IZHODI?

V deseti številki *Naše sodobnosti* je Dušan Pirjevec priobčil članek *Ne-resnične dileme*, v katerem obravnava nekakšen boj med krogom piscev *Perspektiv* in velikim delom slovenske inteligence, ki ga ta krog piscev stalno napada. Na kratko: meni se zdi članek kljub vsej ostroumnosti avtorja čudna

kombinacija bojevitosti odločnosti in miselne nedoločnosti. Dušan Pirjevec se izogiba prav osnovam filozofskih vprašanj, ob katerih krog *Perspektiv* napada in napadena inteligenca molči (čeprav ne molči *osa*). Tako je menda značilno, da se D. P. spotakne ob neki moj članek v *Naših razgledih* (11. avgusta) in pravi, — mimogrede, pod črto — da se z mojim načinom kritike Heideggerja »ni mogoče strinjati«. Ne pove, zakaj. Prav tako pod črto navaja Sartrovo izjavo, da je bil isti Heidegger že zdavnaj prej filozof kakor nacist — in tudi ne poskuša razlagati zakaj in kako. Proti koncu članka — ko je krogu *Perspektiv* dovolj jasno očitno »abstraktnost kritičnega postopka« — pravi: »Vendar pa proti tej kritični shemi ne postavljam pozitivističnega načela historizma in psihologizma, kajti takšno načelo mora nujno voditi v prazna, samozadovoljna in prosjaška izgovaranja na objektivne okoliščine.«

Po mojem je stališče Dušana Pirjevca nekakšen aristokratsko odmaknjen nevtralizem, saj se članek, ki obravnava filozofska načela, ravno izogiba — načelnemu obravnavanju (recimo po O. Wildu: »Razlogi so zmeraj prostaški in pogostokrat prepričljivi«). Medtem so *Perspektive* reagirale na članek Dušana Pirjevca s člankom Tarasa Kermaunerja (22. številka) in še z drugimi sestavki. Zdi se žal dovolj očitno, da nekateri Kermaunerjevi očitki natančno tako zadevajo v črno kakor nekateri Pirjevčevi očitki, saj je ta — po mojem — ob vsem kritiziranju abstrakcij sam postal abstrakten.

Ali se ne bi končno sam krog *Perspektiv* odločil, da bi predvsem povedal, *zakaj* veruje v tako ali drugačno načelo, ali ne bi tudi njihovi ostroumni nasprotniki (taki kakor D. Pirjevec) odločno »šli na dno« in pri tem (brez pozitivističnega historizma) razsekali stvari tudi zgodovinsko? Pričujoči članek hoče samo nekoliko zakorakati v smer obravnave, ki bo — po mojem — lahko nekoliko koristila razčiščevanju pojmov.

Najprej: Prav lahko je razumeti, da je precej naprednih mislecev videlo v eksistencializmu samo negativne lastnosti; da je zanje eksistencializem pomenil (na kratko rečeno) vsebinsko samo nekakšen bolj ali manj organiziran obup, čudno anarhičen upor, ki ne more voditi nikamor, ki formalno-metodično pomeni samo nekakšno vračanje k srednjeveškemu »realizmu«, k »sveti veri v pojme«, k seciranju in ponovnemu seciranju besed, ki naj za preprostim pomenom potem odkrivajo višja, potem pa še višja (in globlja) »neverjetno dognana« spoznanja — ravnanje, ki se v boljših primerih konča v skrajno izbrusenem hlastanju za stilističnimi dognanji, v slabših pa v poplavi bolj (ali manj) dognanih besed, v verbalizmu. Vse to se je takó res nekolikokrat zgodilo (in v velikem obsegu velja tudi za slovensko inačico eksistencializma). Zato pa naprednemu človeku vendar ni treba, da *ose*, kar danes imenujemo eksistencializem, odklanja *a priori*, in še manj, da prezre določeno naprednost pojavov, ki so v literaturi eksistencializmu blizu, recimo, da v celoti odklanja delo in smer raznih »jeznih mladeničev«, podobnih Osbornu, ali pa raznih njim brez dvoma podobnih izpovedovalcev v Sovjetski zvezi.

Pojava eksistencializma gotovo ni mogoče razumeti brez pogleda v zgodovino. Priznan predhodnik eksistencializma je Sören Kierkegaard (1813—1855), o katerem marsikateri naši sodobniki (in tudi rojaki) govorijo takó, kakor da bi šlo za človeka naših dni. S tem pa je prizadeta ravno zaslužena slava danskega filozofa. Zame (mogoče se motim!) je vse, kar je v eksistencializmu mogoče videti pozitivnega, zasnovano že pri Kierkegaardu, ki ga je na kratko

seveda težko označiti (vendar bi bil za to že čas). Da je Kierkegaard videl rešitev ljudi v nekakšnem prečiščenem krščanstvu, objektivno ne pomeni mnogo, pač pa pomeni mnogo njegova sposobnost dialektičnega obravnavanja. V krščanstvu je Kierkegaard videl paradoks, objektivni absurd, ki pa je za življenje nujen, v veri je videl sorazmerje med posameznikom in bogom, ki ga je razumeval v pomenu objektivnega idealizma. V podobnih tezah je šel Kierkegaard precej prek Kantove *Kritik der praktischen Vernunft*, ki je nedokazljivo, očitno filozofsko onemogočeno vero »pripuščala pri zadnjih vratcih«. Kierkegaard je bil oster nonkonformist, vero občestev je odklanjal, oficialno krščanstvo Danske njegovih dni ni imelo hujšega nasprotnika.

Izraziti Kierkegaardov nonkonformizem je v današnjih časih že dovolj zanimiv, še bolj zanimivi so nekateri sklepi, ki jih je dobil iz analize »strahu in trepet« (knjiga *Strah in trepet*, leta 1843) ali strahu (knjiga *Pojem strahu*, 1844). Vse to je psihološko brez dvoma zelo zanimivo. V tistem času so se mnogim zdeli socialni prevrati neposredna in velika nevarnost — in si jih vendar zlepa niso mogli predstavljati. V tistem času še ni bilo najrahljše sence kakšne atomske bombe — tudi ne na vidiku najbolj pronicavega duha tistih dni. In vendar je obstajala že panika, obup zapuščenosti, groza pred možno — v resnici pošastno neobčutljivostjo, neusmiljenostjo človeka do človeka.

O vsem tem bi lahko dolgo govorili. Lahko bi se spomnili Tolstojevih besed o H. C. Andersenu, o katerem je veliki romanopisec dejal, da je bil »zelo samotnen«. V prelepih povestih, polnih prisposod, je videl neke vrste beg iz hude stvarnosti. Tolstoj je bil izredno bistroiden, da je to samotnost H. C. Andersena opazil in pribil, veliki pripovedovalec pravljic pa je bil sodobnik in rojak Sörena Kierkegarda (čeprav je živel znatno delj).

V letu 1855, ko je Kierkegaard umrl, je Walt Whitman onstran oceana izdal svojo knjigo pesmi *Traone bilke*. Whitman, ki ga je — kakor premnoge sodobnike — fascinirala tehnika in so ga opojile velikanske možnosti, ki jih je mlado »stoletje strojev« kazalo burno se razvijajočemu človeštvu (beri: meščanstvu). Whitman je za svojo dobo neprimerno bolj tipičen kakor Kierkegaard. Redkokdo je tako kakor on slavil tisto, kar je »zdajšnje in resnično«, redkokdo je hotel »naučiti povprečnega človeka, kako imenitno je njegovo vsakdanje delo in opravilo«. ¹ Vendar je vera v znanost, v tehniko in vera v možni napredek, v »humanizacijo sveta« prevzela celó take ljudi kakor Baudelaire (*Fleurs du mal*, leta 1857), ki so bili eksistencializmu v mnogočem blizu, pa so le opevali čudovito avanturo potovanj, modrih daljav in prostranstev (*Invitation au voyage* itd.). Druga variacija »istočasne vere v človeštvo in vere v tehniko« je opazna npr. v delu Williama Turnerja in — kmalu nato — v delu impresionistov.

(Prav gotovo v tistem času so se že upirali delavci — taka je vstaja v Lyonu leta 1830.) — Umetnikom se zdi revolucija nekajkrat dragocen. človeško pomemben motiv. Celó Delacroix slika svojo *Swoboda*, leptico, ki vodi ljudstvo na barikado. Daumier slavi upor in napada v karikaturah, ki so hkrati jedke in monumentalne. Vse to pomeni stvar zase, ki Kierkegarda skorajda ne zadeva.

¹ »To teach the average man the glory of his daily work and trade...« *Song of the Exposition*. 7.

Tudi danes nas npr. Whitman še prevzame. Očitno po pravici si vsaj lahko porečemo, da človeštvo še dolgo ni izčrpalo možnosti, da bi tudi oblast nad naravo lahko razumelo kot čudovito možnost doživljanja in celó — kot možnost oblasti nad samim seboj. Ampak danes, po toliko svetovnih katastrofah, po toliko zlorabah oblasti in neracionalnih, pa razumljivih, tudi meščansko-individualističnih uporih, umetniško izraženih v simbolizmu, ekspresionizmu in še različnih drugih stilnih smereh, globoko razumemo Kierkegaarda, ostrino njegove humanistično orientirane napadalnosti, njegov pronicavi nonkonformizem in skepticizem. Kierkegaard je s prstom pokazal na zapuščenost, naveličanost, izgubljenost, preplašenost posameznika spričo strašnih sil, sproščenih v družbi. Kierkegaard je bil kompliciran dialektik, njegov stil je včasih stilu eksistencialistov blizu. Bil je sijajno nadarjen pisec. V nasprotju z ostrimi zahtevami po etičnosti je znal prikazovati čustveno in čutno življenje. Šveda Strindberga in dva velika Norvežana, Ibsena in Muncha, je mnogo lažje razumeti ob Kierkegaardovih težah, Munchov svet pa je že presenetljivo podoben svetu našega Ivana Cankarja. »Eksistenca« lahko pomeni globoko premišljeno, mogoče pa tudi preprosto, stvarno in celó »vulgarno« spraševanje po tistem, kar posameznika osvobaja strahu in tudi materialnih tegob. Zelo številni »ponižani in razžaljeni«, zelo številni reveži in »obsojenci«, preganjanci in izobčenci so se v legitimni obrambi svojih človeških pravic v vsem času po letu 1850 zatekali k nečemu, kar lahko razumemo kot variacijo (popolnoma napredno razumljenega) eksistencializma, sorodnega Kierkegaardovemu.

Očitno pa gre za precej drugačno reč, kadar prehajamo od Kierkegaarda k Heideggerju, ki ga imajo tudi pri nas v Sloveniji nekateri mlajši pisci tako zelo v časteh. Heidegger, fenomenolog in Husserlov učenec, delno tudi izhaja iz Kierkegaarda. Vendar, celih šestinsedemdeset let mlajši od Danca, izhaja kot Nemec presenetljivo jasno tudi iz nemške romantike in iz nečesa, kar je starejše od nje, pa je na nemško romantiko vplivalo, recimo iz Herderja. Človek se prav težko iznebi vtisa, da je med Herderjevim spisom *Über den Ursprung der Sprache* iz leta 1772 (leta ameriške revolucije) in Heideggerjevim filozofiranjem o jeziku v razlagah k Hölderlinovi pesnitvi določna zveza. Herder je že govoril o jeziku kot o čudovitem, svojevrstnem izraznem sredstvu človeštva.¹ Vendar pa je primerjal rjovenje trpeče živali in izraz trpljenja v Filoktetovem govoru kot dve podobi enega in istega pojava na različnih stopnjah. Herder je bil dialektik brez predsodkov. Bil je celó tudi že evolucionist, ki sta mu bila Epikur in Lukrecij prav gotovo blizu. Heidegger je »dialektik posebne sorte«, evolucionist sploh ni. Kako pa on govori o pesništvu? Tako: »Pesnitev je ustanovljuječe imenovanje bitja in bistva vseh stvari (*das stiftende Nennen des Seins und Wesens aller Dinge*) — ni kakršno koli pripovedovanje, temveč tisto, zaradi česar šele vse tisto stopi v očitnost (*ins Offene tritt*), kar v vsakdanjem govoru pregovarjamo in obravnavamo... Pesnitev je pragovorica zgodovinskega ljudstva. Torej je treba nasprotno bistvo jezika razumeti iz bistva pesništva.«²

Vsako bo v takih in podobnih Heideggerjevih izjavah prav lahko spoznal res korak prek Herderja — vendar ne korak v moderni čas, temveč korak v romantiko, tiste vrste romantiko, ki ni gledala v srednji vek, temveč v antiko,

¹ Navedbe po Gilbert-Kulmovi knjigi *Zgodovina estetike*.

² Martin Heidegger: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Klostermann. Frankfurt 1951. Str. 140.

in je resnico namesto ob kakšni možni evoluciji rajši merila ob neki idealni veličini in visočini — ob odmaknjenem dostojanstvu pesništva. Heidegger pravi tudi: »Pesnjenje pomeni prvotno imenovanje bogov.« Ob vsem tem nastane vprašanje: Ali s tem, da sledimo Heideggerju in iščemo v umetnini »absolutno«, da recimo verujemo v izjavo: »Umetniška dela povsod kažejo stvar-no, čeprav na popolnoma različen način. Poskus dojeti ta stvar-ni značaj s pomočjo navajenih pojmov, se je ponesrečil... itd. itd.,«¹ res kaj dosežemo? Ali ni pravzaprav stari Herder s svojim nepopolnim empirizmom in evolucionizmom končno mnogo bolj »moderen« kakor Heidegger? Sam sem prepričan, da je tako.

Dalje. Nekajkrat, in to zelo odločno in določno, postavlja Heidegger pesništvo nasproti znanosti in zatrjuje absolutno prednost umetnosti pred znanostjo. Tudi tako gledanje je bilo zelo izrazito razširjeno med romantiki. Hölderlinov sodobnik Novalis je nekokrat zatrdil, da je umetnost višje cene od znanosti. Že pred njim je nekaj podobnega rekel Schiller (*Über Anmut und Würde*). Ampak v Heideggerjevih ustih se romantično slavljenje spreminja zdaj v ditiramb umetnosti, zdaj v jedek posmeh znanosti. Še več. Heidegger trdi: »Filozofija kot absolutno spoznanje (sic!) nikakor ni znanost zato, ker si prizadeva, da bi svoja ravnanja napravila eksaktna in se zato sama izenačila s tistim, kar je v bistvu in veljavi pod njo, z znanstvenim raziskovanjem.«²

Torej je jasno: Filozofu eksaktnost sploh ni potrebna, vzvišen je nad njo. Tu bi bilo vredno pripomniti samo, da taka »metoda« očitno povzroča neštevilne stilistične in vsebinske »posebnosti« eksistencialističnega pisanja. Da tak način obravnavanja, recimo, v Heglovem delu sploh ne vidi in ne prizna materialističnih prvin, je pač samo po sebi umevno.

Kaj pa če filozof, lastnik »absolutne resnice«, mimogrede zatrdi, da čarovnice so in da jih je treba preganjati? Odgovor je za tak način »logike« jasen: Seveda, potem so in jih je treba preganjati. Pa se pred Heideggerja kdaj postavlja tako vprašanje? Dušan Pirjevec piše: »...ker je Heidegger v svojem Uvodu v metafiziko pripisal nemškemu narodu takšne izjemne lastnosti, da je očitno, kako je ravno ta narod poklican, da reši krizo zapadne misli in zapadnega sveta...«

In ob tem mi očita: »Kljub vsemu temu problema ni mogoče obravnavati tako naglo, kakor je to storil Branko Rudolf...«

Žal mi je. Očitno ima Sartre prav, da je bil Heidegger filozof že zdavnaj prej, preden je bil nacist, ampak lahko je dokazati, da je bil davno prej rasist in da je rasizem prav tako sestavni del hitlerjanstva, tak »sestavni del načel«, ki je v praksi v pošastnem sežiganju mrtvih in živih ljudi močno presegel vse inkvizitorje zgodovine. V nasprotju z Dušanom Pirjevcem sem resno mnenja, da je z rasizmom mogoče opraviti »na naglo«. Ako pa kdo res o tem želi debate, prosim, postrežem lahko tudi z navedbami in razlogi. Ta dejstva brez dvoma diskreditirajo Heideggerja — prosim, ne kot nacista, temveč kot *misleca!* Za moj okus je npr. Baudelaire, kadar je teoretik-kritik, mnogo boljši mislec kakor Heidegger. O tem bi bilo mogoče dolgo pisati. Zlepa ni kdo bolj »sveto« veroval v pomen, veljavo, dostojanstvo, globino umetnosti kakor Oscar Wilde. In vendar je isti pisec npr. zapisal, da je noro, ako kdo poskuša napadati

¹ *Perspektive*. Št. 22. Str. 155. Heidegger: *Izvir umetniškega dela*. Prevedel Primož Kozak.

² Martin Heidegger: *Hegels Begriff der Erfahrung*. Holzwege. Klostermann 1957.

zgodovino, češ, »človek bi prav tako lahko govoril brez respekta o ekvatorju. Kajti zgodovina, ki je znanost, ni ne dobra ne slaba, temveč preprosto dejstvo. Njena vrednost je odvisna popolnoma od tega, kako je uporabljena, in samo umetnik jo lahko uporablja...«¹

Mogoče pa odkriva Heidegger (ki tudi ekvatorja ne prizna, če noče) drugače in v drugih, z nacizmom nič sorodnih posebnostih dragocene globine misli, nekaj, kar lahko pomaga človeku do drugačnega, boljšega, globljega vrednotenja sveta. Samó, samó: ugotavljam, da teh globin v Sloveniji doslej nihče še ni prikazal prav prepričevalno. Tudi mislim, da bi moral to storiti Dušan Pirjevec, mogoče vsaj s tremi, štirimi razlogi, s katerimi bi povedal, zakaj jaz nimam prav. Tako, kakor stvari stojijo zdaj, priznam, da sem nesposoben, da bi videl Heideggerjevo veličino, čeprav mi razni »jezni mladeniči«, ki mimo-grede (kakor nehote) včasih povedo tudi kaj razumljivega, zbujaajo simpatijo (in mi postajajo sumljivi šele takrat, ko zaslutim v njih pretenzijo na nekaj več, kakor more obseči njihova misel).

Vendar še nekaj o Heideggerju. Kako bi kdo moral priznati take izjave, kakor npr.: »Znanost o niču noče vedeti ničesar. Ampak prav tako gotovo obstoji: tam, kjer hoče izraziti svoje lastno bistvo, kliče »Nič« (»das Nichts«) na pomoč. Tisto, kar zametuje, do tega si jemlje pravico. Kakšno razklano bistvo (»zwiespältiges Wesen«) se odkriva tu?»²

Priznam, da »globine« tega napada na znanost ne morem razumeti. Skrajno pomembna pomožna znanost, matematika, pozna »nič«, z »ničem« računa (kot z neskončno majhno količino!) »nič« ima silno pomembno mesto v infinitezimalnem računu. Zakaj Heidegger to ignorira? In da vsaka znanost začenja s tem, da »nekaj zametuje«? Res — po Spinozi — »Omnis delineatio est negatio« (Vsaka označitev pomeni zanikovanje). Ampak kje je tu dvojnost in razklanost? Vsakemu najbolj površnemu poznavalcu modernih znanosti je dovolj jasno, da so danes že celo meje med posameznimi panogami znanosti (seveda dialektično) gibljive, da segajo druga prek druge, da je tu »zametavanja« mnogo manj kakor priznavanja. Kje je smisel Heideggerjevega prej navedenega nesmisla, kje globlja resnica kot negacija pravkar navedenih ne-resnic, kje pravičnost pravkar navedenih ne-pravičnosti?

Heidegger je filozof »strahu«. »V svetli noči Niča strahu šele nastane prvotna očitnost bitja kot takega: da je bitje in ne nič...«³

Psihološko je to zanimivo. Ampak projekcija lastnih občutkov v nekaj absolutnega ne terja misleca in filozofa, temveč vernika. Heidegger zame ni filozof, temveč profet, tak profet, ki v precejšnjem obsegu ponavlja in komplira mnenja nemške romantike, profet, ki preobrača Herderja, ki je zelo daleč od Goetheja (da o časovno bližjih mislecih sploh ne govorimo). Žal mi je; dokler mi kdo ne dokaže nasprotnega, se rajši držim tistega, kar s kančkom racionalnosti — dovolj organsko obsega tako znanost kakor umetnost. Samo v tej smeri so zame izhodi.

Branko Rudolf

¹ *The Works of Oscar Wilde*. Collins. Brez letnice. »The truth of masks«. Str. 369.

² Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik*. Klostermann. Frankfurt. 1960. Str. 27.

³ Prav tam. Str. 34.