

PROBLEM

časopis za mišljenje
in pesništvo

65-6

maj
junij
1968

iz »poeide«
nekaj uvodnih misli o mišljenju
čas in teleologija
diltheyevo zgodovinsko mišljenje
delo in moč
iz resnice časa
heglova kritika kantovih antinomij uma
spraševanje gotovosti I
iz »uvoda v filozofsko mišljenje«
de la grammatologie
pripomba uredništva

jože olaj (641)
ivan urbančič (643) -
tine hribar (653) -
valentin kalan (739) -
vanja sutlič (759) -
spomenka hribar (771)
milan pintar (817)
slavoj žižek (845)
k.-h. volkmann-schluck (85
jacques derrida (879)
(897)



sedmi dan je svet dovršen
bog obupa nad svojimi sanjami
in se zažene v prepad
sedma pesem je razpad pesmi
sedmi dan prestolnica vsa v zastavah
godbe igrajo godbe igrajo
vendar ne bo slovesne komemoracije
zdaj veš spektakla ne bo
v sedmi pesmi
svet ne more več
razpasti senzacionalno...

sedma pesem je razpad sveta
razpad ladje
razpad morja
razpad razpada
sedma pesem
razžre samo sebe
v sedmi pesmi
razpad razžre
samega sebe
tako se rodi prgišče svetlobe

Jože Olaj: Iz "Poeide"

Nekaj uvodnih misli o mišljenju

Ivan Urbančič

Problemi objavljajo v pričujoči številki samo filozofske prispevke. Prispevki se po svoji tematiki in po načinu obravnave dokaj razlikujejo med seboj, vendar jih kljub razlikam družijo skupen miselni horizont, iz katerega izhajajo in ga — izhajajoč iz njega — prinašajo in nosijo. Prav ta skupni horizont mišljenja je tisto novo, za kar danes gre in kar morda opravičuje izdajo take številke. V svojem zapisu želim samo z nekaj besedami opozoriti na bistvo tega novega horizonta mišljenja, ki pa ni novo v smislu originalnosti kake domislice.

Mišljenja, za katerega tu gre, predvsem ni mogoče razumeti kot kako »slovensko filozofijo«, o čemer se pri nas pogosto nedoločno govori. Mišljenje, če to ime zares zasluži, je mišljenje človeka v svetu ali bivajočega kot bivajočega, tj. bivajočega v biti, kamor sodi človek. Tako mišljenje ne more biti omejeno na to ali ono skupino ali nacionalnost in ne more biti njen izraz ali názor. Redukcija mišljenja na to ali ono nacionalnost, grupo, razred itd. pomeni skrajno osiromašenje ali celo uničenje mišljenja. Filozofsko mišljenje se tiče človeka, ne pa Slovenca, Nemca, Rusa, ali proletarca, kapitalista, zamorca itd. Prav razumljena beseda »slovenska filozofija« pomeni torej le eno samo filozofijo, ki jo lahko misli tudi Slovenec kot človek.

Toda ali je bilo kdaj drugače, da je treba to posebej poudarjati? Da, dolga desetletja, skoraj že celo stoletje je filozofsko mišljenje globoko zasuto pod plastmi teh ali onih -izmov, svetovnih nazorov ali ideologij, prikojenih posebnim skupinam, razredom, narodom itd.; tudi drugod, ne le pri nas, le da pri nas na poseben način. Gonilna sila vsakega svetovnega nazora ali ideologije, kakor jo razumemo danes, je v tem, da je nazor ali izraz (odraz) določene skupine (nacionalne, socialne, razredne, religiozne ipd.) ali pa občečloveške, rodovne subjektivitete in ji kot totalna osmislitev njenega delovanja služi le kot orodje za uveljavljanje in ekspanzijo njene moči ali oblasti; njeno bistvo je samoprikrita metafizika. Tako se govori o znanstvenem svetovnem nazoru, o materialističnem ali dialektično-materialističnem svetovnem nazoru, o idealističnem svetovnem nazoru, o humanističnem svetovnem nazoru, o religioznem (krščanskem) ali ateističnem svetovnem nazoru itd. in o vseh mogočih -izmi in ideologijah. Vsem tem je bistvena vprašljivost mišljenja v njegovi neodvisni, iz njegovega izvira prihajajoči samooprtoosti tuja, zoprna; proti nji se skupno borijo vsi -izmi, ideologije in svetovni nazori — čeprav med seboj nepomirljivo sprti

— z vsemi sredstvi in po načelu; bolje katerikoli nazor kot noben nazor. Hočejo samo prepričati in si priboriti čim več pristašev; za ta namen ne izbirajo sredstev.

Iz te zasutosti se mišljenje danes sprošča v horizont svoje izvirne vprašljivosti in ne-gotovosti. Novost te sprostivne je umik mišljenja k samemu sebi in predvsem k svojemu izviru, ki ga že od nekdanj napaja. Ker ni več svetovnonazorsko naravnano, v tem mišljenju nikakor ne moremo iskati ali najti kakega »napotila za akcijo«, naj že bo ta kakršna koli; v bistveni vprašljivosti mišljenja ni gotovosti v smislu vse-vednosti katerega koli svetovnega nazora; zaman bi zahtevali od njega, naj razvije ali pokaže smoter vsega dogajanja, naj najde smisel in cilj zgodovine kot poti realizacije tega smotra in tako človeku vendarle spet dá neka trdna tla in cilj. Iz tega pa spet ni mogoče sklepati, da je to mišljenje ideologija čistega pasivizma. Pasivizem je kot nasprotje aktivizma le deficitarni modus aktivizma samega in se v bistvu od njega ne razlikuje, temveč ga potrjuje. Mišljenje pa je iz razlike izvirajoče in vanjo vračajoče se vpraševanje.

S stališča katerega koli svetovnega nazora, ideologije ali -izma je zato prav ta brez-nazorskost in prostost vprašujočega mišljenja najhujši, neodpustljivi greh, ki mu brez vsakega podrobnejšega premisleka prilepijo kako etiketo npr. »pasivizem«, »nihilizem« ipd., in ga skušajo tako kot ta ali oni -izem strpati v vrečo že pasiranih reči. Če pa ga jemljejo manj resno (spričo »resnih gospodarsko-političnih vprašanj sveta), ga enostavno ignorirajo z zamažom roke.

Temeljni napor tega mišljenja je danes najprej v tem, da bi predvsem našlo svoj izvir. V tem prizadevanju se vrača k dvojnopol tisočletni zgodovini evropske metafizike in do temeljev pretresa metafizične sestave, odstira v metafiziki pristne ontološke zasnutek pojmovanja bivajočega in biti izpod obrabljene tradicije zgolj historičnega ali svetovnonazorskega razumevanja teh zasnutkov in tako razkriva temeljno istost metafizičnih ontoloških zasnutkov pojmovanja bivajočega in biti v navidez docela nezdržljivih filozofemih (npr. idealizem — materializem itd.). Jedro teh temeljnih ontoloških zasnutkov se s tem pokaže kot usodna zgodovinska bistva, tj. kot temelj vsega zgodovinskega dogajanja zahodnega sveta sploh, ki se danes godi planetarično v bistvu moderne tehnike. Ponovno preučevanje metafizičnih zasnutkov pojmovanja bivajočega in biti, ki so nam izročena v zgodovini filozofije, je tako edina pot mišljenja k doumetju bistva današnjega človeka in sveta v bistvu moderne tehnike kot »tostranske« (realne) metafizike, katere skrito bistvo se s tem vrača v izvirno očitnost svojega planetaričnega dogajanja. Ta pot ima svojo skrajno ostrino v vprašanju o bistvu bistva.

Pričujoče razprave, ki obravnavajo misli nekaterih filozofov iz zgodovine filozofije, se gibljejo na tej poti. Zato nimajo namena zgolj kakorkoli poučevati bralca o mnenjih tega ali onega filozofa in tudi ne zgolj historično razlagati njihovih misli, temveč so zasnovane kot pot mišljenja k njegovemu živemu (današnjemu) bistvenozgodovinskemu izviru, v katerem nahajajo tudi svojo spodbudo. Bivši ontološki zasnutek pojmovanja biva-

jočega in biti izkazujejo mišljenju svojo prisotnost prav v tem njegovem (današnjem) izviru in samo tako nekaj zgolj historično preteklega, temveč nekaj usodno zgodovinskega današnjega in današnjost določujočega. Novost vprašujočega mišljenja je zato mogoče skusiti najprej iz pretresanja navidez že zdavnaj v gorah knjig razloženih in izčrpanih ontoloških zasnutkov iz zgodovine filozofije. Poskus, da bi spričo kupov učenih knjig o filozofiji in metafiziki mogli izbežati še kako »novost«, je skoraj brezupen. V okviru zgolj historičnih študij (primerjanja izročeni filozofij in interpretacij, logične analize, izdvajanja ali posploševanja česarkoli iz njih in podobno) je poskus, najti kaj bistveno novega, docela brezupen. Novost, za katero gre, zato ne izvira iz golega historičnega študija, temveč vedno in samo iz nekega posebnega skustva, ki tak historični študij šele spodbuja in vodi. Očitno je, da bi filozofsko mišljenje brez take spodbude že zdavnaj zaspalo.

Če torej vprašujoče mišljenje pretresa tradicijo metafizike in če je metafizika v svojem onto-teološkem jedru prva oskrbovalka teleo-logije (vednosti smotra) in s tem sleherne -logije, predvsem današnje tehnologije, kamor spada tudi vsa moderna znanost, ki z logijo organizacije in dela prevzema nase predvsem postavljanje in obvladovanje, tj. »poljubno« spreminjanje telosa (smotra) v smislu postavljanja »družbenih ciljev«, tedaj je očitno, da to mišljenje, ki misli logijo v njenem bistvu, samo ne more biti v opisanem smislu logično. To mišljenje zato ni znanost, ne more biti znanstveno. Zahteva po znanstvenosti in logičnosti vsakega mišljenja brez izjeme je zato izraz nasilja subjektivitete subjekta kot ekspanzije moči, ki mu je logika in logija osnovno orodje. Vprašujoče mišljenje pa zaradi tega še ni iracionalno, zakaj če je logičnost racionalnost, je iracionalnost le modus racionalnosti same, po nji in v nji določen in v bistvu prav v ničemer različen od nje. Tu gre spet za temeljno skustvo razlike, iz katere se racionalnost in iracionalnost kažeta kot nasprotje istega.

S tem seveda zadenemo na vprašanje komunikativnosti vprašujočega mišljenja. Ali je sploh mogoče govoriti o ontološki razliki in vsem tistem, kar je v nji in z njo mišljeno, tako, da bi bilo to drugim razumljivo? Znan je pomen Wittgensteinove sedme teze iz njegovega »Traktata«: česar ni mogoče izreči, o tem je treba molčati. V okviru Wittgensteinove teorije, ki pa je ni razumeti kot golo teorijo, ker zakoliči temeljno možnost in zahtevo znanstvenega mišljenja sploh, je vse, kar je v tem pomenu mogoče izreči, izrečeno v smiselni stavki. Misel je tu logična slika dejstva. Misli so smiselni stavki. Stavki so slike dejstev. Slika ima z odslizanim skupno logično formo odslikavanja. Slika (stavek) je pravilna le, če ima z odslikanim to skupno logično formo. Sele tak stavek (misel) je smiseln, tj. pravilen, ker se ravna po dejstvu. Resničnost je pravilnost. Vidimo, da stavek, ki naj velja za smiselni stavek, mora biti kot slika na tak (logičen) način v odnosu do odslikanega. Če ni v tem načinu, velja za ne-smiselni stavek. Ne-smiselnega stavka ni mogoče smiselno izreči. Taki so vsi metafizični stavki, ker niso slike dejstev. Metafizika je

zato sestav ne-smiselnih stavkov. Ne-smiselnih stavkov, ki jih smiselno ni mogoče izreči, tudi ni mogoče posredovati drugim (ker manjka dejstvo, na katerem se preverjajo), zato je treba o tem molčati. Znanost sestoji iz samih smiselnih stavkov. Zato je samo znanstveni jezik univerzalno komunikativen. Ta imanentna možnost in zahteva znanstvenega mišljenja se izrazi tako, da mora biti vsako spoznanje, kolikor je zares znanstveno spoznanje, izrečeno v fizikalnem jeziku (Carnap). Cesar ni mogoče izreči v fizikalnem jeziku, velja za ne-smiselno. Zato niso le odgovori, temveč predvsem že vprašanja o bivajočem kot bivajočem, biti, niču, bistvu, negativiteti, razliki itd. kot temeljna vprašanja metafizike načelno ne-smiselna in kot taka sploh niso vprašanja; so le navidezna vprašanja, nur Scheinprobleme. Ontološka razlika je zato v okviru stroge znanstvenosti le Scheinproblem, o katerem ni mogoče ne smiselno vprašati ne smiselno odgovoriti. S tem pa je komunikacija v človeški medsebojnosti zreducirana na golo informacijo ali prenos podatkov o relacijah bivajočega med posamezniki, ki imajo tako kot njihovi stavki-informacije atomaren značaj. Mišljenje je s tem mišljenje relacijskosti bivajočega. Za to strogo znanstvenost, ki se danes ne ustavi pred ničemer, so seveda tudi vse ideologije in svetovni nazori ne-smisli (v opisanem strogo znanstvenem smislu smisla), zato je danes šele ta stroga in hladna znanstvenost kot tisto, kar notranje omogoča ekspanzijo in neovirano rast moči v planetarično dogajajočem se bistvu moderne tehnike, tisto zares nasilno v nasilju nad ne-gotovostjo vprašujočega mišljenja. Prav zaradi tega se danes tudi vsi svetovni nazori in -izmi tako radi sklicujejo na znanost in na znanstvenost svojih postavk. To nasilje pa ni najprej vnanje, nekaj zgolj vsiljenega, temveč je predvsem temeljna možnost mišljenja relacijskosti bivajočega v nebitstvu razlike in pripada zgodovinskemu bistvu človeka. Sele kolikor pripada človeku, lahko dobi obliko vnanjega nasilja. Mišljenje relacijskosti bivajočega v nebitstvu razlike je racionalnost kot vsesplošna preračunljivost (ratio — račun) in razpoložljivost vsega, kar je, za ekspanzijo in rast moči — logija.

Nikoli pa ne more vprašujoče mišljenje pred to hladno znanstvenostjo na znanstveno logičen način dokazati možnosti samega sebe. Svojo nujo lahko skusi le iz skutva svojega izvira (že) v razliki, ne da bi zaradi tega kakorkoli zavračalo znanstvenost znanosti ali logijo.

Ce namreč premislimo, da sodi logija kot mišljenje relacijskosti bivajočega v nebitstvu razlike sama v bistvo človeka kot zgodovinsko temeljni način njegovega eksistiranja, tedaj je videti sleherno vnanje zavračanje logije kot ne-premišljeno početje; docela ne-premišljeno pa je, če hoče to zavrnitev (ali »spremembo sveta«) realizirati na znanstven način v doslej opisanem pomenu znanstvenosti.

Komunikativnost vprašujočega mišljenja je zato zasnovana na skutvu njegovega izvira v razliki. Sem pa ne pelje nobena pot logične analize ali zgolj historično-logične komparacije ali iracionalne somnambulne zamaknjenosti. Tu smo pred logičnim krogom: vprašujoče mišljenje kot mišljenje razlike je mogoče že iz razlike in zanjo. Ne da bi se pustili zмести

od tega kroga, stopamo vanj v skustvu razlike. To skustvo pa ni mišljeno v znanstvenem pomenu in tudi ne v pomenu novoveške filozofije (npr. Kantove). To skustvo je skustvo biti (preprosto rečeno tega, da s e m) ali zgodovinska eksistenca kot izvir razlike.

Pogosto slišimo, da je znanstvenost v doslej opisanem pomenu enostranska, formalno-logična, pozitivistična ali celo zgolj fizikalistična in zato nevzdržna. Manjka da ji dialektičnost. Naj se sama še tako bori proti metafiziki in metafizičnosti, ostaja — tako pravijo — kot nedialektična še vedno metafizična. Dialektiko in dialektičnost zoperstavljajo s tem metafiziki in metafizičnosti, pri tem pa metafiziko razumejo bodisi kot mistiko ali kot statično mišljenje ali kot premišljanje o večnih transcendentnih rečeh, ki z zemeljskim človekovim življenjem nimajo nič skupnega oziroma so zgolj neustrezne projekcije tega življenja, ali pa je človek šele po njih. Siri se mnenje, da je metafizika pravzaprav izdvajanje in absolutiziranje določenih realnih elementov iz protislovne enotnosti vseh elementov človeka ali sveta v transcendentne ali vsaj transcendentne absolute, iz katerih skuša potem metafizik izvesti in razložiti ves svet. Zgodovina metafizike bi bila tako le zgodovina absolutiziranih enostranosti, ki jih dialektika nazadnje zbere v protislovno enotnost in tako prevlada vsakršne enostranosti.

Vse to in še mnogo podobnega so mnenja, ki izvirajo iz zgolj historično-komparativnega študija zgodovine filozofije zunaj vsake zveze z eksistencialnim skustvom tistega, kar govorijo filozofi. Ta mnenja moramo tu pustiti v miru.

Ker gre tu za uvodni oris vprašujočega mišljenja, ki — izhajajoč iz skustva razlike — misli v nji in zanjo, je treba iz tega skustva pogledati, kako se bistveno zgodovinskemu pomenu dialektike kaže ta razlika ne glede na taka ali drugačna mnenja o dialektiki ali metafiziki.

Dialektiki se razlika kaže kot negativiteta. Jaz (subjekt) s e m; ta čista bit (subjekta ali česar koli) je čisti nič ali negacija kot nosilka negativitete, ki v svoji negaciji (negacija negacije) vzpostavi postajanje. Ta heglovski »jaz (s u b j e k t) s e m« se giblje v kartezijanskem »jaz (s u b j e k t) mislim«. Po prevratu metafizike, ki ga nosi Marx, se »jaz (subjekta) mislim« pokaže kot »jaz (s u b j e k t) s e p r o i z v a j a m« in tako s e m. Vendar se ta »jaz se proizvajam« zgodovinsko usodno pokaže v delu kot samoproizvajanju v obstoječe (alienacija pri Marxu), kjer ima ta »jaz (subjekt) sem« pomen »jaz (o b j e k t) n i - s e m« (sprevrnjenost odnosa subjekt-objekt).^{*} Samoproizvajajoči se človek kot delavec proletarec zgodovinsko JE na način n e - b i t i; le-ta ima pomen negacije kot nosilke n e g a t i v i t e t e. Ta jaz (subjekt ali objekt) je treba tu razumeti v transcendentalnem pomenu kot subjektiviteto subjekta. Negativiteta je tu filozofsko ime za proletarsko revolucijo (spreminjanje

* »Die Arbeit setzt sich objektiv, aber sie setzt diese ihre Objektivität als ihr eigenes Nichtsein oder als Sein ihres Nichtseins — des Kapitals.« — Marx: Grundrisse, s. 357—358. Delo se postavlja objektivno, toda to svojo objektivnost postavlja kot svojo lastno nebit oziroma kot bit svoje nebiti — kapitala.

sveta). Docela v skladu s tem se oglasi v proletarski internacionali: «mi smo nič, bodimo vse».

Proletarska revolucija (ali negativiteta v prevratu metafizike po Heglu) ni več utopična, temveč je znanstveno utemeljena; kar torej kot temelj omogoča njo samo in predvsem realizacijo njenih ciljev, je znanstvenost. Ta znanstvenost pa nikakor ni znanstvenost današnjega prevladujočega razumevanja znanosti, ki sem se ga dotaknil, ko sem omenil Wittgensteina in Carnapa, temveč je znanstvenost ene same znanosti, ki odpravlja posebnost vseh posebnih znanosti in jih povzema vase kot totalno znanost. Ta totalna znanost je že v principu zgodovinska, vključuje gibanje in čas, čas kot prostor za človekov razvoj, tj. zgodovino. Kot taka znanost, ki prehaja (formalno) logiko kot jedro sleherne posebne znanosti, je dialektika: temelj mišljenja in bivajočega v celoti. Nima le spoznavnoteoretskega, temveč predvsem ontološki pomen. Dialektika je znanstvenost omenjene ene same zgodovinske znanosti. Dialektika (dia-logos, dia-logija, dia-lognost vsega, kar je, v nasprotju s homolognostjo) temelji na protislownosti vsega, kar je, in tvori v sebi formalno logični krog tako, da ima konec ali rezultat (cilj) že v začetku. Toda protislownje in krog je v dialektiki osnova, ne pa napaka. Ta krog se kaže kot samoproizvajanje. Samoproizvajanje (bodisi kot prirodno samovznikanje oziroma generatio aequivoca, bodisi kot samoproizvajanje oziroma generatio aequivoca človeka; generatio aequivoca je tu v obeh primerih mišljena v Marxovem pomenu) kot začetek, izhodišče ali počelo vsega, kar je, ima svoj cilj v samem sebi: širjenje in rast samega sebe. Je samorazvoj, ki ga Marx imenuje nenehni razvoj proizvodjalnih sil; ta se je stekel v ekspanzijo moderne tehnike. Samoproizvajanje se kot »realnost« dogajanja skrite metafizike danes odstira kot samopreseganje, katerega imanentni cilj je presežek, nenehni VEC, rast, ekspanzija. Cilj je tu torej samo to nenehno in neovirano samoproizvajajoče se samopreseganje v »večnem krogu« nezaustavljivega VEC. To je čas kot prostor za človekov razvoj ali čas humanizma. Mišljenje dialektike kot protislownosti vsega v tem gibanju (samoproizvajajočem se samopreseganju) je zato totalno mišljenje totalne relacijskosti bivajočega v nebitstvu razlike, tj. predvsem racionalnost kot preračunljivost in razpoložljivost zgodovine, ki ni drugo kot naraščajoče samopretakanje bivajočega; preračunljivost in razpoložljivost »cilja« zgodovine. Človek obvladuje stihijnost zgodovine, ki se mu je prej kazala kot usoda, in postaja njen gospodar; človek je v središču vsega in prav to je humanizem. Racionalnost (relacijsko mišljenje) posameznih znanosti kot tisto, kar omogoča tehniko kot univerzalno tehno-logijo, se zaokroži šele v dialektiki kot totalni racionalnosti (totalni relacijskosti). Dialektika je brez-pogojna teleo-logija. Zato je šele dialektika dovršena metafizika in realiziran humanizem. Mnenje, da dialektika premaga metafiziko, hote ali nehote spregleda bistvo metafizike in s tem služi prikrivanju bistva metafizike v njenem današnjem planetaričnem dogajanju. Današnje dogajanje metafizike je bistvena ravnodušnost (vse-enost) nebitstva razlike. Dialek-

tika s skrivanjem oskrbuje totalnost tega prikritega in v bistvu po njem samem z brezbitvenostjo ogrožujočega se dogajanja bistva sodobne zgodovine.

Vprašujoče mišljenje, za katerega gre tu, na umiku pred dialektiko torej po svojem izviru načelno ni dialektika, čeprav je ne zavrača; saj je očitno, da je ni mogoče zavrniti s kakršnim koli še tako bistrournim ali učenim premišljanjem in tudi ne s tako ali drugačno akcijo. Mišljenje v svojem vpraševanju lahko le dopusti, da se pokaže njeno skrito bistvo. To vračanje iz skritosti pa ni zasluga učenosti ali bistrournosti tega mišljenja, temveč je to mišljenje kot bistveno zgodovinsko samo mogoče iz tega prehoda. Prav tako pa to mišljenje ni humanizem, ker ne misli vsega, kar je, iz človeka kot središča, temveč misli človeka iz razlike kot kraja njegovega bitstvenega prebivanja.

V priučujočem zapisu sem pogosto uporabljal besede skustvo, razlika, izvir, itd. v nekem nenavadnem in poudarjenem pomenu. Omenil sem, da skustvo razlike kot skustvo biti ali eksistenca celo spodbuja in vodi vprašujoče mišljenje v njegovem pretresanju filozofske tradicije in sodobnosti, iz katerega se razkriva skrivajoče se bistvo metafizike. Kaj pa je pravzaprav vprašujoče mišljenje samo? Tako postavljeno vprašanje je vnanje in sili odgovor pretežno v govorjenje o... pri katerem naj bi ostajajoč zunaj mišljenja izvedeli, kaj je mišljenje. Brez izvirnega skustva biti ali eksistence (skustvo biti = eksistenca) v njeni eksistencialni (izpostavljeni) zgodovinski možnosti je vsako vnanje govorjenje o vprašujočem mišljenju zaman. Seveda je mogoče ugovarjati, da pač najbrž ni nikogar, ki kot človek tudi ne bi eksistirал, in da bi zato pač vsi morali biti že od vsega začetka v tem skustvu. To je res, vsi smo kot eksistirajoči vedno že v tem izkustvu biti, vendar je izvirno skustvo biti v namerni izročeni zgodovinski eksistencialni možnosti eksistence in šele tako in samo tako se le-ta pokaže v vprašujočem mišljenju kot izvir razlike.

Glede na vse to lahko v okviru teh uvodnih misli samo ponovno opozorim na tisto, kar je bilo že rečeno. To mišljenje je mišljenje skrivnosti mnogoterega bitstvovanja (resnice) biti kot usodno-zgodovinskega razmerja, ki ga imenuje beseda bit-je in ki izvira iz eksistencialnega skustva temeljne ontološke razlike. To skustvo je mogoče z besedami imenovati, ne pa dati. Kaj pa je ontološko razlika? Vse, kar kakorkoli je, je bilo ali bo, je biva-joče. Med bivajočim in bivajočim ni nikakršne razlike glede tega, da je namreč bivajoče. Kar pa se v razliki od bivajočega absolutno razlikuje in v čemer se vse bivajoče že kaže kot bivajoče v razliki, »je« nič ali bit. Bit bitstvuje kot bit-je, bit-je spolnjuje bitstvo človeka in se dogaja človeku kot usodna zgodovinskost eksistence. Prav v tem, da bitstvo človeka ohranja bit-je, se človek kot neko bivajoče bistveno razlikuje od vsega drugega bivajočega kot prebivalec razlike. To v razliki skušeno bitstvo človeka je nepreračunljivo in nepodjarmljivo domovanje človekove človeškosti, kraj njegovega prebivanja, ki principialno ni dostopen nobeni -logiji in tudi ne tehnologiji (pa čeprav bi bila to tehnologija možgan), ker transcendira sleherno bivajoče kot možni predmet katerekoli logije in ga tudi

ne izčrpa dovršena subjektiviteta človeka - vloge ali strukture. Le-to nepreračunljivo-nerazpoložljivo bistra človeka v razliki je ne-gotovi horizont današnjega vprašujočega mišljenja, ki se s tem v skrbi za ta svoj izvor posebej izroča ne-gotovi tesnobi, v kateri se vedno že nahaja. Vsa neznanost te razlike pa je vseobsežna in tako zelo razčlenjeno mnogotera, da se mora vprašujoče mišljenje zadrževati v skromnosti svoje ne-vednosti in se umakniti pred premočrtno vse-vednostjo (bistveno ravnodušnostjo vse-enosti), ki jo zahtevajo znanstvenost dialektike, znanstvenost znanosti, svetovni nazori, ideologije in -izmi kot instrumenti v službi subjektivizma določenih posebnih skupin, narodov, razredov itd. ali pa v službi tistega občeloveškega, tj. subjektivitete subjekta, ki se planetarično godi kot ekspanzija moči in brezpogojno potrebuje vse to za neomejeno in neovirano rast moči. Ta neznanstvena razlika je edini neusahljivi izvir vprašujočega mišljenja, ki vse misli iz nje, v nji in zanjo.

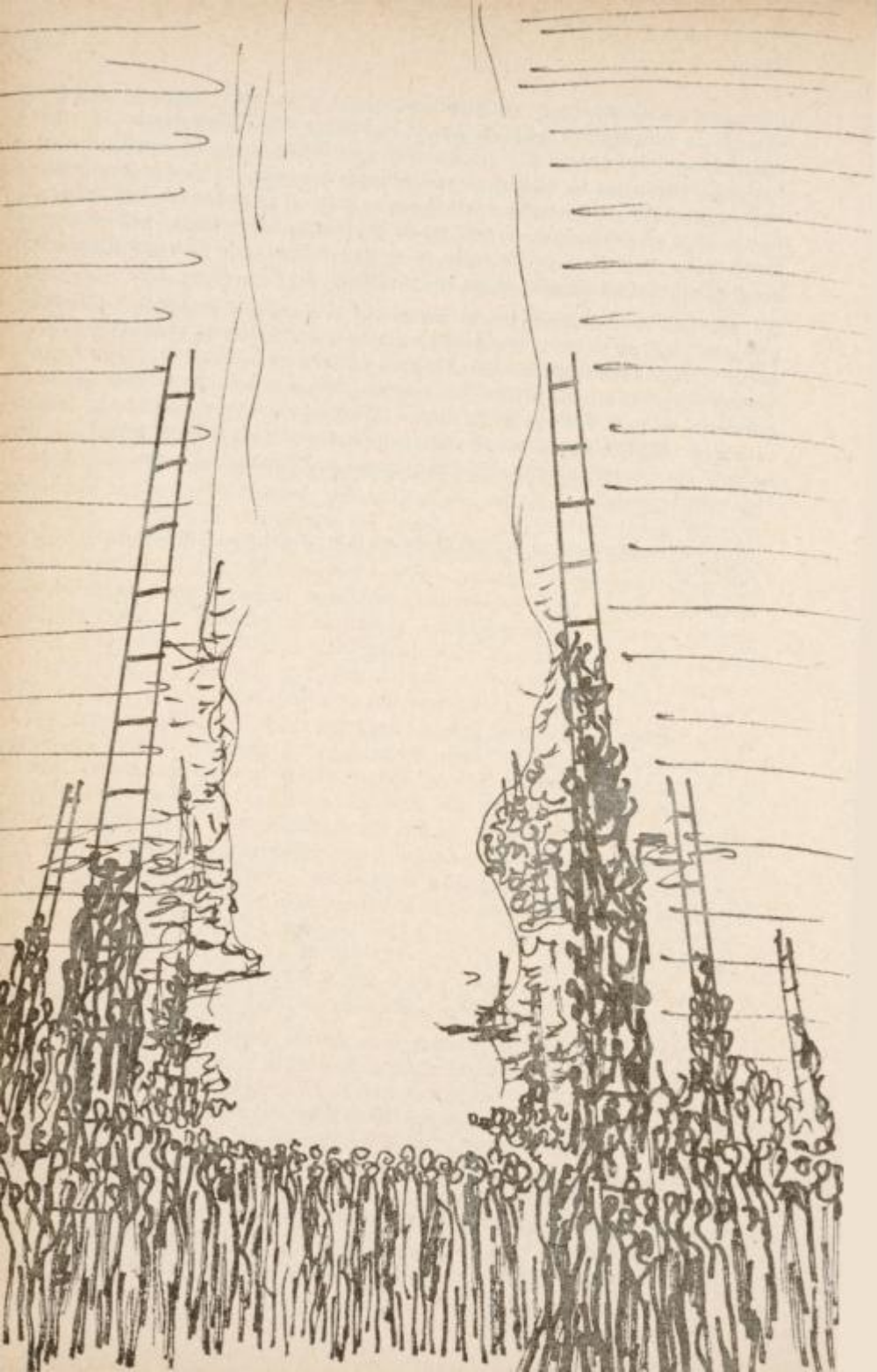
Po vsem tem se kar samo po sebi poraja vprašanje, kaj storiti, ali to mišljenje zavezuje za kakšno posebno akcijo, ali ima kake posledice za »praktično življenje«. Vprašanje ne opazi, da prihaja v odnosu do tega mišljenja vedno že prepozno, zakaj to mišljenje je svoje že storilo s svojim prvim korakom, ko se je namerno izročilo bistvu izvirnega skustva biti ali zgodovinski eksistencialni možnosti eksistence. To pa pomeni, da se je iz tehnološke ali tehnike v najširšem, vseobsegajočem pomenu izročilo BISTVU tehnike, da bi v tej izročeni skrbelo za do-gajanje (vračanje) njenega prikritega in v bistvu po njem samem z brezbištvostjo ogrožujočega se bistva. Bistvo tehnološke in tehnike pa niso tovarne, elektrarne, orožje, stroji, automati, aparati, preparati, organizacija dela, organizacija družbe itd., pa tudi ne znanosti ali znanstveni razum, pa tudi ne revolucionarne vstaje in uporništvu proti vsemu temu. Zato tu ne gre za propagiranje vulgarnega tehničnega potrošništva, tudi ne za propagiranje proizvodnosti dela (saj to je isto), navsezadnje sploh ne za propagiranje kakršnega koli vulgarnega »pristajanja« na karkoli naštetega iz tega ontičnega območja tehnologije ali tehnike, in seveda tudi ne za propagiranje uporništvu vsemu temu. Mišljenje skrbi za pre-stajanje razkrivajoče-skrivajočega se BISTVA tehnike, ki kot BISTVO metafizike sodi v BISTVO človeka samega. To pa je oza dje, na katerem se godi vse tehnično (ontično).

Ali je na koncu tega zapisa potrebno še posebej zatrjevati, da mišljenju, ki sem ga skušal deloma z njim samim tu bežno predstaviti, iz njegovega lastnega izvira veni in ne more biti do zbiranja pristašev niti do uveljavljanja med inteligenco ali ljudstvom ali njegovimi voditelji in tudi ne do zapiranja in čaščenja v ozkem krogu kake elite ali avantgarde. To mišljenje preprosto in ne-gotovo izpričuje neki iz izvira razpirajoči se usodni zgodovinski prostor eksistence kot skustva biti v razliki. Če to mišljenje prihaja iz razprtosti razlike, ki jo naseljuje človekova eksistenca, in se zaradi nje spet in spet vrača k nji z nami, tedaj »je« v tistem, kar JE; le-to pa ne potrebuje prepričevanja,

pridobivanja pristašev in častilcev ali širjenja vnanje veljave, da bi šele »bilo« in pravzaprav toliko BOLJ bilo, kolikor VEČ pristašev in »svetovne« veljave bi si nabralo. (Na tak način »je« lahko svetovni nazor ali ideologija.) Seveda pa to mišljenje »potrebuje« človeka, ki se kot prebivalec razlike posebej izroča temu prebivanju v razliki; to pa je vse kaj drugega kot pristaš ali pripadnik. S tem pa ni povedano nič novega; prav razumljeno je to prej tisto najstarejše, v čemer je filozofsko mišljenje v svoji zgodovini od začetka in po svoje vedno bilo.

Na začetku sem omenil, da se prispevki v pričujoči številki Problemov gibljejo vsak po svoje v horizontu mišljenja, na katerega sem skušal opozoriti s temi uvodnimi besedami. Samo po sebi umevno je, da se ta le nakazani horizont s temi prispevki* šele ne-gotovo odpira, in če je to res nov horizont, se poti v njem prav lahko izgubljajo v nepreglednem in lahko zablodijo. Mišljenje mora sprejeti to ne-gotovost, na nobeni svoji poti je ne sme spregledati ali zavreči, zakaj samo ta bistvena ne-vednost je poroštvo vpraševanja.

* Sem sodijo še nekateri prispevki, ki so bili objavljeni v prejšnjih številkah Problemov.



Čas in teleologija

Tine Hribar

I. UVOD

Odkar se je človek zavedel, da ni ne na nebu ne na zemlji nikakršnih smotrov, ciljev, ki bi bili že vnaprej zadani ali sploh dani, si je vzel pravico, da si jih postavlja sam. Nase je prevzel seveda tudi njihovo izvedbo. Zato nam v pogled v to, kar je, pove, da ni ničesar, v čemer človek ne bi srečaval samega sebe.

To samosrečavanje, ki človeka zmeraj in vsepovsod vnaprej »varuje« pred presenečenji in mu vnaprej preprečuje, da bi naletel na skrivnost, žene človeka s svojim temeljnim dolgočasjem, ki temelji v vserazpoznatnosti, dalje in dalje. Od tod ekspanzija človekovega planetarno-medplanetarnega imperializma. Vendar pa eskalacijo moči zasleduje eskalacija smrti. Smrti ne najprej in zgolj v biofiziološkem pomenu, temveč predvsem v bitnostno človeškem smislu. Neprestano samosrečavanje je samoizčrpavanje človeka. Kaj tedaj pravzaprav pomeni to neprenehno samosrečavanje? Kdo sem, človek, ki se srečujem? Namesto da bi na takšna vprašanja skušali najti odgovor, nas ob njih obide nekakšen sram in smo jih kar kmalu pripravljeno proglasiti za patetična. Vendar resnost vprašanj zato ni zmanjšana. Kako da ne potonemo v brezdanjost brezna, ko smo zavrgli trdno oporo živega boga? Oprli smo se nase. Toda kakšna opora smo si mi sami? Kdo smo ob mrtvem bogu? Kdo sem in kaj je mrtvi bog?

Je še kaj svetega zame? Ali nisem ob mrtvem bogu zavrgel vsako strahospoštovanje? Brezmejnost mojega napuha ob zavesti, da umorjeni ne more vstati od mrtvih, ko je vendar mrtev prav on, ki je čudežno obujal k življenju, me največkrat že ogluši, preden sploh prisluhnem tem vprašanjem. Kaj je mrtvi bog in kdo sem jaz? Nepregledna raznovrstnost začrtanih in proizvedenih smotrov mi pripoveduje, kaj vse sem, ampak kdo sem, mi ti smotri ne izpovedujejo.

In vendar, če sem samovzpostavljalec in samoupravljalec svojih smotrov, če se ne opiram na nikogar drugega kot na sebe samega, če sem koren in najvišja bitnost samega sebe, če sem nadčlovek, če si jemljem pravico do gospodstva nad življenjem in smrtjo, nad nebom in zemljo, če izhajam zgolj iz sebe in če povsod srečujem le samega sebe, kaj je tedaj večje od nje razumeti, kdo sem. Kaj ni sicer z brezpogojno gotovostjo osvajalca združena tudi negotovost brezpogojnega poraženca? Dokler ne razumem, kdo sem, sem namreč s svojo brezmejno močjo razpolaganja največja ne-

varnost predvsem samemu sebi. Saj ne vem, koga srečujem v samosrečavanju in koga bom srečal jutri. Če se bom sploh kdaj srečal?

Doslej sem se le srečaval, nikdar pa srečal. Samosrečavanje se je zmeraj znova izkazovalo kot samoizmikanje. V tem samoizmikajočem srečavanju ima svoje korenine tudi ono dolgočasno dalje in dalje samoizčrpavanje.

Kdo sem in kaj je mrtvi bog? Če ne vem, kdo sem, kakšna je tedaj resnica, smisel tega »sem«? Sem, kolikor pre-bivam. Pre-bivanje ni zgolj bivanje v času — trajanje, temveč bivanje s časom, bivanje svojega časa — prestopanje. Pre-bivanje je časenje časa na kraju mene samega, saj gre človeku zmeraj že za njegov čas. Kraj mojega časa je čas mojega kraja (mojega začetka, mesta in konca). Zelo dolgo je bil čas vezan na večnost. Ker je večnost le eno izmed imen za boga, govori stavek o mrtvem bogu tudi o mrtvi večnosti. Kaj je s časom, če je večnost mrtva? Ker je prebivanje časenja časa na kraju mene samega, sta vprašanji po smislu (resnici) mojega »sem« in po času ob mrtvi večnosti enako izvorni. Njun pogled je usmerjen na eno samo zvezdo, ki je bila prvič uzrta 1927 v Biti in času (Sein und Zeit) Martina Heideggerja in še danes ni domišljena: na smisel (resnico) biti kot take. Ta zvezda zmeraj bolj priteguje mišljenje. Na mišljenju je, da se temu pritegovanju ne odtegne.

V ta namen je bil tukaj izbran odnos med časom in teleologijo. Teleološkost je način bivanja, samosrečavanje boga, kakor je metafizično ime biti. Hegel je to samosrečavanje takole opisal: »Teleološki proces je... sovpadanje pojma (boga, T. H.) po samem sebi s seboj samim.« (WdL III-242) Ko zavzame mesto boga človek, pripada teleološki proces seveda človeku. Kaj pa se zgodi s teleologijo, ko Heidegger takole opredeli bit tubiti: »Zaradi česar pa tubit eksistira, je ona sama.« (G 23)? Kako spadata skupaj teleologija in zgodovina biti? Bit se je v začetku zgodovine razkrila Grkom kot prisotnost prisotnega. Prisotno je tisto, kar je sedanje. V prisotnosti biva torej čas kot sedanjost. Tudi poslednji bivajočosti bivajočega, delo kot *sedanja* *energeia* (Marx) in volja do moči kot *večno* vračanje enakega (Nietzsche), sta razumljeni in časa. Čas je torej tisti horizont, iz katerega je bila zmeraj razumljena bit, čeprav nemišljeno ali na način povprečnega vsakdanjega razumetja. »Bit kot taka je torej neskrita iz časa.« (WiM 17) To, kjer se zadržuje razumljivost, razprtost nečesa, je smisel (resnica). Je čas resnica (smisel) biti? Kako si pripadata zgodovina biti in čas?

V nazivu »čas in teleologija« gre torej za vprašanje, kakšno bistvo časa obvladuje v razdobju metafizike zgodovina biti in kako opredeljuje to bistvo časa teleološki (samoosrečevalni) način bivanja bivajočosti bivajočega. Ali pa je morda bolj res, da zgodovina narekuje času takšno ali drugačno bistvo? Toda ali nista vprašanji navsezadnje istovetni?

Ker pa je že vseskozi osnovno vprašanje, kdo sem, oziroma kaj je smisel (resnica) tega »sem«, se kot tisto temeljno, kar je treba premisliti, vriva v ospredje naslednji problem, kakšen je »odnos« resnice biti do bistva človeka, če je bistvo človeka pre-bivanje kot časenje časa na kraju človeka samega? Je ob tako zastavljenem vprašanju še mogoče govoriti o golem samosrečavanju človeka, o katerem že vemo, da se je izkazalo kot človekovo samoizmikanje svojemu bistvu?

II. RAZUMEVANJE BITI KOT PRISOTNOSTI (PARMENID, HERAKLIT)

Da bi dospeli do razumevanja bistva časa, se je potrebno spomniti v začetno dogajanje časa, po katerem je zgodovina časa omogočena. Začetni misleci so bili Grki. Za Grke je najodličnejše časa trajna sedanjost. Čas v tej svoji razsežnosti trajne sedanjosti, namreč kot vek, je za Heraklita igro igrajoč se otrok, otrok na prestolu (glej fr. 52). Kljub svoji igrivosti vlada in obvladuje. Obvladuje prisotno. Ali obvladuje tudi prisostvovanje tega prisotnega?

Kolikor je prisotno trajno, je v svoji trajni prisotnosti isto kot trajna sedanjost:

»Zdaj pa ostane dokaz o eni edini še poti,
namreč da prisostvovanje je...
nikdar bilo in nikdar ne bo, vse sama sedanjost
brez začetka in konca, saj šla sta začetek in konec
v daljno pregnana daljavo, pognal ju je žarek resnice
(Aletheia —
Neskritost)

...

Trajno isto ostaja v istem in v sebi počiva...»

Takšna je Parmenidova misel o prisostvovanju in sedanjosti. Prisostvovanje je trajno ista, v sebi počivajoča sedanjost: vse sama prisotnost, vse sama sedanjost. Preteklosti in prihodnosti kot takih ni, kar pomeni, da tudi neprisostvovanja ni. Je le trajno prisostvovanje kot trajna sedanjost. Govor je o tem, da sta prisotnost in sedanjost isto. Toda ali ni morda kljub njuni istosti ali pa morda prav zaradi nje med prisotnostjo in sedanjostjo tudi razlika? Kakšen je odnos med prisotnostjo in sedanjostjo?

Beseda prisotnost temelji v besedi sostvo, ki še zveni iz nedovršnika prisostvo-vati in pomeni bit (glej Janežičev slovensko-nemški slovar: sostvo n. Sein). Predpona pri- pomeni, da je neko dogajanje že tu ali prihaja do svojega tu, do svojega vrha, kakor je razvidno iz besed: pričakovati, priti, prihajati, priigrati itd. Pri-sostvovati pomeni torej *biti* pri, *biti* zraven in na vrhu. Na vrhu časa? Na vrhu skritosti, ki je ne-skritost (a-le-theia). Kar JE pri vrhu, Je človeku neskrito in BIVA pri njem: prisostvuje. Prav v tem smislu pa Parmenid razume vsak »je« nečesa; neko bivajoče »je«: ono prisostvuje. Ker se v času Parmenida bit bivajočega Grkom razkriva kot pri-sotnost prisotnega in je razumljena iz neskritosti, je tudi besedo »einai-mogoče smiselno prevajati vse do Platona edinole s »prisostvovati«.

Zastavljeno pa je bilo vprašanje: kakšen je odnos med prisotnostjo (-bit-jo-) in sedanjostjo (-časom-)? Sedanjost je tisto, po čemer je neko sedanje prav sedaj, v tem času, ne pa morda nekdanj prej ali potem. Kar je prav sedaj, se blešči v žarku neskritosti in je za človeka tisto izstopajoče iz teme skritosti. Zato tudi je temu mišljenju sedanjost izstopajoči modus časa. Izpostava njenega prednostnega značaja je vek kot trajna sedanjost. V tem izstopanju stopi vek pred čas in prevzame zastopstvo časa. V času

Heraklita in Parmenida se je torej zgodil dogodek v zgodovini časa. Iz katerega bistva časa se je zgodil ta dogodek in iz katerega bistva časa se sedanjost kaže kot prednostni modus časa?

Ne da bi skušali na to novo vprašanje odgovoriti že zdaj, lahko ugotovimo, da je ono staro vprašanje po odnosu med prisotnostjo in sedanjostjo, kolikor je prisotnost samosvoja razkritost biti in kolikor je sedanjost zdaj prednostni modus časa, pravzaprav vprašanje po odnosu med bitjo in časom. Koliko sta bit in čas isto in kakšna je razlika med njima?

Koliko sta prisotnost in sedanjost isto in kakšna je razlika med njima? Prisotnost je samo-svoja razkritost biti, sedanjost pa je izstopajoči modus samosvojega časa. Tako prisotnost kot sedanjost pa sta razumljeni iz neskritosti. »Je« (bit) je neskrto v in iz sedanjosti kot izstopajočega modusa samosvojega časa: SEM, ker sem sedaj. Čas kot sedanjost preveva prisotnost. Čas je obzorje žarenja biti. Iz povedanega zveni razlika med prisotnostjo in sedanjostjo, med bitjo in časom, vendar je glas zvena nejasen in takšen tudi ostaja. Tem bolj sili zato na dan vprašanje: kakšen je smisel razlike v tej istosti in smisel istosti v tej razliki biti in časa?

Razkritju biti kot prisotnosti ustreza prevzem zastopstva časa po veku kot trajni sedanjosti. Dogodku v zgodovini biti ustreza dogodek v zgodovini časa. Dogodka naznanjata zapadlost biti v bivajočnost in nivelizacijo časa v sedanjevanje. Naznanilo se je izpolnilo v času Platona in Aristotela.

III. RAZUMEVANJE BITI KOT NAVZOČNOSTI

a) *Pri Platonu zavzame mesto Heraklitovega veka oziroma Parmenidovega trajnega prisostvovanja kot trajne sedanjosti izgled izgledov (ideja dobrega), ki preveva vsako bivajoče v njegovem izgledu. Bivajoče zdaj JE, kolikor ima takšen in takšen izgled za človekov pogled. Tisto, kar posreduje človekov odnos do bivajočega, so oči in njihovo videvanje. »Je« bivajočega se zdaj zato kaže kot pred-očnost.¹ Tisto, kar je, je pred očmi in je kot takšno navzoče. Prisotnost se tako preglasi v navzočnost. Navzočnost je od gledanja očesa sem opredeljena prisotnost. In narobe izgled izgledov kot navzočnost navzočega zmeraj že omogoča gledanje navzočega v njegovem izgledu.*

Pred-očnost pa je šele tedaj prav zares v posesti videnja, ko postane pred-očnost in ko postane s tem videnje, ki si je pred-očnost pred-očilo, — vedenje. Izgled izgledov, po katerem je vsako bivajoče kot navzoče zmeraj že omogočeno v svojem izgledu in ki je torej bivajočnost bivajočega, navzočnost navzočega, se tako kaže kot dvoedino predočnosti in predočenosti. (S tem je odprta pot za novoveški preglas prisotnosti kot navzočnosti v pred-stavljenost in po-stavljenost). V tem dvoedinem pomenu je navzočnost novo, metafizično ime za bit.

¹ Primerjaj: Ivo Urbančič, Radikalizacija in konec evropske morale, Problemi 51, str. 418.

Izgled izgledov (ideja idej kot ideja dobrega in lepega) je v svojem večnem sedanjevanju navzoč kot najvišje bivajoče. To najvišje bivajoče kot najvišje navzoče obvladuje mnogovrstno navzoče v njegovem izgledu, to je v njegovi biti. Večna sedanost obvladuje bit vselejšnjega navzočega. Zdaj se je izkazala usodnost razkritja biti kot prisotnosti in prevzema zastopstva časa po veku v času Parmenida in Heraklita. Nastopil je razcep med večnim in med v času se dogajajočim, ki odslej naprej obvladuje zapadni svet. Zares bivajoče je le večni izgled izgledov, navzočnost navzočega, spreminjajoče se mnogovrstno to ali ono navzoče pa je pravzaprav nebivajoče (me on). V svojih dialogih, najjasneje pa v svojem dialogu Parmenid, razlaga Platon osnovno potezo bivajočega kot takega in v celoti, kakor se mu zdaj kaže in za katerega je odločilno; »da mora imeti tudi bivajoče nebit nebivajočega, da bi bilo po svoji plati dovršeno obstoječe... (162 a)«. Z drugimi besedami: nasproti Parmenidovi trajni sedanjosti, ki jo je Platon razumel kot golo enost in istost, je bilo tako vzpostavljeno tudi mnoštvo navzočega, ki je samo v sebi pravzaprav ne-navzoče, je pa navzočno in bivajočno, kolikor je udeleženo na trajni sedanjosti kot trajni navzočnosti. Navzoče je le, kolikor je v svojem izgledu podoba trajne navzočnosti (večnosti).

Podoba trajne navzočnosti (večnosti) je tudi čas, v katerem se giblje vsakokratno to ali ono navzoče. Čas je »gibljiva podoba večnosti (Timaeus 37 d)«. Deli časa so dnevi in noči, ure itd. Dele časa se da šteti in zato se čas giblje v številčnih razmerjih. Bistvene opredelilne časa so torej: da je podoba večnosti, da je vezan na gibanje in da je nekaj, kar se da šteti.

Čas ima svoj »bilo je« in »bo«, ki ju »samega sebe nesvestni, napačno prenašamo na večno bit. Saj pravimo: bila je, je in bo; po nesprevrnjeni izreki pa ji pripada le 'je', 'bilo je' in 'bo' se spodobi reči le o postajanju, ki poteka v času...« (prav tam, 38 a). Bit kot izgled izgledov je večna, negibljiva, zmeraj sedaj navzoča, čas pa je nekaj, kar pripada gibanju, to je postajanju. Le tisto, kar je gibljivo, je »v času sedaja med 'bilo je' in 'bo' (Parmenid 152 b)«, kar pa je negibljivo, more biti le večni sedaj, ki za sabo nima nikakršnega »bilo je« in pred sabo nikakršnega »bo«, saj zmeraj že vse »je«. Iz prikazanega ustroja bivajočega kot takega je razvidno, da je vse, kar je, razen najvišjega bivajočega (navzočega), podoba (odraz) le-tega. Ker je vsakokratno navzoče v svojem izgledu navzoče le, kolikor je njegov izgled po tem najvišjem navzočem (izgledu izgledov) omogočen in kolikor na njem s posnemanjem (mimesis) ter prilikovanjem (omoiosis) deleži, izhaja iz njega tako samosvoj red (kosmos, taxi) vsega navzočega kot vrlina (arete) vsakega navzočega. Vrlina vsakega navzočega je enakoznačna z izgledom, ki mu priliči, kolikor zavzema v redu bivajočega zaradi prilikovanja ideji idej (izgledu izgledov) in torej zaradi sličnosti z njo določeno zanj pravično (dike) mesto (topos). Glede na njemu lastno vrlino ima vsako bivajoče svoj ergon in pomeni neko dobro. Le ideja idej je »onstran bivajočnosti (epekeina tes ousias)«, ker vsako dobro, vsak izgled, vsak ergon, vsako vrlino in vsak red šele usposablja za to, kar je, ter zato ne spada med urejenost bivajočega kot

takega, kajti kot izgled izgledov, vrlina vrlin, sega pravzaprav čez katerikoli izgled ali katerokoli vrlino.

Človek je soudeležen v takšnem ustroju vsega, kar je, s svojim spoznavanjem in ravnanjem. Po spoznanju vodeno človekovo ravnanje je za Platona človekovo proizvajanje, ki je posnemanje in po-narejanje. Razumeti se na nekaj pomeni znati posnemati neki izgled, na primer izgled skrinje, in ta izgled po-narediti v vsakokratno to ali ono skrinjo. Po-narediti pomeni, da to skrinjo proizvajalec kot demiurgos naredi, a glede na čisti izgled tudi ponaredi, to je spači.

Izgled je namreč tisto eno množstvo vsakokratnih teh ali onih: »Navajeni smo, da si predočujemo izgled (eidos) kot neko vselej eno v odnosu do okrožja vselejšnjih mnogih, katerim nanašamo isto ime.« (Politeia 596 a). Množstvu posameznih skrinj je skupen na primer isti izgled skrinje in v tem skrinjastem izgledu se srečujejo vse skrinje. Vse skrinje imajo en samosvoj izgled. Mnoštvo in eno so si v medsebojnem odnosu. Pri tem je izgled tisto obstojno množstvo vsakokratnih teh ali onih.

Posnemati pomeni nekaj tako proizvesti, kakor je neko drugo, namreč izgled. Proizvajati skrinje ne pomeni proizvajati zmešano zmedo poljubnih mnogih, temveč proizvajati mnogo posameznih, kar že poimenujemo z enim imenom, namreč s skrinjo, ker imajo isti izgled. Samo ena ideja skrinje je. Pri tem ne gre predvsem za številčno eno, temveč za tisto, kar zmeraj že obstaja in traja kot eno in isto in je zato ono, kar je zmeraj že bilo kljub vsem spremembam in kljub vsej minljivosti posameznih skrinj. Prav zato je izgled zaresna navzočnost in prava bit, vsako postajajoče posamezno pa je glede na njo pomanjkljivo navzoče in nepravo bivajoče. Le izgled ima zares bit, tisto, česar izgled je, pa ne.

Ob proizvajanju skrinje se torej mizar ozira na idejo (izgled) kot na nekaj, kar mu je zmeraj že vnaprej dostavljeno. Ideja skrinje ima pri proizvajanju neprestano pred očmi in jo ponarejajoče posnema oziroma posnemajoče ponareja. Proizvajalec torej nikakor ne izgotavlja in ne postavlja sem same ideje kot take: »Noben sem — postavljalec (demiurgos) namreč ne postavlja sem (demiurgei) ideje same« (prav tam). Je pa tudi ne more, kajti nekaj nečutnega in nadčutnega se ne more izgotoviti s čutnimi sredstvi kot so sekira idr. Proizvajalec idejo le prevede do samokazanja v proizvedenem, ki »je« zgolj toliko, kolikor se v njem ideja (bit)-kaže. Navzočnost ideje je njegova navzočnost, sicer ga ni, kajti odsotnost ideje je njegova neprisotnost kot nenavzočnost. Njegova neprisotnost pomeni, da ga kot proizvedenega ni, ker proizvajalec njegovega izgleda ni privedel v navzočnost čutnega gledanja in vidljivosti.

Proizvajalec pro-iz-va-ja v neskrto. Na njegovem zadržanju je, ali bo izgled kot neskrto (aletheia) pravilno posnel ali ne. Takšen proizvajalec je na primer mizar oziroma vsakdo, ki proizvaja vsakokratno to ali ono, medtem ko slikar na primer »tega, kar proizvaja, ne proizvaja kot neskrto« (oyk alethe poie a poiei). Slikarjevo proizvajanje je podobno proizvajanju ogle-dala, ki po Platonu ponareja tisto, kar sta že proizvedla bog ali rokodelc.

Zato pravzaprav niti ni proizvajalec v pravem pomenu besede. Kolikor pa je, je »računano od čistega vzhajanja idej« tretjerazreden, ker je od nje, to je od biti, najbolj oddaljen. Potem pa tudi nikdar ne more odslikati neposredno in neprikrito celotnega izgleda hkrati, temveč lahko poda le eno, to ali ono, plat skrinje. Oddaljenost in posrednost glede na izgled kot neskrity in bivajočnostno bivajočega sta odločilni za razporejanje pomembnosti predvsem oddaljenosti. Na prvem mestu je bog, ki je biti kot neskrity in izgledu najbližji, saj skrbi za samo vzhajanje čistega izgleda in ga ohranja v območju človeškega pogleda. Proizvajalec kot rokodellec proizvaja sicer skrinjo glede na njen izgled, toda s tem, ko mu prepušča, da se prikazuje v lesu, ga že tudi zatemnjuje in mu jemlje njegov blesk. Izgleda skrinje (ki je tam na uporabo in razpolago ljudstvu) kot bivajočnosti, bistva nje kot bivajočega, po čemer to bivajoče samo v sebi tudi je »skrajno« (teleos on — 597 a), torej mizar ne more nikdar proizvesti, temveč more proizvesti le to ali ono prisotno. Seveda pa gre tako pri bogu kot pri rokodelcu ali slikarju zmeraj za en in isti izgled, za kar skrbi bog kot »bitnostni proizvajalec bitnostnih stvari« (597 d). Po bogu proizvedeni izgledi so »po naravi bivajoče« (te physei onta — 597 b), pri čemer vsak izgled pomeni navzočnost, kajstvo množstva navzočega iste vrste.

Pri proizvajanju ima torej človek pred očmi kot pred-očnost le en sam po bogu postavljeni izgled ter si ga kot takega tudi pred-očuje, ko ga ima za vzgled pri po-narejajočem posnemanju oziroma posnemajočem po-narejanju množstva posameznega z istim izgledom in zato tudi istim imenom. V kakšni sovisnosti sta glede na ta izgled čas in človekovo proizvajanje? Kje je tu prisotna teleologija?

Ker teleologijo samo in omenjene sovisnosti, ki so tu še v marsičem prikriti, razkrivajo, kakor bo pokazala nadaljnja interpretacija, bitnostni misleci zgodovine sami, je treba za zdaj izpostaviti ali ponoviti le nekaj iztočišč, na katere je ostal svet vezan vse do danes.

Izgledati pomeni Platonu navzočevati, to je biti. Navzočevanje je sedanjevanje. Kolikor hoče biti sedanjevanje sedanjevanje, mora biti stalno. Bit je v tej svoji podobi izgleda tedaj razumljena iz stalno sedanjujočega sedaja, katerega drugo ime je večnost. Večnost se času odreka oziroma se postavlja nad njega. Večnost je nadčasovnost. Čas je manjvredna gibljiva podoba negibne večnosti. Človekovo proizvajanje je kot tako gibanje in pade zato pod opredelitve časa. Po eni plati je zato samo le podoba večnosti, po drugi plati pa proizvaja na dan množstvo podob te večnosti. Te podobe so, čeprav motno, ogledalo večnosti. Tako se kaže izvir teleološkosti v zgodovini metafizike. Človeško proizvajanje je zavzelo vlogo posrednika; toda ali ni morda narobe, da namreč teleološkost korenini v načinu človekovega posredovanja, to je proizvajanja? Ker pa je posredovanje opredeljeno s tistim, med čemer posreduje, tukaj s podobo in izvirom podobe — se vprašanje suče seveda v krogu.

b) *Vsekakor se v ustroju bivajočega kot takega in v celoti, kakršnega je videl Aristotel, izkaže način človekovega proizvajanja kot eden izmed štirih utemeljevalcev vsega, kar je.*

Grkom je bil svet nekaj čudovitega, čemur se je zato treba čuditi. Zanje je bilo čudovito že to, da svet je. Čudili so se nad tem, da vsako in vse bivajoče JE. To čudenje je tudi Aristotela privedlo do vprašanja: kaj je to bivajoče, ki je? Vprašanje ne zahteva imenovanja nekega bivajočega ali naštetja vsega bivajočega, temveč se sprašuje po bivajočem kot takem: kaj je bivajoče kot bivajoče? Odgovor mora imenovati tisto, po čemer in v čemer bivajoče je to, kar je. Imenovati mora bivajočnost bivajočega, prisotnost prisotnega, ki je zdaj preglašena v navzočnost navzočega in se kot taka tudi vselej razume. To je: četudi rečem prisotnost, mi to zmeraj zveni kot navzočnost.

Navzočnosti (prisotnosti), bivajočnosti bivajočega se po grško reče (parousia). Tako se pri Aristotelu vprašanje po bivajočem glasi takole: »Kakor že nekaj, tako je tudi sedaj in vedno, tisto preiskovano, pa neprehodno, to-le: kaj je bivajoče (ti to on), to je: kaj je bivajočnost bivajočega (ousia)?« [Met. VII. 1. 1028 b 2 ssq] Gre za to, po čemer in v čemer je bivajoče prisotno (navzoče), za »sotnost (ousia)«, za bit bivajočega.

Kaj je bivajočnost bivajočega? Kaj je bivajoče kot bivajoče? »Je veda, ki motri bivajoče kot bivajoče (on he on) in njemu prvinsko pripadajoče.« [Met. IV. 1. 1003 a 20] Aristotel misli na filozofijo, ki je veda »o prvih počelih (archai) in prvih vzrokih (aitia).« [Met. I. 2. 982 b 9] Prva počela in prvi vzroki so potemtakem bivajočnost bivajočega. So tisto najbolj bivajoče, najbolj prisotno bivajočega. Prva počela in prvi vzroki so tisto prvinsko, ki opredeljuje vsako bivajoče in tako pripada bivajočemu kot bivajočemu. Po njih je določen ustroj sveta.

Arche (počelo) ima v grškem jeziku dvoznačen pomen: je tisto, kar je prvinsko nečesa, od koder nekaj začenja, in tisto, po čemer je to že začeto še tudi v svoji vztrajajoči navzočnosti obvladovano. Aitia (vzrok) pomeni zadolžitelja: je tisto, čemur je nekaj zadolženo za to, da je, in čemur dolguje to, da je tako in nič drugače. Bivajoče je torej zadolženec svojih zadolžiteljev (vzrokov). Dolguje jim svojo navzočnost. Oni pa so krivi oziroma zaslužni, kar pomeni tu eno in isto, za navzočnost bivajočega, da je in da je tako, kakor je. Počela in vzroki predstavljajo torej osnovo (temelj) bivajočega kot bivajočega.

Katera so ta počela in kateri so ti vzroki? Kakšen je odnos med prvimi počeli ter prvimi vzroki in kakšni so odnosi znotraj enih ali drugih?

Počela so trojna. »Splošna značilnost počela v vseh pomenih je, da je prvo, od katerega izhaja bit ali nastajanje ali spoznavanje.« [Met. V. 1. 1013 a 16] Počela so načini osnove kajstva, dastva (da nekaj biva) in resnice bivajočega.

Vzroki so četverni: snovni vzrok, oblikovni, gibalni, vzrok svrhe: »vzroki pa so rabljeni v štirih različnih pomenih, prvič kot bistvenost (to ti en einai) in bitnost (ousia) ... drugič kot anov (hyle) in podstat (hypokeimennon), tretjič kot to, od koder izhaja gibanje (kinesis), četrtič, v nasprotju do zadnjega, kot zaradi — česarsnost (to hou heneka) in dobro (agathon),

kajti ta je svrha vsakega gibanja in vsakega nastajanja...» [Met. I. 3. 983 b 25 ssq]

V drugem poglavju pete knjige Metafizike navaja Aristotel te štiri vzroke skupaj s primeri: »Vzrok se imenuje v prvem pomenu imanentna snov, iz česar nekaj postane: bron je vzrok kipa, srebro posode... V drugem pomenu je vzrok oblika (eidos) in vzorec (paradeigma), to pa je pojem bistvenosti... Nadalje se imenuje vzrok tisto, od koder dobiva sprememba ali mir svoje prvo počelo; tako je na primer vzrok svetovalec, ali vzrok otroka je oče in sploh je proizvajajoče vzrok proizvedenega, spreminjajoče vzrok spremenjenega. Prav tako je vzrok svrha (telos), tisto, zaradi česar se nekaj dogaja; v tem pomenu je zdravje svrha sprehajanja.« [1013 a 25 ssq]

Vsi ti štirje vzroki so skupaj spadajoči vzroki zadolžitve. Lesena skrinja na primer dolguje svojo pričujočnost lesu. Les kot snov je zadolžitelj skrinje. Lesena skrinja ni neka brezoblična gmota, temveč ima nek videz: nek izgled v neki obliki. Ta oblika (eidos) je prav oblika skrinje in ničesar drugega. Zato skrinja ni dolžnica le lesu, temveč tudi tej skrinjasti obliki. Tako skrinji lastna oblika, v kateri se prikazuje les, kot les, ki se je pre-pustil skrinjasti obliki, sta torej vsak na svoj način zadolžitelja skrinje.

Da pa sta oblika in snov sploh sovpadli v ta samosvoj sklad, dolgujeta tistemu, zaradi česar je skrinja navzoča kot skrinja. Zaradi česar je skrinja »zmeraj že bila« (to ti en einai) skrinja in kar zato predstavlja bistveno skrinje, je skritje in čuvanje vanjo shranjenih stvari. Sovisnost tega troj-nega skrinjo šele vzpostavlja, omejuje in dovršuje kot skrinjo. Dokončuje jo. Dokončanje pomeni tu dovršenost. Dokončanje kot dovršenost nikakor ni konec skrinje, temveč se z njim skrinja šele začinja kot to, kar je po svoji bistvenosti zmeraj že bila in kar po svoji dovršitvi tudi zdaj je. Ta »zdaj je« pomeni njeno sedanjost, to je njeno navzočnost. Dovršenost je navzočnost, to je sedanjost skrinje. Ne vzpostavlja torej skrinje kot dovršenosti (sedanjosti) le to, da že mora shraniti, skriti in čuvati, temveč je tudi narobe: le kolikor je skrinja nekaj sedanjega (dovršenega), more shranje-vati, skrivati in čuvati.

Zaradi česar je, ne zaradi česar naj bi bila skrinja skrinja, je potemtakem tisto izvirno, čemur pravi Aristotel telos in kar se more pre-vesti edino s svrha.² Samo če telos prevedemo s svrha, smo čez srednjeveške in novo-veške čase prevedli grški jezik kot skrinjo, iz katere moremo zdaj privedi v neskrto ohranjeni in očuvani pomen izpostavljene besede tega jezika. Če namreč telos prevedemo s cilj ali smoter, nas to zavaja v napačno pred-stavljanje, da je telos nekaj, do česar se je treba dokopati (cilj) ali — kolikor smoter ni mišljen kot cilj, temveč kot sredstvo, s čemer se je treba prekopati do cilja. Svrha pa ni nekaj, do česar bi se dokopavalo ali s čemer bi se prekopavalo, marveč je prav dovršenost skrinje, njena končnost in zato tudi njena začetnost. Njene meje je ne ovirajo, temveč jo sproščajo v tem, kar je.

² Iz enostavnega razloga: ker vsebuje besedo vrh, ta pa je najbližja pomenu grške besede telos. Zato sem jo prisiljen uporabljati, čeprav je prepovedana.

Kot zadolžitelji skrinje so se doslej izkazali les (snov), njena oblika in njena svrha. Ostane še vprašanje, kdo jih je zbiral in izbral v to zadolžujočo zbrano. Zbiralec je mizar. Gre prav za zbiralca, ki je zbrano zbiral in nazadnje zbral, ne pa morda za izdelovalca, glede na katerega bi bila skrinja tedaj izdelek njegovega izdelovanja kot učinkovanja. Mizar zbira snov, obliko in svrhu ter skupaj z njimi polaga skrinjo v neskritost navzočnosti. Zbirati in polagati (ležati) pomeni grško legein: lego, logos. Skrinja je zdaj nekaj, kar je privedeno na dan, kar se kaže in blešči svojo navzočnost. Zbiranje je bilo soudeleženo pri uvajanju in privajanju skrinje v bleščanje in zato v tem privajanju in uvajanju zbiranje tudi temelji.

Skrinja kot zbrano predležeče in podstavljeno (hypokeimenon) in tisto svojim lastnostim spodležeče je za svojo prisotnost dolžnica vseh imenovanih štirih zadolžitelj (vzrokov). Zbrano mizarja gre zasluga le za to, da so drugi trije zadolžitelji dobili izhod na svetlo; da so izšli in kako so prišli. Nikakor pa ta zasluga ne pomeni, da zgolj mizar odpušča in pripušča skrinjo v navzočnost. V prisotnost jo odpuščajo in pripuščajo vsi štirje načini zadolžitve. V tem, ko jo pripuščajo, jo v njeni dovršenosti že tudi prepuščajo v območje občestvenosti ljudstva. Istočasno, ko so jo privedli iz še ne prisotnega v prisotno, jo že tudi prepuščajo območju njene svrhe: shranjevanju, skrivanju in čuvanju.

Po čemer so obvladovani vsi štirje vzroki in kar jih zaradi tega povezuje, je skupna možnost privedi nenavzoče v navzoče. Bistvenost tega »privedi« so videli Grki še vse do Platona v poiesis: »Sleherno pripuščanje tega, kar zmeraj prehaja iz ne-bivajočega v prisostvovanje, je poiesis (pro-izvajanje).« [Platon, Symposion, 205 b] Poiesis je najpoprej physis; tisto, kar iz samega sebe vzhaja, se nahaja in zahaja. V njej in ob njej proizvaja človek proizvode, katerih značilnost je zato prav to, da ne izhajajo iz samih sebe, temveč imajo svoj izhod v človekovem pro-iz-vajanju.

V obeh primerih proizvajanje iz-vaja neko bivajoče iz neprisotnosti in ga u-vaja v prisotnost. Kar je bilo poprej skrito, je postalo kot proizvedeno neskrto. Sedaj, to je v svoji navzočnosti, blešči to bivajoče svojo neskritost. Neskritosti so Grki dejali aletheia. Besedo aletheia so Rimljani privedli z »veritas«, mi pa jo poimenujemo z »resnica«.

Proizvajanje (poiesis) je preko Platona do Aristotela izgubilo svoj vseobsegajoči pomen. Njegov pomen se zoži na tisti del doslej vseobsegajočega proizvajanja, pri proizvodih katerega sodeluje človek. Pri Aristotelu nadomesti besedo poiesis v njenem vseobsegajočem pomenu beseda energeia (u-dejanjanje), ki je zanj enakoznačna z besedo entelecheia (dovrševanje). Dovrševanje obvladuje kot udeleovanje omenjene štiri vzroke in jih povezuje v ergon (delo).³ Delo, na primer skrinja, je v svoji udejanjenosti oziroma dovršenosti prisotnost tega, kar je bilo kot zgolj možnost nenavzoče, to je odsotno. Skrinja kot les še ni skrinja, čeprav je les možnost skrinje in se more vsak čas, brž ko sovpadе z ostalimi tremi vzroki, spremeniti v skrinjo. To spreminjanje je energeia kot u-delovanje. Aristotel rabi izraz energeia

³ Delo tu ni mišljeno kot dejavnost, temveč kot dovršenost: npr. zbrana dela.

v dvojnem pomenu. Energeia kot udejanjenje je nepopolna energeia. Popolna energeia je udelovljenost: dovršitev spreminjanja, mir gibanja. »Ker je možno v vsaki vrsti bivajočega ločeno od udelovanja, imenujemo udelovanje možnega, kolikor je možno, gibanje... Gibanost nastopi, brž ko se nahaja to dovrševanje (entelecheia), niti prej niti kasneje... Da pa velja gibanje za nedoločno, ima svojo osnovo v tem, da se ne more računati niti med možnost niti med udelovljenost bivajočega... gibanje se sicer zdi, da je udelovljenost, vendar je nepopolna (ateles)...« [Met. XI. 9. 1065 b 12 ssq] Udelovanje je kot gibanje nepopolno, ker še ni prišlo do svojega vrha in je zato še ne-dovršeno.

Nekaj dovršenega in zato popolnega je šele ergon (delo) kot udelovljenost, ki je v sebi zbrano gibanje: mir. Mir je dovršenost in svrha gibanja. Tam stoječa skrinja kot delo je samo tako prišla do svoje oblike in do svojega izgleda, da je gibanje strnila in shranila v sebi. Samo kolikor miruje v svojem izgledanju, tudi ostaja navzoča v neskritem kot to, kar je, in si ohranja svojo bistvenost: to, po čemer in v čemer je skrinja kot skrinja zmeraj že bila. Bistvenost je zmeraj mirujoče in v tem mirovanju tisto večno in nespremenljivo skrinje kot skrinje: vzorec vsake določene zdaj navzoče skrinje.

Zdaj je postalo očitno, zakaj Aristotel pomensko izenačuje obliko (eidos) in bistvenost (to ti en einai), vzorec (paradeigma) in prisotnost (ousia). Vse pomeni zmeraj mir in dovršenost, nespremenljivo in stalno nekega in vsakega bivajočega: bivajočnost bivajočega. Vse besede pomenijo ono, kar ostaja glede na posamezno bivajoče, čeprav nikakor ne biva po sebi, zmeraj isto. »Jasno je, da oblika ali kakor se že sicer imenuje upodobljenje čutnega, ne postaja in da ni njenega nastajanja (genesis) in da prav tako ne nastaja bistvenost (to ti en einai)...« [Met. VII. 8. 1033 b 5 ssq] Navidezna nasprotja med prisotnostjo (ousia), sedanostjo in med tem, kar je zmeraj že bilo (to ti en einai), bistvenostjo, ni, kajti to, kar je zmeraj že bilo, je tudi tisto, kar je zdaj, to je v sedanosti najbolj navzoče. Obstočnost, trajnost in prisotnost se ne izključujejo, ampak sovpadajo.

V tem svojem sovpadanju sta popolna energeia tako oblika (eidos) kot prisotnost (ousia). Prisotnost in udelovljenost sta isto. Delo (ergon) je zato v svoji navzočnosti udejanjenje in predstavlja način prisostvovanja. Kolikor je udelovljenost tisto, po čemer in v čemer je delo (ergon) to, kar je, sta delo in udelovljenost seveda isto: »Kajti delo (ergon) je svrha, udelovljenost (energeia) pa je delo. Zato je tudi ime udelovljenost izpeljano iz dela in se usmerja k pomenu dovršenosti (entelecheia)...« [Met. VIII. 8. 1050 a 22 ssq]. Udelovljenost kot navzočnost prav tako ne nastaja, kakor ne nastaja izgled, oblika nekega bivajočega. Ne more nastajati, ker pomeni neskritost tega bivajočega. Neskritost za Aristotela je ali je pa ni. Neskritosti ne more biti in ne biti. Kolikor je ni, je skritost in ne neskritost. Neskritost ne prihaja na svetlo, ker je ona sama ta svetloba, temveč vse, kar je, prihaja v neskritost, to je v prisotnost. Ker torej prihaja do dovršenosti, je tisto vsepovsod vzhajajoče in kjerkoli vzpostavljeno: »jasno je torej, da tisto, kar smo označili kot obliko ali navzočnost, ne postaja, pač pa postaja po

njej imenovana sestava (synholos) in da je v vsakem postajanju navzoča snov... [Met. VII. 9. 1033 b 17 ssq] Vsako delo (ergon), katerega način navzočnosti je udelovljenost, načina prihoda v navzočnost pa udelovanje, je torej v postajanju sestavljena snov in oblika.

To sestavo imenuje Aristotel tudi tode ti: vsakokratno to in vsakokratno ono. Ker torej udelovljenost (energeia) kot navzočnost ne biva po sebi poleg posameznega, je udelovljenost prisotnost vsakokratnega tega ali onega. Navzočnost (bit) temelji za Aristotela zato v energeia (udelovljenosti) vsakokratnega tega ali onega. Dokler je vsakokratno to ali ono še zgolj v možnosti, to je v nesestavljenosti snovi in oblike, ima možnost biti kot tudi ne biti. Dotlej je vsakokratno to ali ono še v skritosti in odsotnosti, dotlej je pravzaprav nebivajoče, ker še ni izšlo v svojo udelovljenost.

Neskritost (aletheia), udelovljenost (energeia) in bit (to einai) pomenijo zatov tem izvirnem smislu isto, čeprav ne enako: »Bit pa v pomenu neskritosti in nebit v pomenu zasukanosti (pseudos) se na neki način nahajata tako, da je v sestavljenosti neskritost, v nesestavljenosti zasukanost... bit (to einai) pomeni biti sestavljen in biti eno, ne-bit (to me einai) pa pomeni biti nesestavljen in biti mnogo...« [Met. IX. 10. 1151 b in 35 in 10] Bit (navzočnost) ima le vsakokratno to ali ono. Samo skrinji kot tej ali oni skrinji pripada bit (oblika kot sedanja dovršenost), ne pa skrinji kot taki niti skrinji, ki je še v možnosti.

S tem se je odprl problem prve in druge prisotnosti (ousia) ter vzratne igre med njima. Ali pripada prva prisotnost bistvenosti (to ti en einai), obliki itd. ali pa je prvo prisotno vsakokratno to ali ono (tode ti)? Kaj je prvo: to, da je neko bivojače ali kaj da je to bivajoče? Je prva prisotnost njegovo dastvo ali njegovo kajstvo?

«Prisotno (ousia) v obvladujočem, odlikujočem in najpogostejšem pomenu je tisto, kar ni izrečeno niti o kateremkoli že predležčem (hypokeimenon), niti že ni v kateremkoli predležčem, na primer ta človek in ta konj.» [Categ. V. 2 a 8] Prvo prisotno je torej vsak synholon, vsaka sestava snovi in oblike, to je vsak ergon, ki je na način energeia. Kar velja za človeka in konja, velja za vsak ergon, ki biva med prvo snovjo (prote hyle), ki je brez oblike, in obliko oblik (bogom), ki je brez snovi. To prvo prisotno je hypokeimenon: predležče in vsem povedkom spodstoječe (podstat), ki pa samo ni nikomur povedek.

«Drugotno prisotni pa se imenujejo tisti, v katerih kot načinih izgledanja že vlada da ono kot prvo prisotno nagovorjeno. Sem spadata imenovana načina izgledanja kot tudi rodova teh načinov, na primer ta človek tu stoji v izgledu človeka, za ta izgled 'človek' pa obstaja rod (genos) 'živo bitje'. Drugotno prisotno se torej imenujejo ti: na primer 'človek' (sploh) kot tudi 'živo bitje' (sploh).« [Categ. II. 2 a 11 ssq] Izgled nečesa je drugoten in podrejen sedanji prisotnosti vsakokratnega tega ali onega, ker je prav izgled vsakokratnega tega ali onega in nečesa drugega. Vsakokratno to ali ono pušča, da izgled je to, kar je. Čeprav sta takó kajstvo (ti estin) kot dastvo (hoti estin) načina prisotnosti, katere temeljna poteza je energeia (udelov-

ljenost) kot dovršenost, je dastvo glede na kajstvo prvorazredna prisotnost, tj. navzočnost, kakor se od Platona naprej naglaša prisotnost. Izgled (eidos) temelji v dovršenosti vsakokratnega tega ali onega.

Medtem ko je bilo za Platona vsakokratno to ali ono pravzaprav ne-bivajoče (me on), je za Aristotela to vsakokratno posamezno odlikovana navzočnost. In vendar je bil izgled tega vsakokratnega kot bistvenost (to ti en einai) obenem priznan za tisto, kar je zmeraj že bilo in kar je tudi zdaj najbolj navzoče, bivajočno bivajočega. Od kod to navidezno ali pravo nasprotje?

V vsakokratnem posameznem, ki je sestava snovi in oblike, sta poslednja snov in oblika isto, na primer skrinja, le da je prvo isto v možnosti, drugo pa je v dovršenosti: »poslednja snov (eshaton hyle) in podoba (morfe) sta isto, le da je eno po možnosti, drugo po udelovljenosti. Torej je vpraševati, kako se združujeta v eno, isto kot vpraševati po vzroku, zakaj je eno eno, ker je eno; kajti vsako je eno in v možnosti bivajoče je z bivajočim v udelovljenosti na določen način enojno. Nikakršnega drugega vzroka (zadolžitelja) ni kot, možnosti v udelovljenost gibajoči vzrok.« [Met. VIII. 6. 1045 b 15 ssq] Iz tega mesta Aristotelove Metafizike je najprej razvidno, da Aristotel enači udelovanje z enim izmed štirih vzrokov, to je z gibalnim vzrokom, zaradi česar je še bolj očitno, zakaj se gibanje kot udelovanje imenuje glede na udelovljenost kot dovršenost in mir nepopolna energieia. Nadalje je govora o poslednji snovi, kar predpostavlja prvo snov.

Kako pride do razlikovanja med poslednjo in prvo snovjo? Les je po Aristotelu poslednja snov, iz katere ob sestavi v skrinjasto obliko nastane skrinja. Sam les je za Aristotela lesnata oblika zemlje in tako je zemlja poslednja snov lesa in obenem udelovljenost zraka, od koder je po Aristotelu zemlja izšla. In tako gre nazaj do prve snovi, ki je brezoblična in ne izhaja od nikoder, kar pomeni, da ni nekaj nastalega, temveč nekaj nenastalega. V tem gibanju iz možnosti (snovi) nečesa do njegove udelovljenosti (oblike), je to nekaj zdaj snov zdaj oblika.

V odnosu do poslednje snovi je sestavljenost te poslednje snovi in oblike posamezna čutno-konkretna ousia (prisotno), ki jo Aristotel imenuje tudi poslednje (skrajno): to eshaton. V njeni navzočnosti, v mudenju tega posameznega, vsebuje navzočevanje svoje skrajno in poslednje. Njegova navzočnost pomeni, da navzoče kot bivajoče je in ne da ni. Dastvo bivajočega oznanja odločnost vstaje bivajočega zoper nebivajoče (nič). Svojo odločnost kaže v svojem izgledu in ta izgled posameznega, ki je odlikovani način prisostvovanja, sije kot poslednje nedeljivo (to eshaton atomon — Met. X. 9. 1058 b 10) skrajno navzočnost tega posameznega: skrinje ali človeka ali konja. Skrajni način navzočnosti pomeni obenem najvišji način navzočnosti. V njem se čuva in ohranja tudi skrajna, to je najbližja sedanost vsakokratnega tega ali onega, ki vztraja v neskritem.

Problem odnosa med vsakokratnim tem ali onim (tode ti) in njegovo bistvenostjo (to ti einai) pa s to razložitvijo nikakor še ni rešen. Aristotel ne imenuje na dveh mestih Metafizike (III. 4. 999 a 23 in XIII. 10. 1087 a 13) zastoj vprašanje tega odnosa za najtežje vseh vprašanj.

Kolikor je bistvenost zmeraj še bistvenost vsakokratnega tega ali onega, ne pa nekaj po sebi, kolikor je združevanje med snovjo in bistvenostjo pojasnjeno z gibalnim vzrokom, ki ga je Aristotel vpeljal prav zato, ker ga Platonova razlaga združevanja kot posnemanja (mimesis) in deleženja ni zadovoljila, kajti iz takšne razlage združevanja izhaja po Aristotelu pomnožitev bivajočega v neskončnost, je prvenstvo dastva pred kajstvom vsakokratnega tega ali onega očitno. Bistvenosti brez vsakokratnega tega ali onega ni. Pa vendar bistvenost kot svrha mora biti. Kaj naj bi se sicer v udejanjanju združevalo v sestavljeno?

In še naslednje: »Če ni ničesar posameznega, posameznega pa je neskončno mnogo, kako bo tedaj mogoče doseči védenje (epistemen) o tem neskončnem? Kajti samo toliko spoznavamo vse, kolikor je eno (hen) in isto (tauton) in nudi obče. Če pa je to nujno in mora bivati nekaj poleg posameznega, tedaj morajo nujno bivati poleg posameznega rodovi in sicer prvi ali poslednji rodovi: da pa je to nemogoče, smo prav tako pokazali... Toda, če ne biva nič poleg posameznega, bi ne bilo nič spoznavno (noeton), temveč vse samo čutno zaznavno, in bi o ničemer ne bilo védenja, razen če se noče čutno zaznavanje razglasiti za védenje. Nadalje bi tudi ničesar večnega ali negibljivega ne bilo, kajti vse čutno mineva in je v gibanju. Če pa ni ničesar večnega, tedaj tudi ni možno, da bi obstajalo nastajanje (genesis): kajti tu mora nujno biti nekaj, kar nastaja, in to, iz česar nastaja, ter pri tem poslednje nenastalo, ker se vse to zaustavi in ne more ničesar postati iz nebivajočega. Nadalje, ker je postajanje in gibanje, mora nujno biti tudi meja (peras), kajti najprej nobeno gibanje ni neskončno, temveč ima vsako svrho (telos), potem pa tisto, za katerega je nemogoče, da bi nastalo, ne more nastajati.« (Met. III. 4. 999 a 25 ssq)

Ustroj sveta je takšen, da mora nujno biti nekaj, kar nastaja in tisto, iz česar to nastaja. Ni pa to neskončen proces, ampak ima svoj začetek in svoj konec. Razvoj ne gre samo od poslednje snovi nazaj do prve snovi, temveč gre tudi od prve snovi naprej do najposlednejše meje kot poslednje svrhe. Gibanje ni neskončno, ampak nujno končno, kajti giblje se samo tisto, kar ima svojo svrho, to je svojo dovršenost. Neskončnost je nekaj nedovršenega in je zato v odnosu do udejanjenosti kot dovršenosti zgolj ono nepopolno: kot je za Aristotela nepopoln ustroj Platonovega v neskončnost pomnožljivega sveta. Vse, kar zares je, je v svoji navzočnosti omejeno. Kar je neskončno in neomejeno, je nenavzoče oziroma je navzoče zgolj v možnosti. Zato je neskončno zgolj nekaj, kar je v možnosti, ne pa v dovršenosti. Manjka mu navzočnosti!

Navzočnost je mir stalnosti. Najbolj navzočno bi bilo torej negibljivo, nemisljivo, večno. Večnost ne pomeni neskončnega trajanja in z neskončnostjo sploh nima nobene zveze, kar dobesedno pomeni, da nima nobene zveze s prvo snovjo. Narobe: večnost je nekaj najbolj končnega, pravzaprav tisto, kar v svoji dovršenosti presega že samo končno. Večnost je tisto, kar je zmeraj že bilo in kar je zmeraj navzoče v svoji skrajni končnosti. »Prva bistvenost (proton ti en eina) nima snovi, kajti ona je dovršenost.« (Met. XII. 8. 1074 a 35) Je zmerajšnja skrajna končnost (dovršenost) navzoče-

vanja. To skrajno končnost navzočevanja imenuje Aristotel božje (theion). Bog je skrajna meja in svrha sveta. V tej svoji skrajni navzočnosti (sedanjosti) je trajna sedanjost ali večnost, kajti sedaj (nun) je meja (peras — Phys. II. 11. 218 a 24) časa kot neskončnosti. Je večnost, to je stalna sedanjost, ker je »sedaj« edina popolna energieia časa, ki je sicer kot neskončnost zgolj v možnosti (Phys. III. 6. 206 a 12 ssq).

Bog je zato čista dovršenost. V njem ni ničesar, kar bi bilo zgolj v možnosti. Bog je večno življenje: »Bog (theos), pravimo, je večno, najboljšo živo bitje; torej življenje in stalno, večno trajanje pripadajo bogu; bog sam je prav to.« (Met. XII. 7. 1072 b 28 ssq)

Zaradi česa živi bog? Zaradi samega sebe. Bog je svrha samemu sebi. Samemu sebi je svrha zato, ker je njegovo življenje čisto umevanje umevanja (noesis noeseos) in nič drugega. Umevanje umevanja je namreč tisto edino, ki je zaradi samega sebe in ima svojo mejo zmeraj v samem sebi. Bog je um, ki umeva samega sebe. V tem svojem umevanju je ono najmogočnejše (to kratiston — Met. XII. 10. 1074 b 33) in najdovršenejše, ker je samemu sebi najvišje dobro: »Umevanje po sebi pa se nanaša na po sebi najboljšo, najvišje umevanje, na najvišje. Um umeva samega sebe v dojemanju umljivega; kajti dotikajoč in umevajoč umovano, je umljiv samemu sebi, tako da je um in umovano (noeton) isto . . . Dovršuje se v tem, ko ima umevano. Torej je ono, umevano, še v polnejšem pomenu božje kot to, kar se zdi, da božjega vsebuje um, in motrenje (theoria) je najslabše in najboljše.« (Met. XII. 7. 1072 b 18 ssq)

Ker je bog ta um svrha samemu sebi in ker je samozadostnost nekaj najslajšega, je bog tudi tisto najbolj ljubljeno (eromenon). To ne pomeni, da je najbolj zaželeno že kar prve snovi same. Najbolj zaželeno je kot najvišje zaželeno: niz vmesnih členov med prvo snovjo in bogom pa je lahko neskončen, ne sicer v dovršenosti, pač pa v možnosti, kajti neskončnost kot dovršenost ne obstaja. Zaradi te svoje najvišje zaželenosti je bog prvi gibalec. Vanj neprenehoma zahaja vse gibanje, toda ker je on tisto, kar je zmeraj že bilo, je in bo, gibanje nikdar ne zaide. Zahajanje gibanja je hkrati izhajanje. Glede na boga sta zahajanje in vzhajanje, konec in začetek, isto.

V tej svoji izvirni enostavnosti (Met. XII. 7. 1072 a 33) je bog eno (hen — prav tam), prva prisotnost (proté ousia — 1073 a 30) in prvo vsega bivajočega (to proton ton onton — 1073 a 24). Bog je prvo in najvišje bivajoče sveta, to je, neskrita: tega, kar je navzoče. Prvo in najvišje bivajoče je bog lahko, ker se neskrito kaže na način oblike in lika; ker je imeti obličje isto kot biti. Brezoblično je ne-bivajoče oziroma zgolj v možnosti bivajoče. Vse, kar je, ima zato obličje, in vse, kar postaja, je med brezobličjem in obličjem, med ne-bivajočim in bivajočim. »Kakor je namreč postajanje srednje med bitjo in ne-bitjo, tako je tudi postajajoče srednje med bivajočim in ne-bivajočim.« (Met. II. 2. 994 a 28) Sveta, ki bi bil zgolj postajanje, torej ni. Še več: postajanje in bit sta si v nasprotju. Trditev, da vse teče (Heraklit), je zato za Aristotela nekaj skrajno protislovnega. Zanj je enako značna s trditvijo, da je svet neskončen: brezmejen, brezkraven. Vse, kar

je, pa je ravno zato, ker ima svoj kraj (svoj začetek, svoje mesto in svoj konec) ter v tej svoji krajnosti svoje obličje.

V krajnosti sveta temelji to, da svet je: dastvo sveta. In kolikor je kraj nečesa enakoznačen z obliko nečesa, brezkrainost pa z brezobličnostjo, temelji v krajnosti sveta tudi obličje sveta, kakšnost in takšnost, skratka: kajstvo sveta. Krajnost je tisto, kar enoti dastvo in kajstvo. Zato je bog tisto eno in enostavno. Ker pa krajnost ni samo mesto (topos), temveč je zares to, kar je, če je obenem tudi začetnost in končnost, mora poleg brezoblične prve snovi prav tako obstajati popolno obličje, ki nikdar ne pride v stik s snovjo, čeprav je glede nanj vse drugo snov. Kajti v nizu postajanja od prve snovi do te poslednje oblike je vse izmenoma zdaj snov zdaj oblika. le ta poslednja oblika se zmeraj ohranja kot za sebe ohranjajoča oblika. Zato se ta oblika (bog) tudi imenuje oblika oblik (eidos eidon — De a. III. 8. 432 a 10). Bog kot oblika oblik je zaradi svoje skrajne dovršenosti oblika, ki omogoča vse druge oblike. Brez nje ne bi bilo ničesar navzočega. Iz nje izhaja navzočnost vsega navzočega; prav zato tudi je »prva navzočnost«. Njena zmerajšnjost jo večno enači v njeni poslednji in prvi navzočnosti. Je hkrati poslednje in prvo, kajti večna navzočnost je večna sedanjost, v njej pa ni razpona med prej in poslej.

Dovršenost boga torej ne izključuje njegovih večnosti. Prav tako to, da mora vsako gibanje imeti svoj konec in svojo mejo, to je svojo svrha, ne izključuje večnosti gibanja. Gre le za to, da vsako gibanje zmeraj zaradi nečesa je: »zaradi-česarsnosti je svrha. Svrha pa je to, kar ni zaradi nečesa drugega, temveč je zaradi nje drugo. Če torej je takšno skrajno (poslednje — to eshaton), ni razvoja v neskončno; če pa takšnega (poslednjega) ni, potem sploh ni zaradi-česarsnosti. Kdor pa tu zatrjuje razvoj v neskončno, ta ukinja, ne da bi vedel, naravo dobrega. In vendar se ne bi nihče ničesar lotil, če ne bi mislil priti do konca, in kdor ravna tako, ta nima razuma, kajti razumni zmeraj dovršuje zaradi nečesa; to je meja (peras), kajti svrha je meja.« (Met. II. 2. 994 b 10 ssq)

Gibanje in svrha, gibanje in mir spadata skupaj. Gibanje samo vodi v mirovanje in iz mirovanja izhaja gibanje. Kar velja za vsako gibanje, velja tudi za človekovo proizvajanje; ali pa tudi narobe: ker velja za človekovo proizvajanje, velja za vsako gibanje. »Počelo dejavnosti — gibalni vzrok, ne vzrok svrhe — je odločitev, počelo odločitve pa je stremeče hotenje in svrha, zaradi katere nekaj hočemo.« (Eth. Nic. VI. 2. 1139 a 25) Kajti vsakdo, kdor proizvaja, proizvaja zaradi nečesa. Proizvajanje (to poieton) ni samo sebi namen, ampak se nanaša na nekoga in na nekaj. Gibalni vzrok ima torej sam vzrok in ta vzrok je svrha kot delo (ergon) proizvajanja. Razlika med dejavnostjo (praxis) in proizvajanjem (poiesis) je ta, da je svrha proizvajanja zmeraj neko zunanje vsakokratno to ali ono, medtem ko je svrha dejavnosti lahko že sama ta dejavnost, na primer zrenje nečesa. Pri obeh pa je za njuno dogajanje potrebna neka odločitev, ki se more označiti kot »po stremečem hotenju usmerjena misel ali kot po umovanju usmerjeno stremeče hotenje, in počelo v takšnem smislu je človek.« (Eth.

Nic. VI. 2. 1139 b 3) Človek je počelo proizvajanja kot zbiralec in usmerjevalec, to je tisti, ki izbira in glede na izbiro odloča.

V tem izbiranju je njegova svoboda. Bistvena opredelitev človeka je svoboden izbor. To ga opredeljuje tudi kot gibalni vzrok. »Nasprotno giblje gon tudi brez preudarka, kolikor je čutno poželenje vrsta gona. Um je zmeraj pravilen, gon in predstava pa sta zdaj pravilna zdaj nepravilna. Zato izhaja gibanje sicer vselej iz hotenega, toda to je ali zares dobro ali le navidezno dobro...« (De an. III. 10. 433 a 24) Povezanost uma in gona pa je izbiranje med dobrim in slabim, »kajti v stremečem hotenju za-hoteno giblje in razum (predstavljanje) se giblje le zato, ker si predstavlja v stremečem hotenju za-hoteno.« (prav tam)

Kar je pri umovanju trditev in zanikanje, to je pri volji kot stremečen hotenju težnja in odklanjanje. »Iz tega sledi: če naj bo odločitev dobra, mora biti preudarek resničen in stremeče hotenje (orexis) pravilno ter usmerjeno k temu, kar preudarek zatrjuje.« (Eth. Nic. VI. 2. 1139 a 24 ssq) Za proizvajanje ali usmerjeno dejavnost ne zadošča torej le resnično spoznanje, temveč mora biti vključeno še pravilno hotenje. Resničnost (neskritost) kot pravilnost je skladnost in soglašanje. Neskritost kot prisotnost in sedanjost proizvajanja in dejavnosti, ki sta usmerjeni v svrhu, ne zadošča, kajti ti dve nikakor nista naravnani zgolj na tisto, kar je zmeraj že bilo (to ti en eina). Naravnani sta predvsem na prihodnost, na tisto, kar naj bi bilo in kar naj se dovrši. Med tistim, »kar je zmeraj že bilo«, se namreč na nek način lahko izbira in se izbere, kaj naj bi bilo prisotno v prihodnosti. Dejavnost in proizvajanje sta naravnana predvsem na prihodnost, na tisto, kar naj bi bilo in kar naj se dovrši. Da bi se nekaj dovršilo, se mora obstoječe spremeniti. Sprememba glede na določeno svrhu pa je možna le, če spreminjevalec najprej pravilno odrazi neskritost bivajočega in če potem tudi *pravilno* spreminja to bivajoče glede na zastavljeno svrhu.

Proizvajanje in pravilnost, ki je novo, metafizično ime za resnico kot neskritost, spadata torej skupaj. Opredeljeni sta glede na prihodnje: »Nemogoče se je odločiti za nekaj minulega... saj se ne preudarja o minulem, ampak o tem, kar se bo zgodilo in kar dopušča spremembo. Za minulo pa je nemogoče, da bi postalo nekaj, kar se ni zgodilo. Zato pravilno pravi Agaton:

Edino tega tudi bog ne more:
kar je bilo, pretvoriti v 'ni bilo'.«
(Eth. Nic. VI. 2. 1139 b 10 ssq)

Minulega ni mogoče proizvajati. Proizvaja se lahko le prihodnje, kajti nasproti minulemu je volja nemočna. Minulo je močnejše celo od boga. Človek zato lahko svobodno preudarja in izbira le v sedanjem o prihodnjem. Človekov oskrbovalno-proizvajalni odnos do bivajočega zadeva na čas, ki mineva in ki ga ni moči obrniti. V svojem proizvajanju zasledujem, kako mi je pravkaršnji delček časa izginil za vedno in kako ga sedaj ni več. Sedaj pričakujem naslednji sedaj, ki ga še ni. »Pravimo, da je *potekel* čas, če smo z našimi čutili na nekem gibanju opazovali 'pred-tem' in 'za-

tem'. Ugotavljamo, da je 'pred-tem' nekaj drugega kot 'za-tem' in da razen tega spada sem še nek 'vmes'. Če vnanje točke spoznamo kot nekaj različnega od 'vmes' in značimo 'pred-tem' in 'za-tem' kot dva 'sedaj', potem pravimo, da je to čas. Kar je omejeno po obeh 'sedajih', je čas... S tem dobimo odgovor na naše vprašanje. *kaj je čas: število gibanja glede na 'pred-tem' in 'za-tem'.*» (Physis, IV. II. 219 a 15 ssq) Čas je tisto, kar moremo meriti pri gibanju. Kjer je gibanje, je tudi čas. Merjeno potem štejeemo.

Šteto so oni 'vmes' sedaji. Sedaji nepovratno sledijo eden drugemu in minevajo. To slednje sedajev je čas. In tako se čas kaže kot sledenje stalno navzočega, toda obenem minevajočega in prihajajočega sedaja. Čas je razumljen kot sosledje sedajev. Sosledje sedajev je potek časa. Čas teče. Čas je tok sedajev. Vsak sedaj je pre-tok, v vsakem sedaju sedaj izginja, pa vendarle v vsakem tudi ostaja. V vsakem sedaju je navzoč sedaj kot isti, četudi se sedaj s tem, ko prihaja v pretok vselej drugi sedaj, že tudi pretaka v preteklost. Sedaj je to spreminjajoče se, pa vendarle tisto, kar se vse-skozi zadržuje kot stalno navzoče. Zdaj je postalo razumljivo, zakaj je Platon opredelil čas kot gibljivo podobo večnosti. Čas kot sosledje nastajajočega-minevajočega sedaja je gibljiva podoba stalno mirujočega sedaja, ali če obrnemo: večnost je mirujoča podoba gibajočega sosledja zdajev.

Gibljivo sosledje zdajev je enosmerno in zato nepovratno. Sedaji, ki so pretekli, so za to razumevanje časa za vedno minili. Za oskrbovalno-proizvodni odnos do bivajočega ti sedaji zato niso več zanimivi. Zanj so pomembni prihajajoči sedaji. Od tod nenadni poudarek na prihodnosti, ki ga opazimo pri Aristotelu ob njegovi interpretaciji človekovega proizvajanja. Človekovo proizvajanje je vezano na čas kot sosledje zdajev, kajti sosledje zdajev kot gibanje ne le »dopušča spremembo«, temveč je spreminjanje samo. Ker je v svojem gibanju enosmerno, omogoča, da ga z računajočim štetjem razdelimo na enake dele in da potem v tako enakomerno razdeljeni čas postavljamo različne po preudarku predvidene proizvodne stopnje. Gibanje svoje proizvodnje in spremembe lahko tako prilagodimo gibanju, to je spreminjanju v času. To prilagajanje je tudi edini pogoj človekovega proizvajanja glede na čas, ki je v svojem sosledju sedajev popolnoma golo potekanje ter dopušča človeku svobodno izbiro sredstev, ki so potrebna, da bi dosegel neko svrhu. Preudarjanje o teh sredstvih je zato popolnoma v moči človeka in o njih torej tudi preudarja, ne pa morda o minulosti, ki ni v njegovi moči. Ne preudarja o tistem, kar ni v njegovi moči, ali o svrhhah samih, ki so za Aristotela jasne, na primer dobro itd. pač pa o sredstvih: »ne preudarjamo o svrhhah, ampak o sredstvih za dosego neke svrhe. Svrha je jasno postavljena, sporno je le, kako in po kakšni poti jo je mogoče doseči.« (Eth. Nic. III. 5. 1112 b 10) Vsako preudarjanje je zato tudi iskanje in kar je zadnje v iskanju, je prvo v že začetni dejavnosti ali proizvajanju. Začetek je odločitev in se more označiti kot »preudarno prizadevanje za nekaj, kar je v naši moči.«

Od človeka je odvisno, ali bo nekaj storil ali ne; ali stori recimo dobro ali zlo. Svrha je tisto, kamor se usmerja volja kot stremeče hotenje; sredstva

pa so tisto, o čemer se preudarja in odloča. Vsa dejanja so zato sprejeta na osnovi odločitve in kot taka hotena: »Človek je počelo in roditelj svojih dejanj, podobno kot je oče svojih otrok.« (Etk. Nic. III. 7. 1113 b 12) Razum je tisto, kar mu omogoča pravilno izbiranje in usmerjanje, zato je kot samosvoje delo (ergon) človeka tudi njegova svrha in sreča. Kolikor razum ni že sam po sebi sreča, človeka tudi osrečuje, ker mu pomaga pri proizvodjanju, ki je istovetno z večino (techne), kakor jo razume Aristotel: na primer z umetnostjo mizarja kot proizvajalca skrinje. Vsako proizvodjanje kot umetnost je namreč usmerjeno k nekemu nastajanju in mu je potrebno umevanje o tem, kako bi moglo nastajati nekaj, kar lahko obstoji ali ne obstoji: česar počelo je torej v svobodnem izboru človeka. »Umetnost (techne) se ne nanaša na stvari, ki obstajajo ali postajajo po nujnosti, tudi ne na stvari, ki obstajajo ali nastajajo po naravi: zakaj le te imajo počelo svoje biti same v sebi.« (Eth. Nic. VI. 4. 1140 a 12)

Navzoče, ki ga proizvede človek, torej nima počela svoje navzočnosti samo v sebi, temveč v človeku. Ali je človek tudi počelo svrhe tega navzočega? Tudi, kajti svrha nekega navzočega ni nič drugega kot oblika, dovršenost, to je navzočnost tega bivajočega. Vendar Aristotel istočasno pravi, da človek o svrhi ne preudarja, temveč le o sredstvih za dosego svrhe. Glede na to je človek le eden izmed štirih vzrokov in sicer vzrok spreminjanja (gibanja), ki ostalih treh vzrokov ne postavlja, temveč jih le zbira v sopripadnosti: v ergon (delo) kot tisto spodstojede oziroma predležee (hypokeime-non). Človek potemtakem ni počelo svrhe (biti kot navzočnosti) nekega bivajočega v tem smislu, da bi jo postavljaj, temveč je kot proizvajalec tisti, ki jo iz odsotnosti pro-iz-vede v prisotnost, tj. navzočnost. Nečemu, kar je lahko odsotno ali prisotno, človek omogoči, da iz skritosti izide v neskritost, to je v svojo bit, svojo navzočnost.

Kaj pomeni navzočnost tako proizvedenega bivajočega? To je navzočnost glede na človeka. Kaj pa je za Aristotela človek? Človek je razumno živo bitje. Toda, razumno bitje je le kot del celote, ki se imenuje polis in kar se ne da prevesti niti z družba niti z država niti z mesto. Gre za občestvo, h kateremu spada človek, ki se zato imenuje občestveno bitje (zoon politikon). Človek je posamezno občestva kot občega. »Občestvo je po svoji naravi pred... vsakim izmed nas. Kajti celota mora biti prej kot del. Če se namreč razkroji celota, tedaj ni več niti roke niti noge, razen po imenu, kakor se sicer more govoriti tudi o kamniti roki: kajti ob smrti ni nič več kot to. Da je občestvo torej po naravi nastalo in da je prej kot posameznik, je jasno.« (Polit. II. 1. 1253 a 15) Kolikor je človek človek, biva zato v občestvu. Človek, ki ne bi bil del občestva, bi bil bog ali pa žival.

Ker pa človek ni ne žival in ne bog, temveč razumna žival, ne more biti samozadosten. Navzoč je kot človek, kolikor je navzoče občestvo. Privedi nekaj iz nenavzočega v navzoče, pomeni zato privedi v občestveno navzočnosti. Človek proizvaja iz skritega v neskrto občestvo. Občestvo je ljudstvo (demos), zato so Grki na primer mizarja kot proizvajalca skrinje itd. imenovali demiurgos: tisti, ki proizvaja za ljudstvo. Demiurgos zato nikakor ni zgolj rokodelc, nekdo, ki dela z roko, marveč je tisti, ki pro-iz-va

(izvaja iz skritega v neskrto) nekaj pred ljudstvom. Zmeraj proizvaja glede na neko svrhu. Svrha pa je nekaj, kar je v občestvu nekako zmeraj že bilo, čeprav ne v čutni obliki. Proizvajalec kot gibalno-spreminjevalni vzrok zato ostale tri vzroke (snovni, oblikovni in vzrok svrhe) zares le izbira, zbira in jih izvaja (privaja) v vsakokratno to ali ono. Njegovo proizvajanje je opredeljeno po svrhi, ki je v občestvu zmeraj že bila. Svrha vodi proizvajanje in je zato za proizvajanje tudi odločujoča.

Proizvajanje kot umetnost (techne) pomeni torej zmožnost razumeti se na nekaj, ter to nekaj v svoji zbranosti razumevanja kot izvedenosti obvladovati in vzpostavljati. Ta izvedenost omogoča človeku ravnanje s katerimkoli bivajočim oziroma vdor v bivajoče sploh, saj človekovo zadržanje zmeraj že nosi in vodi neko vedenje. Po drugi plati pa postajanje v naravi poteka ravno tako kot večje proizvajanje. Aristotel celo stalno dokazuje, da za umetnostjo prav nič ne zaostaja. Zakaj? Zato, ker gre v obeh primerih za dosego in dovršitev svrhe. »Če je torej umetnosti lastna svrha, tedaj je lastna tudi naravi.« (Phys. II. 8. 199 b 30) Narava prav tako dovršuje kot izvedeni človek oziroma bolje: izvedeni človek dovršuje v skladu z naravo.

»Nasploh izvede umetnost (techne) delno do kraja to, česar narava ni zmožna proizvesti, delno posnema njene dosežke. Če torej umetnost zasleduje neko svrhu, tedaj jo očitno tudi narava . . . In če je v umetnosti marsikaj, kjer je bila svrha dosežena, je pa poleg tudi marsikaj zgrešeno, kjer se je svrha skušala doseči, pa je bila zgrešena, je tako tudi v naravi . . .« (Phys. II. 8. 199 a 34) Kar se zgodi v naravi mimo svrhe, je naključje (tyche). Naključje pa je ozko povezano tudi z umetnostjo, kajti v neki bitki lahko pride do zmage vojaška umetnost ali pa tudi naključje.

Vsekakor gre v vseh primerih za svrhu. Svrha je odločujoča. Zavzela je mesto, ki ga ima pri Platonu izgled (eidos). Svrha je za Aristotela enakovredna z obliko (eidos). Pri obeh nahajamo torej besedo eidos. In vendar enkrat prevajamo eidos z izgled, drugič z oblika. Kje je razlog za to? Razlog je v tem, da je pri Platonu vsakokratno to ali ono le slab posnetek izgleda (eidos), za Aristotela pa ima vsakokratno to ali ono v obliki (eidos) svoj lastni vrh in svoje obličje. Navzoče ima zanj izgled le, kolikor ima neko obliko. Aristotelu proizvajanje demiurga ne pomeni posnemanje in ponarejanje izgleda, temveč izbiranje in zbiranje v obliko kot svrhu. Medtem ko je za Platona celota vsakokratnega tega ali onega in vsako posebej le slab posnetek na ravni ne-bivajočega, na ravni Aristotelove snovi, ima pri Aristotelu vsako bivajoče v naravi počelo samega sebe v sebi samem (kar pomeni, da ima v sebi tudi svoj gibalni, spreminjevalni vzrok); le umetno proizvedeno bivajoče ima gibalni vzrok v človeku, medtem ko ostale tri vzroke človek zmeraj tudi samo zbere v delo (ergon) tega ali onega proizvoda: vsekakor se kot dovršenost dovrševanja v vseh primerih zmeraj izkaže prav to delo. Gibalni vzrok uvede Aristotela z utemeljitvijo, da Platon nasploh ne zna pojasniti, kako prihaja do prilikovanja izgleda in onega, česar izgled je. Človek je le poseben, čeprav odlikovani primerek med gibalnimi vzroki bivajočega kot takega v celotnem.

Njegova oblikovanost je v tem, da vse dovrševanje narave poteka zaradi človeka. Človek je v nizu naravnih svrh od prve snovi naprej, ki ni ni-

kakršna svrha, poslednja svrha narave. »Če torej narava ne pušča ničesar nedovršenega in ne dovrši ničesar brez zaradi-česarsnosti, tedaj je vse dovršila zaradi človeka.« (Polit. I. 3. 1256 b 20) Kar še ni dovršeno, dovršuje človek zaradi sebe samega, to je tudi zaradi tistega v njem, kar je božje. Svrha človeka je prav tisto, kar je v njem božjega: (raz)um. Vseobče hoteče stremljenje po svrhi, po biti, pa se stalno dovršuje v bogu samem kot svrhí svrh.

Uvedba gibalnega vzroka vtisne vsej naravi pečat proizvodnosti. Bivajoče kot tako vsebuje v svojem ustroju vseobče dovrševanje, ki brez gibalnega vzroka ni mogoče. Nikjer in nikakor ni mogoče doseči svrhe, če ni navzoč tudi gibalno-spreminjevalni vzrok. Osnovno vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je naslednje: ali človek v vsem, kar počne, dovršuje zato, ker je njegovo dovrševanje del vseobčega dovrševanja sredi bivajočega kot takega v celoti, ali pa se zaradi dovrševalnega načina človekovega zadrževanja sredi bivajočega kot takega v celoti, človeku vse bivajoče razpira kot stroj, ki ga obvladuje dovrševanje? Na kratko: ali človekovo zadržanje opredeljuje način razpiranja bivajočega ali način razpiranja bivajočega opredeljuje človekovo zadržanje. Vprašanje se zapira in suče v krogu. Zvrača se vase. Če hočemo odgovoriti na vprašanje po bivajočem kot takem v celoti, ne moremo mimo človeka, saj ga razlaga prav človek sam, na vprašanje po človeku pa ni mogoče odgovoriti, če ne odgovorimo na vprašanje po bivajočem kot takem in v celoti. Kaj če zato nista oba, tako razpiranje bivajočega človeku kot razpiranje človeka bivajočemu, nagovarjana po istem: namreč po tem razpiranju?

In če je za Platona temeljno dogajanje v ustroju bivajočega posnemanje izgledov, za Aristotela pa dovrševanje oblik vsakokratnih teh ali onih, od kod ta razlika? Zakaj se nekomu bivajočnost bivajočega razkriva kot izgled, drugemu pa kot dovršenost? Da Aristotelu ne zadošča več le oziranje po izgledu prisotnega, da mu ne zadošča več vedenje o dastvu in kajstvu kot izgledu bivajočega, temveč mora vedeti tudi, zaradi česa je vsako bivajoče, kar pomeni, da kajstvo in zaradi-česarnost sovpadata, se je moral zgoditi dogodek v zgodovini biti bivajočega, kar pomeni, da se JE bivajočega človeku zdaj razkriva drugače, kakor pa se je prej. Za-kaj (zakaj in zaradi česa) se je zgodilo, kar se je zgodilo? Ne da bi tu odgovarjal na vprašanje, naj za zdaj opomnim, da je zastavljeno povsem aristotelovsko. Prav nič se ni premaknilo iz načina vpraševanja, kakršnega ima Aristotel. Kar ga razlikuje od njegovih vprašanj, je le to, da sestopa korak nazaj in sprašuje po tistem, po čemer Aristotel ni spraševal.

c) *Ce se je spremenil pomen biti, onega »je«, pomeni, da se je spremenil tudi čas, iz katerega je bit neskrita, to je, iz katerega se bit razkriva. In ker se časenje časa dogaja vselej na kraju človeka samega, to časenje časa kot prebivanje pa je bistvo človeka, se je moral spremeniti tudi »odnos« resnice biti do bistva človeka. Spremeniti se je moralo človekovo bistvo. Kakšne spremembe so se dogodile v bistvu grškega človeka od Heraklita in Parmenida do Platona in Aristotela? Kdo je grški človek? Kakšna je resnica (smisel) njegovega »je«? (Vprašanje sprašuje po kakšnosti te resnice, ne kaj je*

ta resnica, kajti resnica grškega človeka in moja resnica sta kljub vsem vmesnim zgodovinskim spremembam isto ter z odgovorom na vprašanje po takšnosti še nikakor ni razkrita.)

Od Heraklita do Aristotela se je čas iz bogate igrivosti na prestolu igrajočega se otroka spremenil v povsem izpraznjeno golo gibanje sosledja zdajev. In če Heraklit govori o času kot veku, ta vek torej nikakor ni kot stalni sedaj odprta večnost. Heraklitov čas kot vek sploh še ni razcepljen na večnost kot stalno mirujoči sedaj in na »čas« kot gibajoče sosledje zdajev. Zato tudi Parmenidove trajne sedanjosti ne smemo razumeti kot Platonove ali Aristotelove večnosti. Parmenidova trajna sedanost je sedanost igre, ki je gibanje, pa vendarle ne pozna zaresnega začetka in konca. Nasproti ti brezzačetnosti in brezkončnosti večnosti, ki temeljita v vednosti o začetnosti in končnosti ter tudi bivata le v odnosu do njiju kot svojih nasprotij, počiva igra sama v sebi ter zato v njej o začetku in koncu sploh ni mogoče misliti: »Saj šla sta začetek in konec v daljno pregnana daljavo, pognal ju je žarek Resnice (Aletheia — Neskritost).«

Pri igri namreč ne sprašujemo po tem, kaj je na njej najbolj zaresno, kaj je na njej najbolj navzoče, to je bivajočno. Metafizika (Aristotel) pa sprašuje: kaj je bivajoče? Kaj je tisto, po čemer je in v čemer je bivajoče bivajočno. Kaj je tisto, kar je na bivajočem najbolj bivajočno? Kaj je na bivajočem tisto stalno, po čemer vidimo, da bivajoče JE? Kaj je bit bivajočega? Za metafiziko je torej bit tisto, kar je na bivajočem najboljši, to je stalno bivajočno. Kakor hitro sta torej Platon in Aristotel povprašala čas po tistem, kar je sploh na njem bivajočno, je čas izgubil značaj igre. Spremenil se je v bivajoče, ki je povprašano po svoji biti. Kakor da je čas kot čas nekaj bivajočega v svojem časenju? Kot da ni že sam horizont biti in ga je treba po njegovi biti še posebej spraševati? Zapadlosti biti pod gospostvo bivajočega, to je bivajočnosti bivajočega kot najvišje bivajočega (ideje idej, svrhe svrh) ustreza torej razumevanje časa kot nečesa bivajočega.

Kar je na času bivajočno, to je za Platona in Aristotela navzoče in s tem sedanje? Kar je na Času sedanje, tj. navzoče, je vselej vsakokratni sedaj. Preteklo je že nenavzoče, prihodnje še ni navzoče. Sedaj pa je kljub vsemu spreminjanju tisto ostajajoče in navzoče časa. Bistvo časa je pri Platonu in Aristotelu razumljeno iz posebne razlage biti, namreč iz razložitve biti kot navzočnosti. Bivajoče je tem bivajočnejše, čim bolj je navzoče, tj. čim trajnejša in čim bolj ostajajoča je njegova navzočnost. Najbivajočnejša je čista navzočnost, navzoča navzočnost sama kot ostajajoča sedanost, kot stalno stoječi sedaj, tj. večnost. Večnost je zato mišljenju, ki bit razume iz navzočnosti, bit na najvišji stopnji oziroma najvišje bivajoče ali bog. Kolikor je čas tedaj ime za enosmerno sosledje zdajev, za minevanje, je najvišje bivajoče v svoji biti neodvisno od časa. Večnost je neodvisna od časa v pomenu minevanja. Kakor je bilo torej bistvo časa razumljeno iz posebne razložitve biti, tako je bit kot bivajočnost bivajočega vzvratno razumljena iz nadčasovnosti kot nasprotja posebno razloženega časa, namreč kot minevanja sedajev.

Koliko sta tedaj takšni razlagi časa in biti odvisni od oskrbovalno-proizvodnega odnosa do bivajočega kot takega in v celoti? Da bi mogel človek

proizvajati to ali ono, smo videli, da mora imeti pred očmi nek vzgled, nek izgled, po katerem potem ponareja vrsto podob tega izgleda. Ta vzgled lahko posnemamo le, če ga ima kolikor toliko *trajno* pred očmi, če predstavljaja zanj kolikor toliko trajno pred-očnost za pred-očevanje, skratka, če je kolikor toliko trajno, to je stalno navzoč. Po drugi plati pa po-naredke demiurga ljudstvo spet lahko vidi le, če so že prišli v navzočnost in če še niso prešli v nenavzočnost. Vidi jih lahko le, če so prav sedaj navzoči in dokler so navzoči. In če je množstvo teh ponaredkov, ki so minljivi, še zmeraj navzočih, kako naj ne bi bil še toliko bolj in trajneje navzoč njihov vzgled in izgled, po katerem so sploh to, kar so? In kako bi sploh moglo biti to minljivo, če ne bi imelo svojega izgleda in vzgleda v neminljivem, tj. trajnem, ko je vendarle zdaj še navzoče, potem pa ne bo več in torej ne more vztrajati v svoji navzočnosti? Kako pa prihaja do upodabljanja trajno navzočega v njegove minljive podobe? Če je to razvidno za ponaredke človekovega ponarejanja, pa ni razvidno za podobe, ki jih človek ne proizvaja. Aristotelov zaključek je, da narava proizvaja na enak način kot človek. Le tako je mogoče razložiti navzočnost dovršenih svrh v naravi, to je navzočnost navzočega človeka. Navzočnost je trajanje tega, kar je dovršeno v svrhu, kar je delo (ergon) in ima torej svoje obličje.

Če je vse, kar je, če je vse, kar je navzoče, svrha, potem nek zgled po sebi seveda ni več potreben. Svaha je svoja lastna oblika, vzgled in podoba. V svoji navzočnosti, v svojem dastvu poseduje tudi vse svoje kajstvo. Človekovo proizvajanje in proizvajanje sploh pa tedaj ni več po-narejanje čistega izgleda, temveč kot izbiranje in zbiranje preostalih treh zadolžiteljev (svrhe, oblike in snovi) dovrševanje dela (ergon) v njegovi dovršenosti. Zbiranje štirih zadolžiteljev je sočasno in je komaj kje kakšna sled za kasnejšo novo-veško vzpostavitev zaporedja in s tem časovnega poteka med vzrokom in učinkom. Delo kot svaha ni učinek, temveč je eden izmed štirih zadolžiteljev. Proizvodnja tukaj torej nikakor še nima tvorno-povzročujočega značaja, temveč je dovrševanje kot privajanje v navzočo sedanost.

Vseobsegajoča teleologija, ki je tu na delu kot entelehija (dovrševanje) je potemtakem prav prikazano zbiranje v sedanjujoči mir svrhe, ne pa kakšno tvorno izdelovanje izdelkov. Svojo najbolj dovršeno dovršenost ima v bogu kot mirovanju mirovanj, svrhi svrh, ki je kot mišljenje mišljenja v večnem srečanju s samim seboj. V takšnem, toda minljivem srečanju s samim seboj pa je tudi vsako drugo navzoče, dokler vztraja v sedanosti, tj. dokler je navzoče.

Razširitev gibalnega, dovrševalnega zadolžitelja (vzroka) na vso naravo je temeljna sprememba od Platona do Aristotela. Bistvo grškega človeka kot proizvajalca iz nenavzočnosti v navzočnost je bilo s tem zakoreninjeno v ustroj bivajočega kot takega in v celoti. S tem in obenem je bilo zaostreno in dopolnjeno tudi proizvodno bistvo človeka ustrežajoče bistvo časa kot niveliranega sosledja zdajev. Je morda tema dvema spremembama v osnovi sprememba smisla (resnice) biti v tem pomenu, da je z vzpostavitvijo prednosti dastva pred kajstvom Aristotel še bolj kot Platon poudaril, da pomeni **BITI**, biti navzoč prav tu in sedaj?

Sprememba od Platona do Aristotela je tiha: obema je bit razumljiva kot navzočnost, čas kot nasledje zdajev in bistvo človeka kot proizvodno bistvo. Zato po teži nikakor ne dosega onega usodnega preglasa biti kot prisotnosti v bit kot navzočnost, časa kot bogate igrivosti v izpraznjeno golo nasledje zdajev ter bistva igrivega (toda zaradi tega ne neresnega) v bistvo preračunljivega (toda ne v moralnem pomenu) proizvajajočega človeka, ki se je zgodil v času od Heraklita in Parmenida do Platona in Aristotela.

IV. RAZUMEVANJE BITI KOT DEJANSKOST

(T. Akvinski, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche)

1. V času po Aristotelu se pomen njegovih osnovnih besed *energeia*, *entelecheia*, *ergon* zasenci. Če pomenijo Aristotelu te besede dovršenost, navzočnost tega, kar je prišlo v neskritost in tu v delu vztraja, prevedejo Rimljani *energeia* z *actus*, delo kot *ergon* pa jim je razumljivo le v odnosu do *operatio*.

Tej tradiciji sledi tudi srednjeveška sholastika. Če je Aristotelu bivaajoče kot *ergon* (delo) navzoče kot tu v miru stoječe, postane zdaj *ergon opus operari*, *factum tacere*, *actus agere*. *Ergon* ni več v odprtosti navzočevanja zbrano, temveč v učinkovanju izučinkovano, v dejavnosti udejanjeno: dejansko. Delo v pomenu dovršenosti je postalo dej, ki je rezultat dejavnosti in je samo dejavno. Bistvo dela (*ergon*) ni več udelovljenost v smislu odlikovane navzočnosti kot dovršenosti, temveč dejanskost dejanskega, ki obvladuje udejanjenje in udejanjeno. Novo metafizično ime biti je tako dejanskost, *actualitas*: »Bit (*esse*) je dejanskost (*actualitas*)...« (T. Akvinski, *Summa theol.* I 3, 4)

Bit je dejanskost in zato dejstvenost, to je vzročnost (*causalitas*). Kot dejstvenost je za razliko od bistva (*essentia*) *esse actu*. Bistvo je možnost (*possibilitas*). Kar je možno, še ni dej. Dej je udejstvena možnost in tisto, kar možnost udejanja. Če možnost še ni dej, more tisto, kar je še v možnosti, tudi ne-bit. In kar je podvrženo nastajanju in minevanju, je zmeraj v možnosti, da je ali da ni. Vse, kar je nastajajoče-minevajoče, kar je tako, da no, prigodno, temveč je nujno. Imenuje se Bog in je nujni vzrok vsega, kar po nečem, kar je že dejansko bilo, to je, kar je dejstvovalo pred njim. Če pa je tako in če iz nič ni nič, tedaj, pravi Tomaž Akvinski v svojem četrtem dokazu o bogu (*Summa theol.* I 2, 3), ne moremo iti v neskončno, ampak se moramo zaustaviti. Tisto, ob čemer se zaustavimo, ne more biti več možno, prigodno, temveč je nujno. Imenuje se Bog in je nujni vzrok vsega, kar je. Kot nujno bitje (*ens necessarium*) je brez prigodnosti (možnosti); zanj ni mogoče, da ne bi bilo. Stanja možnosti ne pozna, saj možnost pomeni pomanjkljivo bivanje, pomanjkanje biti, ker je ta pač razumljena kot obstojnost. Bog kot takšno po posedovanju biti najvišje bivaajoče je za T. Akvinskega bit sama (*ipsum esse*) ali čisti dej (*actus purus*), ki mu je bistveno biti.

V tej svoji polnosti biti kot dejstvenosti je Bog maksimalna popolnost, »maxime esse in actu: et per consequens maxime esse perfectum.« (Summa theol. I, 4, 1). Iz njegove popolnosti je povzročeno vse bivajoče, kakor so po soncu tiste stvari, ki nastanejo z njegovo močjo. Bog kot čisti dej je prvi tvorni vzrok vseh stvari (prima causa effectiva rerum — prav tam, I 4, 2). Nasproti čistemu deju se bivajoče kaže torej kot učinek, tvorba, (effectus). Na Bogu je vzročni značaj biti kot dejanskosti potemtakem viden v najčistejši luči. Čisti dej je prvi tvorni vzrok (causa efficientis) ali prvi gibalec (primum movens).

Kot prvi tvorni vzrok (prima causa efficiens I 3, 2) vsega, kar je, je čisti dej v svoji neodvisnosti in nepotrebnosti česar koli drugega tudi vzrok svoje lastne biti (causa essendi — I 4, 4), v sebi temelječa bit (suum esse subsistens — I 12, 4) ter zato prvo (primum ens — I 4, 6) in najvišje (summum ens) bivajoče. Je vsa polnost in popolnost biti: najpopolnejše bivajoče (ens perfectissimum). Če bi v njem ne bilo vse polnosti in popolnosti, ne bi bila bit dejanskost vsega dejanskega, ampak bivajoče na neki stopnji biti, dejanskost z določeno stopnjo dejanskosti, torej spet možnostno oziroma prigodno bivajoče. O vsakem drugem bivajočem se more po T. Akvinskem zato reči, da je takšno in takšno bivajoče, ki ima takšno in takšno bistvo, da je na takšni in takšni stopnji biti, o prvem in najvišjem bivajočem pa tega ni mogoče reči. Njemu je bistveni povedek, ki vsebuje vse druge povedke, ta, da je: actus purus — ipsum esse = qui est (I 13, 11). Vse drugo bivajoče nosi večji ali manjši razcep med svojim bistvom in svojo bitjo: pri nobenem ni njegovo bistvo isto kot njegova bit, kar pomeni, da mu ni bistveno biti, zakaj njegova bit je odvisna od neodvisne biti, ki onega razcepa ne pozna. Čim večji je razcep, na tem nižji stopnji biti je neko bivajoče. Tisto pa, kar je brez biti in je zgolj možnost, je prva snov (materia prima), ki dejansko ne biva. Tako je v bivajočem kot takšnem in v celoti vzpostavljena in stalno vzpostavljana hierarhija, ki ima svoj vrh v najvišjem bivajočem.

Prvo in najvišje bivajoče namreč ni navzoče le v tem pomenu, da bi bilo v svojih tvorbah le v trenutku, ko so začele biti, temveč je v njih stalno, dokler so: dokler so vzdrževane v biti. Najvišje bivajoče stalno ustvarja in vzdržuje bit vsega bivajočega, tj. dejanskost vsega dejanskega. To njegovo trajno ustvarjanje ni nič drugega kot trajanje prvega božjega: bodi! (fiat! — I 104, 1). Zato je Bog stalno navzoče v vsakem bivajočem. V nobenem pa tako, da bi se njegova dejstvenost v njem izčrpala, saj je v stalnem ustvarjanju Bog neskočna bit, zato neskončna moč.

»Tako je Bog v vsem s svojo močjo (per potentiam), kolikor je vse podvrženo njegovi moči. V vsem je s svojo navzočnostjo (per praesentiam), kolikor je njegovim očem vse odkrito in odprto; končno je v vsem s svojim bistvom (per essentiam) kolikor je trajno v vsem kot bivanjski vzrok (causa essendi).« (I 8, 3) Bog je vsemogočnost (omni-potentia), vsenavzočnost (omni-presentia) in vsebistvenost (omni-essentia).

Bog daje potemtakem obstojnost vsemu obstoječemu. In s to lastnostjo je kot najvišje bivajoče Bog hkrati najvišje dobro (summum bonum), h kate-

remu vse teži kot k svojemu smotru in v katerem tudi ima svoj najvišji smoter. Smoter je tisto, kjer vsako motrenje nahaja svojo dopolnitev in izpolnitev. O njem govori Tomaž Akvinski v petem dokazu o Bogu: »Peta pot izhaja iz urejenosti stvari. Vidimo, da so mnoge stvari, ki nimajo spoznanja, kakor na primer naravna telesa, vendarle dejavne k smotru (*operantur propter finem*). To se kaže v tem, da so zmeraj ali po pravilu dejavne na enak način in vselej dosežejo ono najboljše (*optimum*). To pa dokazuje, da ne dosegajo svojega smotra naključno, temveč usmerjeno. Tiste, ki nimajo razuma, pa se k smotru ne usmerjajo, če niso usmerjene neposredno po razumskih, kakor puščica po puščičarju. Torej mora biti neko razumsko bitje, po katerem so vse naravne stvari uravnane k smotru: in tega imenujemo Bog... Ker je narava dejavna k določenemu smotru, očitno pod vplivom nekega višjega dejavnika (*superioris agentis*) je treba potekanje narave nujno zvesti (*reducere*) na Boga kot prvi vzrok.« (I 2, 3).

Najvišje dobro torej tu še nima nikakršnega moraličnega pomena, kajti »vse, kar je kakorkoli dosežano (*appetitur*), ima značaj dobrega (I 6, 2).« V tem pomenu je dobro tudi najvišje dobro kot najvišji smoter vsega, kar je: kamor je usmerjena, kamor se steka in iz katerega izteka, izvira dejstvenost bivajočega v celoti. Bog je popolnost, iz katerega iztekajo vse druge popolnosti (*omnes perfectiones desiderata effuunt ab eo* — I 6, 2). Popolnost pa je vse, kar ima bit, to je dejanskost. Bit katerega koli bivajočega kot dejanskega pa je torej vselej povzročena po najvišjem bivajočem kot čisti biti ali čistemu deju.

Dobro kot smoter se vselej dosega z dejavnostjo, z učinkovanjem. Je učinek učinkovanja, to je tvonerga vzroka, vendar pa ni bilo delovanja tvornega vzroka, če ne bi bilo prvotne vzročnosti smotra. Glede na to je smoter vzrok delovanja tvornega vzroka in pravzaprav vzrok samega sebe, kar v Bogu tudi sovpade. V območju spreminjanja pa stvar poteka takole: »najprej sta dejavna dobro in smoter, ki vzgibljeta tvorni vzrok; tedaj začne delovati tvorni vzrok in privede do oblike.« (I 5, 4) Smoter je torej vzrok vzročnosti vseh vzrokov, vzrok vzrokov (*finis est causa causarum, quia es teausa causalitas* — *Opusc. De principiis naturae* 18, ae. 31).

V Bogu, ki je kot stalni ustvarjalec večno navzoč, tega zaporedja seveda ni. Bog je hkrati oblikovni, tvorni in smotrnostni vzrok. Prvo je pri njem poslednje in poslednje prvo: oboje je isto. Večnost namreč ne pozna, kaj je prej in kaj pozneje.

Drugače je v območju spreminjanja, to je gibanja, kjer vlada čas. »Večnost je hkrati v vsej svoji polnosti. V času pa sta prej in poslej. Torej čas in večnost ne moreta biti isto.« (*Summa theol.* I 10, 4). Če je večnost stoječi sedaj (*nunc stans*), je čas tekoči sedaj (*nunc fluens*). »Tako čas kot gibanje nista tu vsa naenkrat, temveč zaporedno (*successive*).« (I 7, 3). Čista bit in čas se ob tako razumljenem bistvu časa ločita: »Kakor je večnost samosvoja mera čiste biti, tako je čas samosvoja mera gibanja. V kakršni stopnji je torej neka bit oddaljena od bivanjske obstojnosti (*permanentia essendi*) in je podrejena spremenljivosti, v takšni je oddaljena tudi od več-

nosti in zapada času. Bit minljivih in zato spremenljivih stvari ni merjena torej z večnostjo, temveč s časom.« (I 10, 4). Spremenljivost pomeni potemtakem minljivost, to je časnost.

Tako minule kot prihodnje stvari niso dejansko bivajoče (non sunt entia in actu — I 89, 8), čeprav more človek za razliko od Boga, ki mu je vse hkrati navzoče, poznati prihodnje glede na prirejenost učinkov vzrokom (ordinis effectus ad causam — I 86, 4). Kar bo nastalo kot izunčinkovano učinkovanja, je moč predvideti.

Grško bistvo bivajočnosti, ki je v navzočnosti preglášena prisotnost, je torej ohranjeno, čeprav spremenjeno tudi pri Tomažu Akvinskem: dejanskost dejanskega in navzočnost in čisto bistvo dejanskosti je vsenavzočnost čistega deja, k esenci katerega spada eksistenca, zaradi česar čista dejanskost kot čista bit tvori existenco vsega, kar je. Ta vsenavzočnost pa je razumljena vzročno. Vsenavzočnost in po njej vsaka navzočnost je učinkujoča navzočnost in predstavlja dejanskost, to je dejstvenost dejanskega. Kakor je vse navzoče ustvarjena podoba vsenavzočega in vsemogočega prvega bivajočega, to je učinek prvega vzroka, tako je tudi vse to nebožansko, ustvarjeno bivajoče znotraj sebe splet vzrokov in učinkov. Ničesar dejanskega ni, kar ne bi bilo učinek nekega vzroka in končno učinek prvega vzroka.

Ta razpon med učinkom in vzrokom je tista bistvena sprememba, ki spremlja preglas Aristotelove udelovljenosti (energeia) v dejanskost (actualitas), dovršenosti v vzročnost (causalitas). Pri Aristotelu tega razpona ni. Delo kot ergon ni učinek vzroka, temveč je zbrana navzočnost samega sebe. Zdaj je zbiranje zamenjalo povzrokovanje. Navzoče je tisto, to je, bit v pomenu dejanskosti pripada tistemu, ki je bilo povzročeno in zdaj samo povzrokuje ter tako premaguje nič: manjkanje navzočega kot dejanskega. Da dejansko povzrokuje, pomeni, da je učinkovito in da more vzpostavljati učinke. Vsako bivajoče razen Boga je torej povzročeno povzročujoče, učinkovano učinkujoče. Bog je čisto povzrokovanje in ni po ničemer povzročeno. S to utrditvijo biti kot vzročnosti se je še bolj uveljavil čas v pomenu zaporedja (sukcesivnosti) sedajev, kar obenem pomeni, da se Tomaža Akvinskega razumevanje časa giblje povsem v okvirih, ki jih je postavila metafizika s Platonom in posebno z Aristotelom. Začelo pa je izstopati na dan s Tomažem Akvinskim to, da je bistvo časa kot zaporedja sedajev zravnane načinov časenja časa: prihodnosti, sedanosti in bivšosti v enakolično sivino, pri čemer v prihodnjem ni ničesar, kar ne bi bilo že v minulem in sedanem. Kajti če je prihodnje učinek preteklih in sedanjih vzrokov, v učinku pa ni ničesar drugega kot udejstveni vzrok, tudi prihodnje ni ničesar drugega kot udejstvena preteklost. Zato ni čudno, da za nekatere sholastike prihaja preteklost iz prihodnjega, saj služita sedanje in prihodnje le za prenos in prinos preteklosti.

Le glede na ta čas kot zravnanje (zniveliranje) načinov časenja časa v enolično sivino je tudi mogoče razumeti in vzpostaviti večnost, v kateri ni preja in posleja, v kateri sta konec in začetek isto. Večnost je torej vseskozi eno in isto in Bog kot edino večno bivajoče je tako lahko alfa in omega, prvi in poslednji vzrok vsega, kar je.

In ker je Bog ustvarjalec, to je povzročitelj bivajočega v celoti, zre v vsem, kar je, samega sebe. Bog se srečuje v vsem, kar je. Bog je samosrečevanje. To pa je opredelitev teleološkega načina bivanja. Bog je v vsem sam svoj smoter in zato tudi ima vse svoj smoter v njem.

2. *Uravnilovski značaj časa* kot zaporedja zdajev in bit kot dejanskost, to je vzročnost, se sovisno dopolnita v novoveški teleološkosti. Leibniz takole opredeli razmerje med načini časenja časa: »Če je vsako sedanje stanje... naravna posledica njegovega predhodnega stanja, tedaj je tudi sedanost oplojena s prihodnostjo.« (Mon. 22) Odnos med preteklostjo in prihodnostjo je vzročen. Proces med njima je enosmeren: od preteklosti preko sedanosti do prihodnosti. Preteklost učinkuje na sedanost in potem na prihodnost kot tvorni vzrok: »Tako obstaja neskončno število sedanjih in preteklih oblik ter gibanj, ki so *tvorni vzrok* mojega sedanjega pisanja in neskončno število majhnih sedanjih in preteklih nagnjenj ter željivosti moje duše, ki so *smotrni vzrok*.« (Mon. 36).

Kaj pomeni ta razlika med tvornim in smotrnim vzrokom? Izredno pomembna je za vso novoveško filozofijo od Leibniza preko Kantovega razlikovanja med tvorno vzročnostjo mehanične nujnosti narave in teleološkostjo človekove svobode do Marxovega zoperstavljanja kraljestva nujnosti in kraljestva svobode. Utemeljena pa je že v Descartesovem zapopadenju subjekta in njegovega predmeta.

a) *Izhodišče Descartesove analize* je KONČNI, to je ČASU pripadajoči človek opredeljen kot *res cogitans*, katerega bistvo je, da je subjekt. Jasno in razločno, to je razvidno vodenje tega, da sem, je za Descartesa tista Arhimedova točka, iz katere dokazuje vse drugo; tudi bivanje Boga: »Sem, torej je Bog.« (Regulae XII) Stavki: dvomim (mislim), torej sem, je potemtakem prvotnejši od stavka o bivanju Boga. Dokonča izvedba državnega udara zoper boga je odslej le še vprašanje časa. Potem, ko Descartes v pismu Picotu pove, da je zavrnil vse stvari, v katerih je mogel najti najmanjši povod dvoma, nadaljuje: »Ko sem pri tem dognal, da tisti, ki se trudi, da bi o vsem dvomil, kljub temu ne more dvomiti, da sam eksistira, dokler dvomi... sem sprejel eksistenco te misleče zavesti za *princip*, iz katerega sem izpeljal na *najevidentnejši* način vse sledeče, da je namreč Bog... (Die Principien... Felix Meiner 1955, str. XXXVIII)« itd.

Kateri je tisti *najevidentnejši*, tj. najprvotnejši in najrazvidnejši način, po katerem Descartes iz svojega prvega principa, da namreč sam sem, to je mislim, izvede princip o nujnem bivanju boga? Opiše ga v Meditacijah: »Verjetno pa sem nekaj več, kot sem sam uvidel, in vse one popolnosti, ki jih dodeljujem Bogu, so na nek način kot možnost (*potentia*) v meni, četudi si jih še nisem povnanjil (*exerant*) in še ne privedel do dejanskosti; kajti že izkušam, da moje spoznavanje polagoma raste. In ne vidim niti, kaj bi se mu zoperstavljalo, da ne bi tako bolj in bolj raslo do neskončnega, niti zakaj ne bi mogel ob tako rastočem spoznavanju doseči vse ostale popolnosti boga in končno, ne vidim, zakaj bi možnost za te popolnosti, če je že v meni, ne zadoščala, da bi se proizvedla njena ideja.

Toda ne, v tem ne more biti nič, kajti: prvič, četudi je resnično, da moje spoznavanje raste in da je kot možnost v meni mnogokaj, kar še ni dejanskost, se vendar od tu nič ne razteza tja do ideje Boga, v kateri očitno sploh ni nič samo možnostno (potentiale); kajti ta postopni porast sam je pač najbolj gotov dokaz nepopolnosti. Razen tega, četudi bi moje spoznanje bolj in bolj raslo, ne uvidim, da zaradi tega vendarle v dejanskosti ne bo neskončno, ker nikdar ne bo dospelo tako daleč, da ne bi bilo sposobnejše večje rasti. Bog pa je, tako sodim, dejansko neskončen, tako da se njegovi popolnosti ne da ničesar dodati.« (III, 26—27). Ker sem sam v osnovi končen, tj. nepopoln, je torej Bog kot popolnost nujen. Če namreč iz nič ni nič in more potemtakem nekaj nastati le iz nečesa drugega, pri tem pa tisto, kar je popolnejše in ima več realnosti, nikakor ne iz manj popolnega, je prav gotovo, da mora biti nasproti nepopolnemu, kot je človek, tudi popolnejše oziroma najpopolnejše.

Spoznanje o tem je najevidnejše. Kriterij za to jasno in razločno spoznanje je to spoznanje samo. Bog je prav tako jasna in razločna človekova pred-stava, pred-met kot katerakoli druga stvar. Človek se nasproti Bogu kot pred-metu spoznavno postavi kot sub-jekt. To je kot tista pod-stat, ki je nasproti Bogu in vsemu, kar je, zmeraj že, dokler traja pred-stavljanje, spod-ležeča in stalno obstojna. Človek kot subjekt, kot res cogitans je absolutni in nedvomljivi fundament, to je Arhimedova točka bivajočega kot takega in v celoti, zaradi česar tudi lahko predstavlja prvi princip, iz katerega je izvedeno vse drugo. Vse drugo je po njem pred-stavljeno in tudi JE le v tej pred-stavljenosti. To pomeni, da je dejansko le, kolikor je pred-postavljenost predstavljaajočega subjekta. Bivajočnost bivajočega kot dejansko dejanskega je s tem dobila naglas pred-stavljenosti pred-stavljenega, to je pred-metnosti pred-meta. Bit v pomenu prisotnosti se je tako po preglasu v navzočnost preglasila iz navzočnosti v dejanskost kot postavljenost. Odkar je človek postal edini subjekt vsega predmetnega, ni ničesar prisotnega, kolikor ni postavljeno kot pred-stavljenost.

Če je bil pri Tomažu Akvinskem Bog vse-navzočnost (omni-*praesentia*) vsega navzočega, je zdaj človek pred-stavljanje (*re-praesentatio*) tisto, znotraj katerega se je prenesla ona prezenca Boga. Predmet je tisto, v čemer človek kot subjekt re-prezentira, to je srečuje samega sebe. Zato je kljub Descartesovi pripombi, da si s smotrom v fiziki, tj. povsod tam, kjer je na delu *mathesis universalis*, ne ve kaj pomagati (*Meditatio*, IV, 6), v odnosu subjekta do objekta navzoča tele-ološkost. Subjekt ni brez objekta. Predmet je le, kolikor je opredmetenje. Subjekt je le, kolikor se opredmetuje in kolikor v opredmetenem srečuje samega sebe. Teleološkost torej po bistvu spada k ustroju tega, po čemer in v čemer subjekt je subjekt: k subjektiviteti subjekta. Subjekt je tista ENOST, ki povzema vase vso mnogovrstnost pred-stavljenega.

b) *Leibnizovo ime za bistvo subjekta* (substance) je zato *monada*. »Spremenljivo stanje, ki zaobjema in predstavlja množstvo v enosti ali enostavni substanci (monadi), ni nič drugega kot to, kar imenujem *predstavljanje* (*perceptio*)...« [Monadologija 14] Pred-stavljanje je bistveni izraz monade;

tisto, po čemer in v čemer monada je to, kar je. Prav zato, ker je monada enost, se pred-stavljanje ne razpršuje zgolj v dostavljanju tega ali onega, temveč to množstvo zaobjema vase ter je tako pred-stavljajoče do-stavljanje, ki utrjuje monado v njeni obstojnosti, to je dejanskosti. To pa, kar monado giblje v njem do-stavljajočem pred-stavljanju, je hotnost (appetitus kot notranji princip monade (Mon. 15). Drugo ime za hotnost je entelehija (Mon. 18). Entelehija je kot hotnost tista dejavna sila, ki na način predstavljaajočega dostavljanja enotujoče povezuje subjekt z njegovimi pred-meti. »Dejavna sila je torej določena dejanskost ali entelehija, ki je srednje med zmožnostjo delovanja in delovanjem samim, ter vključuje hotnost, tako da prehaja v dejanskost po sebi sami...» (Leibniz, O izpopolnitvi prve filozofije, Phil. Schrif., Reclam, Leipzig 1883, str. 176.) Dejavnost sila kot entelehija se na način predstavljaajoče hotnosti vrača v sebe samo, to je v dejanskost. Kot takšna bistvenost tvori enotujočo enost vsakokratnega enega (monade) in ker je takšno eno vsako bivajoče, bistvenost vsakega bivajočega. Entelehija kot sila je bivajočnost bivajočega, dejstvenost dejanskega, ki povezuje kot srednje njegovo esenco (možnost) in eksistenco (dejanskost). Bivajoče JE, kolikor biva na način entelehije, to je sile. Zato tudi vsakemu bivajočemu, dokler je, v določeni meri pripada ime entelehija oziroma »energeia« (O naravi po sebi, prav tam, str. 178). Sila kot entelehija, to je kot predstavljaajoča hotnost, je po Leibnizu zato princip bivajočega kot takega. Dokler ima bivajoče v sebi silo oziroma je sama sila, je v sebi popolno, zadostuje samemu sebi ter se avtomatično reproducira.

»Vse ustvarjene enostavne substance ali monade bi se mogle imenovati entelehije, kajti imajo določeno popolnost (samozadostnost), ki jih napravlja za izvir njihovega notranjega delovanja in obenem za netelesne avtomate.« [Mon. 18]

Monada kot avtomatično delujoča, tj. gibajoča sila (vis) je torej popolno nasprotje v sebi mirujočega Aristotelovega dela (ergon), to je Aristotelove entelehije. Če je bila za Aristotela bit kot bivajočnost bivajočega udelovljenost (energeia), je bit (esse) zdaj sila kot perceptio-appetitus. Svojo zadostno osnovo ima v centralni monadi, ki je v svoji neskončni moči izsevajoči vzrok vseh drugih končnih monad in zaradi katere je vse tako, kakor je, in ne drugače ter daje zato na vprašanje, »Zakaj je rajši nekaj kot nič?« (Leibniz, V umu temelječi princip narave in milosti, Phil. Schrif. str. 143), zadosten odgovor. Po tej centralni monadi je sila torej tudi vsaka končna monada, to je pred-stavljajoča hotnost. Bivajoče v celoti, metafizično mišljeni svet, je tedaj celota vseh teh pred-stavljajočih monad, ki si vsaka zase v svoji perspektivi sicer enotno predstavlja univerzum, pa je hkrati tudi sama perspektiva tega univerzuma, saj ga zaradi njegove vseobče sovisnosti zmeraj že reprezentira, to je predstavlja kot njegovo »trajno živo ogledalo [Mon. 56-]. Monade kot entelehije so »svetovi v zmanjšanem merilu... ki pa so v sosledju množstva svojih sprememb po možnosti vendarle neskončni, središčne točke, ki zrcalijo neskončno periferijo (Leibniz, Odgovor na pripombe... Phil. Schrif. str. 113)«. Monade so središče svojih perspektiv in perspektiv univerzuma; kot sedanje navzoče monade so končne sredine

neskončnih preteklih in prihodnjih stanj. V vsakokratnosti monade se vselej križa večnost. Ker pa monade nimajo oken (Mon. 7) ter se njihovo predstavljanje, to je stavljanje predse in dostavljanje, dogaja po prestabilirani harmoniji (Mon. 78), si pred-stavljajo univerzum s tem, da razstavljajo in stavljajo predse same sebe kot male svetove, ki predstavljajo bivajoče v celoti. Monada si zre, to je pred-stavlja bivajoče v celoti le sama v sebi, ker sama iz sebe ne more. Zmeraj srečuje le samo sebe: tisto, kar si pred-stavlja in kar predstavlja.

Tako se je v razviti obliki razodel pomen onega prenosa vse-navzočnosti Boga znotraj človekovega pred-stavljanja (repraesentatio). Karkoli pred-stavlja in karkoli si že človek predstavlja kot subjekt, zmeraj se giblje in srečuje znotraj ODNOSA subjekta do objekta. Bistvo odnosa subjekt-objekt je torej teleološko.

V teleološkem gibanju subjekta do objekta si subjekt kot tvorni vzrok pred-stavljenega to predse postavljeno zmeraj že dostavlja kot udejstveni smoter, kot dobro, tj. kot vrednoto. Predstavljanje (perceptio) kot dostavljanje je zato tudi zmeraj že apetitno, saj je v svojem bistvu hotnost (appetitus). Tudi kolikor se giblje človek kot subjekt (substancia) znotraj drugih substanc, ki predstavljajo tvorni vzrok, lahko računa, ker so v času, na njihovo zaporedje. »In kar zadeva gibanje, je v njem vsebovana dejanskost le sila ali zmoglost, to je nekaj, kar je vsebovano v sedanjem stanju in kar nosi v sebi spremembo za prihodnost.« (Leibniz, Pismo Basnageju, prav tam str. 86) Sedanjost je oplojena s prihodnostjo, med njima je vzročen niz. Prihodnje nujno sledi iz preteklega.

Kako je tedaj sploh mogoč vpliv smotrnostnega vzroka na nujni zaporedni potek tvornih vzrokov v času? Kako je sploh možen teleološki proces? Kako je možna človekova svoboda? Odgovor daje Kant.

c) *Kot končno, času pripadajoče bitje* je človek vezan na območje bivajočega. Zato po Kantu človek ni ustvarjalec, kreator, temveč sprejemalec (receptor) bivajočega. Če bog, ki v svoji absolutnosti ne more biti vezan na nobeno že obstoječe bivajoče, s svojim motrenjem bivajoče neposredno in neprestano vzpostavlja v njegovi biti, tj. ustvarja, človek tega z mejami svojega mišljenja ne more, temveč bivajoče, ki se po svoji plati naznanja človeku z aficiranjem, sprejema. Sprejema ga s pred-stavljanjem, torej kot predmet, ter je po tem pred-stavljenem zato tudi omejen, medtem ko bog po svojem ustvarjenem ni nikdar omejen, saj ustvarja vsak čas, torej zmeraj znova ter zato do ustvarjenega tudi nikdar ni v takem odnosu kot subjekt do predmeta. Predmet more nahajati le človek kot končni subjekt.

Predmet je zmeraj produkt sprejemajočega predstavljanja in aficiranja. Zato ne more biti nikdar zgolj ali povsem ono, po čemer je aficiran, temveč le njegov pojav. Aficirajoče samo ni opredeljivo, zato ga Kant poimenuje z X ali s stvarjo po sebi. O njej ne moremo ničesar vedeti; ne zato, ker bi bila zakrita za plastjo pojavov, temveč zato, ker sploh ne more postati možen predmet našega predstavljanja. Je namreč korelat našega predstavljanja in če bi stvar po sebi postala popolnoma naš predmet, bi se naše predstavljanje kot sprejemanje ob tem takoj uknilo; kajti kakor hitro bi

sprejelo vse, ne bi imelo več kaj sprejemati. Ukinilo bi se kot končno. Postati bi moralo neskončno, to je ustvarjajoče, česar pa po svojem bistvu ne zmore. Ostaja torej nujno vezano na stvar po sebi kot »transcendentalni objekt. Ta pa pomeni nekaj = X, o katerem niti ne vemo čisto nič, niti ne moremo vedeti, temveč nam more služiti le kot correlatum . . .« (Kant, Kritika čistega uma, A 250). Ker je torej stvar po sebi korelat, to je obzorje vsakega možnega postavljanja predse, ni more postati popolni predmet subjekta, ker bi se tedaj ukinil sam subjekt oziroma oni odnos med subjektom in objektom, tj. pred-stavljanje. Ne more biti torej pred-stavljenega, tj. pojava, ki ne bi bil vnaprej omogočen po tem korelatu.

Kamorkoli se torej ozrem, zmeraj sem že v tem obzorju. Tudi o sebi nimam nikakršnega spoznanja kot »o stvari po sebi, temveč le kot o pojavu« (prav tam, str. 189). Kakšen pa je sploh moj ustroj, da morem biti odprt za nanznanjanje bivajočega, najsi bom to jaz sam ali bivajoče, ki nisem jaz sam? Kako mi je dostopna bit bivajočega, oni »je« bivajočega? Naša sposobnost sprejemanja, to je pred-stavljanja glede na to, kako nas bivajoče aficira, se po Kantu imenuje čutnost. Čutnosti pripadata dve čisti obliki, namreč prostor in čas, ki vselej že vnaprej omogočata čutno do-jemanje, to je spre-jemanje katerekoli čutne snovi. Prostor in čas sta naši čisti apriorni obliki zrenja, brez katerih se ne bi mogli razpreti nikakršnemu aficiranju. Prostor je apriorna oblika, ki omogoča ureditev sprejemanja snovi po raz-sežnostnih odnosih (spodaj, zgoraj itd.) in pripada torej občutku zunaj nas navzočega. Razen prostorsko-razsežnostnih stvari pa obstajajo tudi moje pred-stave, stremljenja itd., ki ne kažejo nikakršnih prostorskih odnosov, temveč v meni le sledijo ena drugi. Tisto, na kar pri izkušanju teh pojavov zremo vnaprej, tj. še netematizirano in nepredmetno, je čisto zaporedje, to je sosledje zdajev, pa je že od Aristotela naprej drugo ime za čas. Zato pravi Kant: »Čas ni nič drugega kot oblika notranjega čutenja (des inneren Sinnes), to je zrenje nas samih in naših notranjih stanj, kajti čas ne more biti nikakršna opredelitev vnanjih pojavov: ne spada niti k podobi niti k položaju, temveč opredeljuje odnos predstav v našem notranjem stanju.« (Prav tam, str. 151.) Ker pa tudi predstave vnanjih pojavov potekajo v nas samih, je čas pravzaprav »formalni pogoj apriori vseh pojavov sploh in to neposredni pogoj notranjih pojavov (v naši duši), s tem pa posredno tudi zunanjih pojavov« (prav tam). Glede na prostor ima čas torej določeno prednost in izrednost. Vsako pred-stavljeno do-stavljajočega sprejemanja pade v čas. Toda tudi le po tej poti. Vnanjemu pojavu torej na posreden način opredelitev časa pripada, na neposreden način pa ne. Ali bolje: čas mu pripada le kot pred-stava, pri čemer je treba biti pozoren na dvoznačnost te besede: na njen subjektivni in na njen objektivni pomen (predstava kot tisto, kar je postavljeno pred v smislu igralske predstave). Čas torej spada k subjektu izvirneje kot prostor, kar pomeni, da je preko časa subjekt tudi izvirneje odprt za bit bivajočega, ki se tu razpira kot postavljena po čistih, apriornih oblikah zrenja: času in prostoru. Nekaj bo navzoče, se pravi da BO le, kolikor je bilo sprejeto skozi apriorne oblike zrenja in je zdaj *iz-postavljeno* nadaljnemu procesu.

Ko so nam namreč skozi čas in prostor dane raznovrstne predstave, jih je treba zbrati in povezati po določeni enosti, sicer si jih ne moremo zamišljati, ne moremo jih zapopasti. To zmožnost nam nudi razum s svojim sojenjem in s svojimi pojmi. Sodba je spojitev predstav v zavesti. Mišljenje je za Kanta toliko kot sojenje. Pojmi kot zapopadki preko čiste sinteze zapopadejo množstvo predstav, tj. zapopadem jih jaz, kajti v pojmih ser veseskozi prav jaz sam kot en in isti. Razum je moč, ki apriori spaja in ki zvaža raznovrstnost predstav pod enost percepcije. »To je najvišji osnovni stavek o celotnem človekovem spoznanju.« (prav tam, str. 174) Brez razuma se absolutna identičnost samosvesti ne bi mogla zamisliti. Subjekt bi se brez njega razbil, ne pa samosrečaval. Predmeta v njegovi obstojnosti, tj. predmetnosti ne bi bilo. Čisti razum je kot izvirna sintetična enost vnaprejšnje omogočanje vsake predstave, to je predstavitve kot postavitve skupaj (syn-thesis). Pojav kot predmet je, kolikor je proizvod, postavitve te enotujoče enosti mene samega kot subjekta. Bit bivajočega v pomenu predmetnosti predmeta je torej postavljenost, pozicija.

»Bit očitno ni realen predikat, to je pojem o čemerkoli, kar bi moglo pripasti k pojmu neke stvari, je zgolj pozicija stvari ali določenih opredelitev ob sebi samih.« (Kant, Kritika čistega uma B 626)

Določena je po ustroju čistega uma, ki je v sebi sintetična celota vrste čistih pojmov. Ti pojmi, po katerih razum je to, kar je, predstavljajo glede na razumski subjekt bistvo tega subjekta, subjektiviteto subjekta, glede na bit kot *postavljenost* (pozicijo), to je glede na bit kot predmetnost predmeta pa sistem tistih bitnostnih predikatov, ki se imenujejo kategorije. Subjektiviteta subjekta in predmetnost (objektiviteta) predmeta sta torej v osnovi eno in isto. Sta ime za črtico v grafični označitvi odnosa subjekt-objekt.

Subjektiviteta, to je objektiviteta kot celota kategorij je po Kantu zakonodajnost vsem predmetom. Vsi možni predmeti izkušnje kot pojavi, katerih celoto imenuje Kant narava, se povezujejo po zakonih, ki jih predstavljajo kategorije. Kako je mogoče, da s kategorijami »predpisujemo naravi zakone in jo celo napravljamo za mogočo?« (A 217) Kako je mogoče, da sami vnašamo v naravo red in zakonitost? Možnost izhaja prav iz tega, da so pogoji možnosti izkušnje sploh obenem pogoji možnosti predmetov izkušnje ter imajo zato objektivno veljavnost v apriornem sintetičnem sojenju. »Kajti subjektivni zakoni, pod katerimi je izkustveno spoznanje stvari edino mogoče, veljajo tudi za te stvari kot *predmete možnega izkustva* (seveda pa ne za stvari same po sebi, vendar pa te tukaj ne prihajajo v poštev).« (Prolegomena, § 17) Kot ta korelat subjekta, katerega subjektiviteto predstavljajo zakonito povezani pojmi, narava ni le celotnost pojavov (fenomenov), ampak tudi celotnost pravil, »zakonitost pojavov v prostoru in času« (R 223). Naravi moramo zakone predpisovati zato, ker je naš predmet, v katerem srečujemo samega sebe kot upredmetenega. »Jaz sem« je vsako misleče končno bitje, zato tudi omenjene zakonitosti niso nekaj subjektivistično-solipsističnega, ampak apriori veljajo za vsak možni subjekt, kar obenem pomeni za vsak možni objekt: ker so obče, nujno in objektivno veljavne, ne da bi pri tem veljale za stvar po sebi.

Na kakšen način sovpadata narava kot celota pojavov in narava kot zakonitost? Drugače postavljeno: na kakšen način je mogoče subsumiranje pojavov pod čiste pojme (kategorije) kot so vzročnost itd.? To subsumiranje se dogaja kot shematiziranje. Tisti posredniki, ki namreč omogočajo enotenje, to je kategoriziranje čutne raznovrstnosti oziroma, gledano s strani čutne raznovrstnosti — po-čutenje kategorij, so sheme: ker vsako izkustvo vselej že vnaprej omogočajo, jih Kant imenuje transcendentalne. Sheme so sovpadanje kategorij s čutnimi pojmi predmetov, tj. s pojavi. Pojavi v svoji mnogovrstnosti so, kakor smo videli, vnaprej pogojeni po času kot formalnem pogoju raznovrstnosti notranjega čutenja: »Čista podoba . . . vseh čutnih predmetov sploh pa je čas (240)«, ne podoba v pomenu odraza, temveč v pomenu upodobitve, pogleda, kakor pravimo na primer: ta pokrajina nam nudi lepo podobo, lep pogled. Čas je shematična podoba in kot tak ne le oblika zrenja, pogoj mnogovrstnosti pojavov, temveč tudi pogoj urejanja teh pojavov s kategorijami oziroma upodabljanje teh kategorij. »Zato bo uporaba kategorij na pojave možna preko transcendentalne opredelitve časa, ki posreduje kot shema razumskih pojmov subsumacijo zadnjih pod prve.« (238). Sheme so transcendentalne opredelitve časa, ki opredeljujejo čas in s tem pojave po določenih pravilih. »Shemata niso zato nič drugega kot opredelitve časa apriori po pravilih . . .« (R 243)

Konkretno: ena izmed transcendentalnih opredelitev časa je njegovo so-sledje: čas je v sebi sosledje sedajev in je kot tak prav čista podoba tistega, za kar nam tu že ves čas gre, to je vzročnosti. V čisti podobi predstavlja sukcesivnost vzročnosti. Vzročnost pa je tedaj po svoji plati apriorna shema vsake zaporednosti notranjih, s tem pa posredno tudi zunanjih pojavov, kajti zunanji pojavi ustrezajo času kot obliki notranjega čutenja, tj. zrenja. Iz zaporednosti pa sledi, da noben pojav ne gre od naslednjega časovnega momenta nazaj k predhodnemu, temveč je *nujen* prehod od danega časa k naslednjemu času. To je apriorno pravilo (zakon) vsega izkustva, katerega pogoj je notranje čutenje, tj. čas.

»Če je tedaj nujni zakon naše čutnosti, s tem pa formalni pogoj vsakega dožemanja, da predhodni čas nujno opredeljuje sledeči; (ko do sledečega ne more priti drugače kot preko predhodnega), je tudi neizbežen zakon empirične predstave časovnega niza, da vsako bivanje v sledečem času opredeljujejo pojavi preteklega časa . . .« (R 292). Ta zakon predpisuje razum: »To se dogaja tako, da prenaša časovni red na pojave in njihovo bivanje s tem, da *vsakemu pojavu kot posledici prizna glede na predhodne pojave apriori opredeljeno mesto v času* (podčrtal — T. H.), brez katerega ne bi sovpadel s časom samim, ki apriori opredeljuje mesto vsem svojim delom.« (R 293) Časovni red prenaša razum na pojave prav s svojimi shemami (kategorijami), torej: »Shema vzroka in kavzalnosti neke stvari sploh je realno, na čemer . . . vsak čas sledi nekaj drugega. Obstaja torej v sukcesiji raznovrstnega, kolikor je podvrženo nekemu pravilu.« (R 243) Namreč pravilu, da preteklost nujno opredeljuje sedanost oziroma prihodnost.

Po tem zakonu je nujno shematizirana narava v celoti. Zakon vzročnosti je nujni konstitutivni zakon, kar pomeni, da je vzročnost bistveni konstruk-

cijski element narave kot celokupnosti pojavov. Vse, kar je — kot po razumu postavljeno ima »apriori opredeljeno MESTO v ČASU«. Neizogibno je prav v tem času prav na tem mestu. Zato pa v tej konstrukciji ne more imeti svojega mesta svoboda. Svoboda ni konstrukcijski element narave. Ni ime za kategorije, ki si subsumirajo pojave.

Kot naravni človek, kot človek pojavov si tedaj ne morem postavljati smotrov; ker v naravi, kjer ni svobode, temveč le neizogibna nujnost, tudi smotnosti ne more biti. Naravo konstitutivno prežema le *causa efficiens*, ne pa tudi *causa finalis*. Toda kar prežema pojave, ne prežema tudi stvari po sebi. Za stvari po sebi naravni zakoni ne veljajo. Kot stvar po sebi nisem opredeljen po naravni vzročnosti.

»Kajti če bi bili pojavi stvari po sebi, bi svobode ne bilo mogoče rešiti. Tedaj bi bila narava popolni in ob sebi zadostno opredeljujoči vzrok vsake danosti in njen pogoj bi bil vsak čas vsebovan le v nizu pojavov, ki so skupaj s svojimi učinki nujno pod naravnim zakonom. Če pa narobe pojavi ne veljajo za nič drugega, kot dejansko so, namreč ne za stvari po sebi, temveč za gole predstave, ki so medsebojno odvisne po empiričnih zakonih, morajo same še imeti osnove, ki niso pojavi. Takšen inteligibilen vzrok pa glede na svojo kavzalnost ni opredeljen s pojavi, čeprav se njegovi učinki pojavljajo in morejo biti tako opredeljeni po drugih pojavih. Skupaj s svojo kavzalnostjo je torej izven niza, medtem ko je njegove učinke mogoče nahajati v nizu empiričnih pogojev. Učinek je torej glede na njegov inteligibilen vzrok mogoče imeti za svobodnega in vendar obenem glede na pojave za njihovo posledico po nujnosti narave.« (R 607)

Dešifriranje tega odstavka je vezano predvsem na zatrditev, da je inteligibilni vzrok »skupaj s svojo kavzalnostjo« izven časovnega niza. Opravka imamo torej s pojmi, katerih objektivne realnosti ne more potrditi ali odkriti nobeno izkustvo, ki pa so po Kantu bistveni namen metafizike, glede na katerega je vse drugo le sredstvo.

Razum s svojimi pojmi, tj. kategorijami, namreč utemeljuje le znotraj-naravne pojave, ne pa narave kot celote. Nikdar ne prodre v tisto območje metafizike, to je onto-teo-logije, kjer se metafizika sprašuje po bivajočem v celoti, tj. po bogu, po človekovi svobodi, ki izhaja iz njegovega odnosa do boga itd. Giblje se na primer le po sledi vzrokov in učinkov, ki so v spletu možnega, tj. nezaključenega izkustva, v celoti povsem neutemeljeni in povsem brezciljni. Prehaja le od pogojnega na pogojno, nikdar pa ne zadene na tisto brezpogojno, ki opredeljuje vse, kar je pogojenega. Kolikor pa je človek *animal rationale*, je usmerjen prav k brezpogojnemu, ki ga rešuje pred njegovo animaličnostjo — tu pri Kantu: pred njegovo naravnostjo.

Temeljna potreba človeka je zato tudi po Kantu: »Najti pogojenemu spoznavanju razuma brezpogojno, s čimer bo dopolnjena njegova enotnost.« (391). Zmožnost najti brezpogojno pripada čistemu umu človeka in njegovim pojmom, ki se imenujejo ideje. Um zbira mnogovrstnost v območju razuma pogojenega v enotnost brezpogojnega in daje s tem razumu ter

njegovemu možnemu izkustvu enotnost, to je zaključenost in popolnost. Osnovni stavek čistega uma je: »Če je dano pogojeno, je dana tudi celotna suma pogojev, s tem pa absolutno brezpogojno, po čemer je ono edino možno... Kakor razum mnogovrstno združujoče enoti (fereinigt) s pojmi, tako um mnogovrstno pojmov združujoče poenotuje z idejami.« (R 330 in 691). Ideje čistega uma torej pravzaprav niso nič drugega kot do tistega, kar je brezpogojno, razširjene kategorije. Ko pa so razširjene do brezpogojnega, že tudi preskočijo niz pogojnega. Segajo onstran njega, to je onstran vsakega možnega izkustva in časovno pojavnega. »Ker vsebujejo pojmi uma (ideje) brezpogojnost, se nanaša na nekaj, pod kar spada vse izkustvo, ki pa samo ni nikdar predmet izkustva.« (R 394)

To nekaj, kar je izven niza pojavov vsakega izkustva, je stvar po sebi kot inteligibilni vzrok. Inteligibilni vzrok je zato, ker stvar po sebi ni dojemljiva s čuti, marveč si jo lahko zamislimo le z intelektom kot transcendentelni objekt, ki je izven izkustva in sam to izkustvo zmeraj že vnaprej omogoča. Saj tisto, kar je »brezpogojno, edino omogoča totaliteto pogojev (R 403).« Tudi nizu, tj. totaliti-tvornih vzrokov narave moramo torej v njegovi pogojenosti predpostaviti brezpogojno, ki ni povzročeno po drugem, temveč le po samem sebi: »priznati moramo absolutno spontanost vzrokov, ki sama od sebe začne niz pojavov, ki poteka po naravnih zakonih, torej transcendentarno svobodo...« (R 534). Svoboda je zmožnost, da začne časovni niz dogodkov kot pojavov sama od sebe, ne da bi vzročnost vzroka morala imeti začetek in ne da bi potrebovala drug vzrok, ki bi določal ta začetek. »Samo če naj se z nekim delovanjem nekaj začne in se učinek mora najti v časovnem nizu, torej v čutnem svetu (npr. začetek sveta), nastane vprašanje, ali se more vzročnost vzroka sama začeti, ali pa more vzrok začeti učinkovati, ne da bi se začela sama njegova vzročnost. V prvem primeru je pojem te vzročnosti naravna nujnost, v drugem pa pojem svobode.« (Prolegomena, § 53, prip.).

Gre za priznanje transcendentalne svobode, za predpostavko, kajti čisti um v svoji nezainteresirani spekulaciji (čisti) lahko prizna in predpostavi glede na zaporednost vzrokov in učinkov tudi (antinomija) regressus in infinitum ter v »tej antinomiji lahko tudi vztraja«. Vztraja lahko čisti spekulativni um, ne pa praktični. Kajti brez svobode si prakse ni mogoče zamišljati. Kolikor tedaj transcendentalne svobode ne bi priznali, »bi bila z ukinitvijo transcendentalne svobode obenem uničena tudi praktična svoboda (R 604)«. Zanikana bi bila vsaka zmožnost začeti neko dejavnost od sebe samega. Priznanje svobode v praktičnem življenju je torej nujno. Prav to priznavanje pa pomeni, da svoboda ni konstitutivni princip uma, ki bi razširjal pojem čutnosti izven vsakega možnega izkustva, temveč je *regulativni* princip uma, ki kar se da razširja izkustvo, ne anticipira pa tistega, kar je dano v objektu pred vsako regresijo k brezpogojnemu in k od samega sebe začenjajočemu. Svoboda mi namreč pripada kot stvari po sebi, ki ji zgolj glede na njen učinek lahko pripisujem regulativnost, nikakor pa ne konstitutivnosti: ker ni moja konstrukcija in o njej kot taki tudi ničesar ne vem. Kot regulativni princip je svoboda tista moč, ki more začeti neki niz do-

gajanj sama od sebe, tako da se v njej ne začne ničesar, pač pa sama kot »nepogojeni pogoj vsake voljne dejavnosti ne dopušča nad sabo nikakršnih časovno predhodnih pogojev, medtem ko se njeno učinkovanje vendarle začena v nizu pojavov... (R 620)«. Kot svobodna inteligibilna oseba sem torej osvobojen vsake naravne nujnosti, to je vsake pogojenosti času, kajti čas je le pogoj pojavov, ne pa stvari po sebi. Učinkujem svobodno, čeprav je moj učinek takoj, ko se pojavi, podrejen naravni nujnosti. V tem ni protislovja, kajti če se nanaša naravna nujnost zgolj na pojave in svoboda le na stvar samo po sebi, sta možni obe vzročnosti hkrati. Ob istem učinku se srečata obe vzročnosti, ne da bi prišlo med njima do nerešljivega konflikta.

Razum in um se ne izključujeta, temveč dopolnjujeta, pri čemer daje um razumu, čeprav le regulativno, enotnost, to je popolnost in cilj. »Razum more spoznati o celotni naravi le, kaj je tu, ali je bilo ali bo. Nemogoče je, da bi bilo v njej kaj drugače, kakor dejansko je v vseh teh časovnih odnosih. Najstvo, če imamo pred očmi zgolj potek narave, nima povsem nobenega pomena.« (R 615). Razumu pripada le postavljanje predmetov, konstrukcija njihove biti kot predmetnosti. Najstvo pripada umu. »Um daje zakone, ki povedo, kaj naj se zgodi... Samosvoje področje uma je red smotrov.« (R 816, 469 b). Področje razuma so tvorni vzroki, področje uma so smotrnostni vzroki. Prvi padajo v zakonito nujnost časovnega zaporedja, drugi so izven časovnega niza. Izvenčasovnost opredeljuje, čeprav le regulativno, časovnost. Odloča, kaj naj se zgodi z bitjo, to je pri Kantu s predmetnostjo predmetnega.

Med tvornimi in smotrnostnimi vzroki, med bitjo in najstvom posreduje posebna človekova sposobnost, človekova sposobnost razsojanja. Smotrnostni vzroki opredeljujejo tvorne vzroke, nikakor pa ne narobe. »Pojem svobode mora namreč cilj, ki mu je zadan z njegovimi zakoni, udejaniti v čutnem svetu, in glede na to si moramo tudi naravo zamišljati tako, da se zakonitost njene oblike sklada vsaj z možnostjo ciljev, ki jih je treba doseči v njej po zakonih svobode.« (Kritika razsojevanja sile, stran 16). To dosega razsojevalna sila tako, da naravo regulativno opredeljuje kot smotrno. Smotrnost nastopa v naravi zato seveda le kot »subjektivni princip, to je kot maksima: vse na svetu je za nekaj dobro... (R 218)«. Če je vse na svetu za nekaj dobro, potem je mogoče ravnati s stvarmi tega sveta, kot da so hierarhizirane. To pomeni, da je vsako stvar mogoče uporabiti kot sredstvo za neki višji in bolj obči smoter, razen seveda najvišje stvari. Prav subsumiranje posebnega pod obče pa je naloga razsojevalne sile. Najvišji smoter je človek sam, kajti on je tisti, ki sploh šele omogoča ves teleološki red. Samo on namreč sploh postavlja smotre.

»Na svetu imamo samo eno vrsto bitij, katerih kavzalnost je teleološka, to je usmerjena k smotrom... Bitje te vrste je človek, toda motren kot nomenon; je edino naravno bitje, pri katerem moremo glede na njegovo lastno kakovost spoznati neko nadčutno zmožnost (svobodo) in celo zakon kavzalnosti hkrati z njegovim objektom, ki si ga more predstaviti kot najvišji smoter (najvišje dobro na svetu).

O človeku (in tako o vsakem umnem bitju na svetu) kot moralnem bitju torej ne moremo nadalje spraševati, čemu (quem in finem) eksistira. *Njegovo bivanje ima samo v sebi najvišji smoter*, kateremu more, kolikor je sposoben, *podvreči vso naravo...* (Kritik der Urteilskraft, Reclam 1966, str. 435).

Ker je človek edini in brezpogojni zapovedovalec smotrov, mu je torej vsa narava teleološko podrejena. Ničesar ni, kar si ne bi mogel podrediti kot sredstvo za svoj smoter. Vse mu služi kot sredstvo, saj je najvišji smoter, ki v vseh nižjih smotrih vidi stopnice k samemu sebi. Nižji smotri so kot sredstva stopničasta pot k samemu sebi: obpotje samosrečavanja. Stavek, da more človek, subjekt, teleološko podrediti vso naravo svoji biti (subjektiviteti), potemtakem ne izpričuje nič drugega kot sovpadanje subjektivitete subjekta in objektivitete objekta. Ker objekt po svojem bistvu, najsi bo konstitutivno ali regulativno, najsi bo gotovo ali vsaj pričakovano, ni nič drugega kot pred-stavitev subjekta, se obnaša do subjekta kot do svojega iz-postavitelja, ki si ga more vsak čas do-staviti kot svoje sredstvo. Subjekt torej zmeraj že odloči, kaj *naj bo* z objektom. Kot najstvo mu opredeljuje bit, to je predmetnost. »Kajti *stoječi in ostajajoči jaz* (čiste apercepcije) tvori korelat vseh naših predstav.« (R 212). Ostaja v osnovi ne le vseh sprememb objekta, temveč tudi svojih. Subjekt s svojim najstvom, s smotri praktičnega uma, spreminja, ne konstituira, objekt. Določa mu njegovo prihodnost. Toda ali nima objekt kot pojav znotraj časovnega zaporedja zmeraj že svoje neizogibne prihodnosti? Saj je bistvo časovnega zaporedja prav zakonito sosledje sedajev iz preteklosti v sedanost in nato v prihodnost. Kako naj subjekt objektu nakazuje potem še neko posebno prihodnost? Objekt je vendarle nekaj, »*kar je tu-* in če je zdaj tu, bo tudi v naslednjem sedaju itd. Konstituiran je.

Zaplet temelji v samem bistvu časa, kakor ga je opredelil Kant. Prav tako kakor subjekt je čas sam nespremenljiv in ostajajoč. »Čas ne poteče, ampak poteče v njem bivanje spreminljivega. Času torej, ki je sam *nespremenljiv in ostajajoč*, korespondira v pojavu nespremenljivo v bivanju, to je substanca, in zgolj na njej moremo opredeliti slednje in hkratnost pojavov po času.« (R 242). Čas sam je nespremenljiv in neminljiv. »Če bi hoteli samemu času pripisati zaporedno sledenje, bi si morali zamisliti še nek drug čas, v katerem bi bilo to sosledje možno.« (R 278). Čas kot sosledje sedajev je pravzaprav sam v času kot ostajajočem, v času kot onem vztrajnem, kar je vsak čas. Samo kolikor je tak čas, kolikor je čas kot ostajanje, je možno sosledje sedajev kot modus onega časa, ki je pogoj spreminjanju. Zdaj je prišla na dan ona dvoedinost časa, ki je v metafiziki že ves čas navzoča, čeprav ne eksplicitna: da je namreč čas v vsakem sedaju, ker je sedaj vseskozi navzoč, čeprav je hkrati vselej drug in neponovljiv. Čas je stalno on sam, ker je vsak-čas v vsakem sedaju isti sedaj.

Če sta tako subjekt kot čas *stoječa in ostajajoča*, čas pa »izven subjekta ni nič« (107), tedaj spada čas v bitnostni ustroj subjektivitete subjekta, subjekt pa je najbolj časoven prav tedaj, ko je »skupaj s svojo kavzalnostjo (kavzalnostjo svobode — T. H.) izven niza« časa, tj. časovnega niza. Če torej

govori Kant o tem, da je subjekt kot čisti um izven časa in ne zapada pod časovne zakonitosti, misli pri tem na čas kot zaporedje sedajev, ki temelji v ostajajočem času, katerega osnovna značilnost je vztrajnost kot stalna navzočnost, tj. dejanskost. Iz časa kot vztrajnosti, to je iz subjekta kot vztrajnosti šele izvira čas kot sosledje sedajev.

Prav tako je po Kantu sprememba opredeljiva le iz odnosa do vztrajnega, do nečesa, kar se ne spreminja. Objekt je torej mogoče spreminjati ne glede na to, da kot korelat subjekta vseskozi vztraja tu. Spreminjati ga je mogoče prav zato, ker je že tu kot strukturiran. Le tako more objekt slediti spreminjajočim najstvenim odločitvam subjekta, ki se, stoječ in ostajajoč izven časovnega niza, pojavlja v tem časovnem nizu ter si podreja zakonitosti njegovega sosledja sedajev. Svoboda je podrejanje časovnih nizov ter povzročanje novih časovnih nizov, tj. novih nizov tvornih vzrokov. Svoboda je tako glede na nujnost zaporedja sedajev od preteklosti k prihodnosti, ki je bila pri Leibnizu utemeljena še s prestabilirano harmonijo, zasnovana na dvoedinosti časa. Vendar tu ne gre več za nasprotje med večnostjo kot stoječim sedajem in časom kot tokom sedajev. Gre za ostajanje in stojnost, to je obstojnost znotraj odnosa subjekt — objekt. Dokler je ta odnos in kolikor je, sam vzpostavljam ta odnos in zato ves čas njegovega trajanja vztrajam v njem, to je bivam v sedanjosti, ne da bi moral biti zato v večnosti bivajoči bog. Ostajajoč in stoječ sem prav kot časoven, tj. končen. S tem bi bila analiza Kanta končana. Osnovni zaključek: tedaj, ko postane čas bitnostni stroj subjektivitete subjekta, se človek kot subjekt vzpostavi (principierno, tj. najstveno) kot najvišji smoter narave in postane s tem teleološki gospodar narave, tj. časa samega kot sosledje sedajev mesto, na katerem je močnejši celo od boga, saj ga nihče, niti bog ne more vreči z njegovega mesta, ne more in ne sme. »Da je v redu smotrov človek (z njim pa vsako umno bitje) smoter sam po sebi, to je, da ga nikdar nihče (celo bog ne) ne sme uporabiti kot sredstvo, a da pri tem ne bi bil obenem smoter, da mora biti človeškost v naši osebi nam samim sveta (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Reclam str. 158)«, to je postalo zdaj temeljno vodilo evropskega človeka.

č) Človek je postal s Kantom gospodar narave, tj. celokupnosti pojavov, ne pa še stvari po sebi. Subjektiviteta človeka kot subjekta še ni brezpogojna, ker v svoji lasti še nima tega brezpogojnega. Omejena je z obzorjem, ki ga predstavlja transcendentni objekt kot njen korelat, zaradi česar je subjekt s svojim razumom končen ter razklan med možnost (najstvo) in dejanskost (bit). »Če bi bil namreč razum zrenje (to je, če ne bi bil končen in sprejemajoč — T. H.), bi ne imel nikakršnega drugega predmeta kot dejanskega.« (Kant, Kritika razsojevalne sile, str. 240). Regulativno uma bi bilo konstitutivno, bit sama bi vključevala najstvo. Smotrnostni vzroki bi ne le mogli učinkovati na tvorne vzroke, temveč bi bili tudi edino zaresni. Teleološkost subjektivitete bi bila tedaj absolutna. To zmago je subjektiviteta dosegla v Heglovi metafiziki kot dogodku zgodovine metafizike, ki je dogajanje bistva človeka, to je resnice biti na kraju človeka samega, ne pa zgolj sklop poljubnih misli. Subjektiviteta je za Hegla sa-

mosvest, ki povsod nahaja le samo sebe. Zato se ji tudi Kantova stvar po sebi ni mogla pokazati nič drugače kot produkt samosvesti, tj. mišljenja: stvar po sebi je predmet mišljenja, kolikor abstrahiramo z njega vse miselne in čutne opredelitve. Dualizma med pojavom in stvarjo po sebi ob takšnem zapopadenju ni več, s tem pa tudi ne med pogojnim in brezpogojnim (absolutnim), med območjem tvornih vzrokov, ki obvladujejo pri Kantu celokupnost pojavov, in med območjem smotrnih vzrokov, ki izvirajo iz človeka kot iz stvari po sebi. Med enim in drugim območjem je še nasprotje, toda to v Heglovem sistemu nasprotij in protislovij pomeni le, da se mora eno izmed obeh izkazati za resnico drugega. Absolutno, ki je stvar po sebi kot brezpogojno povzelo vase, je resnica pogojenega, smotrnost je resnica naravne nujnosti.

In res: smotrnost je »resnica mehanizma« (WdL III — 225). Mehanizem pomeni Heglu toliko kot sistem tvornih vzrokov. »Nasprotje med *causis efficientibus* in *causis finalibus*, med zgolj učinkujočim in končnim vzrokom se nanaša na tisto... če je treba zapopasti absolutno bistvo sveta kot slepi naravni mehanizem ali kot po smotrih opredeljujoči se razum. Antinomija fatalizma z determinizmom in svobodo zaževa prav nasprotje mehanizma in teleologije; kajti *svobodno je pojem v svoji eksistenci*« (WdL III — 223). Pojem je eno izmed Heglovih imen za subjektiviteto in če je teleologija resnica mehanizma, tedaj to pomeni, da je teleologija kot bitnostni način bivanja subjektivitete, negacija negacije slepo delujočih tvornih vzrokov. Tvorni vzroki so v teleologiji pojma preraščeni (*aufgehoben*). Zato hkrati s tem, da je »svobodno pojem v svoji eksistenci«, drži tudi to, da je »smoter pojem v svobodni eksistenci (WdL III — 225)«. Absolutno bistvo sveta, bivajočega v celoti, je torej pojem kot subjektiviteta, katerega temeljna opredelitev je samosmotrnost: pojem = smoter in smoter = pojem.

Samosmotrnost bi ne bila samosmotrnost, to je samosrečavanje, če v njej ne bi bilo gibanja, dejavnosti, ki prinaša pojmu na dan tisto, kar spi v njem samem in mu tako omogoča, da srečuje samega sebe v na dan predstavljanjem. Za absolutni pojem, ki ga Hegel v Fenomenologiji duha imenuje absolutni duh, velja namreč prav isto, kar pravi Hegel v omenjenem delu o individuu. Tako absolutni duh kot individuum sta subjekta, zato je nujno, da se obnašata enako, saj vse subjekte opredeljuje ena in ista subjektiviteta: tisto, po čemer so, kar so, namreč subjekti, je v vseh isto. Če absolutni duh kot najvišje bivajoče, najvišji subjekt, sovpade s subjektiviteto, na stvari ničesar ne spremeni. O individuu pravi Hegel tole: »Individuum... ne more vedeti, kaj je, dokler se z dejavnostjo ne privede do dejanskosti.« (287).

Kakšna bo ta dejavnost, če je vsak »subjekt samosmoter« (WdL — 273)? Kakšni so elementi te dejavnosti?

»Dejavnost je najprej navzoča kot predmet in sicer kot predmet, kakor spada še k zavesti, kot smoter, in je tako zoperstavljen navzoči dejanskosti.« (Ph. G. — 286). Prvi element dejavnosti je smoter in sicer kot zahoteni,

kot idealni smoter: potreba in namen. »Drugi moment je gibanje smotra, ki je bil predstavljen kot mirovanje, udejstvovanje kot odnošaj *smotra* do čisto formalne dejanskosti, in je tako predstava prehoda samega ali sredstvo.« (Prav tam.) Ta element razpade torej v »smotno dejavnost« (WdL III — 240) in razne priprave. Oboje pa služi kot sredstvo. »Tretji je končno predmet, *smoter*, ki ni več kot tisti, katerega si je delujoče neposredno svestno kot svojega, temveč, kakor je ta smoter izven delujočega in zanj kot drugo... Dejavnost je zgolj prevajanje iz oblike še ne predstavljene v predstavljeno bit...« (prav tam). Pri tretjem elementu gre torej za proizvod. Značilno za vse tri elemente je, da so vsi le določeni momenti smotra, saj gre pri vsej dejavnosti zgolj za prevajanje zamišljenega smotra v dejstveni smoter. Subjekt more delovati zgolj zato, da bi se predstavljal, da bi bil zase to, kar je v sebi.

Oglejmo si zdaj naznačene elemente dejavnosti poglobljeje.

1. Prvi element predstavlja zahoteni smoter. Ta smoter je »subjektivni pojem kot bistveno stremljenje in gon, da bi se postavil vnanje« (WdL III — 233). Teži po izpostavitvi svoje notranjosti. »Smoter je sam v sebi gon svoje realizacije...« (WdL III — 235). Kot tak je potreba. Subjekt je torej najprej potreba. »Potreba, nagon sta najbližja primera smotra. Sta protislovje, ki se čuti in ki obstoji znotraj samega živega subjekta, pa prehajata v dejavnost, da negirata to negacijo, ki je še gola subjektivnost.« (Enz. § 204, prip.). Potreba subjekta Heglu najpogreje in največkrat ni pomanjkanje nečesa, kar subjekt ne bi imel v sebi in bi si moral to šele pripomoči od zunaj, temveč apetit po re-prezentiranju samega sebe, ki smo ga spoznali že pri Leibnizu. Temeljna hotnost subjekta je hotnost, da bi se predstavil in da bi tako vedel, da nekaj predstavlja. Subjekt je nabit sila, ki prerašča samo sebe, in je zato gon, da bi se iz čiste subjektivnosti pre-stavila v objektivnost ter tam uzrla samo sebe. Je strast subjekta po samosrečevanju, njegova življenjska sila: »No, nagon in strast pa nista nič drugega kot subjektova življenjskost, po kateri je sam v svojem smotru in njegovi izvedbi.« (Enc. § 475, prip.) Za-hoteni smoter, izvira torej iz hotnosti subjekta, iz njegove življenjskosti, ki je ime za subjektivno sposobnost vstaje zoper nenavzočnost (nič), to je za vztrajanje v navzočnosti.

Če gre tedaj za razmerje med dvema subjektoma in njuno primerjavo, je treba najprej vprašati, kateri se kaže »kot močnejša energija volje ali kot bogatejša narava, to je takšna, katere izvirna opredeljenost je manj omejena: — druga nasprotno kot šibkejša in ubožnejša narava.« (Ph. G. — 289). Pomembna je predvsem »velikost« energije. Tu ne nastopajo še nikakršne kvalitativne, temveč le kvantitativne razlike. »Zaradi tega sploh ni niti pohvale niti obtožbe niti kesanja; kajti vse takšno prihaja iz misli, ki si je oblikovala drugo vsebino in drugo po sebi, kot je izvirna narava individua in njena v dejanskosti pričujoča izvedba... More imeti samo zavest čistega prevajanja svoje narave same iz noči možnosti na dan sedanjosti, abstraktnega po sebi v pomen dejanske biti in gotovost, da to, kar v tej biti srečuje, ni nič drugega kot tisto, kar je v oni spalo.« (Ph. G. — 290). Dejanska bit je tu kot že v vsej metafiziki enakoznačna s sedanostjo,

to je navzočnostjo. In potreba po takšni dejanski biti je primarna subjektivna potreba. Njegov temeljni apetit je apetit po svetlobi, kajti le v svetlobi samonavzočnosti lahko zagleda samega sebe.

Drugače si tudi ni mogoče misliti, kako bi sicer subjekt sploh mogel začeti delovati, če pa, dokler ne začne delovati, ne ve, kaj je, in potemtakem tudi ne, kateri so njegovi smotri. Zdi se, da subjekt ne more prej opredeliti svojega smotra, dokler ne deluje. Vendar pa bi moral imeti pred dejavnostjo nek smoter, saj je njegova dejavnost zavestna, to je smotrna. Zdi se torej, da se subjekt nahaja v krogu, pri čemer vsak element smotrne dejavnosti predpostavlja drugega; dejavnost predpostavlja smoter in smoter predpostavlja dejavnost. »Prav zato pa mora začeti neposredno in pod kakršnimikoli okoliščinami naj že bo, mora brez nadaljnega pomišljanja o začetku, sredstvu in koncu pristopiti k dejavnosti, kajti njegovo bistvo in po sebi bivajoča narava sta vse v enem, začetek, sredstvo in konec.« (Ph. G. — 288).

Subjekt kot začetek se mora najprej povnanjiti v svojo drugobit, da bi se sploh mogel pritegniti nazaj kot svoj konec. Ker je potreba subjekta najprej potrebna po njem samem, to je po potrebi, je prezenca predpogoj reprezentiranja.

2. S tem pa smo že pri drugem elementu dejavnosti — sredstvu kot enotnosti smotrne dejavnosti in njenih orodij. Začetek je še neopredeljena potreba: »neopredeljena neposrednost« (WdL I — 90) ali »čista bit« subjekta. V svoji predzačetni neposrednosti je potreba potemtakem še povsem prazna. »V naravi začetka samega je torej, da je bit in razen tega nič.« (WdL I — 77). Toda ne zaradi svoje praznosti, temveč zaradi svoje neposredne polnosti, ki se še ni posredno predstavila in razstavila sami sebi na vpogled. V tej prazni polnosti ali polni praznosti (»Čista bit in čisti nič sta torej isto« — WdL I 91) je subjektiviteta subjekta mirujoča protislovnost in zato potreba razrešitve tega protislovja, potreba gibanja iz svoje neposredne polnosti v svojo izposredovano praznost oziroma iz svoje neposredne praznosti v svojo posredovano polnost: obojno gibanje je isto, namreč subjektivno postajanje. Gre za negiranje »gole subjektivnosti« kot neposredne polnosti, ki je eno in isto z negiranjem gole objektivnosti (kot neposredne praznosti), saj ima znotraj odnosa subjekt-objekt subjektivnost zmeraj nujno za svoj korelat objektivnost. Preskok v to negiranje kot *postajanje* je »padeč« subjekta v čas, kajti čas je »zreno *postajanje*« (Enz. § 258). Čas je postajanje, ki je pristopno zrenju.

Ko potreba preide v negiranje gole objektivnosti in se spremeni v dejavnost kot negacija negacije, se subjekt prikaže na dan in je tu. Čas je subjekt, ki je navzoč: »Čas je pojem (to je subjektiviteta subjekta — T. H.) sam, ki je TU in se predstavlja zavesti kot prazni zor...« (Ph. G. — 558). Ali narebe: pojem, ki še ni nič drugega kot prazni zor, je čas. Toda že s tem, da je čas prazen zor, je čas negacija negacije noči, v kateri je bil subjekt kot možnost. Subjekt se v tem, po čemer je to, kar je, pokaže šele v času. Čas je dan njegovi sedanjosti. Sedanjest pa pomeni Heglu toliko kot dejanskost

(«Filozofija ima opravka s *sedanjim, dejanskim*«. — Die Vernunft ... str. 183). Ker je dejanskost že od Rimljanov naprej metafizično ime za bit, pomeni sedanost subjekta bit subjekta. Subjekt je v času sedanji, pomeni subjekt JE. Subjekt je v času zdaj in tu. Ta tu označuje zmeraj prostor. Da je čas subjekt, ki je tu, moremo tedaj z drugimi besedami izraziti tako: subjekt se prostori na način časjenja. Prostor subjektovega postajanja je čas: najsi bo njegovega nastajanja (napredka) najsi bo njegovega minevanja (propada). Čas to nalogo lahko prevzame, ker je «čista kvantiteta ... negacija negacije, na sebe samo nanašajoča se negacija.» (Enz. § 257, dodatek). Ni gola vzporedna oddaljenost točk kot prostor, temveč je sosledje točk, sosledje sedajev, ki je negacija gole vzporednosti: «Resnica prostora je čas ...» (prav tam).

Kakor je resnica prostora čas, tako je resnica časa sedaj: «Sedaj ima neizmerno pravico ... sedanost kot zdaj, ki je kot poedinost izključujoč in obenem skoz in skoz kontinuiran v druge momente, sam le to izginjanje svoje biti v nič in nič v bit.» (Enz. § 258, dodatek in § 259). To prehajanje biti v nič in nič v bit je postajanje kot čas in njegovo bistvo je sedaj, ki je sicer kot sosledje (kontinuiteta) zmeraj drugi, pa kot poedinost vendarle zmeraj prav ta sedaj. Dvoedinost tako razumljenega časa omogoča, da je subjekt prav zdaj tu, čeprav se razvija in je nekje na poti od biti k nič ali od nič k biti.

Dvoedinost časa pojasnjuje, zakaj se v dejavnosti subjekt ohranja kot svoj smoter kljub temu, da je sama dejavnost le sredstvo, prehod od potrebe k realiziranemu smotru. Ta prehod ima svoj že in svoj še ne, svojo preteklost in svojo prihodnost. Toda med že in še ne je zmeraj sredina, ki omogoča oni »tu« — navzočnost subjekta: «Sredina je indiferentna sredina obeh, tako da niti eno niti drugo ne predstavlja odločujočega. Sedanost je le tako, da ni preteklosti: narobe ima bit sedaja opredelitev, da ne bo, in nebit njegove biti je prihodnost; sedanost je ta negativna enotnost. Nebit biti, namesto katerega je nastopil sedaj, je preteklost; bit nebiti, kar je vsebovano v sedanosti, je prihodnost. V pozitivnem smislu časa moremo zato reči: le sedanost je, pred tem in nato nista; toda *konkretna sedanost je rezultat preteklosti in je noseča s prihodnostjo*.» (Enz. § 259, dodatek) Tu sem in dejaven sem le, kolikor sem sedanji. Sedanji pa sem, kolikor sem rezultat preteklosti in nosim v sebi prihodnost.

Glede na mojo dejavnost je preteklost te dejavnosti potreba, realizirani smoter pa prihodnost. Če pa je sedanost kot dejavnost rezultat preteklosti in je ta rezultat noseč s prihodnostjo, je morala biti prihodnost vsebovana že v preteklosti. Tako je postalo razumljivo, zakaj je že potreba smoter, namreč kot hoteni, in da so sploh vsi momenti dejavnosti le momenti smotra, ki »eksistira kot sebi enako ostajajoče« (WdL III — 242). Končni smoter je rezultat potrebe kot hotenega smotra, potreba pa je noseča s končnim smotrom. Ni le sedanost rezultat prihodnosti, temveč je rezultat preteklosti tudi prihodnost, in ne le sedanost noseča s prihodnostjo, temveč je s prihodnostjo noseča tudi preteklost. Prihodnost je rezultat prete-

klosti, preteklost pa je noseča s prihodnostjo. Tako preteklost kot prihodnost sta pravzaprav eno in isto.

Kaj je dejavnost kot posredovanje, to je sredstvo med takšno preteklostjo in takšno prihodnostjo?

Dejavnost je »objektiviranje smotra« (WdL III — 238). Objektiviranje smotra je objektiviranje potrebe, ki je po bistvu »subjektivni smoter« (WdL — 242). Kolikor je potreba kot možnost gola subjektivnost, katere korelat je gola objektivnost, je objektiviranje smotra hkrati subjektiviranje objektivnosti. Objektiviranje neposrednosti subjekta je subjektiviranje neposrednosti objekta. Dejavnost je tako posredovanje med tema dvema neposrednostima. Z dejavnostjo subjekt negira neposrednost objekta, toda »ta negativni odnošaj do objekta je prav tako negativen do sebe samega, preraščanje subjektivnosti smotra. Pozitivno je realizacija smotra; namreč združitev objektivne biti z njim« (WdL — 235). In kakor je negiranje neposrednosti objekta njegovo ponotranjenje po subjektu, tako je samo-negiranje subjekta iz njegove neposrednosti povnanjanje tega subjekta. »Delovanje individualnosti je torej smoter po sebi; raba sil, igra njihovih povnanjitev je torej... neposredno sedanjost in dejanskost procesa individualnosti.« (Ph. G. — 282). Gre za prehod notranje izvirnosti subjekta, njegovega subjektivnega smotra v dejanskost. Dejavnost je tako enotnost vnanjega in notranjega, prežemanje potrebe in biti kot dejanskosti. Vse razlike se v dejavnosti strnejo. Potreba je vseskozi vezana na dejanskost, ki jo posreduje prav dejavnost, namreč vezanje. Preko dejavnosti, katere prvi pogoj je »predpostavljajanje objektivnega sveta, ki je neprizadet do smotrne opredelitve« (WdL III — 240), se potreba kot subjektivni smoter povnanja v svojem možnem bogastvu, prizadene z njim neprizadeti objektivni svet in si ga ponotranji. Dejavnost je sredstvo, preko katerega in s katerim se subjekt kot samosmoter zvrča vase.« Preko sredstva se smoter zaključuje z objektivnostjo in v tej s seboj samim.« (prav tam.)

To sredstvo kot smotrna dejavnost je vezano seveda na območje tvornih vzrokov, na objektivni svet, ki je sicer neprizadet do smotrne dejavnosti, pa kljub temu predstavlja zanjo vrsto slučajnosti, ki bi bile zanjo lahko pogubne. Zato vriva medse in med ta po smotru še neopredeljeni objektivni svet po smotru že opredeljene objekte kot svoja lastna sredstva, to je kot orodja. »V svojih orodjih posreduje človek moč nad vnanjo naravo...« (WdL III 241). Orodja »prepušča pogubi« in obrabi ter se za njimi »obdrži«, ne da bi se ob razvijanju dejavnosti sam ranil. Takšna je taktika subjekta, pa naj bo orodje lopata v rokah človeka ali pa človek v rokah svetovnega duha kot subjekta zgodovine.

Ker torej dejavnost kot posredovanje preko orodja povezuje oba korelata, tako subjektivnost kot objektivnost, je »snov učinkovanja in smoter dejavnosti v dejavnosti sami. Dejavnost ima zato videz gibanja kroga, ki se sam v sebi svobodno giblje v praznem, se neovirano zdaj razširja zdaj zožuje in se igra popolnoma zadovoljno le s seboj samim« (Ph. G. — 284). Vendar tu ne gre za »nemoč najstva in dolgočasnost ponavljanja« (WdL I 293). To bi bila slaba kvantitativna neskončnost: »ponavljanje enega in prav istega,

postavljanje, preraščanje in zopetno postavljanje in zopetno preraščanje, nemoč negativnega, ki se mu to, kar prerašča, vrača skozi njegovo preraščanje samo zopet kot kontinuirano« (WdL I — 292). Bistvo tega gibanja v slabo kvantitativno neskončnost je v predpostavki nekega začetka kot takega in nekega konca kot takega, kamor je to gibanje aproksimativno usmerjeno. Ono gibanje kroga pa prerašča prav to predpostavko, saj je brez začetka in brez konca oziroma sta v njem začetek in konec eno in isto: »igranje ljubezni s seboj samo« (Ph. G. — 20).

Da bi postal pomen te krožne igre ljubezni s seboj samo razumljiv, si je treba ogledati poprej še rezultat te ljubezni, oni tretji element subjektivne dejavnosti.

3. Tretji element subjektive dejavnosti je že omenjeni rezultat, rezultat kot »objektivni smoter«. Objektivni smoter je »izvedeni smoter«: delo (Werk) kot rezultat dela. Delo je povnanjena potreba in obmirujoča dejavnost. Je izučinkovani učinek in kot tak »bivajoča dejanskost« (Ph. G. — 289). Kot vnanjost izraža subjektivno notranjost: »delo je kot izvirna narava, ki jo izraža, opredeljeno delo« (Ph. G. — 289). Dejanskost dela je njegova vnanjost kot subjektivna vnanjost, tu-navzočnost nasproti temi izvirne narave kot gole subjektivnosti. V delu pride notranja opredelitev subjekta na dan in postane njegova »predmetna bit« (Ph. G. — 292). »Delo je torej izvršeno v obstajanje.« (prav tam.) Izvršen je po subjektivni dejavnosti kot dej, ki je delo u-dejanil. Subjekt kot dej, kot tisti, ki udejarja, je njegov vzrok. Delo je njegov učinek. Tako je objektivirana subjektivnost dejanskost, ki obstaja le v odnosu do subjektive dejavnosti. »Dejanskost obstaja le v svoji enotnosti z dejavnostjo in resnično delo (Werk) je le ona enotnost dejavnosti in biti, hotenja in dovršenja« (Ph. G. — 294). Delo je bit kot dovršenost, tj. dopolnjenost. Besedno torej tu še zveni Aristotelova opredelitev biti kot entelehije (dovršenosti) in dela (ergon) kot tu-navzočnosti te dovršenosti. Toda zdaj sta ta dovršenost in to delo rezultat hotenja, subjektivna povzročena in njegova povnanjenost. Delo ni več ono zbrano svojih zadolžiteljev, sproščena tu-navzočnost, temveč povnanjena notranjost, povnanjeno hotenje in zato le v odnosu do tega hotenja. Pri Heglu je delo lahko le proizvod subjekta, njegova predstava, nikakor pa ne nekaj, kar bi bilo lahko proizvedeno kot v sebi zbrano ne glede na človeka kot pri Aristotelu. Seveda pa grški človek še ni bil subjekt, v odnosu do kategega bi bilo vse, kar je objekt, torej njegovo in njemu vnanje. Zato nasprotja med vnanjim in notranjim sploh še ni. Heglova opredelitev dela kot subjektive vnanjosti je mogoča le znotraj novoveške metafizike.

Ker je tedaj Heglu rezultat smotrne dejavnosti le subjektivna povnanjenost, povnanjenost njegovega subjektivnega smotra, je ta rezultat »povratek smotra v sebe samega (WdL III — 248)«. »Realizirani smoter je tako postavljena enotnost subjektivnega in objektivnega.« (Enz. § 210.) Konec se je izkazal kot začetek, kar pomeni, da je bil v začetku že tudi vsebovan. Začetek in konec sta isto, saj gre pri obeh le za opredelitev smotra. »Rezultat je le zato isto kot začetek, ker je začetek smoter; — ali dejansko je le zato isto kot njegov pojem, ker ima samosebje ali čisto dejanskost nepo-

sredno v samem sebi kot smoter. Izvedeni smoter ali bivaajoče dejansko je gibanje in razvito postajanje...» (Ph. G. — 22). Rezultat torej ni nekaj otrplega, niti ni dostojanstveni mir Aristotelovega dela (ergon), temveč je gibanje, ki ima prav zato, ker je konec obenem zmeraj že začetek oziroma začetek konec, podoba kroga. Pa ne le, da sta v tem gibanju začetek in konec isto, temveč to isto predstavlja tudi posredovanje med njima, dejavnost. Saj sta začetek in konec isto prav v tem posredovanju, torej kot posredovana. Vse troje izraža le različne momente istega kroženja, ki se imenuje teleološki proces ali teleološka dejavnost. »Zato je mogoče o *teleološki dejavnosti* reči, da ji je konec začetek, posledica osnova, učinek vzrok, da je postajanje postalega, da prihaja v njej le že eksistirajoče v eksistenco itd., to je, da so vse *opredelilne razmerja*, pripadajoče tej sferi refleksije ali neposredni biti, *izgubile svojo razliko*, in kar se je izgovarjalo kot drugo, kakor konec, posledica, učinek itd., v smotrnem odnošaju nima več opredelilne drugega, temveč je narobe postavljeno kot identično z enostavnim pojmom.» (WdL III — 246).

Če so torej začetek, konec in dejavnost isto, se subjekt v teleološkem procesu igra zdaj razširjajoč zdaj zožujoč s seboj samim. Neprestano se samosrečuje in zvrča vase in je zato v samoigranju popolnoma samozadovoljen. Njegovo zadovoljstvo je brez konca in kraja, ker je njegova igra kot krožno gibanje pravzaprav brez konca in začetka, kajti če sta začetek in konec isto, med njima ni razlike. Teleološka dejavnost zato ničesar ne dosega in ničesar ne spreminja, saj je samozadostna: »ničesar ne spreminja in se ničemur ne zoperstavlja; je *čista oblika prevajanja iz nevidnosti v videnost*, in vsebina, ki je privedena na dan ter se razstavlja, ni nič drugega kot ta dejavnost še ob sebi.« (Ph. G. — 285.) Nikakršnega cilja ni, ki bi bil izven teleološke dejavnosti, »dejavnost pa je izvorni pojem kot absolutni prehod ali *postajanje* (Ph. G. — 292)«. Subjektiviteta (pojem subjekta) je absolutno postajanje kot krožno gibanje iz biti v nič in iz nič v bit, iz svetlobe v temo in iz teme v svetlobo, iz navzočnosti v nenavzočnosti in iz nenavzočnosti v navzočnost.

To gibanje postajanja imenuje Hegel večnost ali pravo neskončnost: »njena slika je krog, sebe dosegajoča črta, ki je zaprta in povsem *sedanja*, brez izhodišča in konca« (WdL I — 181). Odločujoča je spet sedanost, katere drugo ime je dejanskost, zaradi česar tu ni prostora za najstvo, to je za slabo neskončnost. V sedanosti tega kroženja ni razlik med prej in potem, med preteklostjo in prihodnostjo; vse je dejansko, resnično. »Kar je resnično, je večno ob sebi in za sebe, ne včeraj in ne jutri, temveč skoz in skoz sedanje, je' (itzt' = Heglova besedna igra: 'ist' in 'jetzt', je in zdaj — T. H.) v smislu absolutne sedanosti.« (Die Vernunft... str. 183). Absolutna sedanost je prava sedanost ali večnost: »Prava sedanost je tako večnost.« (Enz. § 259, dodatek). Ker ta večnost ni najstvo, tudi ni nekje v onostranstvu, temveč je tu, v konkretni sedanosti, v času. »Filozofska večnost je sedanja v času: bistveni substancialni človek.« (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 2, Glockner 1965, 15, str. 73).

Zadnji stavek je eden najskrivnostnejših Heglovih stavkov in če naj ima kakšen smisel, potem mora pomeniti tole: večnost, to je prava absolutna

sedanjost, je sedanja v času, to je »končni sedanjosti« (Enz. § 259), kajti »končna sedanjost« je edina, ki biva v času, medtem ko sta preteklost in prihodnost le v »subjektivni predstavi, v občutku in v upanju« (prav tam). Subjekt te sedanjosti je človek kot substancialni človek. In če je ta sedanjost sedanjost teleološkega procesa, katerega slika je krog, povsem sedanje gibanje brez izhodišča in konca, potem je človek kot substancialni človek subjekt teleološkega procesa. Substancialni človek je sam svoj začetek in konec, zato nima nobenega izhodišča ali cilja izven sebe. Toda kaj je substancialni človek? Teleološki proces obvladuje vse, kar je, in kolikor je substancialni človek subjekt teleološkega procesa, je tedaj subjekt vsega, kar je: torej tisto, kar velja v metafiziki kot najvišje bivaajoče — bog. Do tod je zadeva kolikor toliko jasna. Toda zaplete se ob vprašanju: kateri je ta substancialni človek, kateri človek je bog? Je bog končni, času pripadajoči človek?

Kako uskladiti končnega človeka z večnostjo, če pa je »bit končnih stvari kot takšnih, da imajo seme minevanja kot svojo v-sebi-bit: ura njihovega rojstva je ura njihove smrti« (WdL I — 133). Ni tedaj najlažji zaključek, da je za Hegla »bistveni substancialni človek« rodovni (generični) človek, katerega bistvo je samorazvijajoči se duh, saj sam Hegel pravi, da »v oporodenju (Begattung) umre neposrednost žive individualnosti; smrt tega življenja je vzhajanje duha« (WdL III — 273)? Ali ne govori Hegel nadalje o tem, da so končne stvari minljive in časovne, medtem ko je ideja, absolutni pojem kot bistvo duha, večna? »Zato je končno minljivo in časovno, ker ni, kot pojem, ob sebi samem totalna negativnost, temveč je kot svoje obče bistvo sicer ima v sebi, toda ji ni primerno, je enostransko in se zato nanaša nanjo kot na svojo moč. Pojem pa, v svoji svobodno za sebe eksistirajoči identiteti s seboj, kot jaz = jaz, je ob in za sebe *absolutna negativnost in svoboda*, zaradi česar čas ni njegova moč, niti ni v času in nekaj časovnega, temveč je narobe on *moč časa*, ki je ta negativnost ne kot vnanjost. Le naravno je zato podrejeno času, kolikor je končno, resnično pa, ideja, duh, je večno. . . . Ideja, duh je *nad časom*, ker je takšno pojem časa samega; ko je večno, ob sebi in za sebe, ni raztrgano v času, ker se ne izgublja na neki strani procesa. Z individuom kot takim je drugače, po eni strani je rod; najlepše življenje je ono, ki združi obče in svojo individualnost popolnoma v eno podobo. Je pa tedaj individuum ločen od občega in je tako ena stran procesa, spremenljivost; po tem smrtnem momentu pada v čas.« (Enz. § 258 in dodatek). Zdi se torej, da končni, času pripadajoči človek nikakor ne more biti »bistveni substancialni človek«, absolutni subjekt teleološkega procesa. Po drugi plati pa: »Toda ne nastane in ne mine vse v času, temveč je čas sam to postajanje, čas sam je v svojem pojmu večni, kajti čas, ne katerikoli čas niti sedaj, temveč čas kot čas je pojem večnosti, to pa samo, kolikor vsak pojem sploh, je večno in zato tudi absolutna sedanjost. Večnost ne bo niti ni bila, temveč je.« (prav tam). Kajti prava večnost, »prava neskončnost je postajanje« (WdL I — 178). Zreno postajanje pa je prav čas. Ker je čas absolutno postajanje, je tudi absolutno ostajanje, pač glede na ono že poznano dvoedinost časa kot sosledja sedajev, v katerem je zmeraj drug sedaj, pa kljub temu prav sedaj. Hegel

zato imenuje čas »obliko nemira, samega v sebi negativnega, zaporednosti, nastajanja in izginjanja, toda da časovno je, v tem ko ni in ni, v tem ko je... Je v sebi skoz in skoz diskretno in obenem skoz in skoz kontinuirano.« (System, § 448 dodatek).

Ni torej res le to, da je postajanje (čas) le, kolikor je ostajanje (večnost), temveč je res tudi narobe: le kolikor je postajanje (čas), je tudi ostajanje (večnost). »Treba je reči, da neskončno *večno prehaja* h končnemu, da prav tako skoz in skoz ni nič, kakor ni nič čista bit edino za sebe, ne da bi imela ob sebi samem svoje drugo.« (WdL I — 188). Gre za večno prehanje, za večno vračanje istega. »Tako je oboje, končno in neskončno, to gibanje vračanja skozi negacijo k sebi; sta v sebi le kot posrednost in afirmativno obeh vsebuje negacijo obeh ter je negacija negacije.« (WdL I — 178).

»Bistveni substancialni človek« ne more biti niti končni niti neskončni generični človek. Je lahko le njuna preraščena enotnost. Njegovo bistvo, njegova subjektiviteta kot subjekta je absolutno ostajajoče postajanje, oziroma postajajoče ostajanje. V tej absolutnosti je njegovo bistvo brezpogojna subjektiviteta, ki se v teleološkem krožnem procesu večno prezentira in reprezentira ter tako srečuje le s seboj samo. Njena bistvena opredelitev je torej brezpogojno samoproizvajanje: »najvišji in edini gon, da skozi samega sebe v vsem najde in spozna samega sebe.« (WdL III 353.) Ta gon je volja, ki se povsod sama srečuje. Njeno kroženje je opredeljeno z dvoznačnostjo pred-stavljanja (re-praesentatio), ki ga je v novoveški metafiziki eksplicitno formuliral že Leibniz in ga Hegel takole določi: »Predstava — spominjati (povnotranjiti) se nečesa vnanjega, prisvojiti ga, pa tudi narobe, pred-stava — notranje povnanjiti.« (Grundlinien des Phil. des Rechts, Hoffmeister 1955, pripomba k § 57). In prav po prvopomenskem pred-stavljanju kot spreminjajočem vračanju (ponotranjenju) je subjektiviteta volja. »Po tem spominjanju inteligence, po njenem sestopanju vase postane inteligenca volja. Za običajno zavest ta prehod sploh ni navzoč; narobe, za običajno predstavljanje se mišljenje in volja razhajata. V resnici pa je mišljenje, kot smo pravkar videli, samo sebe v voljo opredeljujoče in ostaja prvo substanca zadnjega...« (System, § 468 dodatek). Volja je torej subjekt mišljenja kot substanca, njegova resnica. Per-ceptio in appetitus sta v brezpogojni subjektiviteti kot samosvesti isto. Njena brezpogojnost obstaja prav v tej istosti, saj prav zaradi nje vse, kar si predstavlja in kar predstavlja, tudi hoče in narobe: kar hoče, to tudi JE, kajti bit zanjo ni nič drugega kot pred-stavljenost: »Bit... je postavljenost, posredovano sploh in predpostavljeno.« (Enz. § 238.) In kolikor je v tem predstavljanju omejena, je omejena zgolj po *svojem* pred-stavljenem, od koder izhaja tudi vsa dialektika.

Bistveno ime te subjektivitete je absolutna ideja. Absolutna ideja je absolutno samosrečavanje, absolutna samopostavljenost in zato absolutna bit: »edino absolutna ideja je bit, neminljivo življenje, sebe vedoča resnica in je vsa resnica.« (WdL III — 349). Toda v tej svoji absolutnosti je kot enotnost absolutnega postajanja in ostajanja tudi »najtežje nasprotje«: »Iden-

titeta ideje s samo seboj je eno s procesom; misel, ki osvobodi dejanskost videza brezsmotrne spremenljivosti, ki jo razjasni v idejo, ne sme predstavljalati te resnice dejanskosti kot mrtvi mir, kot golo sliko, motnjo, brez gona in gibanja, kot genija ali število ali abstraktno misel; ideja ima zaradi svobode, ki jo pojem doseže v njej, tudi *najtežje nasprotje v sebi; njen mir ostaja v zanesljivosti in gotovosti, s katero ga večno poraja in večno presega ter v njem sovпада s samo seboj.*» (WdL III — 259). Tega nasprotja brezpogojna subjektiviteta kot ideja, v kateri je usmerjajoče še zmeraj um s svojimi zakoni, ne more in noče razjasniti, razreši ga šele brezpogojna subjektiviteta volje do moči. Razreši ga kot večno vračanje enakega, toda tudi zanjo je to razrešeno še zmeraj »najtežja misel«.

Najtežje nasprotje se poraja zaradi bistva teleološkega procesa, po katerem sta začetek in konec isto. Absolutna ideja kot nositeljica teleološkega procesa je zato v svoji vsezapopadajočnosti isto kot neposredni začetek. »Tako se je tedaj tudi logika v absolutni ideji vrnila k tej enostavnosti, ki je njen začetek, čista neposrednost biti... Toda sedaj je tudi izpolnjena bit, sebe pojmujoči pojem, bit kot konkretna prav tako intenzivna totalnost.« (WdL III - 375). Izpolnjena bit in čista neposrednost biti sta isto, izginjata ena v drugo in tvorita tako postajanje kot »pojem časa«. Subjektiviteta tako večno pada v čas in se iz njega vrača, kajti brez svojega korelata, ki je objektiviteta (narava kot čas in prostor), po svojem bistvu ne more biti, prav tako kakor subjekt ne more biti, ne da bi se predstavljal v objekt in v objektu. Objektiviteta, ta drugobit subjektivitete seveda ni nič drugega kot subjektiviteta sama, oziroma subjektiviteta in objektiviteta sta eno in isto, kakor sta eno in isto začetek in konec, le da subjektiviteta »v *nekem časovnem razvoju* ne more anticipirati, da je začetek že kot tak izpeljanost...« (WdL III — 373). Zato se ono samoizpadanje in samosrečavanje kaže subjektiviteti (absolutnemu duhu) kot »sosledje«, kot »galerije slik«, kot zgodovina, ki je »vedoče, posredujoče postajanje, v čas povnanjeni duh.« (Ph. G. — 563). Zaradi tega sosledja se v zgodovini večno samosrečavanje, ki ni bilo in ne bo, temveč zmeraj je, tudi pojavlja kot samosrečavanje, kot cilj: »Cilj sosledja je razodetje globine in to je absolutni pojem« (prav tam). V zgodovini se zdi, kot da je absolutna ideja, to je absolutni pojem, zgolj nekaj prihodnjega, možnega, ne pa sedanje, to je dejansko. Le s fenomenologičnega stališča je zato mogoče reči, da se duh tako dolgo pojavlja v času, »dokler ne zapopade svojega čistega pojma, to je, ne zatire časa« (Ph. G. — 558) in da se zato čas pojavlja kot »usoda in nujnost duha, ki v sebi ni dopolnjen...« (prav tam). Nikdar pa tega ni mogoče reči z ontološkega stališča, kajti ontološko je absolutni pojem, tj. absolutna ideja zmeraj že pri sebi in kot taka dejanska. Prav tako pa zmeraj prehaja v čas in se zmeraj vrača.

V najtežjem nasprotju, v nasprotju med postajanjem (časom) in ostajanjem (večnostjo) Hegel združuje in prerašča v enotnost ono staro nasprotje med bitjo kot bivajočnostjo bivajočega in med postajanjem, ki ga je Platon reševal s posnemanjem in po-narejanjem. Hegel pa ga rešuje zdaj s teleološkim procesom kot predstavljanjem v njegovem dvoedinem pomenu

povnanjanja in spominjajočega ponotranjanja. Če absolutna ideja kot absolutna samosvest, samosvest pa je Heglovo ime za človeka, stalno poraja in presega svoj mir, ki je vsej metafiziki enakoznačen z bitjo, ter se v tem gibanju samosrečuje, tedaj je to gibanje kot teleološki proces večno *postajanje* biti, namreč biti kot trajnega (mirujočega) sedaja. Absolutna ideja je postajajoča bit in sicer glede na teleološkost tega postajanja samopostajajoča. Je samopostajanje, ker si samo postavlja in predstavlja svojo bit, svojo navzočnost kot dejanskost. Prav v tem njenem preraščanju postajanja in biti v enost je njena dialektičnost. Dialektika in teleološki proces sta eno in isto. Drugo ime za to eno in isto je izkustvo absolutnega pojma kot samosvesti, to je absolutne ideje.

Teleološki proces je samopostajanje samosvesti, torej tudi človeka, katerega bistvo je samosvest. »Človek se mora sam formirati. Zgodovinski je, to je, pripada času . . . Formiranje je povnanjanje nečesa notranjega . . .« (Grundlinien der Phil. des Rechts, pripombi k § 56 in 57). To formiranje je človekovo delo kot teleološka oblikujoča dejavnost, sredina med človekom kot subjektom in njegovim objektom. Da se mora človek sam formirati, torej pomeni, da se mora formirati s svojim delom kot teleološko dejavnostjo, katere bistvo je povnanjanje notranjega in potem ponotranjanje tega vnanjega. In ker je to formiranje kot delo povnanjanje, to je padanje v čas, je človek zgodovinski, pripada času kot »zrenemu postajanju«. Teleološki proces in čas spadata torej skupaj. Teleološka dejavnost je bistveni način bivanja subjekta. Subjekt je le, kolikor se teleološko udeje, tj. kolikor se opredmetuje in kolikor povzema opredmeteno nazaj vase. Je, dokler si predstavlja, dokler si postavlja nekaj predse in si to predstavlja: »Predstava — spominjati (ponotranjiti) si nekaj vnanjega, prisvojiti ga, pa tudi narobe, predstava — notranje povnanjiti.« Edino v tem krožnem procesu je subjekt dejanski, skratka JE. Subjekt je le v odnosu subjekt — objekt, ta odnos pa ni nič drugega kot krožni teleološki proces ali predstavljanje. Ker je torej teleološki proces tisto, po čemer subjekt je subjekt, subjektiviteta subjekta, poteka pa zmeraj v času, je zmeraj sedanji. Dokler je, spada v subjektiviteto subjekta tudi čas. Ne pripada torej le človek času kot minevanju, ker je končno, tj. smrtno bitje, temveč tudi čas, namreč kot sedanjevanje, pripada človeku. Čas je subjekt, ki je tu-navzoč, pa naj bo to najvišji subjekt (absolutni duh) ali pa najnižji, neka zavržena eksistenca, ki se nasproti najvišjemu subjektu pojavlja kot napaka in zmota zgodovine. Po svojem bistvu je subjekt moč časa, ne pa čas moč subjekta. Ne obvladuje čas subjekta, temveč subjekt čas, saj pa čas tudi ni nič drugega kot zreno postajanje subjekta. Dokler torej subjekt vztraja kot dejanski, je gospodar časa, njegov hlapec postane šele, ko popusti pred ničem. Kolikor je končen, kolikor je torej ura njegovega rojstva ura njegove smrti, je hkrati gospodar in hlapec časa. Gospodar je po svoji subjektiviteti, po svojem bistvu, hlapec pa po svoji eksistenci, po svojem dejanskem bivanju.

Povedano velja seveda za »bistvenega substancialnega človeka«, katerega temeljna metoda bivanja je dialektika kot teleološki proces. Kakšno je nje-

govo bistvo, če je bistvo človeka časenje časa na kraju človeka samega? Njegovo bistvo je sedanjevanje večnosti v času, to je časenje večnosti. V tem časenu večnosti je tudi bistvo teleološkega procesa kot samoproizvajalnega procesa »bistvenega substancialnega človeka«. Iz tega je razvidno, da »bistveni substancialni človek« ne more biti niti ta niti oni konkretni človek niti generični človek, temveč da gre tu za metafizično pojmovanje človeka, za človeka, ki ustreza bistvu absolutnega teleološkega procesa kot imena za brezpogojno subjektiviteto. »Bistveni substancialni človek« je naziv za bistvo človeka, ki odgovarja biti kot absolutni subjektiviteti in katerega temeljna opredelitev je, da si svoj JE, to je svojo dejanskost kot bit samovzpostavljajoče proizvaja. Biti kot brezpogojni subjektiviteti odgovarja s tem, da si je to subjektiviteto sam vzel v posest in ni nič drugega kot prav ta subjektiviteta. Zato je ta človek subjekt, ki si bit postavlja sebi, hkrati pa tudi vsemu, kar zanj je, vsemu objektivnemu. Objektiviteta tega objektivnega je torej drugo-bit tega subjekta, njegova iz-postavljeno in torej po bistvu on sam oziroma njegova subjektiviteta, ki predstavlja osnovne opredelitve, osnovni ustroj subjekta. Teleološki proces, samoproizvajanje, subjektiviteta in časenje večnosti v Heglovem subjektu torej sovpadajo. Kajti misliti je isto kot biti. Naziv za to isto je pred-stava. Ker sta tedaj tako mišljenje kot bit stavljenost, to je postavljenost, je samopredstavljanje (samosvest) hkrati že tudi spominjajoče predmetanje predmetov, to je tistega, *kar je*, glede na to, da je začetek isto kot konec oziroma konec isto kot začetek, *zmeraj že bilo*.

V tem, v spominjanju onega, kar je zmeraj že bilo, sta si Platonovo in Heglovo spominjanje enaka. Toda medtem, ko je bilo Platonovo spominjanje pred-očevanje pred-očnosti, je Heglovo spominjanje pred-stavljanje pred-stavljenega, to je reprezentiranje kot refleksija. Spominjanje kot refleksija se ne izčrpa v spominjanju nečesa, kar ne bi bilo ono samo, marveč je samospominjanje. Heglov zdajšnji subjekt kot »bistveni substancialni človek« je namreč rezultat vseh doslejšnjih v sebe povrnjenih teleoloških procesov in zato svoj lastni začetek vseh predstavljajočih spominjanj. Novoveški človek kot subjekt, ki doseže s Heglovo metafiziko zastopstvo brezpogojne subjektivitete, za razliko od grškega človeka torej ni več niti zgolj Platonov po-narejevalec niti zgolj eden izmed Aristotelovih dovrševalcev, temveč vseobči povzročevalec in zato vsepovsodi samopovzročevalec, tj. samosrečevalec. Kar je pri Tomažu Akvinskem zmogel le Bog, zmore zdaj »bistveni substancialni človek«, ki je v svoji samoprozornosti povsem identičen s samoprozornostjo, to je reprezentantnostjo boga kot absolutne samosvesti.

Vse gibanje potemtakem pripada zdaj subjektu oziroma njegovi subjektiviteti. In ker je vse bivajoče opredeljeno iz te subjektivitete, se je tudi delovno-proizvodni odnos (kot tak je, kakor smo videli že od Platona naprej, razložen tudi umetniško-ustvarjalni odnos) kot način gibanja te subjektivitete) vzpostavil v svoji teleološkosti za generalni odnos človeka kot subjekta do bivajočega. V Heglovi dopolnitvi metafizike dobi tako svojo brezpogojno dopolnitev tudi začetno metafizični proizvodni proces Plato-

novega demiurga, v procesu katerega je bilo edino razvidno, kako poteka posredovanje med nadčutnim in čutnim, med večnim in časovnim, ki je zdaj zadobilo v svoji teleološkosti absolutno moč. V svoji absolutni moči je to posredovanje seveda samoposredovanje in delovno proizvodni proces samoproizvodni proces bistvenega substancialnega subjekta, ki mu pripada tudi samočasenje, medtem ko je za grško metafiziko čas pravzaprav nekaj, kar proizvodnemu procesu kot čutnemu samoumevno pripada in je ta do časa zato tudi povsem neprizadet. Za čas je lahko prizadet šele subjekt, kajti le on računa s časom kot mero svojega proizvajanja, tj. svojega samogibanja.

Kolikor je bistvo tega subjekta brezpogojna subjektiviteta kot časenje večnosti, to je kot spominjajoče predstavljanje tistega, kar je zmeraj že bilo, zaradi česar je v sebi stalno dialektično posredovano pomirjanje med večnostjo in časnostjo, je brezpogojno predstavljanje tega subjekta še zmeraj pogojeno po tistem, kar si predstavlja, in vezano na tisto, kar si hoče dostaviti. Čeprav se subjekt tistega, kar je zmeraj že bilo in kar se je že zgodilo, hoče spominjati, je to kot tako zanj vendarle nepovrnljivo in nadmočno. Vanj se lahko vrača in ponotranja le kot pojem, katerega bistvo je samosvest: torej le kot reprezentančno spominjanje. Da bi brezpogojna subjektiviteta zares dosegla svojo dopolnitev, bi morala postati premočna tudi nad tistim, kar je zmeraj že bilo, nad večnostjo; predstavljlivo kot dostavljivo bi moralo biti šele po njej zmeraj omogočeno in vzpostavljeno kot tako. Hotenje po takšni dopolnitvi svoje brezpogojnosti vodi subjektiviteto tako do preobrata kot samoprevrata, ki se glasi: ni časnost po-naredek večnosti (trajne sedanjosti), temveč je večnost po-naredek časnosti. Če je večnost ponaredek časnosti, je časnost kot soslednost sedajev postajanje, glede na katerega je nekaj takega, kot je stalnost trajne sedanjosti, lahko le koristna ali nekoristna, vsekakor pa le začasna utvara. Začasnost pa je smrt večnosti. Z brezpogojnim vstopom časnosti v ospredje je večnost mrtva.

Preobrat in s tem dopolnitev svoje brezpogojnosti doseže subjektiviteta z Marxom in Nietzschejem.

d) *Časnost, tj. časenje časa kot sosledja sedajev*, je za Marxa delo. »Delo je živi, upodabljajoči ogenj; minljivost stvari, njihova časnost, kot njihovo oblikovanje z živim časom.« (Gr. 266).

Ce vemo, da je časnost po preobratu v metafiziki temeljno ime za subjektiviteto (za bistvo vseh subjektov), po kateri bivajoče je to, kar vsakokrat je, namreč celokupnost objektov, potem je citirani stavek temeljni stavek Marxovega mišljenja. Časnost je delo, »delo kot subjektiviteta« (Gr. 183). Preden bo mogoče preiti na analizo sestavnih delov stavka, si je treba podrobneje ogledati tisto, kar poimenuje osnovna beseda tega stavka, to je ustroj dela.

Ustroj dela se kaže v načinu njegovega bivanja, to je gibanja, saj gre za bivanje »živega, kot proces in akt eksistirajočega dela« (Gr. 205). Kot proces je delo dejavnost in sicer smotrna dejavnost. Način bivanja dela je

teleološki: »smotrna dejavnost ali delo samo« (MEW 23—193). Ker je teleološki proces že od Aristotela naprej, ki ga je prvi razčlenil, enotnost oblike in snovi, je tudi za Marxa »obliko postavljajoča, smotrna dejavnost dela« (Gr. 206) vezana na snov oziroma na svoj predmet. Med sebe in svoj predmet vriva smotrno dejavnost, kakor smo videli že pri Heglu, sredstvo kot posredujočo sredino. Tako predmete kot sredstvo smotrne, to je oblikovalne dejavnosti pa je mogoče glede na to dejavnost imenovati »snovne elemente dela« (MEW 23—198). Tako je delovni proces mogoče opredeliti kot sovisnost treh enostavnih elementov: »Enostavni momenti delovnega procesa so smotrna dejavnost ali delo samo, predmet in sredstvo smotrne dejavnosti.« (MEW 23—193).

1. *Smotrna dejavnost ali delo kot tako*

a) »Delo je najprej proces med človekom in naravo...« (MEW 23—192)

b) »Uporaba delovne sile je delo samo.« (prav tam).

Gre za dve opredelitvi dela, med katerima na prvi pogled zveza ni razvidna. Razvidna nam postane šele, ko ugotovimo, da pri svoji analizi Marx izhaja po eni plati od posameznika, po drugi pa od narave, do katere se ta posameznik obnaša kot aktivni subjekt. »Delovni proces, kakor smo ga predstavili v njegovih enostavnih in abstraktnih momentih, je smotrna dejavnost za vzpostavljanje uporabnih vrednot, prisvajanje prirodnega za človeka, obči pogoj izmenjave snovi med človekom in naravo, večni naravni pogoj človeškega življenja in zato neodvisen od vsake oblike tega življenja, obratno pa je enako skupen vsem svojim družbenim oblikam. Zaradi tega ni bilo nujno predstaviti delavca v razmerju do drugih delavcev. Človek in njegovo delo na eni, narava in njene snovi na drugi strani, sta zadostovala.« (MEW 23—198). Nasproti človeku se narava torej pojavlja kot »pasivni« objekt, kajti čeprav je narava poleg dela tudi vir uporabnih vrednot, je delo »edini aktivni ustvarjalec uporabne vrednote« (Marx, *Theorien...* III — 258). Ne da bi se že zdaj vpraševali, na čem temelji in na osnovi česa je mogoča ta vsaksebnost med človekom in naravo ter zakaj Marx v odnosu do narave človeka vselej postavlja na prvo mesto, skušamo ugotoviti, od kod izvira človekova aktivnost. Prav od tod, ker je človek opredeljen kot subjekt. Bistvo subjekta pa se je že Leibnizu pokazalo v tem, da si vse, kar sreča, dostavi kot pred-stavljeno. Tako je njegovo pred-stavljanje stalno samopreseganje, stalno stremljenje čezse (*perceptio = appetitus*). Ime za to enotnost predstavljanja in hotnosti je potreba. Bistvo subjekta je torej potreba in iz potrebe izvira aktivnost človeka kot subjekta: »dokler ni zadovoljena človekova potreba, je človek v nemiru s svojimi potrebami, torej s samim seboj« (MEW 19—363). Ta nemir je gon smotrne dejavnosti, tisto, kar smotrno dejavnost sploh omogoča. Potreba predstavlja zato »idealno, notranje gonečo osnovo produkcije (to je smotrne dejavnosti — T. H.), ki je njena predpostavka...« (Gr. 13). Potreba je pogoj in predpostavka smotrne dejavnosti. Kajti »kot gon in smoter« (Gr. 13) je tista »notranja podoba«, ki od početka omogoča smotrno dejavnost kot takšno, tj. prav kot smotrno. Potreba je »subjektivna oblika« smotra dejavnosti. Zato »brez potrebe ni produkcije« (prav tam), saj produkcija, to

je smotrna dejavnost, ni nič drugega kot povnanjanje, objektiviranje potrebe. Potreba kot gon je preobilje, ne pomanjkanje oziroma pomanjkljivost. Je zmožnost dela, nabita delovna sila, ki je pred tem, da se je uporabi in postane »dejavna sila« kot bi dejal Leibniz. Uporaba delovne sile pa je delo samo. Sovisnost obeh Marxovih opredelitev dela je tako razvidna. Delo je povnanjanje, to je uporaba oziroma trošenje delovne sile, in ta uporaba je tista aktivnost subjekta, ki vzpostavlja proces med njim in naravo.

Potreba je potemtakem delovna sila, »delovna premožnost, katere temporalno povnanjanje je delo« (Theorien ... I — 134). Delo je časovno povnanjanje potrebe, ki je pogoj in s tem vrednota dela kot časnosti, to je subjektivitete po preobratu. To časovno povnanjanje zato ni istovetno s padcem Heglovega duha iz večnosti v čas, temveč je vzpon iz nečasovnosti v časovnost, iz nenavzočnosti, to je nesedanosti v sedanost, kajti bistveno Marxovo ime za delo je »sedanja energiea« (Theorien ... III 270). Le v delu torej SEM, le delo mi daje dejanskost in učinkovitost, kar me iz možnega spreminja v dejanskega, to je učinkujočega. Ker pa je subjektiviteta isto kot objektiviteta, more tudi stvarjem le delo dati njihovo sedanost, »obuditi jih od mrtvih, jih pretvoriti iz samo možnih v dejanske in učinkujoče« (MEW 23—98). Ker pa dejanskost in učinkujočnost, to je vzročnost, pomeni od Tomaža Akvinskega dalje toliko kot bit, se pravi, da postavlja delo bit tako subjektu kot objektu. Delo je tisto, po čemer subjekt in objekt sta to, kar sta. Ker pa je edino človek potreba, to je hotno-predstavljajoče bivajoče sredi bivajočega kot takega v celoti, nudi delu mesto eksistiranja edino človek. »Kolikor pa je navzoče kot časovno, ko živo, more biti navzoče le kot živ subjekt, v katerem eksistira kot možnost, kot sposobnost; torej kot delavec.« (Gr. 193). Delavec je torej ime za človeka, ki s svojim bistvom ustreza delu kot subjektiviteti, to je bivajočnosti bivajočega po preobratu subjektivitete. Delavec je človek, ki je zamenjal Heglovega »bistvenega substancialnega človeka«.

Da bi bilo časovno povnanjanje potrebe smotrna dejavnost, mora biti najpoprej sploh dejavnost. Delo je zato mogoče motriti z dveh plati: kot zgolj tvorni vzrok in kot smotrnostno-oblikovni vzrok. »Vsako delo je po eni plati trošenje človeške delovne sile v fiziološkem smislu ... v tej lastnosti enakega in abstraktnega človeškega dela ... Vsako delo je po drugi plati trošenje človeške delovne sile v posebni, smotrno opredeljeni obliki ...« (MEW 23—61). Po svoji prvi plati je delo »čisto abstraktna dejavnost, čisto mehanična, zato neprizadeta, do svoje posebne oblike indiferentna dejavnost; zgolj formalna dejavnost ali, kar je isto, zgolj snovna, *dejavnost sploh*, neprizadeta do oblike.« (Gr. 204.) Dejavnost sploh oziroma tvorni vzrok je torej plat dela, brez katere delo ne more obstajati kot smotrna dejavnost, kar pa nikakor ne pomeni, da tudi »dejavnost sploh« ne more obstajati brez smotrne dejavnosti. Kot smotrna dejavnost vključuje delo potemtakem obe Kantovi vzročnosti in ju v sebi prerašča.

2. Drugi moment delovnega procesa je predmet smotrne dejavnosti. Medtem ko je potreba pogoj smotrne dejavnosti »kot notranji predmet, kot

smoter« (Gr. 19), gre tu za vnanji predmet kot korelat potrebi. Takšni predmeti dela so po svoji možnosti vse stvari in zato predstavlja zemlja, pri čemer misli Marx na celokupnost stvari, to je vsega bivajočega razen človeka, »obči predmet človekovega dela« (MEW 23—193). Ker je delovni proces oni odnos v odnosu subjekt-objekt, katerega ena plat je človek kot subjekt, druga pa »narava in njene snovi« oziroma »zemlja«, je razumljivo da se druga plat prikazuje kot objekt (predmet). V odnosu subjekt-objekt se druga plat odnosa tudi nikdar ne more drugače prikazovati. In dokler je govora o potrebi nasploh, o še ne strukturirani potrebi, njen korelat ne more biti nič drugega kot »obči predmet« oziroma predmet sploh. Kjer še ni strukture, bi bilo treba pravzaprav govoriti o kaosu in zato Marx tudi imenuje ta »obči predmet človeškega dela« v njegovi nestruktuiranosti »anorgansko naravo kot tako, rudis indigestaque moles (MEW 25 do 823). Razlika med subjektom in njegovim objektom je tu le ta, da je subjekt možnost aktivitete, medtem ko nastopa »delu nasproti stoječi predmet, materija; kot zgolj pasivno« (Gr. 213.) Spočetka sta si torej nasproti povsem neopredeljeni subjekt in povsem neopredeljeni predmet. Toda subjekt je potreba, ki se mora začeti povnanjati in si dostavljati predstavljeno, to je predmete. S tem je sprožen delovni, to je teleološki proces, ki pa je še povsem neposreden. »Kot vsaka žival, začno ljudje s tem, da jedo, pijejo itd., torej ne začno 'biti' v nekem odnosu, ampak se začno aktivno obnašati, se polaščevati določenih stvari vnanjega sveta z dejanjem in tako zadovoljevati svojo potrebo (začno torej s proizvodnjo).« (MEW 19—362) Ali kakor bi rekel Hegel: začetek preide v postajanje. Subjekt začne z vstopom v bivajoče kot tako in v celoti oziroma z obnašanjem do njega.

V vsej novoveški filozofiji se torej zdi, kot da bi bil subjekt »pred« začetkom oziroma neposredno ob začetku izven »sveta« in da se šele potem znajde v »svetu«. Vsekakor je to najdenje v »svetu«, ki je metafizično ime za bivajoče v celoti, nosilec novoveške filozofije samorazumljivo, saj ta »svet« zanje ni nič drugega kot povnanjenje opredmetenja subjekta in subjektu torej že vnaprej razviden. Seveda pa ne zna nihče pojasniti, kako je začetek sploh mogoč in zakaj je sploh potreben.

Ko se proizvodnja, to je delovni proces začne in se zadovolji prva potreba porodi ta novo potrebo itd. Pri tem spiralnem kroženju se bogati in s tem strukturira tako subjekt kot objekt. »Produkcija zato ne producira le predmeta za subjekt, ampak tudi subjekt za objekt.« (Gr. 14). Delovni, tj. teleološki proces se sam obnavlja. »Individuum sproducira predmet in se vrne z njegovo konsumacijo zopet nazaj vase, toda kot produktivni in samega sebe reproducirajoči individuum.« (Gr. 15). Delovno-teleološki proces je perpretuirana samoreprodukcija. V povnanjenju potrebe je implicirano njeno ponotranjenje.

Subjekt le zato izstopa iz sebe, da bi se povrnil sam vase. Giblje se namreč zmeraj v okolju, ki ga je sam proizvedel, to je opredmetil. V njegovem bistvu je zato, »da mora v vseh stanjih najti vnanje stvari za zadovoljevanje svojih interesov gotove v naravi in se jih polastiti ali si jih pripraviti iz tega, kar najde v naravi; v tem svojem dejanskem ravnanju je torej

faktično zmeraj do določenih vnanjih predmetov v odnosu kot do „uporabnih vrednot“, to je, z njimi ravna kot s predmeti za svojo rabo...“ (MEW 19—375.) Do bivajočega v celoti je torej v odnosu kot do nečesa, kar mu je na razpolago in v uporabo. Vse, kar je, mu služi kot uporabno za zadovoljitev njegove potrebe.

3. Tretji moment delovnega procesa je delovno sredstvo. „Delovno sredstvo je stvar ali kompleks stvari, ki jih delavec vriva medse in med predmet in ki mu služijo kot prevodniki njegove dejavnosti na predmet.“ (MEW 23—194.) „Delovno sredstvo je torej delovni instrument“ (Gr. 206.) To je delovno sredstvo v ožjem pomenu. V širšem pomenu je po Marxu mogoče šteti v delovno sredstvo »vse predmetne pogoje, ki so sploh potrebni, da bi nahajali proces« (MEW 23—195). Med te predmetne pogoje spada tudi obči predmet človekovega dela, to je narava. V širšem pomenu so torej sredstva tudi predmeti dela, saj veljajo kot njegovi predmetni pogoji. V tem je njihova uporabnost in v tem je njihova vrednost za delo. Vse, kar je, se torej glede na delovno-teleološki proces prikazuje kot njegovo sredstvo, kot njegov pogoj, s čimer torej razpolaga kot s svojo vrednoto ali pa zanj nima vrednosti in je torej zanj neuporabno. Konec koncev je torej vse bivajoče instrument delovno-teleološkega procesa in ima svojo »funkcijo« (MEW 23—198) le glede na ta proces.

To so bili trije momenti delovnega procesa. V delovnem procesu se združujejo in se združijo na njegovem koncu v njegovem rezultatu. Med začetkom in koncem delovnega procesa je značilen teleološki odnos: »Na koncu delovnega procesa nastane rezultat, ki je bil že ob njegovem začetku v predstavi delavca, tj. bil je že idealno nav-zoč.« (MEW 23—193). Rezultat, ki je bil že v začetku idealno nav-zoč kot pred-stava, je potreba. Rezultat je realizirana, pred-stavljena, opredmetena potreba. Konec je torej le izveden začetek. V koncu ni ničesar, kar ne bi bilo že v začetku dano in zadano. Obča formula teleološkega procesa se zato glasi: »Na koncu procesa ne more iziti nič, kar se v njegovem začetku ni pokazalo kot njegova predpostavka in pogoj. Po drugi plati pa mora tudi vse iziti.« (Gr. 211.) V delovno teleološkem procesu potemtakem po bistvu ne nastaja nič novega. Vse, kar nastane, je bilo že vsebovano v njegovem začetku, v subjektu, tj. v njegovi potrebi. Če se ob tem ozremo na one tri enostavne momente delovnega procesa, potem vidimo, da so v potrebi vsebovani že tudi njen objektivni korelat, to je delovni predmet, prisvajanje tega predmeta, to je smotrna dejavnost, in sredstva te dejavnosti. Vsi ti momenti služijo »kot uporabne vrednote za delo, kot predmetni pogoji njegove učinkovitosti« (Gr. 268.) Vse, kar je, bivajoče v celoti temelji v svojem načinu bivanja v subjektu. Človek kot subjekt je koren in najvišja bitnost svojega reprodukcijskega procesa in s tem vsega dejanskega. Reprodukcijski subjekt je reprodukcija objekta in s tem tudi njunega sklopa. Izven tega sklopa pa tam, kjer vlada odnos subjekt — objekt, ni ničesar, kar pomeni, da ni ničesar nav-zočega, namreč za subjekt.

Zato je delo kot delovno-teleološki proces, »minljivost stvari, njihova časnost«. Stvari zadržuje v »temporalnem povnanjenju« potrebe, to je v

sosledju sedajev, in s tem v sedanjosti, to je v navzočnosti. Obenem pa je delo tudi njihova minljivost, kajti časnost kot sosledje sedajev je tok, v katerem vsakokratni sedaj vselej znova premine, čeprav se kot tak ohranja. Z vsakokratnim sedajem pa premine tudi stvar, ki je bila in kakršna je bila v tem sedaju, pa v naslednjem morda že ne bo več. Delo kot časnost, tj. subjektiviteta subjekta (objektiviteta objekta) pa ni le minljivost stvar ampak tudi subjekta. Samo dokler vzdržuje subjekt delovno-teleološki proces, JE, je sedanji, to je navzoč kot dejanski = dejavni, sicer pa ga NI več.

Če v delovno-teleološkem procesu na koncu ne izide ničesar, kar ne bi bilo že v potrebi subjekta, katere povnanjanje je delo kot časnost stvari, potem povnanjenost subjekta, to je njegova opredmetenost — kajti povnanjenje subjekta je pred-stavljanje (pred-metanje) — ni nič drugega »kot moment živega dela: kot *odnošaj živega dela do sebe* samega v predmetnem materialu, kot predmetnost živega dela...« (Gr. 266). Kot smo videli že pri individuu, vidimo zdaj pri delovno-teleološkem procesu kot takem, da je po svojem bistvu samoreprodukcijski proces. Vsakokratni produkt delovno-teleološkega procesa je zato le njegov realizirani smoter. »Delavec ne izučinkuje le spremembe oblike naravnega; v naravnem udejani obenem svoj smoter, katerega pozna, ki kot zakon opredeljuje način njegovega ravnanja in ki mu mora podrediti svojo voljo. In ta podreditev ni poedinjen akt. Razen naprezanja organov, ki delajo, je za celotno trajanje dela potrebna tudi *smotrnostna volja*, ki se povnanja kot pozornost...« (MEW 23-193). Dokler je delo, je torej navzoča tudi smotrnostna volja, ki je podrejena smotru, tj. potrebi. Delo samo je podrejeno potrebi. Če pa je delo pred-metanje, pred-stavljanje, stavljanje predse, in je potreba ime za hotno pred-stavljanje (perceptio = appetitus), za voljo, tedaj vse to skupaj ne pomeni nič drugega, kot da je volja podrejena volji, ki je svoj samosmoter. Delo kot smotrna dejavnost, to je voljna dejavnost, je dejavnost, ki je »odnošaj živega dela do sebe samega«: smotrne dejavnosti do sebe same. Je torej dejavnost, ki hoče samo sebe. Zakon smotra je zakon potrebe, ki kot volja hoče samo sebe, in smotrna dejavnost je izvedba volje do volje. Delo ima svoje bistvo v volji do volje. Volja do volje se je torej izkazala kot bistvena časnost vsega, kar je.

Časnost kot delo izkorišča minljivost stvari — namreč njihovih oblik, kajti po obliki so to, kar so, za svojo rabo. V delovno-teleološkem procesu kot procesu volje do volje »je minljivost oblike stvari *izkoriščena*, da bi se postavila njihova *porabnost*« (Gr. 266).

»V delovnem procesu izučinkuje torej človekova dejavnost delovnim sredstvom od poprej osmotreno predrugačenje delovnega predmeta. Proces je ugasnil v produktu. Njegov produkt je uporabna vrednota, naravna snov, prisvojena s spremembo oblike človeškim potrebam. Delo se je povežalo s svojim predmetom. Delo je opredmeteno in predmet je predelan. Kar se je pojavilo na strani delavca v obliki nemira, se zdaj pojavlja kot mirujoča lastnost, v obliki biti, na strani produkta.« (MEW 23-195). Uporabna vrednota je »koristen efekt« (MEW 23-56) dela. In glede na ta koristni »efekt« je delo koristno delo, ker je izkoristilo minljivost oblike stvari in to stvar

napravilo za koristno, to je porabno. »Koristnost stvari napravi stvar za uporabno vrednoto.« (MEW 23-50). Glede na voljo do volje je torej vsaka smotrna dejavnost koristno delo. (Delo je potemtakem mogoče motriti z različnih plati: s strani koristi kot koristno delo, s strani produkta kot produktivno delo, s strani smotra kot smotrno delo itd.)

Uporabna vrednota kot koristen »efekt« smotrne dejavnosti je izvedena potreba, vnanja podoba potrebe. Potreba kot hotno predstavljanje je sicer še zmeraj samopreseganje, toda to samopreseganje ni več Descartesova potrebnost oziroma pomanjkljivost večnosti, temveč je isto kot nenehno samozadovoljevanje, ki zmeraj znova nahaja svoj cilj v prisvajanju uporabnih vrednot. Potreba se z zadovoljevanjem zmeraj znova vrača vase in zmeraj znova povnanja ter se tako neprestano samosrečuje v delovno-teleološkem procesu. Vsakršno transcendiranje je zmeraj že rescendiranje nazaj vase. Kajti uporabna vrednota kot potreba v obliki mirovanja, kot »bit«, ni ničesar samostojnega, nikakršna aristotelovska bit (ergon kot energieia), v sebi mirujoča dovršenost, marveč je »efekt«, postavljenost po časovnem povnanjanju potrebe, to je po smotrni dejavnosti, ki je kot predstavljenost vsak čas do-stavljivo in tudi v svoji do-stavljivosti omogočeno šele po potrebi. In kot takšno dostavljivo se človeku prikazuje vse, kar je. »Uporabna vrednota izraža naravni odnos med stvarmi in človekom, faktično bivanje stvari za človeka.« (Marx, Theorien . . . III — 294). Vse, kar je, je le toliko, kolikor je vredno, kolikor je pogoj samosrečavanja človeka kot subjekta, tj. kolikor je vrednota in kolikor je pri tem samosrečavanju uporabno. Uporabna vrednota je način bivanja bivajočega za človeka, kolikor je človek subjekt dopolnjene brezpogojne subjektivitete, ki se je dopolnila prav s tem, da je v svojem bistvu postala volja do volje, ta časnost, ki ni več vezana na neko večnost, na neko stanovitno bit kot bivajočno bivajočega, temveč je sama ta bit njen »efekt« (uporabna vrednota) in je večnost le večnost časnosti, to je stalnega sosledja zdajev kot stalnega postajanja. Stalnost ni v miru, temveč v gibanju. Kolikor ima človek bit, je ta bit stalnost njegovega postajanja, stalnost njegovega spiralnega samosrečavanja v delovno-teleološkem procesu. »Ne poskuša ostati nekaj postalega, temveč je v absolutnem gibanju postajanja . . .« (Gr. 387). Ne poskuša ostati ono, kar je zmeraj že bilo, ne poskuša doseči večnosti, »biti«, ki je v vsej metafiziki pred preobratom vezana na trajno ostajanje, temveč je po svojem bistvu »absolutno gibanje«, stalno postajanje samega sebe: absolutna časnost, samosrečavanje volje do volje. Nasprotje med bitjo in postajanjem (Sein — Werden), ki obvladuje vso predmarksovsko metafiziko, je znivelirano, kajti bit kot »efekt« kot uporabna vrednota, je le moment delovnega procesa, to je časnosti kot postajanja.

Kar velja za potrebo in za njeno temporalno povnanjanje posameznika, velja tudi za temporalno povnanjanje generičnega človeka, to je za zgodovino oziroma za »izdajanje družbene delovne sile« (MEW 19-362). Da izhaja Marx pri analizi zgodovine oziroma družbe iz delovnega procesa posameznika in da mu je pri vseh ocenah za zgled njegovo, namreč tega

posameznika, njemu samemu prozorno obvladovanje momentov tega procesa, je razvidno iz toliko mest, da bi bilo brez pomena vse navajati. Naj omenim le znano prisposodbo o Robinzonu iz 4. poglavja prvega oddelka Kapitala »O blagovnem fetišizmu in njegovi skrivnosti« ter naslednje prav tako znano mesto iz Grundriss-ov: »Prav tako mora družba smotrno razdeliti svoj čas (namreč v skupnostni produkciji asociiranih proizvajalce — T. H.), da bi dosegla produkcijo, primerno svojim celotnim potrebam, kot mora posameznik pravilno razdeliti čas, da bi si pridobil znanja v primernih razmerjih ali da bi zadovoljil različne zahteve do svoje dejavnosti.« Tako kot posameznik je torej tudi človeštvo kot kolektivni subjekt začelo s proizvodnjo, s časovnim povnanjanjem svojih potreb. In če je časovno povnanjanje teh potreb zgodovina kot produciranje in reproduciranje tega subjekta, če je zgodovina torej teleološki proces, potem na koncu zgodovine ne more iziti nič, kar ne bi bilo vsebovano že v njenem začetku, v potrebah kot zasnovah izvirnega generičnega človeka. Prihodnost ne more biti nič drugega kot izvedena preteklost. Če je ves Marxov pogled usmerjen v prihodnost, tedaj to ne pomeni nič drugega, kot da je usmerjen k povrnitvi generičnega subjekta »nazaj vase«, to je k udejanjenju njegovega bistva, njegove možnosti kot njegove »delovne zmožnosti«. Gre le za to, da se ona izvedba, da se ta povrnitev čimprej izvrši in da se neha razmetavanje časa, nesmotrno temporalno povnanjanje potreb generičnega človeka.

Med preteklostjo in prihodnostjo je torej zgodovina kot nek razpon kot nek prostor, kot določen kvantum sosledja sedajev, to je časa, zaradi česar Marx imenuje čas »prostor za razvoj človeka« (MEW 16-144). Zgodovina kot časovno povnanjanje človeka je na ta prostor zniveliran razvoj, znivelirano gibanje. Sam čas kot »kvantitativno bivanje gibanja« (MEW 13-17) je zniveliran na ta prostor. Nivelizacija izhaja iz bistva delovno-teleološkega procesa, kajti če v teleološkem procesu konec ni nič drugega kot začetek, prihodnost nič drugega kot preteklost, potem med izpostavami časa (preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo) ni razlik. Heglov zaključek, da so te tri izpostave časa le »subjektivne predstave« in da je dejanski samo sedaj kot ono stanovitno v sosledju sedajev, je glede na teleološki proces potemtakem popolnoma upravičen. Kot takih ni niti preteklosti niti sedanjosti niti prihodnosti: vse poniknejo v času kot sosledje sedajev. Prav zato je prihodnost mogoča kot izvedba preteklosti, kajti če v teleološkem procesu razvoj ne prinaša ničesar novega, ni ta razvoj nikakršen čist napredek, saj je napredovanje istovetno z vračanjem. Subjekt napreduje s tem, ko se vrača nazaj vase ter se v tem obnavljajočem samosrečavanju neprestano ohranja in presega.

Telos zgodovine, iz katerega izhaja njen logos, je torej dan in zadan vnaprej. Pojavlja se kot potreba zgodovine, ki jo je treba povnanjiti, to je izvesti in udejaniti. To pa pomeni, da hotenje telosa (logosa) zgodovine ni nič drugega kot hotenje tistega, kar je zmeraj že bilo. Hotenje prihodnosti je hotenje preteklosti. S tem pa se logos zgodovine zgrne sam vase. Do kraja domišljena teleološkost zgodovine pokaže, da teleološkost sama v sebi skriva svoje nasprotje, svoje zničenje. Dogajanje v razponu med preteklostjo in prihodnostjo se izkaže kot le navidezno dogajanje, razpon sam

je po bistvu le navidezen. Če je prihodnost po bistvu ista kot preteklost in če je torej preteklost isto kot prihodnost, potem razpona ni, temveč je kvečjemu le njuno nenehno reproducirajoče se medsebojno izmenjavanje. Teleološki proces ni nikakršen linearni napredek, temveč je zmeraj znova vase zavijajoče kroženje: ono večno kroženje, v katerem biva Heglova vase povzeta absolutna ideja. Kolikor je prihodnost isto kot preteklost oziroma preteklost isto kot prihodnost, ni več enosmernosti teleološkega procesa. S tem pa ni niti zaključka te enosmernosti, to je končnega cilja. Za manjka odgovor na »ČEMU?« je torej konsekvenc, skrajna dopolnitev teleološkega procesa samega.⁴

b) *Ce se Nietzscheju razlikuje način bivanja volje do moči kot večno vračanje enakega, je bilo s tem razkritjem tedaj razkrito tudi bistvo teleološkega procesa.*

Volja do moči kot skrajno dopolnitev brezpogojne subjektivitete je stalno ohranjanje in stopnjevanje, stalno vzdrževanje in preseganje svoje moči. To je njeno bistvo. Njeno samovzdržujoče stopnjevanje ne pozna nikakršnih vnaprej danih meja, zato tudi nikakršnih dokončnih smotrov: ne takšnih, ki bi mu bili že vnaprej dani, ne takšnih, ki bi si jih samo zadalo. Cilje, smotre, ki si jih zastavlja, sicer zmeraj izvede, toda že izvedeni postanejo takoj ovira, ki jo volja do moči preseže z nanovo postavljenimi smotri itd. itd. Volja do moči je tako stalno postajanje, stalni izvor smotrov, to je vrednot kot pogojev svojega samovzdržujočega stopnjevanja, ki pa sama kot taka prav zato nima nikakršnega smotra, kajti izvor ne more biti pogojen po tistem, kar izvira. Če so namreč vsi smotri po volji do moči pogojeni pogoji nje same v njenem bistvu, je ona tisto nepogojeno in brezpogojno, ki ni podrejeno nobenemu smotru, nobenemu cilju, to je nobeni vrednoti ter je zato absolutno brez smisla. Postajanje kot tako, to je bivajoče v celoti, katerega bistvo je volja do moči, opredeljuje torej »absolutna brezvrednotnost, to je brezsmiselnost« (WzM — n. 617).

Svoje bistvo nahaja volja do moči v človeku, kajti on je edina predstavljaljoča hotnost (volja) sredi bivajočega kot takega v celoti. Kot brezpogojna subjektiviteta človeka kot subjekta se volja do moči v človeku tako vzpostavlja kot najvišji in edini subjekt, tj. kot nadčlovek. Njegovo bistvo se izraža v zahtevi: »Ne spoznavati, temveč shematizirati, — kaosu nalagati toliko pravil in oblik, kot zadošča naši praktični potrebi.« (WzM — n. 515) Naša, to je nas kot nadljudi praktična potreba je naša volja do moči in ime za njeno samoobdržujoče stopnjevanje je shematiziranje. Volja do moči kot subjekt, najvišji in edini, je do vsega, kar je, v odnosu s svojimi shemami, to je pravili in oblikami, ki so ji potrebne in ki ji zadoščajo v njeni praksi.

Gre torej po eni strani za praktično potrebo, po drugi za kaos, ter za shematiziranje, ki ti dve strani povezuje.

1. Praktična potreba je tista potreba, ki izhaja iz bivanja prakse kot imena za uveljavljanje in dovrševanje življenja. Je življenjskost življenja, ki

⁴ Teh konsekvenc kot takih Hegel in Marx seveda še nista zaostri. Do kraja jih je privedel prav Nietzsche.

Nietzscheju pomeni isto kot vztrajanje v občem postajanju: nastajanju in minevanju, rojevanju in umiranju. Poudarek je na vztrajanju, na potrebi živega po tem, da je, da živi, da se sredi postajanja zravna in stoji, da spremenljivo utrdi v stanovitno. Praksa je torej spreminjanje postajočega, vsega onega obžemajočega in prežemajočega, v obstojno in trdno, skratka bivajoče. Praktična potreba je potreba po tem utrjevanju, oblikovanju, zavarovanju obstoja.

2. Kaos je korelat praktične potrebe: predvsem ono postajanje, ono obžemanje in prežemanje, ona telesnost in čutnost življenja ter njeni tokovi gonov in nagnjenj, potreb in zahtev, želja in hotenj, skratka prepolnost življenja in šele potem zmešnjava in neurejenost. Da pa bi vse to sploh lahko bilo, se ne more prepuščati zgolj izginjanju, popuščati le pritiskom na vse strani, temveč mora težiti po obstojnosti, nekako tudi stati sredi vsega tega previranja. Praktična potreba in kaos kot njen korelat spadata potemtakem skupaj, saj je obstojno kot tako le v relaciji do neobstojnega in narobe, neobstojna je le v relaciji do obstojnega.

3. Shematiziranje je postavljanje, subsumiranje postajanja kot kaosa pod oblike in pravila, to je pod sheme. Praktična potreba je potreba po shemah. Sheme, oblike in zakoni, ki vzpostavljajo bivajoče kot bivajoče, tj. kot obstojno, predstavljajo za Nietzscheja vse tisto, kar je v klasični metafiziki predstavljalo ustroj subjektivitete, ves kategorialni aparat, ki ga je metafizika gradila več kot 2000 let od Platona do Hegla: bit, resnica, substanca, subjekt, smoter itd. Vse to se je iz »po sebi obstoječega«¹ nadčutnega sveta zdaj pomaknilo na področje shem, s katerimi si življenje, volja do moči zagotavlja svoje samopreseganje, tj. na področje vrednot njene ohranitve in njenega stopnjevanja. »Tukaj nima ničesar opraviti preekzistentna ideja, marveč koristnost, kajti, le kolikor gledamo na stvar grobo in izenačeno, postanejo za nas preračunljive in uporabne.« (prav tam.)

Kakršenkoli cilj, kakršenkoli smoter se torej pojavi, vsak se takoj spremeni v shemo, v sredstvo preračunljivega stopnjevanja volje do moči. Praktična potreba je zato permanentna in pravzaprav nikdar ne pride in ne sme priti do njene zadovoljitve oziroma je zadovoljitev prav v tem stalnem zadovoljevanju. »Ni zadovoljitev volje vzrok strasti . . . , temveč to, da hoče volja naprej in da zmeraj znova postane gospodar nad tem, kar se ji postavi na pot.« (WzM — n. 696). Realiziranje praktične potrebe je samoshematiziranje, sama praksa, samosrečavanje potrebe na njenih ravneh samostopnjevanja: »vsako doseženo povečanje in razširitev moči odpre nove perspektive in pomeni verovanje v nove horizonte.« (WzM — n. 616). Čim bolj se praktična potreba približuje svoji zadovoljitvi, čim bolj se volja do moči približuje svojemu horizontu, svoji omejitvi, tem bolj se ta omejitev razmika in odmika, tem bolj se širi njena perspektiva, njen pregled in vpogled v to, kaj se more vzpostaviti sredi postajanja, povzdigniti iz kaosa v bivajoče. Končnega horizonta ni. Odkrivajo se zmeraj nove perspektive, kajti volja do moči kot taka je brez cilja, brez končnega smotra. S shemami si volja do moči sicer omejuje svoje okrožje, oblikuje

svoj horizont, toda ta horizont ni dana črta, temveč se premika hkrati z voljo do moči. Dopušča ji razgled na še ne shematizirano, na postajajoče, na možno kaosa. Sam horizont (ob-zorje) je pro-zoren to je perspektiven in obstaja le znotraj določene perspektive, razgleda v možnost. Horizont tako ne razdvaja praktične potrebe in kaosa, kot da bi bila praktična potreba nekaj notranjega, kaos pa nekaj zunanjega, temveč v svoji gibljivosti prav omogoča tako praktično potrebo kot kaos, kajti s svojim utrjevanjem obstojnega dopušča, da se kaos v nasprotju do shem pojavlja kot tak, tj. kot kaos, hkrati pa praktično potrebo predstavlja kot po bistvu zasajeno v kaos in rastočo iz njegovega previranja. Sama praktična potreba se v horizontalno-perspektivističnem shematiziranju tako izkaže kot po svojem bistvu kaotična in shematiziranje kaosa pomeni samoshematiziranje praktične potrebe, tj. volje do moči. Shematiziranje pa spet ni nič drugega kot nenehna praktična potreba. Shematiziranje je namreč praksa postavljanja praktičnih vrednot, pogojev nenehne rasti volje do moči, ki v tej rasti vse obstojno, vse-sheme, vse smotre zmeraj znova prerašča in jih spreminja v neobstojno, povzema v kaos svojega večnega postajanja ter se tako zmeraj znova pojavlja kot nova praktična potreba, potreba po novih shemah.

Glede na to večno postajanje, večno samovzdržujoče stopnjevanje volje do moči so praktična potreba, shematiziranje in kaos torej isto: večno kroženje volje do moči, ki se zmeraj znova vrača vase. Takšna je podoba v svojem bistvu dopolnjenih štirih Aristotelovih zadolžiteljev (vzrokov) na koncu preobata subjektivitete.

Med praktično potrebo in njeno realizacijo s shemami ni časovnega razpona. Shematiziranje ni časovno povnanjanje praktične potrebe, kolikor je čas sosledje sedajev, kajti to sosledje sedajev je praktična potreba sama v sebi v svojem shematiziranju kot samokroženju.

Ker gibanje volje do moči kot postajanje ne prihaja k nobenemu po sebi obstoječemu stanju, ki bi kot cilj povzemalo vase to postajanje ter ga osmišljalo, ker je volja do moči torej večno dejavna na poti k svojemu bistvu, k samostopnjujočemu vzdrževanju; skratka, ker se zmeraj že vrača vase, dosega v tem samosrečujočem vračanju svojo najvišjo obstojnost. Kroženje je najvišja obstojnost postajanja kot nečesa neobstojnega: vse sheme, vse vrednote, vsi smotri pa seveda niso nič drugega kot po volji do moči postavljene točke na obodu tega kroženja. V kroženju doseže postajanje stalnost, v njem ima svoj stalni sedaj (večnost), to je bit, kolikor je stalni sedaj v vsej metafiziki eno izmed imen za bit. Tega kroženja v njegovi večnosti pa ni razumeti kot neskončnega napredka k nekemu cilju, obrata ob tem cilju in potem neskončnega vračanja nazaj k izhodišču itd. Če je volja do moči namreč večno samovzdržujoče se stopnjevanje, je to vsak trenutek. Vsak trenutek izkuša strast in slast moči, svojega večnega izhajanja iz sebe in vračanja vase. Trenutek je dom večnosti, v njem se večno »gradi enaka hiša biti« (Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Der Genesende). Trenutek je tisto, v katerem združuje volja do moči ohranjanje in preseganje, obdržanje in stopnjevanje. Toda kako je sploh mogoče združiti to

dvoje, kakor je mogoče hkrati uničiti vsak doseženi cilj kot oviro nadaljnega stopnjevanja in ga hkrati obdržati? Kako je mogoče hoteti hkrati tisto, kar je bilo, kar je in kar bo? Ali ni to isto kot hoteti, naj bi se spremenil zakon časa kot sosledje zdajev, naj bi se spremenila njegova enosmerna nepovratnost, naj bi čas začel teči nazaj? Ali ni to isto kot izkušati in trditi enakost bolečine in radosti, nastajanja in minevanja, poldneva in polnoči, rojstva in smrti?

Da, to je isto in to je bistvo volje do moči, kajti vse, kar je bilo, je in bo, je ona sama in ker zmeraj že hoče sebe samo, hoče vse, kar in kakršno je, to je kakršnih dvojnih strasti in slasti prežetost že je. Njena bistvena opredelitev je tako slast, ona slast, ki »sebe hoče, vase grize«, kajti hkrati s seboj hoče tudi bolečino: »volja kroga kroži v nji« (prav tam, Das trunkne Lied 11). V slasti kroži volja kroga, ker je slast po svojem bistvu krog volje, kroženje volje do moči. Če pa v slasti kot bistvenem predimenu⁵ volje do moči kroži volja kroga, če sebe hoče, če vase grize, če je v njej volja do večnega samosrečavanja, tedaj hoče »vse nazaj«, hoče trpeti in uživati (trpljenje pa je uživanje in narobe) vse, kar je kdajkoli bilo. Hoče ono, kar je bilo za vso dotedanjo metafiziko absurdno in o čemer pravi Aristotel na že omenjenem kraju Nikomahove Etike: »Nemogoče se je odločiti za nekaj minulega...« Volja do moči pa se odloča prav za to minulo. Kar je bilo nemogoče za vso metafiziko od Platona do Hegla, je mogoče v obratu metafizike. Bog Chronos ne žre več svojih otrok: »ta zakon časa, da mora žreti svoje otroke« (prav tam, Von der Erlösung), je volja do moči preobrnila v zakon o večnem vračanju vsega bivajočega.

Ker je tisto vsakemu in zato vsemu bivajočemu enako bistvo volja do moči, je zakon o večnem vračanju bivajočega v celoti zakon o večnem vračanju enakega. Zato Nietzsche o slasti kot bistveni opredelitvi volje do moči lahko reče: »Slast hoče sebe samo, hoče večnost, hoče vračanje, hoče, da si je vse večno enako (will Alles — sich ewig — gleich)«. (prav tam, Das trunkne Lied 9). Skratka, volja do moči sama hoče večno vračanje enakega. V vsakem trenutku hoče večnost bivajočega v celoti. Torej je trenutek tisti sedaj, kjer se srečujeta tako preteklost kot prihodnost. Trenutek ju povzema vase in se tako spreminja v večnost, ki vključuje ves čas.

Takole poteka pogovor med Zarathustro in škratom v odlomku O prikazni in uganki: »poglej ta vrata! Škrat! sem nadaljeval: ki imajo dve obličji. Dve poti prideta tu skupaj, ki ju še nihče ni prešel do konca.

Ta dolga cesta nazaj: ta traja večnost. In ona dolga cesta venkaj? To je druga večnost.

Oporekata si, ti poti; prav z glavo sta trčili (sie stossen sich gerade vor den Kopf): in tukaj, na teh vratih, je ono, kjer prideta skupaj. Ime vrat je napisano zgoraj: »Trenutek«.

⁵ V knjigi o Zarathustri uporablja Nietzsche namesto izraza volja do moči še izraz slast (Lust) in sicer predvsem v nasprotju do Schopenhauerja, ki mu je osnovna podoba sveta Unlust. Kasneje slast in neslast potisne Nietzsche kot »spremljajoči pojav« volje do moči na vzporedno mesto. Glej zlasti WzM — n. 702.

Toda če bi šla katera od njiju dalje — in zmeraj dalje in zmeraj naprej, škrat, ali verjameš, da si ti poti večno oporekata?

„Vse ravno laže“, je prezirljivo zamrmral škrat. „Vsaka resnica je zakrivljena, čas sam je krog.“

„Ti duh teže!“ sem srdito rekel, „ne predstavljaš si tega tako lahko!“

Zarathustra se je razjezil, ker si škrat predstavlja preteklost in prihodnost le kot dve poti, ki celo večnost potekata vsaksebi v neskončnost in se morata prav zato tam nekje v neskončnosti stekati, se večno zaključevati v krog in tako spet vsaka zase in ena mimo druge vračati nazaj k izhodiščnim vratom. In ker je vse, kar je ravno, neresnično, je pač tudi čas resničen le, kolikor vlada v njem volja kroga. Tako zaključuje škrat nepričadeto in nekako od strani. Obenem pa je slep za bistvo trenutka, za ono trčenje, v katerem se srečujeta ena nasproti drugi potekajoči preteklost in prihodnost, za slast (ki je hkrati težavnost) onega, ki vztraja v tem trenutku kot središču spora med neistosmernima tokovoma časa ter s svojo močjo kot močjo tega trenutka odloča o krogu teh dveh večnih tokov, ki se zmeraj znova zaključuje prav na vratih tega trenutka; odloča znotraj večnega vračanja enakega, kaj se vrača in kaj bo v prihodnje. V trenutku, v katerega se zmeraj znova zbirata oba večna tokova preteklosti in prihodnosti, je zbrana enotnost vsega časovnega. Nič ni izven tega trenutka, večnost sama je zaobjeta v njem, kajti v njem sovpadata večnost one ceste nazaj in one ceste naprej. Večnost večnega vračanja enakega je v trenutku.⁶

Če pa izven tega trenutka ni ničesar, potem tudi ni nikogar, ki bi zanj ta trenutek mogel postati mimobežen sedaj v onem sosledju sedajev, ki se imenuje čas. Človek, ki ustreza bistvu volje do moči, to je človek, ki je sredi večnega vračanja enakega, ta sredina pa je prav trenutek, izkuša v trenutku vse, kar je, ves svet dvojnih strasti, to je slast prežetih nasprotij, vso časnost. V trenutek tega človeka se krivi čas in vanj se krivi večnost, kajti: »Zakrivljena je puščica večnosti.« (Also sprach Zarathustra, Der Genesende 2). In v tem trenutku nahajam odrešitev pred preteklostjo. Če trenutek združuje vse izpostave časa (preteklost, sedanost in prihodnost), tedaj v hipu, ko rečem DA temu trenutku, rečem DA tudi vsemu, kar je bilo. Vse, kar je bilo, je zapopadeno v tem trenutku, ki sem mu pravkar rekel DA. Tako je preteklost v trenutku preustvarjena in zadošča zahtevi volje do moči, ki zveni iz naslednjega Nietzschejevega stavka: »Odrešiti človeka preteklega in vsako ‚bilo je‘ preustvariti, dokler volja ne reče: ‚Tako sem hotela! Tako bom hotela —‘.« (Also sprach Z., Von alten und neuen Tafeln 3). Če se preteklost in prihodnost v trenutku glede na večno vračanje enakega zmeraj znova stekata, to pomeni, da preteklost iz tega trenutka ne le odhaja, ampak vanj tudi prihaja. Glede na ta trenutek sta odhajanje in prihajanje, preteklost in prihodnost nekaj enakega. Če se vse vrača, ali je tedaj še mogoče reči, da teče čas zgolj naprej,

⁶ Najtežje in samosvoje na nauku o večnem vračanju je to, da je večnost v trenutku, da trenutek ni bežni sedaj, da ni le mimobežen moment za nekega opazovalca, temveč trčenje prihodnosti in preteklosti. (Heidegger: Nietzsche I — 312).

ko pa s tem, ko teče naprej, prihaja pravzaprav nazaj, se vrača in tako teče nazaj? Zakon časa, da mora žreti svoje otroke, je tako obenem zakon časa, da mora svoje otroke porajati. Trenutek smrti je hkrati trenutek rojstva, kar pomeni, da je smrt prav tako kot rojstvo zmagoslavje volje do moči v njenem večnem vračanju. V večnem vračanju enakega je razlika med rojstvom in smrtjo, med preteklostjo in prihodnostjo brez pomena.

Med preteklostjo in prihodnostjo, ki se zmeraj znova srečujeta v trenutku, tudi ni več nobenega razpona, med njima ni nobenega MED, nikakršne poti, nikakršnega povnanjanja časa, nikakršne zgodovine, nikakršnega telosa. Ali drugače rečeno: vsak razpon, vsak MED, vsaka pot, vsako povnanjanje časa, vsaka zgodovina, vsak telos, vsak čas je skrčen na oni trenutek oziroma, kar je isto, razpotegnjen na večnost, kolikor je večnost večnost trenutka: skratka, resničen. Vsa zgodovina, ves telos, ves čas je trenutek sam, v katerem odloča perspektivistično-horizotalno shematiziranje »praktične potrebe«. Praktična potreba se realizira vsak trenutek in le iz tega trenutka je razumljiva istost praktične potrebe, shematiziranja in kaosa; kajti teleološki proces je v trenutku poniknil kot proces, z njim pa tudi razmak med potrebo kot t. im. subjektivnim smotrom in njeno realizacijo kot objektivnim smotrom. Glede na trenutek je praktična potreba že tudi praktična vrednota.

Kajti cilj in smoter volje do moči je prav »praktična potreba«, volja kot moč. Volja do moči ima smoter v sebi sami in poleg tega samosmotra ni nobenega smotra, nobenega cilja več. Kakšna smotrnost naj bi tedaj še bila tam, kjer se volja do moči večno vrača vase, kjer se torej vse enako vrača, če ni smoter prav v tem večnem vračanju enakega. Večno vračanje enakega je brez smotra, »brez cilja, če ni cilj v sreči kroga« (WzM — n. 1067). V krogu večnega vračanja kot krogu pa seveda ni nobenega trdnega cilja in tako se vsi cilji, vsi smotri pojavljajo le kot možnosti, kot mimo-bežni, kot nebitveni in kot neutemeljeni. Tisto, kar jim je namreč za temelj, volja do moči v svojem večnem vračanju, je brezciljno, brez danega smotra, zaradi česar je v osnovi vsakršne teleološkosti že vnaprej zmeraj neteleološkost. V perpetuiranju teleološkosti je teleološkosti konec, kajti v vsakem trenutku večnega vračanja je telos že izpolnjen in nobenega prostora za teleološki proces kot proces ni več. Začetek in konec sta v trenutku kroga večnega vračanja zmeraj že eno in isto, vsakršno dialektično ali kakršnokoli posredovanje med njima odpade.

S tem pa odpade tudi posredovanje med večnostjo in časnostjo, ki se imenuje pri Heglu zgodovina in se začne s padcem absolutnega duha, tj. večnosti v čas. Če je puščica večnosti zakrivljena v trenutek in če je trenutek samokroženje časa, potem je nasprotje med časnostjo in večnostjo v trenutku poniknilo. Če je večnost od nekdaj temeljila v stalnem sedaju, časnost pa v nestalnosti sedajev, v minljivosti, zdaj stalno večnosti ni več v stanju (nunc stans), marveč v vračanju, in minljivost časnosti ni več v odtekanju, marveč spet v vračanju, to je pritekanju. Način, kako bivajoče v celoti je, je prav *večno* vračanje enakega v času. V hipu, ko je volja rekla časnosti, to je potekanju DA, je bil jez med večnostjo in časnostjo

zrušen, kajti ta DA je priklical odhajajoče nazaj in potekanje, to je postajanje »najekstremneje približal«¹ večnosti, tj. biti, večnost pa postajanje, tj. gibanje, katerega mera je bil vse doslej čas, ne pa večnost. Če je bila v vsej kalsični metafiziki biti kot bivajočnosti bivajočega mišljena kot večnost in neodvisnost od časa, to je minevanja, potem je namesto te biti zdaj stopilo postajanje, ki je na način večnega vračanja enakega in tako neodvisno od minevanja. Neodvisnost od časa pa se dogaja v času samem. Volja do moči, ki hoče večno vračanje enakega, večno samovračanje, je zmagala nad časom v času samem. Hoče samo-časenje na način večnega samovračanja ter tako vse izpostave časa (preteklost, sedanost in prihodnost) nivelira v njihovo nerazličnost. Ne le, da je prihodnost isto kot preteklost, ker prihodnost ni nič drugega kot izvedena preteklost, marveč sploh ni izvajanje, ker ni ne začetka ne konca. Preteklosti kot take, prihodnosti kot take enostavno ni več. Povzeti sta v trenutku kot sedaju, ki pravzaprav ni več meja med preteklostjo in prihodnostjo, zato ne več sedanost, temveč večnost zadevanja, to je niveliranja preteklosti in prihodnosti.

Od kod pa tedaj ono veliko upanje v prihodnost, ki veje iz zadnjih besed zadnje velike knjige metafizike. Tako je govoril Zarathustra?

«To je *moje* jutro, *moj* dan vstaja: *sem gor* zdaj, *sem gor*, ti veliko poldne!» Tako je govoril Zarathustra in zapustil svojo votlino, žareč in močan kot jutranje sonce, ki prihaja izza temnih gora.«

Takšen je človek na zaključku in dopolnitvi metafizike. Prišel je iz svoje votline, toda ne krmežljiv in oslepljen po bleščavi sonca kot na začetku metafizike v Platonovi prisposobi o votlini in soncu, marveč žareč in močan kot sonce samo. Kot volja do moči je zavzel mesto sonca samega, mesto same bivajočnosti bivajočega, po kateri vse, kar je, je in je, kakor je. Ukazuje velikemu poldnevu, najvišjemu in najsvetlejšemu trenutku, v katerem se zadevata dopoldne in popoldne, preteklost in prihodnost. Ukazuje večnosti v tem trenutku. Toda še zmeraj je sredi jutra in poldne se mu prikazuje kot prihodnost, kot zanesljiva sicer, pa vendarle. Zakaj prihodnost, zakaj upanje? Zakaj prihodnost in njen smoter? Zakaj vzkliki in zapovedi? »Praznovati prihodnost, ne preteklosti! Pesniti mit prihodnosti! Živeti v upanju!... Kakor vsako hotenje predpostavlja smoter, tako predpostavlja človek bitje, ki ni tu, ki pa izroča smoter svojega bivanja. To je svoboda vsake volje! V smotru je ljubezen, čaščenje, popolnost, hrepenje.« (Nietzschejeve beležke iz zapuščine za razjasnitev dela. »Tako je govoril Zarathustra«, n. 42 in 45). Kako da se more v svetu večnega vračanja enakega nekaj pojavljati kot »most k našemu idealu prihodnosti« (prav tam, n. 54)?

Opraviti imamo z izrazi prihodnost, smoter, upanje, ki ne prevevajo le Nietzschejevega mišljenja, temveč tudi mišljenje onega prvega velikega misleca obrata metafizike, to je Marxa. Upanje, to veliko zaupanje v prihodnost, ta hotnost, ki prehaja pri Nietzscheju v ukazovanje velikemu poldnevu, trenutku večnega vračanja enakega, to nezadovoljstvo s sedanjim in preteklim. Hkrati pa: hotenje po-vrnitve človeka nazaj vase in zato

potrjevanje sedanjosti kot nujne faze te povrnitve (Marx); hotenje vsega, kar je bilo in torej izrekanje vsemu, kar je: DA, tako sem hotel in tako bom hotel (Nietzsche). Že pri Marxu se je pokazalo, da je ta »tako bom hotel« pravzaprav isto kot »tako sem hotel«, da je torej oboje eno in isto, da je hotenje prihodnosti hotenje preteklosti. Toda kljub temu ostaja nezadovoljstvo s sedanjostjo, z odtujenim človekom (Marx) ali s prevlado »poslednjega človeka« (ob katerem prihaja Nietzsche do pravih izbruhov besa) v obstoječem veku. Na kakšni ravni se giblje to nasprotje med potrjevanjem in nezadovoljstvom? V čem je njegov pomen?

Mogoče bomo dobili odgovor ob mislecu, ki je šel raziskovat tla ne le novoveške filozofije, ampak metafizike sploh, to je v Heideggerjevem mišljenju.

V. HEIDEGGERJEVO VPRAŠEVANJE PO SMISLU BITI IZ ČASA IN DESTRUKCIJA TELEOLOGJE

Če je v vsej metafiziki čas vezan na gibanje in če Hegel povzame to značilnost tega časa v misel: »vergeht die Zeit doch und rüth nicht« (čas vendarle poteka in ne miruje — System, § 258 dodatek), zveni Heideggerjeva misel o času prav narobe: »Die Zeit selbst im Ganzen ihres Wesens bewegt sich nicht, rüth still« (Sam čas se v celoti svojega bistva ne giblje, tiho miruje — Sp 213). Kaj se je zgodilo z bistvom človeka, da je prišlo do tega obrata v opredelitvi časa? Ali drugače: kakšnemu bistvu človeka ustreza čas kot tiho mirovanje; če ne celo: kakšno bistvo človeka ustreza času, ki tiho miruje? Kdo je človek tihega mirovanja časa?

Heidegger si vprašanja seveda ni tako zastavil, kajti do odgovora, da je čas tiho mirovanje, je prišel šele ob interpretaciji nepoljubnega bistva človeka, to je ob odgovarjanju na vprašanje, kdo sploh je človek, ne pa ob že izdelani definiciji. V bistvenem mišljenju je namreč zmeraj tako, da se porodijo vsi odgovori hkrati ne glede na to, ali vsi že tudi hkrati dozoriijo ali ne.

Človek vselej visi med rojstvom in smrtjo. Ne v tem pomenu, da se njegovo življenje odvija v razponu med biofiziološkim rojstvom in smrtjo, temveč v tem, da »eksistencialno razumljeno rojstvo ni nikdar preteklo v smislu ne-več-navzočega, kakor smrti ni lasten bitni način še-ne-navzočega toda prihajajočega terjanja« (SuZ 374). Tako rojstvo kot smrt zmeraj sta, dokler je človek. Dokler človek kot človek je, je zmeraj »vmes« med njima. Zmeraj je rojstvo tisto, kar ga omogoča, da je tu, in zmeraj je smrt njegova možnost. Tu ne gre za možnost iz onega proizvodnega odnosa do bivajočega, za katerega je značilno, da hoče možnost čimprej spremeniti v dejanskost, v nekaj razpoložljivega, in jo torej zničiti kot tako. Vselejšnja zmožnost smrti je nekaj povsem drugega. Čeprav človek čaka na smrt, jo pričakuje, čeprav je torej za človeka značilna bit k smrti (Sein zum Tode) kot bit k možnosti (Sein zur Möglichkeit), tj. prehitovanje v možnost, to nanašanje »kot približevanje smrti ne tendira k razpolaganju z dejanskim,

temveč je v razumevajočem bližanju možnost možnega le večja. Največja bližina k smrti kot možnosti je dejanskemu kar se da daleč... V prehitovanju v to možnost je možnost zmeraj večja, to je eksistira kot takšna, ki ne pozna nobene mere, nobenega več ali manj, temveč pomeni možnost neizmerne nemožnosti eksistence« (SuZ 262). Smrt je neprestana možnost, ki nikdar ne more postati možnost za človeka, kajti s človekovo smrtjo v eksistencialnem smislu človeka kot človeka ni več. Smrt je torej lahko le brezmejna nemožnost človekove možnosti, možnost njegove brezmejne nemožnosti. Človek je tako nenehno v možnosti smrti, v možnosti, da prenehajo vsi njegovi »odnošaji« in postanejo nemožni. Smrt je konec človeka in na ta svoj konec se človek neprestano nanaša. Od rojstva naprej je zato zmeraj že nekako svoj konec, zmeraj je že nekako na kraju svojega bivanja. Brž, ko človek je, ga smrt prevzame, postane način njegove biti. Zato je temu svojemu koncu, svoji smrti zmeraj že odgovoren. Dokler je namreč na tem svojem kraju, more izbrati in postati to, kar še ni. Dokler je v biti k smrti, v biti h koncu (Sein zum Ende), je zmeraj »že svoj še-ne« (SuZ 245). Možnost je torej pred dejanskostjo in odgovornost smrti je odgovornost svoji biti, svojemu zmorenju biti (Seinkönnen), tj. svojemu razumevanju biti.

Konec človeka potemtakem ni zgolj nekaj, ob čemer bi človek le prenehal, temveč je tisto, v čemer je človek po bistvu končen, vsak čas smrten. Konec kot smrt tako ni nekaj, kar še ni, neki sedaj, ki bo šele prišel, temveč prihaja človek v svoji biti k smrti kot stalni možnosti nenehno k sebi, k tej svoji biti k smrti, k svoji odgovornosti svoji smrti in svoji biti. To prehitovanje napravlja človeka samosvoje *prihodnostnega*. Človek prestaja smrt kot možnost in si dopušča da k samemu sebi zmeraj že prihaja kot možnost, kot možnost odločitve glede na svojo bit k smrti, ki je njegova skrajna možnost. Da si v tem odločanju prihaja človek zmeraj že k samemu sebi, je »izvirni fenomen prihodnosti« (SuZ 325). Ta prihodnost je končna, kajti človek prihaja k samemu sebi zmeraj že iz svojega konca, iz svoje biti k smrti.

Toda ali ne »gre čas dalje« kljub temu, da me ni več? Ali ni »v prihodnosti« še brezmejno reči in dogodkov, ki bodo slej ko prej prišli iz nje? Prav gotovo. Vendar ne gre za to, kaj vse se še more zgoditi v nadalje prihajajočem času in kakšno prihajanje iz tega časa je še mogoče srečati, temveč za to, »kako je samo prihajanje k sebi kot tako izvirno določeno (SuZ 330).

Njegova opredelitev pa je, kolikor je to prihajanje kot prihajanje k samemu sebi samosvoja in izvirna prihodnost človeka, da eksistira kot »neprehodna možnost ničnosti« (SuZ 330). Neprehodnost moje prihodnosti je torej tisto, kar mi moj izvirni čas odstira kot končni čas. Z mojim koncem moj čas ne gre nikamor dalje. Končnost je karakter izvirne časovnosti, s čemer ni zanikano-to, da »gre čas« dalje, kakor je videti s strani povprečne vsakdanjosti. S tem je utrjena le izvirna končnost vsakokratnega človeka, ki izhaja iz njegove smrtnosti. Izvirnost pomeni, da je ta končnost, ta smrt zmeraj že moja, prav moje najsamolastnejše, ki je ne morem pre-

skočiti ali prenesti na drugega, in tesnoba zaradi smrti je prav tesnoba zaradi tega najlastnejšega, neprenosljivega in neprekoračljivega zmorenja biti, zmorenja biti k smrti. Toliko bolj, ker je smrt nedoločljiva in je možna v vsakem trenutku. Smrt je zanesljiva, toda njen kdaj ni določen, je neopredeljiv.

Ta neopredeljivost, največja samolastnost, neprenosljivost in neprekoračljivost spadajo skupaj in kot takšno človek smrt zmeraj že tudi razume, čeprav najpogosteje megleno. Kot takšna pa smrt tudi pripada le človeku in nobenemu drugemu bivajočemu. Kajti le za človeka smrt je kot smrt, je zanj pričujoča v vseh njegovih opredelitvah. Takšno razumevanje smrti je eksistencialno razumevanje, kar pomeni, da je smrt za to razumevanje eksistencial, ki spada v eksistencialiteto človeka.

Z eksistencialiteto po-imenuje Heidegger konstitucijo eksistence, celoto struktur eksistence. Smrt kot eksistencial je torej ena izmed struktur eksistence. Eksistenca pa je bit človeka, njegovo JE, in sicer človeka kot tubiti. Eksistencialiteta je potemtakem »ustroj biti bivajočega, ki eksistira« (SuZ 13), ne pa morda ustroj bivajočnosti bivajočega; eksistencialiteta ni nikakršna esencialiteta, nikakršna subjektiviteta (substancialiteta) bivajočega v celoti, nasproti kateri se je človek v metafiziki prikazoval kot poseben primerek bivajočega kot takega in po kateri je bil zmeraj že vnaprej določen. Eksistencialiteta je le ustroj biti človeka, bivajočega, ki eksistira, to je bivajočega kot tubiti. Tubit je bivajoče, ki mu gre v njegovi biti za to bit samo. Sem tubit, ker mi gre v tem, ko sem, za sam ta sem, za mojo eksistenco. »Bit samo, h kateri se more tubit tako ali tako nanašati in se zmeraj kjerkoli nanaša, imenujemo eksistenco.« (SuZ 12). Smrt kot eksistencial je torej ena izmed struktur biti, načinov biti tubiti, h kateri se tubit zmeraj more nanašati in se nanaša, ker ji zmeraj gre zanjo. Ta »gre za« pomeni, da se človek kot tubit v svoji biti razume, da zmeraj že razume, čeprav najpogosteje nejasno, kaj pomeni to, da je, s tem pa hkrati že tudi smisel biti kot take, biti kateregakoli bivajočega. Če pa se v svoji biti razumem, če mi vselej gre zanjo, tedaj sem svoji lastni biti odgovoren, zavezan. Nisem ravnodušen do nje, saj je vselej prav moja. Tubit smo vselej mi sami. Odgovornost svoji biti, svoji eksistenci, to je tistemu, v čemer sem to, kar sem, kajti »esenca' tubiti temelji v njeni eksistenci« (SuZ 117), vključuje, da se nanašam do te svoje biti kot do svoje najbolj lastne možnosti. Tubit je vselej svoja možnost in zato se mora to bivajoče v svoji biti, v svoji eksistenci, vselej »izbirati«, dosegati in izgubljati. (Ker se zmeraj razume iz svoje eksistence, možnosti same sebe, da je ona sama ali da ni.)

V tem odločanju, ki gre tubiti za njeno eksistenco, se tubit vselej že prehitava, si je vselej že naprej. »Tubit je vselej že čez sebe, ne kot odnos do drugega bivajočega, ki ni ona, temveč kot bit do zmorenja biti, ki je ona sama.« (SuZ 192). Tubit torej ni animal rationale, ne presega torej svoje animaličnosti, ne presega se k nekemu bogu ali trans — subjektu, temveč sega vselej že »čez sebe« nazaj k sebi, nazaj k svojemu zmorenju biti, k onemu tu v tu-biti. Tubit namreč ne eksistira zaradi ničesar dru-

gega, marveč zaradi svojega zmorenja biti, to je zaradi sebe same. »Zaradi česar pa tubit eksistira, je ona sama.« (G 18). Tubit eksistira zavoljo sebe same, zavoljo svoje v-svetu-biti. Svet ni niti neko bivačoče, niti celota bivačočega, temveč to, iz česar si tu-bit daje pomen, način svojega obnašanja do bivačočega. Svet je celota struktur, odnosov kot so »zaradi česar«, »za to«, »da bi« itd., je celota zaradičesarnosti, v kateri je bivačoče sploh pristotno, razumljivo in dobi nek pomen. V zaupljivosti s temi odnosi nahaja tubit sama svoj pomen, v njih razume glede na svojo v-svetu-bit svojo bit in svojo zmorenje biti. Celota in sovisnost nakazanih odnosov predstavlja pomenskost (Bedeutsamkeit). »Njena enotnost tvori to, kar imenujemo svet... Ona je to, kar tvori strukturo sveta, tega, kjer tubit kot taka zmeraj že je.« (SuZ 365, 87). Pomenskost je svetnost sveta. Svet pa je razprtost, bitnih možnosti tubiti, v katerem more in mora tubit kot ona sama, kar še ni, »postati, to je biti« (SuZ 243). Ni torej kategorija bivačočega kot takega, marveč modus biti tubiti, modus eksistence, tj. eksistencial. Brez tubiti ni sveta.

Da tubit v svetu zmeraj že je, da je faktična, pomeni, da jo opredeljuje nošenost po bivačočem. »V obnašanju do bivačočega, ki ni človek sam, nahaja človek bivačoče že kot to, po čemer je nošen, na kar je navezan, česar gospodar ob vsej kulturi in tehniki v osnovi nikdar ne more postati.« (K 206). Nahajajoč se sredi bivačočega človek kot tubit zmeraj že izkuša svojo zasnovanost (Geworfenheit).⁷ »Bivačoča je tubit zasnovana, ne privedena po sebi v svoj tu.« (SuZ 284). Te zasnovanosti tubit ne more nikdar preseči, čeprav zmeraj že sega iz nje in jo presega. »Temeljno bivačoča, to je kot zasnovano eksistirajoča tubit stalno zaostaja za svojimi možnostmi. Nikdar ni eksistentna pred svojim temeljem, temveč vselej le iz njega in kot ta.« (SuZ 284). Vse možnosti, ki si jih snuje (entwirft) ter v katerih in iz katerih se razume, so vselej že možnosti njenega zmorenja biti, njenega temelja. Njeno snovanje (der Entwurf) je zmeraj že zasnovano. Eksistiranje je zmeraj faktično. Tubit kot prav moja in prav ta je vselej že v določenem svetu in pri določenem okrožju znotrajsvetno-bivačočega, kajti vsakršno bivanje je kot tako zmeraj že odkrito kot bivačoče znotraj sveta, znotraj onega sklopa odnosov, ki tvorijo pomenskost, to je svetnost sveta. Zato je tubit zmeraj že sredi teh ali onih svojih možnosti, zmeraj se že razume iz njih, kar pomeni, da stalno zaostaja za njimi. Toda to zaostajanje je prav zaradi tega hkrati stalno prehitevanje, saj se tubit s tem, ko postaja svoja možnost, neprestano prehiteva kot ono zaostajanje. »Na osnovi načina biti, ki je konstituiran z eksistencialom snovanja, je tubit stalno 'več' kot dejansko je, če bi jo hoteli in mogli registrirati kot navzoče v njenem bitnem obstoju. Toda nikdar ni več, kot faktično je, ker k njeni faktičnosti po bistvu spada zmorenje biti. Tubit kot možnost pa tudi ni nikdar manj, to je, kar v svojem zmorenju biti še ni, je eksistencialno. In le ker vsebuje bit tega tu svojo konstitucijo po razumevanju in nje-

⁷ Zasnovanost je pomanjkljiv prevod za Geworfenheit, kakor tudi snovanje za Entwurf. Edino pravičen prevod za Geworfenheit bi se mogel izvesti iz samostalnika za-metek, česar pa tu beseda ne dopušča, ker se ne da iz nje ničesar izpeljati.

govem snujočem značaju, kar je, kar postaja oziroma ne postaja, je mogoče razumevajoče reči njej sami: ‚postani, kar si!‘ (SuZ 145). Tubit si je lahko zmeraj že »čez sebe«, se zmeraj lahko snuje, ker je zmeraj že v-svetu-bit, ker je zmeraj že osnovana v svojih možnostih, kot svojem temelju, ker je zmeraj že zasnovana v svojem zmorenju biti, tj. v razumevanju svoje biti, svojega »sem«, pa hkrati tudi biti ne-tubitnosti bivajočega. V svojih možnostih, v onem »postani, kar si«, si je tubit tako razprta kot tu biti. V snovanju »se tubit razpira sama sebi v najlastnejšem in kot najlastnejšem zmorenju biti« (SuZ, 221), saj je razprtost resnica njene biti, resnica eksistence, za katero ji zmeraj že gre.

V prehitevanju svojih možnosti, v prehitevanju svoje skrajne možnosti, tj. smrti, glede na katero se tubit zmeraj že odloča, to je na določen način razpira v svojem zmorenju biti, saj je »izbiranje« možnosti v snovanju že samorazpiranje, v prehitevanju same sebe, ki jo napravlja samolastno prihodnostno, se tubit torej zmeraj že vrača k sebi, k zmorenju svoje biti, ter se prevzema kot zasnovana, kot tista, ki zmeraj že zaostaja za svojimi možnostmi. »Prevzemanje zasnovanosti pomeni, da je tubit samosvoja v tem, kakor je že bila. Prevzemanje zasnovanosti pa je možno le tako, da more biti prihodnostna tubit svoje najlastnejše ‚kakor je že bila‘, to je svoje ‚bivševanje‘. Le kolikor je tubit sploh kot bila-sem, more prihodnostno k sebi sami prihajati tako, da se vrača. Samosvoje prihodnostna je tubit samosvoje bivša.« (SuZ 326). Prehitevanje se je izkazalo kot vračanje. Prehitevanje v skrajno možnost, ki je smrt, je vračanje k rojstvu v eksistencialnem smislu, k najlastnejšemu bivševanju, ki se odkriva kot zasnovanost. Kakor temelji ono biti si naprej (eksistenca, snovanje) v prihodnosti, tako označuje zasnovanost, ono biti-že-v (svetu), bivšost.

Niti prehitevanje niti vračanje, niti ono biti-si-naprej niti ono biti-že-v . . . pa ni mogoče brez biti-pri . . . (pri znotrajsvetno bivajočem). To je najbližji in najpogostejši način bivanja tubiti. Zato spada k njeni povprečni sedanjosti. Gre za oskrbovanje z uporabnimi stvarmi v najširšem pomenu, pri čemer velja kot uporabna stvar na primer tudi določen znak, sončna toplota, menjavanje letnih časov itd. Do vsega tega more biti tubit v odnosu kot do priprave (Zeug), če ne celo kot do orodja (Werkzeug). Vse to more biti pripravno in razpoložljivo za nekaj, v svoji priročnosti priročno. Vsaka uporabna stvar je že določena s »čemu« svoje porabnosti, obenem pa je vzpostavljanje del vselej že »porabljanje nečesa za nekaj« (SuZ 70). To je poseben odnos do bivajočega in v tem odnosu je bivajoče odkrito v posebni smeri. »V poteh, cestah, mostovih, zgradbah je po oskrbovanju narava odkrita v določeni smeri.« (SuZ 71). Prikazuje se kot priročnost. Priročnost je način bivanja znotrajsvetno bivajočega za človekovo oskrbovanje in sicer najbližji in najpogostejši način bivanja. Svet se torej večjemu oskrbovanju sveti na določen način. Da pa bi se svet sploh mogel zasvetiti, mora biti človeku kot tubiti razprt. »S pristopnostjo znotrajsvetno priročnega večjemu oskrbovanju (das umsichtige Besorgen) je svet že predzprt. Je torej nekaj ‚kjer‘ je tubit kot bivajoče vselej že bila . . .« (SuZ 76). Tubit se glede na večje oskrbovanje namreč vselej že giblje v odnosu zaradičesarnosti, kjer ima vsako bivajoče pomen zaradi

nečesa. V večšem oskrbovanju se bit znotrajsvetno bivajočega razpira torej kot priročnost. Svet pa je v svoji pomenskosti tisto, od koder ima priročno priročnost.

Pri oskrbovanju z uporabnimi stvarmi gre tubiti za lastno zmorenje biti, za lastno možnost, ki se imenuje v-svetu-bit. Zaradi te možnosti uporablja tubit priročno, ravna z njim, vzpostavlja različne proizvode itd. Skratka, ukvarja se s tem, »kar spada k vsakdanji potrebi« (SuZ 352). Da bi to delo lahko čimbolj v redu opravljala, se mu mora čimbolj posvetiti. Posvečena pa mu je toliko bolj, kolikor bolj ob tem pozablja nase, kolikor bolj se prepušča ravnanju s priročnim, kolikor bolj se mu predaja. V večšem oskrbovanju zapada tubit v zaupljivost z znotrajsvetno bivajočim kot priročnim. Zapadlost je potemtakem eden temeljnih načinov bivanja tubiti. »Zasnovano prepuščena 'svetu', mu oskrbujoč zapade.« (SuZ 406). V tej zapadlosti se tubit uporablja zaradi same sebe ter se porablja. »Samo-porabljač rabi tubit sebe samo, to je svoj čas. Rabeč čas, računa z njim.« (SuZ 333)

Z njim računa ob tem, ko se nadeja, ko pričakuje bivajoče v strukturi zaradičesarnosti, ne da bi bilo za to srečanje bivajoče že izrecno tematizirano. »Nadejanje sploh nima značaj tematičnega dojetja.« (SuZ 353). To nadejanje je le tisto v strukturi tubiti, na osnovi česar se tubit v tujem 'svetu' spoznava zmeraj že na določen način. Nadejanje kot računanje s časom ima značaj sedanjevanja. Glede na to nadejanje kot sedanjevanje tudi pogrešanje priročnosti nadejanju ni nasprotno. »Pogrešanje nikakor ni nenadejanje (Nichtgegenwärtigen), temveč deficientni modus sedanjosti v smislu breznadejanja (Ungegenwärtigen) pričakovanega oziroma zmeraj že razpoložljivega.« (SuZ 355). Vešče oskrbovanje in njemu pripadajoča zapadlost tubiti sta vezana torej na sedanjost.

Ker se tubit oskrbuje zaradi same sebe, zaradi svojega zmorenja biti, tj. zaradi svojega bega pred svojim koncem, pred svojo smrtjo, ima oskrbovanje kot sedanjevanje svoj izvor torej v končnosti človeka kot tubiti, v končnosti njegove izvorne časovnosti, v onem prehitevanju samega sebe, ki daje bivanju tubiti prihodnostni značaj. Prihodnosti pa ni brez bivševanja. Torej ima sedanjost izvir v bivšujoči prihodnosti, v onem biti-si-že-naprej-v... (svetu). »Časovni modus 'izviranja' sedanjosti temelji v bistvu časovnosti, ki je končna. Zasnovana v bit k smrti, beži tubit največkrat in najprej pred to bolj ali manj izrecno odstrto zasnovanostjo. Sedanjost izvira iz svoje samosvoje prihodnosti in bivšosti, da bi šele na obpotju čez sebe tubit prišla do svoje samosvoje eksistence. Izvir 'izviranja' sedanjosti, to je zapodlosti v pozabljenost je izvirna samosvoja časovnost sama, ki omogoča zasnovano bit k smrti.« (SuZ 348).

Ta izvirna časovnost je potemtakem enotnost vseh treh ekstaz časa: prihodnosti, bivšosti in sedanjosti. Vezana je, kakor smo videli, na ono troedino sovisnost biti-si-naprej (eksistenca), biti-že-v (fakticiteta) in biti-pri (zapadlost), ki jo Heidegger imenuje skrb in je ime za bit tubiti. »Bit tubiti pomeni: biti-si-že-naprej-v (svetu) kot bit-pri (znotrajsvetnosrečljivem bivajočem). Ta bit izpolnjuje pomen naziva skrb, ki je rabljen čisto ekssi-

stencialno — ontološko.« (SuZ 192). Skrb je bit tubiti, saj prežemajoče zaobjema celotno konstitucijo eksistence. Izven nje kot celotnosti njenih strukturnih celot ni mogoč noben eksistencial.

Kakor skrb potemtakem tvori enotnost tako eksistencialitete kot fikticitete in zapadlosti, tvori tudi časovnost, v kateri ima svoj smisel skrb, enotnost časovnih ekstaz. »Časovnost je v vsaki ekstazi časa vsa, to je, v ekstatični enotnosti vsakokratnega polnega časenja časovnosti temelji celotnost strukturne celote eksistence, fikticitete in zapadlosti, to je enotnost struktur skrbi. Časenje ne pomeni nikakršnega ‚zaporedja‘ ekstaz. Prihodnost ni kasneje kot bivšost in ta ne prej kot sedanost. Časovnost se časi kot bivšujoča — sedanjujoča — prihodnost.« (SuZ 350). Zmeraj sem kot tubit že v vseh treh ekstazah, kar pomeni, da sem zmeraj že hkrati eksistenca, fikticiteta in zapadlost. Nikdar nisem le sedanost, tj. zapadlost ali le prihodnost, tj. eksistenca ali le bivšost, tj. fikticiteta. Skrb je razumljiva le iz časovnosti, ki se časi hkrati v vseh treh svojih ekstazah. Časovnost omogoča enotnost eksistence, fikticitete in zapadenja, je torej tisto, kar konstituira izvirno celotnost skrbi. Pri tem prav tako ne gre za neko kopičenje momentov skrbi, kakor tudi pri časovnosti ne gre za kopičenje in sestavljanje prihodnosti, bivšosti in sedanosti. Časovnost namreč sploh »ni« bivajoče tako, da bi nekaj moglo biti »v« nji in to celo sestavljeno. »Časovnost ni, marveč se časi.« (SuZ 328). Zato tu tudi ni nikakršnega sosledja med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo, temveč so le-te ekstaze, to je ono »izven sebe« časovnosti, kar pa ne pomeni, da je časovnost bivajoče, ki šele izstopa iz sebe, marveč je časovnost po bistvu časenja v enotnosti njenih ekstaz.

Časovnost se v vseh svojih ekstazah enako izvirno časi. Toda znotraj te enakoizvirnosti se modusi časenja razlikujejo. Primarni fenomen izvirne in samosvoje časovnosti je prihodnost, kajti prihodnost kot prihajanje k sebi iz stalnega prehitavanja svoje skrajne možnosti, to je svoje biti k smrti, je tista, ki tubit v njenem bivševanju naganja k oskrbujočemu sedanjevanju. »Izvirna in samosvoja časovnost se časi in samostojne prihodnosti in sicer tako, da prihodnostno bivša dramatično sedanost.« (SuZ 329) Prihodnost ima prednost, ker temelji v njej prehitvajoče odločanje glede na bit k smrti, ker je ona ekstaza časovnosti, v kateri prihaja tubit smrti pred oči in iz katere potem izhaja zato vsakršno delovanje in nehanje tubiti. Prehitvajoče odločanje, to je način razpiranja tubiti, je ime za eksistencialnost tubiti. Zato je eksistenca glede na skrb prav tako primarna kot prihodnost glede na časovnost. Ker je torej skrb primarno eksistenca, prehitvajoče odločanje, je skrb primarno bit k smrti. »Skrb je bit k smrti.« (SuZ 329). Skrb kot bit k smrti je tisto, kar vselej že vzdržuje vse načine biti tubiti v njenem razumevanju biti, tj. v onem njenem »gre ji za lastno bit«, kajti ko ji gre za lastno bit, ji gre prav zaradi svoje skrajne možnosti, zaradi svoje ničnosti, ki jo nahaja v smrti in v kateri zre nič. »Smrt je skrinja nič« (VA 177) in ker nič ni ničesar bivajočega, tubit šele v zrenju nič v smrti najbolj samosvoje razume svoj obit kot bit smrti, ki tudi ni ničesar bivajočega, nič znotrajsvetnosrečljivega.

Predvsem iz prihodnosti kot biti k smrti, kot biti, ki si je v prehitveajočem odločanju vselej že vnaprej, gre tubiti za lastno bit samo v njenih ostalih dveh modusih kot biti v in pri svetu, ki ju izraža bivševanje in sedanjevanje. »Bivšost izvira iz prihodnosti in sicer tako, da bivša (bolje bivšujoča) prihodnost odpušča iz sebe sedanjost.« (SuZ 326). Iz bivšujoče-sedanjujoče prihodnosti, tega enotnega fenomena časovnosti, ki je tubit sama v celotnosti strukturne celote skrbi kot svoje biti, gre tubiti torej za svoje zmorenje biti. Le iz časovnosti se tubit tudi razume kot to, kar je, kot tu biti, saj njeno zmorenje biti ni nič drugega kot prav njeno samorazumevanje v njeni biti, njeno razumevanje, čeprav najprej in največkrat megleno, smisla svoje biti, ki je v celotnosti svoje strukturne celote skrb. »Le kolikor je tubit opredeljena kot časovnost, si sama omogoča označeno samosvoje celotno zmorenje biti prehitveajoče odločnosti. Časovnost se odstira kot smisel samosvoje skrbi.« (SuZ 326). Časovnost je torej smisel eksistence, smisel biti tubiti. »Bit tubiti nahaja svoj smisel v časovnosti.« (SuZ 19). Vsi modusi biti tubiti, vsi modusi eksistence, to je eksistenciali, so torej »modus časa« (SuZ 17), kar pomeni, da so tudi razumljivi že iz časovnosti; kakor smo videli pri eksistencialnih smrt, tesnoba itd. Kaj pomeni to, da je časovnost smisel biti tubiti, bo razvidno iz bližje razložitve smisla. »Smisel je to, kjer se zadržuje razumljivost (Verständlichkeit) nečesa.« (SuZ 151). Kaj pomeni beseda razumljivost, ki je odločilna za razumetje navedenega stavka? Razumljivost je korelat razumetja. Ko nekaj razumem, ima tisto zame razumljivost. Zaradi česar pa razumetje sploh biva, zaradi česar je do njega sploh prišlo, je razumevanje. »Razumetje (Verständnis) ima svojo bit v razumevanju (Verstehen)« (SuZ 85). Razumevanje je način nanašanja tubiti do svoje biti in sicer tisti način nanašanja, v katerem se bit tubiti razpira in odkriva. »Tubit je bivajoče, ki se v svoji biti razumevajoče nanaša do te biti. S tem je nakan formalni pojem eksistence. Tubit eksistira.« (SuZ 252). V razumevajočem nanašanju, to je razpiranju, je razumljena bit tubiti, s tem pa tudi bit netubitnostno bivajočega, samo to bivajoče v njegovi biti, kar ne pomeni, da je razumljen tudi smisel te biti. »Razumljen pa strogo vzeto ni smisel, temveč bivajoče oziroma bit.« (SuZ 151). Smisel je tisto, kar v tem razumevajočem razpiranju artikulira. »Torej je smisel to, kjer se zadržuje razumljivost nečesa, ne da bi ono samo izrecno in sistematično prišlo do pogleda.« (SuZ 324). Smisel je tisto, iz česar je nekaj kot nekaj razumljivo, ni pa samo to nekaj. Smisel je to, kjer se zadržuje razumljivost nečesa in nič drugega. Zato tudi ni nič, kar bi bilo za tem in bi temu »dajalo« smisel. »In če sprašujemo po smislu biti, tedaj proučevanje ne bo globokoumno in ničesar ne izkopava, kar bi stalo za bitjo, marveč sprašuje po njej sami, kolikor stoji v razumljivosti tubiti.« (SuZ 152). Smisel je torej eksistencial tubiti, modus biti tubiti, do katerega prihaja v razumevanju kot razpiranju, to je odpiranju tubiti za svojo bit in ob čemer se torej sama bit razpira in odpira. V razumevanju prihaja do neskritosti (a-letheia), do resnice biti. Sebi sama razprta v-svetu-bit (tj. tubit — T. H.), razume enako izvorno z bitjo bivajočega, ki je ona sama, bit znotrajsvetno odkritega bivajočega... (SuZ 324). Z razumevanjem svoje resnice razume resnico netubitnostno bivajočega.

Resnica kot neskritost je pomanjkanje, defidientni modus skritosti. Resnica torej razkriva ono, kar omogoča njo samo oziroma tisto, česar resnica je, na čemer je to osnovano (Entwurfene). V resnici nečesa nahaja to nekaj svojo razumljivost, svojo načemernost, in potemtakem resnica nečesa ni nič drugega kot smisel nečesa. »Smisel pomeni načemernost (das Woraufhin) primarnega snovanja, kjer se more nekaj v svoji možnosti zapopasti kot to, kar je. Sprostiti načemernost nekega snovanja pomeni razpreti to, kar omogoča osnovano.« (SuZ 324). Ker je razumevanje tubiti razpiranje njene lastne biti, v čemer je »bistvo«, to je eksistenca tubiti, ker je potemtakem razumevanje eksistenca, to je bit tubiti, to razumevanje ni nič drugega kot primarno snovanje tubiti same, ki to bit omogoča, saj tubit z razumevanjem izstopajoče (ekstatično) stoji v odprtosti biti in jo tako po njej omogočena prestaja. »Razumevanje je ekstatično, to je znotraj stoječe, v območju odprtega zasnovano snovanje (geworfene Entwurf). To območje, ki se v snovanju (Entwerfen) dostavlja kot odprto, da bi se v njem nekaj (tukaj bit) pokazalo kot nekaj (tukaj bit sama v svoji neskritosti), se imenuje smisel (prim. SuZ str. 151). ‚Smisel biti‘ in ‚resnica biti‘ povesta isto.« (WiM 18).

Da je časovnost smisel biti tubiti, pomeni da je časovnost resnica eksistence, resnica biti tubiti. Časovnost je to, kjer se združuje razumljivost, tj. neskritost biti tubiti. V časovnosti je tubit razprta samo sebi v svoji biti, ne da bi ob tem bila časovnost sama bit tubiti. Bit tubiti kot »bistvo« človeka je namreč vselej in obenem že vsaksebnost odprtosti biti same. Tubit je vselej že v odnosu z bitjo bivajočega in sicer tako, da je bit zmeraj že prebivanje k človeškemu bivanju in da to bivanje kot eksistiranje tubiti, tj. »bistva« človeka zmeraj že sotvori bit. »Sprasujemo po odnosu med človeškim bistvom in bitjo bivajočega. Toda brž ko misleče pravim ‚človeško bistvo‘, sem že izrekel odnos do biti. In enako, ko misleče pravim: bit bivajočega, je v tem že imenovan odnos do človeškega bistva. V vsakem od obeh členov odnosa med človeškim bistvom in bitjo je že odnos sam. Govorjeno iz stvari: tudi ni niti členov odnosa niti odnosa za sebe.« (WhD 74). Nima torej le tu-bit biti, ampak je tudi tubit tu-bit biti, in zato je časovnost kot smisel biti tubiti zmeraj že vezana na smisel biti kot take. Kaj je smisel biti kot take? To ostaja za Heideggerja vseskozi vprašanje. Če je časovnost smisel biti tubiti in če je od početkov metafizike bit dojemana iz določenega časovnega modusa, to je sedanjosti, tedaj je mogoče čas smisel biti kot take? Zato gre Heideggerju za »eksplicacijo časa kot transcendentnega horizonta vprašanja po biti« (SuZ 39), za interpretacijo »časa kot možnega horizonta vsakega razumetja biti sploh« (SuZ 21). Čas je možni horizont razumetja, transcendentalni horizont vprašanja, toda ne že to, kjer se zadržuje razumljivost biti kot take. Slej kot prej ostaja torej vprašanje: »Ali vodi neka pot od izvirnega časa k smislu biti? Se sam čas odpira kot horizont biti?« (SuZ 437). To sta zaključni in zato odprti vprašanji Heideggerjeve knjige o biti in času (Sein und Zeit); ne o času kot smislu biti, temveč prav o biti IN času, kar pomeni, da prav ta IN skriva centralni problem (glej K 219). Zakaj je mogoče pokazati, da je časovnost smisel biti tubiti, ne pa tudi, da je

smisel biti čas? Zakaj je jasno le to, da je čas transcendentalni horizont vprašanja po biti, ne pa tudi razumljivosti biti? Kakšno je razmerje med časom kot transcendentalnim horizontom vprašanja po biti in časovnostjo tubiti? To so vprašanja, ki jih »centralni problem« sili v ospredje.

Če je transcendentarno »vsako razpiranje biti kot transcendenca (SuZ 38), tj. kot nič bivajočega, in če je horizont obzorje, tj. območje nečesa, tedaj je čas razpirajoče obzorje vprašanja po biti ali možno obzorje biti. Ta vprašljiva možnost ali ta možnost vpraševanja izvira iz izvirnega časa, ki je v sebi izviren kot časenje časovnosti. Iz dosedanje interpretacije je razvidno, da se časovnost izvorno časi iz prihodnosti ter bistveno sovpađa s skrbjo, katere bistvo je bit k smrti.

Izviri čas je končen, kajti bit k smrti pomeni toliko kot končnost človeka. Od tega izvirnega časa se je mogoče napotiti k smislu biti. Toda na tej poti je zapreka, ki se Heideggerju kaže predvsem kot strukturalna, namreč v Sein und Zeit, kasneje pa zmeraj bolj kot usodnostno zgodovinska. Ta zapreka je zapadlost faktične eksistence človeka v golo ukvarjanje z bivajočim, ki dobi v kasnejših Heideggerjevih delih razumljivost v pozabljenju biti, v zapadlosti biti v bivajočost bivajočega, od koder izhaja nerazlikovanje ontološke difference, tj. difference med bitjo in bivajočim. V zapopadlosti, v oskrbovalno-proizvodnem odnosu do bivajočega »pade« človekova eksistenca iz časenja časovnosti: »faktična eksistenca 'pade' kot zapadla iz izvirne samosvoje časovnosti« (SuZ 435). Iz časenja časovnosti kot bivšujoče — sedanjujoče prihodnosti zapadla v golo sedanjevanje, ki »časa«, ki si ga jemlje, ne pozna kot svojega, temveč oskrbovalno »izkorišča« čas, ki je, s katerim se računa (SuZ 411). Metafizika pozna le takšen čas, kar pomeni, da reducira vse načine človekovega bivanja, vse njegove moduse biti na oskrbovalno-proizvodni odnos do bivajočega. Zato ji je tudi bit kot bivajočost bivajočega dojemljiva le iz sedanjevanja, le iz sedanjosti, ne pa iz časenja časovnosti kot take, tj. iz enotnosti bivšujoče-sedanjujoče prihodnosti. Metafizika tu seveda ni izraz za nek nauk, ki naj bi se vlekel skozi vsa historična razdobja, temveč je ime za zgodovinsko-usodnostno dogajanje sveta samega.

Za metafizično, tj. za (po Heideggerju) vulgarno pojmovanje časa, ki izhaja iz oskrbovalno-proizvodnega odnosa do bivajočega v celoti, čas torej ni časenje časovnosti, temveč neko bivajoče med bivajočim, sosledje sedajev, v katerem poteka oskrbovanje in s katerim se da računati kot z nečim, ki ima svoje kvantitativno bivanje. Časenje časovnosti je znivelirano na sosledje sedajev. Vulgarni pojem časa temelji v nivelizaciji izvirnega časa. Čas kot sosledje sedajev prekriva izviri čas. Ker se tubit v oskrbovanju, kjer je usmerjena zgolj na bivajoče, izrablja in porablja, ostaja tudi njen čas, ki si ga »daje«, v tem načinu »dejanja« prekrit. Računajoč s kontinuirano potekajočim sosledjem čistih sedajev, se tubit nikdar ne razume kot taka, nikdar se ne razume v svoji izviri časovnosti. V oskrbovalno-proizvodnem odnosu do bivajočega tubit ne eksistira samosvoje, temveč nesamosvoje. Zato tudi stalno izgublja čas in ga nima nikdar zadosti. V izkoriščanju časa je nepotešljiva. Iz časa, ki že prihaja in gre dalje, skuša

iztrgati čimveč. Vendar je glede na sosledje sedajev to »gre dalje« neskönčno in vseobsežno, zaradi česar se čas v oskrbovalno-proizvodnem odnosu prikazuje kot nekaj, kar si vsakdo jemlje in si more vzeti. Kajti če »se gleda« na navzočnost ali nenavzočnost sledenja sedajev, če »se v mislih« sledi temu sledenju »do konca«, tedaj sosledje sedajev nima konca. Ker je zmeraj še mogoče misliti na čas, naj to pomeni, da je čas neskončen. Če pa vemo, da je časovnost po bistvu končna in zmeraj že moja, kje tedaj temelji prikazana nivelizacija časa? »V biti tubiti same, ki smo jo predpripravljajno interpretirali kot skrb. Zasnovano-zapadla je tubit najprej in največkrat izgubljena v oskrbovanju. V tej izgubljenosti pa se naznanja prikrito bežanje tubiti pred svojo samosvojo eksistenco, ki je bila označena kot prehitvajoča odločnost. V oskrbovalnem begu je beg pred smrtjo, tj. neziranje na ... konec v-svetu-biti.« (SuZ 424). Zatekanje v misel o neskončnosti časa je torej beg pred končnostjo človeka. Tako »se govori« o neskončnosti časa, »se ji v mislih« sledi, »se nanjo gleda« in to kar naprej, kajti ta »se« ne umre nikdar, ker ne more umreti, kolikor je smrt vselej moja. Ta »se« ima do konca še zmeraj čas: »sedaj najprej še to, potem ono in le še to in potem« itd. Govori se le o minevanju časa, o tem, da časa ni moč zadržati. V tem govorjenju se izvirna končnost časa sicer razkriva, vendar se obenem tudi prekriva, saj je govora o minevanju »po sebi«, čas se kaže kot minevanje po sebi, ki ga ni mogoče obrniti, pri čemer ostaja prikrito, da ima to minevanje in ta nemožnost obrata svojo osnovo v časenu časovnosti, ki je v sebi primarno prihodnostna ter »gre« ekstatično k svojemu koncu in sicer tako, da je že h koncu. Tudi pojmovanje časa po »vsakdanjem življenju-tjavidan« temelji torej v izvirnem času tubiti. »Vulgarna karakteristika časa kot neskončnega, minevajočega, neobrnljivega sledenja sedajev *izvira* iz časovnosti zapadle tubiti.« (SuZ 426). Ker izvira k oskrbovanju pripadajoči čas kot sledenje sedajev iz časovnosti tubiti, se ta časovnost tudi imenuje izvirni čas. »Izvir 'izviranja' sedanjosti, to je zapadlosti v pozabljenost, je izvirna samosvoja časovnost sama, ki omogoča zasnovano (geworfene) bit k smrti.« (SuZ 348).

Očitno gre pri tej razlagi potemtakem za dvojce: enkrat za izvor sedanjosti iz samosvoje časovnosti same, ki je primarno prihodnostna, in drugič za ukoreninjenost vulgarnega, tj. metafizično pojmovanega časa v omenjeni sedanjosti, ki pa primarno ni »teoretska«, temveč praktično-oskrbovalna. »Praktično oskrbujoča« (SuZ 412) je tubit v svoji vrženosti (zasnovanosti) najprej izročena menjavanju dneva in noči. Glede na vzhod in zahod, glede na pot sonca si določa, tj. datira svoj čas. Ko je poldne, je čas za ... »V oskrbovanju razloženi čas je že razumljen kot čas za ... Nadejajoče-zadržujoče sedanjevanje oskrbovanja razume čas v odnosu do čemu, ki je po svoji plati navsezadnje zakoreninjen v zaradičesarsnosti zmorenja biti tubiti. Razprti čas odpira s tem za-odnosom strukturo, ki smo jo prej spoznali kot pomenskost. Pomenskost konstituira svetnost sveta. Razprti čas ima kot »čas za« po bistvu svetni karakter. Zato imenujemo v časenu časovnosti razpirajoči se čas svetni čas.« (SuZ 414). Svetni čas se ne imenuje morda zato, ker bi bil neko bivajoče v svetu, marveč zato, ker spada k samemu svetu kot eksistencialu, tj. kot modusu biti tubiti.

Prav zato, ker je svetni čas torej pričujoč hkrati s svetom, tubiti v svojem oskrbovalno-proizvodnem odnosu do bivajočega to znotrajsvetno bivajoče zmeraj že srečuje kot bivajoče »v času«. Kot ta pogoj možnosti znotraj-svetno bivajočega je svetni čas »objektivnejši« od vsakega možnega objekta, hkrati pa tudi subjektivnejši od vsakega možnega subjekta, ker omogoča samo biti tubiti. »Čas' ni namreč niti v 'subjektu' niti v 'objektu', niti 'znotraj' niti 'zunaj' in je 'prej' kot vsaka subjektiviteta in objektiviteta, ker je sam pogoj možnosti za ta 'prej'. Ima tedaj sploh 'bit'? In če ne, je tedaj fantom ali 'bivajočnejše' kot vsako možno bivajoče?» (SuZ 419). Zadnji vprašanji spadata v oni centralni problem, ki ga predstavlja IN v razmerju med bitjo in časom. Mogoče ga je začeti razreševati z destrukcijo (razgradnjo) vulgarnega, tj. metafizičnega pojmovanja časa, ne pa tudi razrešiti.

Z destrukcijo je namreč mogoče priti le do interpretiranega bistva oskrbovalno-proizvodnega odnosa do bivajočega. Sestop v to bistvo pokaže, da imata Platonovo in Aristotelovo pojmovanje časa svojo osnovno prav v svetnem času, ne pokaže pa razumljivosti biti časa, niti časa kot resnice (smisla) biti, to je časa kot tistega, kjer naj bi se zadrževala razumljivost biti. Z destrukcijo se pokaže, da je Aristotelova razlaga časa vezana na oskrbovalno usmerjenje po času, na uporabo ure, na sedanjevanje potujočih kazalcev in na sedanjujoče zasledovanje stanj kazalca, to je na štetje teh stanj. Pokaže se, da to zasledovanje vključuje sedanjo odprtost za horizont sedajev iz prej in potem, odprtost za sedaje, ki jih ni več in ki jih še ni. V sedanjevanju ene obdržujem, drugih se nadejam. Kar se kaže v takšnem sedanjevanju, je čas. »Kako se tedaj glasi definicija v horizontu veččega čas jemajočega, oskrbovani uporabi ure odprtega časa? Čas je v sedanjujočem, preštetovalnem sledenju potujočih kazalcev kazoče se šteto in sicer tako, da se sedanjevanje časi v ekstatični enotnosti z obdrževanjem in nadejanjem, ki sta horizontalno odprta skozi 'prej' in 'potem'. To pa ni nič drugega kot eksistencialno-ontološka definicija, ki jo o času daje Aristotel: 'To je namreč čas, štet v horizontu »prej« in »potem« nahajanje gibanja.'« (SuZ 240). Kar se šteje, so sedaji, ki se v vsakem sedaju kažejo kot minevajoči in prihajajoči. Čas se kaže kot sledenje stalno navzočega, obenem pa minevajočega in prihajajočega sedaja, tj. kot sosledje, kot tok sedaja, kot potek časa. V tem golem potekanju sta se ona zmožnost dotiranja in ona pomenskost časa, vsakega sedaja — vsak sedaj je prav ta tu in prav za ... — izgubili iz oskrbovalno-proizvodnega odnosa do bivajočega. Vulgarna, tj. metafizična razlaga časa spregleda in prekrije tako zmožnost datiranja, kot pomenskost, tj. svetnost časa. V času kot sosledju sedajev nima noben sedaj nikakršnega posebnega pomena in nikakršne posebne opredeljenosti. Znivelirani so v golo razvrščenost enega ob drugem. S tem pa je niveliran tudi »ekstatično-horizontalni ustroj časovnosti«, ki se primarno časi iz prihodnosti in sedanjost iz svoje enotnosti zmeraj že izstavlja kot svojo ekstazo. Vulgarno razumetje časa torej spregleda bistvo časenja časovnosti in vidi temeljni fenomen časa v sedaju in sicer v čistem sedaju, ki se imenuje »sedanjost« in ki »fungira« kot navzoče med navzočim. Prav tako kot sledenje sedajev: »Sledenje sedajev je dojeto kot katerokoli na-

vzoče; kajti sama je potisnjeno v 'čas'. Pravimo: v vsakem sedaj je sedaj, v vsakem sedaj že tudi izginja. V vsakem sedaj je sedaj sedaj, tako stalno prisoten kot isti, čeprav v vsakem sedaju prihajajoče izginja vselej drugi sedaj. Kot to spreminjajoče pa vendarle obenem kaže stalno prisotnost samega sebe, zaradi česar je moral že Platon ob tej usmerjenosti pogleda na čas kot nastajajoče-minevajoče sledenje sedajev čas imenovati odraz večnosti (Timaeus 37 d) ... (SuZ 423). To »stalno prisotnost« sedaja oziroma sosledja sedajev, ki je za Platona zaradi svoje spremenljive gibljivosti še odraz večnosti kot čiste, tj. negibljive stalne prisotnosti, za Nietzscheja pa je z njo že enakovredna, zaradi česar se je ono Platonovo razlikovanje pokazalo brez pomena, saj ima v večnem vračanju enakega gibanje, tj. postajanje rang biti, to »stalno prisotnost« torej, je mogoče z destrukcijo in sestopom razkriti kot utemeljeno v »horizontalni razprostretosti ekstatične enotnosti časovnosti« (SuZ 423), iz katere izvira vsak sedaj. Kolikor je bit kot bivajočnost bivajočega, ki se v novoveški metafiziki imenuje subjektiviteta subjekta oziroma objektiviteta objekta, v vsej metafiziki razumljena iz »stalne prisotnosti«, bi se tedaj moglo reči, da smo se s sestopom v izvir te »stalne prisotnosti«, tj. s sestopom v izvorno časovnost napotili h kraju, kjer se zadržuje razumljivost biti kot take. Toliko bolj, kolikor brez tubiti in zato tudi brez smisla biti tubiti, tj. časovnosti, tudi biti »ni«, kar sledi iz že prikazanega o odnosu biti in bistva človeka, tj. tubiti. Če ne eksistira tubit, tudi ni »tu« biti. »Vsekakor ‚se daje‘ (gibt es) bit samo dotlej, dokler je tubit, to je ontična možnost razumetja biti. Če tubit ne eksistira, potem tudi ‚neodvisnosti‘ ni in tudi nekega ‚po sebi‘ ne.« (SuZ 212). Toda: »Kako je razpirajoče razumevanje biti tubitnostno sploh mogoče?« (SuZ 437). Gibljemo se v krogu in vsak odgovor porodi novo vprašanje. Je to krožno gibanje sploh še sestopanje? Ali pa je morda to v sebi krožeče sestopanje navzdol obrnjena spirala? Zdi se, da je ob vsem tem trdna edinole še vprašljivost.

Kaj sploh pomeni vprašljivost? Kaj pomeni izraz vprašanje? Pri interpretaciji Heideggerjeve zahteve »po eksplikaciji časa kot transcendentnega horizonta vprašanja po biti«, smo ob analizi besednega sklopa »transcendentni horizont vprašanja« besedico »vprašanje« izpustili navidez zato ker da je v povsem enostavna in zato docela razumljiva. V resnici pa je bila začasno prezrta zato, ker je najtežja. V bistvu vprašanja je, da išče temelj povpraševanega. Tudi ko se na začetku novega veka vprašljivost pojavlja iz dvoma in zahteva zase pravico, da zdvomi v vse, da vse spravi pod vprašaj, nahaja ta vprašljivost kot dvomljivost svoj korelat in svojo razrešitev v absolutnem fundamentu, ki je prav ona sama kot misel subjekta, to je kot predstavljanje in nič drugega. Ni vprašljivosti brez trdnosti. Ni absolutne vprašljivosti brez absolutne trdnosti, to je gotovosti.⁸ Zato v filozofiji že od nekaj velja neko mišljenje za tembolj filozofično, kolikor bolj mu gre za temelj vsega, kar je. »Neko mišljenje je toliko bolj miselno,

⁸ Bistvo evropskega intelektualca zato je, da v svoji vprašljivosti zmeraj znova predpostavlja in vzpostavlja različne absolute in absolutizme.

čim radikalnejše se vede, čim bolj gre na radix, na koren vsega tega, kar je. Vpraševanje mišljenja ostaja zmeraj iskanje prvih in poslednjih osnov. Zakaj? Ker se je to, da nekaj je in kar je, ker se je bistvujoče bista od nekdanj opredeljevalo kot osnova (Grund).» (Sp. 180). Mišljenje, ki sprašuje po prvih in poslednjih osnovah, je metafizično mišljenje. Vsako bistveno vprašanje je torej po bistvu metafizično naravnano. Vprašljivosti se drži metafizičnost. In če naj ima Heideggerjeva izjava v Pismu o humanizmu, da je Sein und Zeit še obremenjen z metafizičnim jezikom, kakšno težo, potem se ta izjava ne more nanašati na golo zunanjo podobo besed, temveč na sam način mišljenja v teh besedah. Ta način mišljenja pa je voden prav po vpraševanju. Vodilno vprašanje knjige je vprašanje po smislu biti tubiti, končno vprašanje, ki prežema vsa druga, pa vprašanje po smislu biti kot take. Vprašanji naj bi vodili v destrukcijo metafizike, toda sami sta še metafizično naravnani. Če metafizika namreč ni zgolj namišljeno, temveč je ime za usodno bitno zgodovinsko dogajanje, tedaj njena destrukcija in njeno premaganje nista odvisna predvsem od namere in odločitve nekega posameznika, marveč od samega bitno-zgodovinskega dogajanja, to je od zgodovine biti same, ki je nobena subjektivna akcija volje kot take ne more predrugačiti, čeprav se usodnostno bitno-zgodovinsko dogajanje ne dogaja brez človeka, kar pomeni, da človeka zmeraj že rabi. Tedaj pa ni več odločilno vpraševanje, marveč poslušanje glasu zgodovine biti, kajti vsako subjektivno vprašljivostno naprežanje ostaja v svojem bistvu metafizično usmerjeno: računa na to, da je dogodek v zgodovini biti odvisen od gole njegove akcije ali reakcije. Kaj sledi iz tega, če vse to dobro premislimo? »Da ni vpraševanje samosvoja kretnja mišljenja, temveč poslušanje prigovora tega, kar naj bi prišlo v vprašanje.« (Sp 175). Samosvoja kretnja mišljenja ni vprašanje po biti, marveč poslušanje prigovora biti. Bit ostaja jedro mišljenja, toda poudarek je od mišljenja biti prešel na mišljenje biti.

S tega stališča bi se bilo potrebno ponovo napatiti k analizi začetnih -heideggerjevskih- del (Sein und Zeit, Kant und das Problem der Methaphysik, Was ist Metaphysik — predavanje Vom Wesen der Grundes) Martina Heideggerja, pri katerih sem se v tej interpretaciji skoraj izključno zadrževal, da ne bi pomešal različnih postojank v Heideggerjevem mišljenju in si tako onemogočil slediti naprej poti njegovega mišljenja, o katerem sam pravi: »Prejšnje stališče sem zapustil, ne da bi ga zamenjal z drugim, temveč ker je bila tudi prejšnja postojanka le nahajališče na medpotju. Ostajajoče v mišljenju je pot.« (Sp 99). Kaj naj bi pomenila ponovna napatitev k začetnim postojankam, to je povrnitev na prve postojanke s stališča poslednjih postojank? Za ilustracijo naj služijo naslednja vprašanja: kaj pomeni *zapadlost* tubiti med *bivajoče* glede na usodno bitno-zgodovinsko dogajanje, katerega epoha je metafizika, ki jo opredeljuje *zapadlost* biti v *bivajočnost* bivajočega (prvo in najvišje *bivajoče*), tj. pozabljenje biti kot take. Kaj se ob premaganju metafizike zgodi z *zapadlostjo* tubiti? Je na premaganje me-

tafizike, tj. na premaganje pozabljenja biti kot take vezano tudi premaganje zapadlosti tubiti?

Kljub tem vprašanjem in kljub nakazani potrebi po vrnitvi pa je mogoče že ob dosedanji interpretaciji časovnosti kot smisla (resnice) človeka, tj. tubiti ugotoviti, da je zapadlost tubiti enakoznačna z oskrbovalno-proizvodnim odnosom do bivajočega in da bazira vulgarno, tj. metafizično dojetje časa kot sosledje sedajev, iz katerega izhaja tudi razumetje biti kot stalno prisotnosti sedaja v tem sosledju, tako da metafizika enači bit s stalno prisotnostjo, prav na oskrbovalno-proizvodnem odnosu do bivajočega kot takega v celoti, tj. na zapadlosti tubiti. Zapadlost tubiti, tj. oskrbovalno-proizvodni odnos do bivajočega, se je izkazala kot »padec« iz izvirne časovnosti, časenje časovnosti kot bivšujoče — sedanjujoče prihodnosti. Oskrbovalno-proizvodni odnos do bivajočega, v katerem gre tubiti za njo samo, za lastno zmorenje biti, ima svoj izvor torej v »ekstatični enotnosti časovnosti«, ki časi »enako-časno« (Sp 213) svojih treh ekstaz, kar je mogoče razumeti tako, da se izvirni čas v svojem bistvu ne giblje, temveč tiho miruje, s čimer je razložen v začetku interpretacije Heideggerja navedeni stavek: »Sam čas se v celoti svojega bistva ne giblje, tiho miruje.«

Če ima oskrbovalno-proizvodni odnos do bivajočega, na katerem bazira vulgarno, tj. metafizično dojetje časa, svoj izvir v izvirni časovnosti, tedaj nahaja v izvirni časovnosti svojo razjasnitev tudi vulgarno dojetje oskrbovalno-proizvodnega odnosa do bivajočega kot teleološkega procesa. Destrukcija teleološkega procesa kot samosrečavanje vodi k onemu tubitnostnemu »gre za njo samo«. Toda, ko gre tubiti za njo samo, za lastno zmorenje biti, ji ne gre za samosrečavanje kot subjekta, onega, kar je vsemu že osnova in center, temveč kot tu-biti. Njeno »samosrečavanje« je srečavanje s svojo bitjo, s svojo ek-sistenco, ki je po bistvu »ekstatična, to je, ekscentrična« (G 25). Tu-bit je tu biti, ne pa samosrečujoči se subjekt. V svojem eks-centričnem eksistiranju je odprta za bit, bit zmeraj že razume, čeprav najprej in največkrat na nejasen način. Kolikor je tubit v tej odprtosti za bit v svojem bistvu razumljena, to je interpretirana kot v-svetu-bit, ki je obkrožena z znotrajsvetnim bivajočim, je s tem že destruirana vsaka možna metafizična razlaga biti kot nečesa bivajočega, čeprav najvišjega bivajočega, kajti vsako bivajoče je že znotrajsvetno bivajoče, znotraj odprtosti biti. Če je vsako bivajoče v svoji biti le, kolikor je tubit, bit ne more biti nekaj bivajočega. Vsako bivajoče »je«, toda ta »je« ni NIČ bivajočega. To je navidez jasno, toda še zmeraj ni jasno, kolikor ne vemo, kaj je bit. Toda, ali je sploh mogoče vprašati, namreč dokončno, kaj je bit, če se je resnica (smisel biti) zmeraj že usodno izročala v neki svoji razsvetlitvi, v nekem svojem pomenu, ki je »izražal« (SuZ 92) smisel (resnico) biti. To vprašanje pa je s stališča zadnjih Heideggerjevih postojank zaman, dokler ne bomo slišali prigovora biti same, kar pa ni odvisno od kakršnegakoli obračanja mišljenja, temveč od obrata bitno-zgodovinskega dogajanja, od obrata v zgodovini biti.

Kaj je glede na ta obrat ona zahteva po »preobratu«, ki smo jo srečali pri Marxu in se izteka v slavljenje prihodnosti? Kaj je s slavljenjem prihod-

nosti pri Nietzscheju? Marx in Nietzsche sta registrirala zapadlost človeka, toda ne kot take, ne kot zapadlosti tubiti. Marx je zapadlost dojel kot odtujenost subjekta, kot odtujenost subjektivitete subjekta, to je dela. Ta odtujenost se kaže v obvladovanju živega dela (subjekta) po mrtvem delu (objektu), smotrnostne plati dela po zgolj tvornostni plati, sedanjosti po preteklosti. »Preobrat« (revolucije) je sprevrnitev te sprevrjenosti, pri čemer je preobrat zapopaden iz metafizičnega pojmovanja časa, to je iz časa kot sosledja sedajev, glede na katerega sedanjost sledi iz preteklosti in prihodnost iz sedanjosti. Prihodnost je izvedena preteklost in ta izvedba je zgodovinski proces. Zgodovina je torej dojeta kot znotraj-časovno v sosledju sedajev potekajoče dogajanje in zgodovinskost »preobrata« kot sprememba znotrajsvetno bivajočega v celoti, ne pa kot zgodovinskost tubiti, ki izvira iz časenja njene časovnosti. Ker je obstoječe do kraja privedena sprevrjenost (odtujenost), se »mora« preobrat izvršiti v najbližji prihodnosti, kar pomeni, da te prihodnosti kot take še ni, naj bi pa prišla in z njo razodtujenost, to je popolna uveljavitev subjekta ter njegovega sedanjevanja v oskrbovalno-teleološkem odnosu do bivajočega. Zato je treba slaviti prihodnost, ne pa preteklost. Prihodnost pa ni razumljena iz »horizontalne enotnosti časovnosti«, iz časenja enako-časja, iz prehitevanja odločanja biti k smrti, ter se zato razkriva kot skrajno perfekcioniranje zapadlosti tubiti. Po Marxu zahtevani »pre-obrat« je torej radikalni vstop subjekta v to perfekcioniranje in zato lahko le oznanja ono najvišjo nevarnost, ki ji je rešitev (to je obrat v zgodovini biti) najbližja.

Če zahteve namreč spet ne razumemo iz vulgarnega dojetja časa, potem »obrat« seveda ni nekaj, česar še ni, marveč je z Marxom že navzoč.

Nietzsche dojema zapadlost kot obnašanje poslednjega človeka, ki je ujet v ljubezen do svoje neprimernosti bistvu volje do moči in zato ne prenese slasti večnega vračanja enakega, ne zmore dvojnih strasti. Njegovo nasprotje, nadčlovek, ustreza bistvu volje do moči in zmore, česar ne zmore poslednji človek. Kot tak sicer ni perfekcioniranje poslednjega človeka, njegovih slabosti, pač pa je perfekcioniranje brezpogojne subjektivitete volje do moči. Njegova prava domovina je prihodnost. Ta prihodnost se sicer razlikuje od Marxove, ker je ne nahajamo v linearnem sosledju sedajev, marveč v krogu večnega vračanja enakega. Ni izvedena preteklost, ker se tako preteklost kot prihodnost v krogu večnega vračanja zadevata v trenutku, trčita v njem skupaj. Zato tudi ni zgodovine kot procesa. Vendar Nietzsche prihodnost slavi kot pravo domovino nadčloveka, ne le glede na poslednjega človeka, ampak tudi glede na človeka samega, kajti poldne, trenutek, kjer trčita preteklost in prihodnost, zmeraj že obvladuje volja do moči in njena »praktična potreba« horizontalno-perspektivno shematiziranje. Nadčlovek je zmeraj že svoja shema, svoja shema kot shema volje do moči. Njegova prava domovina je zmeraj že perspektivna in zato prihodnostna v večno se vračajočem trenutku, v večnosti trenutka, ki jo omogoča neskončnost časa. V trenutku se namreč gnete neskončnost časa, večnost, in to omogoča večnost trenutka, večno vračanje volje do moči na višku nje-

nega samostopnjevanja.⁹ Tudi tu sta torej prihodnost in trenutek razložena iz vulgarnega dojetja časa. Trenutek je razumljen iz sedaja, iz stalnega sedaja v večnem vračanju; v ta sedaj se zmeraj znova stekata preteklost in prihodnost. »Fenomen trenutka« pa se glede na izvorni čas, glede na časenje izvirne časovnosti, ne more nikdar »pojasniti iz sedaja« (SuZ 338). Trenutek je ekstaza in se časi iz samosvoje prihodnosti. Trenutek spada torej k »horizontalni enotnosti časovnosti«, k njeni končnosti in ga zato le vulgarno dojetje časa more vezati na neskončni »čas«, tako da se prihodnost, ki je po svoji izvirnosti vezana na bit k smrti, po svojem bistvu torej končnostna, večno (neskončno) steka v vulgarno dojeti trenutek.

Tako Marxovo kot Nietzschejevo slavljenje prihodnosti ima svoj izvir v izvorni prihodnosti, ki je prehitevajoče odločanje ob biti k smrti. Toda oba ta izvir prekrivata z metafizičnim pojmovanjem časa, zaradi katerega se ono izvorno prehitevanje v smrt kot »svobodnost za smrt« (SuZ 384), ki človeka opozarja na njegovo končnost in ga trga iz neskončne mnogovrstnosti najbližnjih možnosti delovanja, ugodja itd. kaže kot prehitevanje v »še-ne«, v »prihodnost«, kjer bo še vse mogoče. S tem begom v »prihodnost« se prekriva izvorna končnost človeka. S tem pa tudi njegovo bistvo.

VI. ZAKLJUČEK

Heidegger se je napotil k odgrnitvi (destrukciji) vseh plasti, ki zakrivajo človeško »bistvo«. Na tej poti prihaja od postojanke do postojanke, zapušča stare in zavzema nove. Edino, česar na tem medpotju ne izpusti iz rok, je skrivnost smisla (resnice) biti. Zato pa seveda po drugi plati skrivnost ostaja skrivnost in se ne prepusti neskritosti. Odgovora na vprašanje, kaj je smisel (ne-skritost) biti, ni. Odrešilnega obrata skritosti biti v neskritost ni, sam obrat je skrivnost. Tako tudi onega odgovora na vprašanje, kdo je človek, ki smo ga postavili prav na začetku in za katerega nam je vseskozi šlo, pri Heideggerju ne moremo najti. Če namreč ni odgovora na vprašanje, kaj je smisel biti, potem ostane zakrit tudi smisel mojega SEM. Smisel onega JE v vprašanju Kdo JE človek?, je skrivnost.

Kaj mi preostane tedaj? Legitimirati, likvidirati in eliminirati Heideggerjeve postojanke? Morda. Vsekakor pa ob tem ni dovoljeno niti spregledati izvirnega pomena teh besed niti preskočiti nakazanega zaporedja!

⁹ Nietzschejeva prihodnost pa prav zato seveda ni nič danega, temveč shema, nekaj po volji do moči postavljenega: »prihodnost kot to, kar hočemo učinkuje na naš sedaj« (Nietzsches Gesammelte Werke, München 1923, XIV, str. 217). V tem še zveni ono Aristotelovo naglašanje prednosti prihodnosti glede na oskrbovalno-proizvodni odnos do bivajočega. Toda proizvajanje se je na koncu metafizike razkrilo kot shematiziranje in zato ni več govora o pro-iz-vajanju, temveč le še o zvajanju vsega, kar je, na voljo do moči, ki je v svojem bistvu volja do same sebe, tj. volja do volje.

Razložitev okrajšav v citirani literaturi

1. R = Kant, Kritik der reinen Vernunft, Reclam.
2. Ph. G. = Hegel, Phanomenologie des Geistes, Felix Meiner.
3. WdL = Wissenschaft der Logik, Leipzig 1962.
4. MEW = Marx-Engels Werke, Dietz Verlag 1964—1968.
5. WzM = Nietzsche, Wille zur Macht, Sämtliche Werke 1924.
6. SuZ = Heidegger, Sein und Zeit.
7. WiM = Heidegger, Was ist Metaphysik.
8. K = Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik.
9. Sp = Heidegger, Unterwegs zur Sprache.
10. WdD = Heidegger, Was heisst Danken.
11. VA = Heidegger, Vorträge und Aufsätze.
12. G = Marx, Grundrisse . . . , Dietz Verlag.



Diltheyevo zgodovinsko mišljenje

Valentin Kalan

Qui non intelligit res, non potest
ex verbis sensum elicere.

Martin Luther

UVOD

Ta študija o Diltheyu je nastala iz avtorjevega proučevanja problemov metodologije zgodovine filozofije. Prvo vprašanje, ki smo ga postavili Diltheyu, se je torej glasilo: kakšen je njegov prispevek k izgraditvi metodologije zgodovine filozofije? Ko pa smo s tem vprašanjem pristopili k Diltheyevem delu, ga nam je takoj korigiral v bolj daljnosežno in temeljito vprašanje, ki se glasi: kako je sploh možno znanstveno zgodovinopisje (historiografija)?

Vprašanje metode zgodovine filozofije je pri Diltheyu identično z vprašanjem »utemeljitve duhovnih znanosti« (Grundlegung der Geisteswissenschaften). Za vse nas so Diltheyeve raziskave s področja zgodovine filozofije kot tudi s področja zgodovine književnosti postale pojem. Naša naloga obstaja torej v tem, da določimo Diltheyev pojem zgodovinopisja, ki mu je bistveno omogočil takšne raziskave. Izpolnitev te naloge nam bo omogočila bolj ustrezno branje njegovih del, s tem pa nam bo mogoče bolje izpolnjevati tisto »neskončno« nalogo filozofije: — »von jedem gegebenem Orte aus den Stand der Wahrheit zu finden«, v vsakem položaju najti stanje resnice (Novalis). Vprašanje Diltheyevega pojmovanja zgodovine filozofije moremo rešiti samo tako, če predhodno opišemo njegovo pojmovanje bistva filozofije. To pa nam bo najboljše možno v orisu (četudi zelo shematičnem) Diltheyeve filozofije same.

Diltheyeva filozofija pa more in mora biti za nas aktualna še iz drugih razlogov. Diltheyeve teme »utemeljitve duhovnih znanosti« namreč danes še ne moremo zaobiti niti v tem smislu, da je problem že rešen, niti v tem smislu, da je problem nepomemben. O tem pri nas pričajo nenehne diskusije o »sociološki metodi« — najboljše delo s tega področja pri nas je za zdaj prav gotovo knjiga V. Milića: Sociološki metod, Beograd 1965 —, o Marxovi »metodi«, o fenomenološki metodi, o strukturalizmu itd. V kakšnem smislu je Diltheyevo delo še danes vredno »prisvojitve« kot »odgovor« ali napotilo v takšnih diskusijah, to bomo prav tako skušali pokazati.

Potreba po prikazu Diltheyeve filozofije pa izvira tudi iz tega, ker je njegovo delo posredno in neposredno imelo določeno resonanco v slovenskem

kulturnem prostoru, zlasti med obema vojnama. Naj navedem na tem mestu samo delo J. Kelemine: Literarna veda, 1927.

Praden preidemo k izvedbi naše naloge — prikaza Diltheyeve utemeljitve duhovnih znanosti, prisluhnimo še Nietzschejevemu apelu k nujnosti samosmiselnosti vsakega zgodovinarja. Tega najdemo v njegovem delu, ki je postalo že »klasično«: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«, O koristi in škodi zgodovine za življenje, iz njegovih »Unzeitgemässe Betrachtungen«, (Času neprimerne raziskave) iz l. 1876. Tu razlikuje Nietzsche tri vrste zgodovinarja: *monumentalno*, *antikvarično* in *kritično*. V nekoliko grobi obliki jih hočemo opisati. Temeljna misel *monumentalne* zgodovinarja je vera v človečnost. Zgodovina pripada predvsem dejavnim in močnim, ki potrebujejo vzorov in učiteljev, ki pa jih v sedanjosti ne najdejo. Toliko je ta zgodovina »koristna« za sedanjost. Njena pomanjkljivost pa je v tem, ker ob tem pozabi na velike dele preteklosti in upošteva le posamezna dejstva in posamezne osebe. Na spoštovanju in zvestem ohranjanju preteklosti temelji *antikvarično* zgodovinarje. Pri tem dobi svoje dostojanstvo in nedotakljivost celo tisto, kar je majhno, omejeno in zastarelo. Zasluga te zgodovine: tudi manj srečne rodove in ljudstva veže na njihovo lastno domovino; njena pomanjkljivost: stvari gleda iz prevelike bližine in izolirano, zato jih ne more meriti. Tako se vse staro častljivo sprejme, vse novo pa odklanja. Splošna pomanjkljivost te zgodovine pa je v tem, da življenje le ohranja, ne pa ustvarja. Zato človek potrebuje še tretje vrste zgodovino: *kritično*. Človek mora namreč imeti od časa do časa dovolj moči, da se reši preteklosti, da bi lahko živel. To je po Nietzscheju vedno nevaren poskus, ker je treba najti mejo v zanikanju preteklega. In Nietzschejev rezultat: »Vsaka izmed teh treh vrst zgodovine, kolikor jih je, ima svojo upravičenost ravno le na Enih tleh in pod Enim podnebjem: na vsakih drugih zraste v opustošujoči plevel. Če človek, ki hoče ustvariti nekaj velikega, sploh rabi preteklost, tedaj se je polasti s pomočjo monumentalne zgodovine; kdor hoče vztrajati v običajnem in tradicionalnem, goji pretéklo kot antikvarični zgodovinar; in le tisti, ki mu sedanja stiska vklepa prsi in ki za vsako ceno hoče odvreči od sebe to breme, ima potrebo po kritični, se pravi po presojojajoči in obsojajoči zgodovini. Iz nesmiselnega presajanja rasti izvira mnogo zla: kritik brez stiske, antikvar brez pietete, poznavalec velikega brez zmožnosti za veliko so takšne rastline, ki so pognale v plevel, ki so torej svojim naravnim materinskim tlem odtujene in torej izrojene« (C. F. Nietzsche: Unzeitgemässe Betrachtungen, Goldmann, München 1964, ss. 87—88). —

Če znamo brati med vrsticami, tedaj imamo že tu pri Nietzscheju odgovor na naše zgornje vprašanje. Zato nas res čudi, da lahko O. F. Bollnow v svoji sicer zelo instruktivni študiji o Diltheyu (2. izd., 1955, s. 223) očita Nietzscheju »nezgodovinskost njegove podobe sveta«. Toda nekaj »pogrešamo« pri Nietzscheju: fenomenološko eksplikacijo osnovnih pojmov zgodovinarja. Tudi to je dokazilo, da si moramo za problem utemeljitve duhovnih znanosti izbrati ravno Diltheya.

I. DILTHEYEV POSKUS UTEMELJITVE DUHOVNIH ZNANOSTI

Glede izvedbe te naloge naj omenimo še to, da je k problemu filozofskega zgodovinopisja pri Diltheyu mogoče pristopiti še na druge načine. Na primer izhajajoč od razvoja filozofskega zgodovinopisja v Grčiji; na to pot bi nas mogel usmeriti tudi sam Dilthey: Poskusi, da bi našli razčlenitev zgodovine filozofije (VIII, 121—136) in uvod v njegovo delo *Oris splošne zgodovine filozofije* (izd. H.-G. Gadamer, 1949, ss. 11—14) z naslovom: *Splošno zgodovinski prikazi*. Prav tako bi bilo možno ocenjevati njegov prispevek k razvijanju tradicionalnih metod zgodovinskih duhovnih znanosti sploh in zgodovine filozofije posebej. Tudi za to pot bi mogli najti osnovo v samem Diltheyevem delu: »Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie«, *Pomen literarnih arhivov za študij zgodovine filozofije*, 1889 (IV, ss. 555—575); »Die Entstehung der Hermeneutik«, *Nastanek hermenevtike*, 1900 (V, ss. 317 do 338); *Znanstveni značaj biografije* (VII, ss. 246—248). Poleg tega vemo, da je bil Dilthey tisti, ki je dal odločilne pobude za kritično izdajanje Kantovih in Heglovih del, za slavno Dielsovo izdajo *Pred Sokratikov* itd. Vendar pa mislimo, da takšni načini ne bi bili najbolj primerni za to, da bi uvideli problem zgodovine oziroma problem zgodovine filozofije pri Diltheyu, saj ima zgodovina filozofije v sklopu duhovnih znanosti svoje določeno mesto, ki izhaja iz Diltheyevega pojmovanja zgodovine oziroma življenja. Kakšno pa je to mesto, to moramo šele pokazati.

Wilhelm Dilthey se je rodil 19. novembra 1833 v Biebrichu ob Renu kot sin dvornega pridigarja vojvode iz Nassaua. Od l. 1852 je študiral zgodovino in filozofijo v Heidelbergu, nato pa teologijo in filozofijo v Berlinu. Njegovi učitelji so bili Böckh, Ranke in Trendelenburg. Napravil je teološki in filološki državni izpit, enkrat pridigal in tudi krajši čas poučeval kot učitelj na joachimthalski gimnaziji. V začetku l. 1864 je promoviral na filozofski fakulteti v Berlinu z javno obrambo disertacije: »De principiis ethicis Schleiermachi«, *O etičnih principih Schleiermacherja*. Istega leta se je tudi habilitiral z razpravo »Versuch einer Analyse des moralischen Bewusstseins« (Poskus analize moralne zavesti). Nato je kot profesor deloval na različnih univerzah: od l. 1866 v Baslu, od l. 1868 v Kielu, od l. 1871 v Wrocławu in nazadnje, od l. 1882, v Berlinu, kjer je bil naslednik Hermannu Lotzeja.

Njegovo prvo veliko objavljeno delo je bila biografija o Schleiermacherju, od katere je najprej izšel le prvi del l. 1870. Nato je l. 1883 izšlo njegovo delo »Einleitung in die Geisteswissenschaften« (Uvod v duhovne znanosti) s podnaslovom: *Poskus utemeljitve za študij družbe in zgodovine*. Za svojega življenja je izdal kot knjigo le še študije, ki so postale slavne, o Lessingu, Novalisu, Goetheju in Hölderlinu z naslovom: »Das Erlebnis und die Dichtung« (Doživetje in pesništvo), 1877. Svoja bistvena dela je skrnil v poročilih pruske oziroma berlinske akademije, v raznih revijah in zbornikih v čast pomembnih mislecev in filozofov (*Festschriften*). Tematski obseg teh razprav je zelo raznolik, kar enciklopedičen. Tu so razprave o

filozofiji življenja, o duhovnih znanostih, psihologiji, hermenevtiki, razprave iz zgodovine filozofije in literature, o etiki, pedagogiki in poetiki. Omeniti želimo samo nekatere najpomembnejše:

Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (O študiju zgodovine znanosti o človeku, družbi in državi) — 1875, Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn (Pesniška fantazija in blaznost) — 1886, Die Enbildungskraft des Dichters (Pesnikova fantazija) — 1887, Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft (O možnosti za splošno veljavno pedagoško znanost) — 1888, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (Prispevki k rešitvi vprašanja o izvoru naše vere v realnost zunanjega sveta in njeni upravičenosti) — 1890, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Ideje o opisni in analitični psihologiji) — 1894, Beiträge zum Studium der Individualität (Prispevki k študiju individualnosti) — 1896, Die Jugendgeschichte Hegels (Heglova mladostna zgodovina) — 1905, Das Wesen der Philosophie (Bistvo filozofije) — 1907, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Zgradnja zgodovinskega sveta v duhovnih znanostih) — 1910.

Vsa ta dela — navedli smo jih komaj polovico — naštevamo zato, ker je vsako izmed njih pomembno za nadaljnjo eksplikacijo filozofske problematike v Nemčiji in s tem tudi izven Nemčije. Spomnimo se tukaj samo na to, da je Diltheyeva študija o Heglu odprla t. im. »renesanso« Hegla v Evropi.

Dilthey je umrl 1. oktobra 1911 v Seisu pri Bozenu in bil pokopan v Biebrichu. Njegovi učenci Bernhard Groethuysen (r. 1880), Georg Misch (r. 1878), Hermann Nohl (1870—1960) so izdali njegove »Zbrane spise« (Gesammelte Schriften) v dvanajstih zvezkih, ki zdaj izhajajo v novi izdaji; izdaja še ni zaključena, čeprav je izšlo že štirinajst zvezkov. Tudi njegova rokopisna zapuščina še ni povsem izčrpana. V njegovi razpravi o Schillerju najdemo mesto, pri katerem je gotovo mislil nase: »Vsako veliko človeško delo ima kot tragično v sebi to, da ne pride do ustrezne dopolnitve. Tako je bilo tudi s Kantom in Heglom. Omejila sta se, da bi zaključila. Posebna vrsta tragedije — tragedija filozofske misli. Življenje je prekratko in plamen življenja pretanek, da bi doseglo tisto, kar je veliko.«

Naj omenimo na koncu tega prikaza še nekatere najpomembnejše Diltheyeve učence in nadaljevalce v Nemčiji. To so: kulturni filozofi in pedagogi Theodor Litt (1880—1962), filozof in pedagog Eduard Spranger (1882 do 1963), filozof in psiholog Erich Rothacker (r. 1888) ter Otto Friderich Bollnow (r. 1903), če se omejimo na najpomembnejše. Bil je poleg Marxa in Nietzscheja največji nemški filozof v drugi polovici 19. stoletja, njegovo delo pa je v celoti postalo razumljeno šele po letu 1918.

Če smo zgoraj naštevati njegova dela le z ozirom na njihov splošni pomen, pa hočemo zdaj njegovo obsežno raziskovalno delo nekoliko shematično razdeliti na tri področja: 1. študije k teoriji duhovnih znanosti in razme-

jitev teh znanosti nasproti naravoslovnim znanostim; 2. raziskave o zgodovini znanosti o človeku, družbi in državi; 3. naporu okrog psihologije, ki naj prikaže »celotnega človeka« (die ganze Tatsache Mensch). Mi se bomo omejili na prvo, znanstveno teoretsko področje, čeprav se pri Diltheyu znanstveno teoretske raziskave nenehno križajo in prežemajo z znanstveno-zgodovinskimi in hermenevtično-psihološkimi.¹

Nastanek duhovnih znanosti sega nazaj v 17. in 18. stoletje, kar po našem mišljenju Dilthey sam točno ugotavlja v 3. poglavju 4. odseka: Razpad metafizičnega položaja človeka do stvarnosti s kratkim naslovom »Duhovne znanosti« v svojem prvem pomembnem delu s področja teorije duhovnih znanosti, v »Uvodu v duhovne znanosti.« Z deli Spinoze, Humea in francoskega razsvetljenstva je po Diltheyu nastal t. im. »naravni sistem«, katerega temeljna značilnost je v tem, da družbene pojave razlaga in izvaja iz kavzalnega sklopa v človeku, pri tem pa človeka samega razlaga psihološko ali biološko (I, ss. 373—386).² Dilthey ugotavlja, da je naravni sistem duhovnih znanosti nastal po vzoru tedanjega naravoslovja.

Preden nadaljujemo, naj dodamo še kratko opombo o pomenu izraza »duhovne znanosti«, ki je mogoče pri bralcu vzbujal spotiko že od vsega začetka. S tem izrazom kot tudi z izrazoma kulturne ali zgodovinske se v nemškem jezikovnem območju imenujejo od sredine 19. stoletja vse znanosti, ki se posvečajo raziskavi stvaritev človeškega duha, kulturnih področij in kulturnih tvorb, kot so znanost, umetnost, država, gospodarstvo, pravo i. dr. K duhovnim znanostim torej spadajo zgodovina, filologija, sociologija, teologija, etika, estetika, medtem ko ima psihologija srednji položaj med naravoslovnimi in duhovnimi znanostmi (vprašanje odnosa teloduša.) Izraz sam izvira od Schiela, ki je l. 1849 prevedel »Logiko« J. St. Milla in besedo »moral science« v njej z »Geisteswissenschaften«. Diltheyu označuje izraz duhovne znanosti vse znanosti o zgodovinsko-družbeni stvarnosti kot samostojni celoti poleg naravoslovnih znanosti. Sam izraz se mu zdi neustrezen, »ker dejstva duhovnega življenja niso ločena od psihofizične življenjske enote človeške narave« (I, 6). Kar zadeva ustrezní slovenski prevod tega izraza, naj povemo, da izraz »duh« (Geist) v nemški rabi pomeni enotnost predmeta in subjekta, ki predmet dojema, glede alternativnega izraza za znanost — »veda«, pa ne vidimo posebne nujnosti, da bi uporabljali slednjega.

Toda eno je vprašanje nastanka duhovnih znanosti, drugo pa je vprašanje teh znanosti *kot* znanosti. Problem duhovnih znanosti *samih* je nastal šele tedaj — kot sicer tudi problem vsake znanosti sploh — ko je, nekoliko grobo rečeno, z razpadom Heglove filozofije propadla dotlej samoumevna enačba: logos = bit (das Sein) (ali: stvarnost = razumnost). To se je zgodilo v času Diltheyeve mladosti. Posamezne znanosti so se ločevale od filozofije. Šele odtlej lahko govorimo o nastanku prave »specializacije«. Pro-

¹ Cf. M. Heidegger; Sein und Zeit, ss. 379 sq.

² Iz literature v Jugoslaviji primerjaj o tem delo V. Korača: Marks i savremena sociologija, Beograd 1962.

stor, ki je preostal za filozofijo, je bil deloma izpolnjen z diletantizmom svetovnonazorskih filozofij »za pomiritev potreb občutja«, deloma pa s »spoznavno teorijo« in »logiko«. V spoznavni teoriji sta bili najmočnejši dve smeri: pozitivizem in novokantovstvo. Obe sta razvili svoja znanstveno-teoretska pojmovanja po vzoru naravoslovnih znanosti, nato pa ta pojmovanja prenašali na duhovne znanosti. To je osnova številnih »Logik«, ki so nastale takrat: Sigwarth, Wundt itd. Duhovne znanosti so bile usmerjene le na svoje specialno strokovno delo; kjer so se dvignile do metodične samozavesti, pa se je kazal vpliv naturalističnega (=materialističnega) načina mišljenja.³

Dilthey sam pomeni »sintezo« pozitivizma — od njega ima pomembni zagon po sestopu k stvarem samim (Zu den Sachen selbst!) — na eni strani ter pojmovnega sveta Schleiermacherja ter nemške klasike in romantike (zlasti Schillerja) na drugi strani: od tod je dobil svoje glavne metodične misli (hermenevtika — Schleiermacher) in zadnja metafizična prepričanja (ideje humanosti, človekovega dostojanstva in svobode — Schiller). V tem nadaljevanju tradicije je njegova veličina in njegova meja.

Osnovna značilnost Diltheyevega poskusa utemeljitve duhovnih znanosti je v tem, da duhovnih znanosti nikoli ne obravnava zgolj kot »znanstveno-teoretski« problem. V tem se njegov poskus razlikuje od drugih del, ki so obravnavala problem utemeljitve duhovnih znanosti v t. im. »sporu o metodi« (Methodenstreit) od l. 1883 dalje, tudi od del Windelbanda in Rickerta, po katerem je naloga »logična« utemeljitve duhovnih znanosti postala tema splošnih diskusij.⁴

Obstoječe duhovne znanosti hoče Dilthey pojasniti transcendentarno: te znanosti hoče namreč pojasniti iz življenja, v katerem obstajajo, na ta način pa hoče — in to je daljnosežno pri njem — pojasniti življenje samo. Ali more filozofija razmejiti zgodovino kot določeno, posebno področje, ali pa pripada osmislitev zgodovine v utemeljitev filozofije same? Ali dosedanja pojmovnost zadošča za določitev tistega, kar se imenuje zgodovina, ali pa mora biti tradicionalna pojmovnost revidirana, če mišljenje resno upošteva, da sodi osmislitev zgodovine v utemeljitev filozofije same? S tem

³ Za stanje v zgodovini kot duhovni znanosti v drugi polovici 19. stoletja, o njenem odnosu do filozofije zgodovine, o njeni veri v »dejstva« na eni strani in o faktučnih, čeprav ne eksplicitnih filozofsko-zgodovinskih predpostavkah tega zgodovinopisja v Angliji primerjaj briljantno delo angleškega zgodovinarja Edwarda Halletta Carrja: *What is History?*, London 1961, zlasti 1. poglavje z naslovom: »Zgodovinar in njegova dejstva«.

⁴ Gre predvsem za naslednja dela: W. Windelband: *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894) (Zgodovina in naravoslovje); H. Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (Kulturna in naravoslovna znanost) (1899); H. Rickert: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Meje naravoslovne tvorbe pojmov) (1902); M. Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Zbrane razprave k nauku o znanosti) (1922, nastale v letih 1903—1913). Primerjaj sistematični pregled novokantovske metodologije duhovnih znanosti v delu V. Miliča: *Sociološki metod*, Bgd. 1965, ss. 115—118 in ss. 125—131. Pozicija Windelbanda in Rickerta je literarno komajda doživela na Slovenskem »natančnejšo« oceno, kot se je to zgodilo v že omenjenem delu J. Kelemine, ss. 109—111.

je Dilthey privedel vprašanje »utemeljitve duhovnih znanosti« odločilno preko novokantovskega nastavka. Zato je Heidegger lahko rekel, da je njegova lastna razlaga zgodovine »zrasla iz prisvojitve Diltheyevega dela«;⁵

Heideggerjeve raziskave pa hkrati dokazujejo, da problema utemeljitve duhovnih znanosti še ne moremo obravnavati kot rešenega.

Ce je torej problem možnosti zgodovinopisja pri Diltheyu postavljen kot problem možnosti filozofije same, moramo najprej videti, kako vidi Dilthey svoj položaj v sklopu evropske metafizične tradicije.

Njegovo prvo veliko sistematsko delo »Uvod v duhovne znanosti« je tempirano kot »fenomenologija metafizike« (I, 395). V njem ugotavlja »gospodstvo in propad« metafizike. Druga knjiga »Uvoda« bi morala nositi naslov »Stadij izkustvenih znanosti in spoznavne teorije, Današnji problem duhovnih znanosti« (II, s. VI). Tako svojo utemeljitev duhovnih znanosti razume kot njihovo »spoznavno teoretsko utemeljitev« (Nujnost spoznavno teoretske utemeljitve posameznih znanosti o duhu, I, 116—120); tako se tu sreča z novokantovsko zastavitvijo problema. Ker Kantovo Kritiko čistega uma razume samo kot utemeljitev naravoslovja, mora svoj lastni napor razumeti kot »kritiko zgodovinskega uma« (Naloga kritike zgodovinskega uma VII, 191—192). Tako vidi Dilthey svoje delo vključeno v nemško transcendentno filozofijo: »Nadaljevati moramo delo te transcendentne filozofije« (VIII, 14). Če je Kant vpraševal po pogojih možnosti naravoslovja kot znanosti, pa Dilthey vprašuje, kako je možno o tistem, kar proučujejo duhovne znanosti, predmetno in objektivno veljavno spoznanje in vedenje. Metafizični izraz »zgradba« (Aufbau) ozračuje idealni sklop, »v katerem ima na osnovi doživljanja in razumevanja svoje bivanje objektivno vedenje o zgodovinskem svetu, ki se razširja v stopničastem sosledju storitev« (VII, 88).

Za razliko od novokantovstva pa Dilthey odkloni poskus, da bi s Kantovimi kategorijami vzpostavil osnovo duhovnih znanosti. Njegov napor za »logiko« duhovnih znanosti se spremeni v tem smislu nasproti novokantovski transcendentni filozofiji, da njegov transcendentni »jaz« zdaj ni več zavest »brez krvi«, temveč polno zgodovinsko »življenje« (Leben): »Osnovna misel moje filozofije je, da doslej še nikoli ni bilo položeno v osnovo filozofiranja celotno, polno, neokrnjeno izkustvo,« (die ganze, volle, unverstümmelte Erfahrung, VIII, 175).

Diltheyeva filozofija je — kot transcendentna — vsekakor filozofija subjektivitete; ali heglovsko rečeno: naloga filozofije je, da substanco razume kot subjekt. Ker pa Dilthey substanco kot subjekt razume kot »živo totalnost zavesti« (V, 174), kot »življenje«, s tem njegova filozofija dobi obliko »filozofije življenja«. Življenje je torej subjekt (v izvornem smislu)

⁵ M. Heidegger: Sein und Zeit, s. 397.

⁶ Izraz »življenje« ne dajemo v narekovaje le zaradi korektnosti citiranja, temveč tudi zaradi tega, da opozorimo na njegovo re-flektivno vsebino, ki se čisto pod geslom »filozofije življenja« ali celo »življenjske« (razumi, kdor more!) filozofije povsem izgubi.

in s tem tudi objekt filozofije: »Življenje, ki ga človek živi — le-to na neki način razumeti, to je volja današnjega človeka« (VIII, 121). To »doživeto življenje« (gelebtes Leben) mu je ireducibilno dejstvo, ali metafizično govorjeno: to mu je temelj: »Za nas ni ničesar za njim, Nichts ist für uns dahinter« (VI, 316). Življenje samo pa ni nekakšna brezoblična masa, nekakšen novokantovski »heterogeni kontinuum«, temveč ima svojo strukturo, ki se najbolj očitno kaže ravno v zgodovini.

Kako pride Dilthey od življenja k strukturam in zgodovini, to nedvomno ni irrelevantna zadeva in se bomo k njej še povrnili. Če za zdaj anticipiramo, tedaj moramo reči, da sta pojma življenja in zgodovine pri njem identična: »Življenje . . . je po svoji snovi eno z zgodovino« (VII, 256). Tudi človeka more tedaj razumeti kot zgodovinsko, »praktično« bitje: »Človek je zgodovinsko historično bitje« (VII, 291, 151). To dejstvo pa je hkrati tudi prvi pogoj za možnost znanosti o zgodovini. Za zgodovinski svet namreč velja enačba, ki jo je izrekel že G. B. Vico, namreč enačba o enotnosti subjekta in objekta, ki omogoča »zgodovinsko zavest« in s tem razumevanje zgodovinskega življenja: »Le kar je duh ustvaril, to razume« (VII, 148). Preden preidemo k opisu strukture življenja, navedimo še en značilen Diltheyev opis življenja: to je »sklop, spleten iz okoliščin, odnosov ljudi, individualne globine, usode«.7

Predmet duhovnih znanosti je torej »človeški rod« ali »človeško-družbeno-zgodovinska stvarnost« (VII, 81). Medtem ko je po Diltheyju za naravoslovje značilno, da v njem človek izključi samega sebe, pa gre pri duhovnih znanostih za »sestop človeka v življenje«, ki se tako konstituira kot drugi center — poleg narave (VII, 83). Duhovne znanosti nastanejo, ko smo prisiljeni v človeške organizme postaviti duševno dogajanje. Čutno dani objekti postanejo nekaj »zunanjega«, v čemer se izraža »notranje«. Sama beseda »izraz« pa kaže na svoj korelativni pojem — razumevanje: »Od čutno danega v človeški zgodovini gre tu razumevanje nazaj v to, kar nikoli ne pride v čutila, pa se vendar v tem zunanjem izrazi in v njem učinkuje« (VII, 83). To isto stvar lahko fenomenološko izrazimo na naslednji način: kot je »zaznava« osnova za konstitucijo »sveta«, tako je konstitucija »duhovnega sveta« storitev razumevanja (verstehen). Tako vprašanje o utemeljitvi duhovnih znanosti postane vprašanje po objektivnosti razumevanja (V, 333). Sámó razliko med naravoslovnimi in duhovnimi znanostmi pa Dilthey aforistično označi na naslednji način: »Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.« (naravo pojasnjujemo, duševno življenje razumevamo; V, 144).

Če se v razumevanju predmet duhovnih znanosti, življenje, šele konstituira, kot nam pove pozni Dilthey, pa moramo dodati, da je problem razumevanja življenja temeljni impulz njegovega mišljenja, ki je, kot sam pravi: »hoteti razumeti življenje iz njega samega« (V, 4). Toda življenje samo ima, kot smo že ugotavljali, določeno strukturo. Beseda struktura, ki ji je ravno

⁷ Briefwechsel zwischen W. Dilthey und dem Grafen P. Yorck, 1932, citirano po Bollnowu, op. cit., s. 51.

on dal njen privlačni prizvok, pomeni notranjo (ne: vzročno) povezanost sestavnih delov neke celote, življenja: »S strukturo poimenujem artikulacijo ali razčlenjenost neke celote« (V, s. XCVI). Najmanjša enota te celote doživljaj (Erlebnis), ki ga Dilthey imenuje (praelico zgodovinskega sveta« VII, 161). Danosti duhovnih znanosti so torej doživljaji. Pojem doživetja oz. doživljaja v okviru Diltheyeve misli ni nikakršen leporečni pojem, temveč metafizični pojem par excellence. V njegovi filozofiji ima isto funkcijo kot pojem »zavesti sploh« v transcendentalni filozofiji nemškega idealizma. Doživetje pomeni in označuje povratni odnos objektivnega do subjekta, doživljanje način nanašanja življenja in tistega, kar doživljamo, na Jaz.⁸ Ali aforistično rečeno: doživljaj = zavest, za-vest. Da ne bo naša razlaga videti nasilna, naj govori Dilthey sam: »Doživljaj je najprej strukturalna enotnost načinov obnašanja in vsebin... Doživljanje je vedno gotovo samega sebe... Dieses für-mich-Da-Sein kann als Bewusst-Sein oder als Erleben bezeichnet werden.« (VII, 25—26). Gotovost doživljaja po Diltheyu ne potrebuje nobene nadaljnje utemeljitve. Toda v doživljaju življenje še ne pride do samozavesti, kot bi rekel Hegel, temveč v razumevanju, kot smo že ugotavljali: »Postopek razumevanja je tisti, po katerem je življenje skozi samega sebe pojasnjeno v svojih globinah« (podčrt. V. K.; VII, 87). To razumevanje pa ni nikakršna psihološka introspekcija (VII, 250), temveč predpostavlja sistematično vedenje in — doživljanje (VII, 143). Pazimo: razumevanje doživljanja predpostavlja doživljanje. Ali ni to osnovna logična napaka — *circulus vitiosus*? A to je lahko le retorično vprašanje. Poleg napačnega kroga kot formalno logične napake moramo namreč razlikovati hermenevitični krog razumevanja. Beseda »hermenevtika« izvira iz grškega glagola HERMENEUEIN (razlagati) oziroma iz grške besede HERMENEUTIKE TEHNE, umetnost razlaganja, pojasnjevanja, tolmačenja. HERMÉS je bil v grški mitologiji posrednik med bogovi in ljudmi. Hermenevtika je bila posebna metoda klasične filologije, ki naj omogoči smiselno razložiti stare literarne spomenike. Historični šoli 19. stoletja (Ranke, Droysen) pa je postala specifična duhovno zgodovinska metoda. Pomemben za spoznavanje pomena hermenevtike je bil D. F. Schleiermacher, ki je bistveno vplival na Diltheyevo pojmovanje hermenevtike. V svojem delu »Hermenevtika in kritika s posebnim ozirom na Novi testament« je določil hermenevtiko na naslednji način: »Hermenevtika in kritika, obe filološki disciplini, obe veščini spadata skupaj, ker izvajanje katerekoli izmed njiju predpostavlja drugo. Ona je v splošnem umetnost, kako pravilno razumeti govor (predvsem pisani) drugega, to je umetnost, kako pravilno presoditi avtentičnost spisov in mest v spisih in to ugotoviti iz zadostnih dokazil in podatkov.«⁹ Razlika med Schleiermacherjevim in Diltheyevim pojmom hermenevtike je v tem, da je Dilthey hermenevtiko upognil »nazaj« v življenje. Bistvo hermenevtike je po Diltheyu »cirkulacija doživljanja, razumevanja in reprezentacije duhovnega sveta v splošnih pojmih« (VII, 145).

⁸ Cf. M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, 1959, s. 129.

⁹ M. Heidegger, *ibid.*, s. 97.

Razumevanje življenja mora temeljiti v življenju, v doživljajih: »Tvorba pojmov, ki se nanaša na doživljanje, je v svojem zgodovinskem razvoju hkrati utemeljena v razumevanju, ki pa je potem spet znova utemeljeno v doživljanju« (VII, 27). Kako je to mogoče? Zato, ker je doživetje samo strukturirano, tvori »ločljivo imanentno teleološko celoto« (VI, 314). Pa ne le to, da je vsako doživetje centrirano in strukturirano, vsako je tudi v določenem odnosu do celotnega sklopa življenja: »Doživljaji se obnašajo tako, kot v stavku andante kake simfonije nastopajo motivi; razvijajo se (eksplicacija) in razvito se povzame skupaj (implikacija)« (VI, 316). To funkcijo strukturne povezanosti doživljajev oziroma duševnosti opisuje Dilthey najprej v »Idejah o opisni in analitični psihologiji« (1894). Povezanost doživljajev in samo duševno strukturo razlaga tu še nekoliko neprecizno s pomočjo »miljeja« (V, 212) in s pomočjo »asociacije«, ki je značilen pojem stare analitične psihologije, ki se je formirala v 18. stoletju. Pojem »asociacije« (V, 178) kot pripomoček pojasnitve mojega položaja v »okolju« namreč ne pojasni, zakaj bi bila nova razvojna stopnja življenja bolj popoln lik, oziroma kako posamezni momenti življenja dobijo v toku razvoja večji pomen. Življenje, ki bi ga uravnale asociacije, bi bilo zgolj vegetiranje, kot točno ugotavlja L. Landgrebe v svoji študiji o Diltheyu (cf. bibliografijo št. 18). Vendar pa še v tem delu govori o »smotrnosti« duševnega življenja. Tega pa, da se lahko šele pred forumom »samoosmislitve« (Selbstbesinnung) posamezne povezave izkažejo za smiselne, še ne izreče.

Svoje teze iz »Idej« je Dilthey poglobil v svojih poznih spisih o razumevanju psihiologiji oziroma »strukturni psihologiji« (VI, 317 sq.). Razumevanje psihiologija išče takšno danost doživljajev, da je možno o njih tvoriti splošno veljavne pojme; ali z drugimi besedami: išče tisto mesto, od koder naj se izkaže ločevanje doživljanja in razumevanja kot zgolj abstraktivno. Problem »strukturne« psihologije je problem dojetja doživljajev. Njena temeljna ugotovitev je, da razumevanje doživljajev dopolnjuje v izrazu in v objektivacijah: »Ta indirektni postopek, ki gre skozi izraz, sta v določenih mejah uporabila Brentano in Husserl« (VI, 318). Strukturna psihologija naj bi torej bila neke vrste znanost o intencionalnosti zavesti. V izrazih so namreč intencionalne strukture doživljanja posebno jasno vidne: »... izraz izvira neposredno iz duše, brez refleksije, in potem s svojo trdnostjo pomaga razumevanju; zato izraz vsebuje več doživljanja, kot ga more najti introspekcija« (VII, 326).

V »Prvi študiji k utemeljitvi duhovnih znanosti« z naslovom »Psihična strukturna povezanost« (Psychischer Strukturzusammenhang) iz l. 1905 razlikuje Dilthey pod vplivom Husserlovih »Logičnih raziskav« v doživljanju med »vsebino« in »obnašanjem« (VII, 19), ki ustreza Husserlovemu razlikovanju med »materijo« in »kvaliteto« aktov. Doživljaji so tudi po Diltheyu vedno doživljaji o nečem, kar on označuje z izrazom »opažanje« (das Innwerden) (VII, 318). Innwerden pomeni le to, da ima vsak doživljanje svoj pomen, fenomenološko rečeno, svojo noemo, da torej obstaja neposredno vedenje o doživljajih, kar omogoča utemeljitev duhovnih znanosti.

Toda omenili smo že, da Dilthey ne ostaja pri analizi posameznih doživljajev, saj mu tedaj ne bi bilo treba govoriti o »eksplicaciji« doživljajev. Ekspliciti ekspliciranega doživljaja se razvijajo po nekakšni »privlačnosti« (Fortgezogenwerden), po tendenci, da »se izčrpa doživetje, ki ga ni mogoče utemeljiti« (VII, 29). Ta povezanost pa ni slučajna, temveč je utemeljena v notranji strukturi doživljaja. Vsak doživljaj ima v sebi kompleksno intencionalnost in kaže na celoten življenjski sklop. Sam pomen doživljaja pa ni nič drugega kot njegova »pripadnost neki celoti« (VII, 230): »Posamezni moment ima svoj pomen po svoji povezanosti s celoto, po odnosu preteklosti in prihodnosti« (VII, 236). Tako dobi preteklost v razumevanju življenja odličen položaj pred sedanostjo in prihodnostjo. Neko doživetje ima svoj pomen, kolikor določa kasnejše življenje: v nasprotnem primeru bi morali na tem nivoju določiti pomen z nekim transcendentnim idealnim slojem. *Zivljenje razumemo le, če razumemo, kako ga pogaja intersubjektivna preteklost, »objektivizacije« človeškega življenja.*

Tako dobijo pri Diltheyu odločilni pomen za razumevanje zgodovinskega življenja objektivacije tega življenja (VII, 146—152) in sicer zaradi tega, ker pri njem pomen ni logičen pojem, temveč izraz življenja, ki ima samo hermenevitično strukturo: »Vsaka manifestacija življenja (Lebensäußerung) ima pomen, kolikor kot znak nekaj izraža, kot izraz kaže na nekaj, kar pripada življenju. Samo življenje ne pomeni nekaj drugega. V njem ni nobene posebnosti, na kateri bi moglo temeljiti, da je življenje pomenilo kaj drugega izven njega samega« (VII, 234). Izrazi življenja torej nimajo le pomena, temveč nekaj razkrivajo, kar kažejo na celoto življenja. Izraze kot manifestacije življenja je torej treba motriti glede na to, kaj razkrivajo. *Proučevanje objektivacij življenja je glavna tema duhovnih znanosti.* Objektivacije življenja označuje Dilthey tudi z izrazom, ki izvira od Hegla — »objektivni duh« (VII, 149). Razlika med Heglovim in Diltheyevim pojmom objektivnega duha je v tem, da je Dilthey prenesel — polemično proti Heglu — pojem objektivnega duha tudi na religijo, umetnost in filozofijo: »Vse, v čemer se je duh objektiviral, spada v področje duhovnih znanosti« (VII, 148). Filozofski pojem in filozofija sploh imata pri njem le pomen »izraza«, ne pa »vrnitve« duha. V tem je že nastavek za Diltheyevo »filozofijo filozofije«. »Absolutni duh« so pri Diltheyu duhovne znanosti same; one so sposobne, da substituiraajo metafiziko in da v »božanskem podživljanju«, (=divinatorisches Nacherleben-) (VIII, 157) razumejo vse manifestacije življenja: »Tu (sc. v duhovnih znanostih) življenje dojame življenje« (VII, 136). Ne v spekulativnem vedenju pojma (Hegel), temveč v zgodovinski zavesti se izpolnjuje vedenje življenja o samem sebi.

Kar zadeva Diltheyevo pojmovanje objektivacij življenja, pravi, da te tvorijo v sebi razčlenjeno, centrirano (iz življenja navzven) celoto, »sklop učinkov«, (Wirkungszusammenhang, VII, 151 sq.). Ta sklop učinkov je osnovna enota, ki jo preučujejo duhovne znanosti, poskušajoč premostiti osnovno dejstvo »neponovljivosti«, »singularnosti«, »individualnosti«, celo »moči iracionalnega« (VII, 151) zgodovinske stvarnosti. (Na to se bomo še povrnili.) Osnovna naloga zgodovinskih duhovnih znanosti je v tem, da

odkrijejo »sklop učinkov«, v katerem nastane vsaka objektivacija. Interpretacija določene objektivacije življenja je možna, ker je lahko v njej več razkritega, kot je bilo izražajočemu se eksplicitno: razumevanje kot »reprodukcija produkcije« lahko avtorja bolje razume, kot se je on sam.

Zgodovinsko raziskovanje kot načrtovanje in predmetenje preteklosti v smislu razložljivega in preglednega »sklopa učinkov« je M. Heidegger povsem upravičeno postavil vzporedno z metodo eksperimenta v naravoslovnih znanostih.¹⁰ O tej metodi Dilthey sam pravi naslednje »Kot je v industriji surovina podvržena različnim vrstam predelave, tako se tudi ostanki preteklosti dvignejo z različnimi procedurami do polne zgodovinske razumljivosti« (VII, 161). Torej je zoperstavljanje naravoslovnih in duhovnih znanosti razlikovanje v okviru istega. Obe vrsti znanosti sodita skupaj (nasproti novokantovskemu pojmovanju).

Najpomembnejši predmet zgodovinskih duhovnih znanosti so kulturni sistemi (VII, 166 sq.). Izjemen položaj med sistemi kulture pripada filozofiji, ki ima »funkcijo« (Diltheyev izraz), da daje življenju in človeku gotovost v splošno veljavnem vedenju: ta gotovost je namreč osnova za človekovo delovanje (V, 373). Filozofija (kot tudi — po vzoru Hegla — umetnost in religija) dvigne osnovno razumevanje sveta v »ubranosti« (Stimmung, VII, 52) do svetovnega nazora (Weltanschauung, V, 379), do metafizike: »Kadar je svetovni nazor pojmovno dojet, utemeljen in tako dvignjen do splošne veljavnosti, tedaj ga imenujemo metafizika« (V, 401). Toda zgodovina metafizike kaže »alogijo«, »anarhijo« (VIII, 160, 224), boj (Streit, VIII, 227 sq.) različnih svetovnih nazorov. Zgodovinska zavest pa ve, da ta raznolikost svetovnih nazorov izvira iz mnogostranosti življenja. Vsak sistem dvigne eno stran »iz mnogostranosti dejanskega« (VIII, 155). To raznolikost svetovnih nazorov raziskuje »filozofija filozofije« ali nauk o svetovnih nazorih (Weltanschauungslehre, cf. VIII. zvezek Diltheyevih zbranih del). Metoda »filozofije filozofije« je tipiziranje ali tipologija. Vprašati se moramo, kaj pri Diltheyu pomeni beseda tip oziroma tipologija.

V svoji razpravi iz l. 1886 »O možnosti splošno veljavne pedagoške znanosti« govori o tem, kako se duševno življenje od živalskega bivanja razvije do »tipa človek« (VI, 63). V baselskem nastopnem predavanju l. 1887 Dilthey izrecno omenja Goetheja kot vzornika za lastno pojmovanje tipa. Goetheju pomeni tip »morfološki osnovni lik narave«. Funkcija romantičnega pojma tip je v tem, da individuacijo razume iz sklopa celotne narave, kar je Schiller pri Goetheju karakteriziral na naslednji način: »Vi upoštevate celotno naravo, da se Vam posamezno osvetli: v celoti njenih načinov pojavljanja iščete pojasnjevalno osnovo individua. Od enostavne organizacije se korakoma vzpenjate k bolj zapleteni organizaciji, da na koncu zgradite iz materialov celotne naravne zgradbe najbolj zapleteno izmed njih, človeka.«¹¹ Tudi po Diltheyu je skrivnost sveta v individuaciji (V, s.

¹⁰ Doba podobe sveta, Perspektive, 1960/61, 4, s. 425.

¹¹ Cit. po: L. Landgrebe, W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, 1928, s. 43—44.

XCVII). Samo individuacijo pa obvladujejo enakomernosti (Gleichförmigkeiten) in tipi (V, 270 sq). Enakomernosti in tipe je po Diltheyu mogoče najti na vseh nivojih narave in življenja. Na področju psihičnega življenja to tipično, »idealično« (VI, 101) ustvarja pesnik. Tip je po Diltheyu reprezentacija mnogoličnega v podobi in »napotilo gledanja« (eine Anleitung zu sehen) (V, 279). Tip je pravilo, norma. Tipičnost je značilna za umetniško prikazovanje, je pa tudi del običajnega življenjskega izkustva.

Sam izraz tip kot tudi pojmi rod, vrsta, milje, notranja forma, struktura i. dr. izvirajo iz naravoslovnih znanosti. Dilthey pa jih zavestno uporablja v duhovnih znanostih (V, 309). Toda naravoslovne znanosti tipizirajo po specialnih postopkih brez načelnih težav. Tip je pri njih čisto objektivna kategorija. V duhovnih znanostih pa tipiziranje ni čisto teoretsko, temveč predpostavlja razumevanje, »transpozicijo«, ki je predpostavka vseh hermenevitičnih pravil (V, 278). Tip je tisto, kar je sploh mogoče razumeti na tuji individualnosti. Tip se formira iz konvergenčne točke: »... v svojem življenjskem sklopu se čutim notranje prizadetega po nečem učinkujočem v neki drugi naravi. Iz te življenjske točke razumem poteze, ki tja konvergirajo. Tako nastane tip.« (V, 282). Kakorkoli je Dilthey že čutil, da tipiziranje predpostavlja razumevanje, pa vendar ostaja pri njem edini način [tvorbe tipov primerjava. Bistvo primerjave predpostavlja nevezanost spoznavajoče subjektivitete, ki razpolaga s tistim, kar primerja. Kar zadeva metodo komparacije, je njeno nezadostnost prepričljivo pokazal že Hegel in njegova kritika primerjanja zadeva tudi Diltheya, čeprav ima v nečem Dilthey tudi opravičilo za primerjalno dobljene tipe: so namreč izrazi samega življenja. Prislusnimo Heglu: »Ta zunanja refleksija nanaša različno na enakost in neenakost. Ta odnos, primerjanje, poteka od enakosti k neenakosti in od te k oni sem in tja. Toda to sem in tja potekajoče nanašanje enakosti in neenakosti je samim tem določilom zunanje; tudi niso v odnosu drugo do drugega, temveč je vsako določilo za sebe naneseno na nekaj tretjega. Vsako določilo nastopi v tej zamenjavi neposredno za sebe.¹²

•Primerjava služi zgodovinski zavesti za to, da si zgodovino napravi predstavlljivo (VII, 188). Primerjava je pri Diltheyu nujen postopek, saj ima zgodovina opraviti z neponovljivim in enkratnim a *individuum est ineffabile*. In *individuum ineffabile* je Diltheyu — podobno kot historični šoli (Ranke, Droysen) — dostopen le v vživljanju vanj, sočutenju z njim, (Mitgefühl, VII, 114). In to vživljanje, podoživljanje dopolnjuje ostale metode racionalnosti. To vživljanje pa je samo jecljanje o življenju, ki je ontološko premalo določeno, saj pri Diltheyu lahko najdemo celo stavke o iracionalnosti življenja: »Realno je iracionalno« (VI, 310). Meje historične šole ostajajo tudi Diltheyeve meje.

Dilthey sicer vidi zgodovino kot sklop učinkov, vendar gleda in vidi ta sklop — v skladu s svojimi humanističnimi idejami in svojo estetsko naravo — le od zunaj, kljub temu, da že l. 1875 v svojem delu »O študiju zgodovine znanosti, o človeku, družbi in državi« protestira proti temu, da bi

¹² G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Zweites Buch, Leipzig 1963, s. 52.

bil zgodovinar le »nepriistranski opazovalec, (unparteiischer Zuschauer; V, 69). Pa vendar je ravno to končna Diltheyeva pozicija. Diltheyev prijatelj in korespondent je postopek primerjanja označil kot »estetski«, ker se vedno opriema že dovršenega lika.¹³ In kaj je bistvo »estetskega človeka«:

»Estetski človek skuša uresničiti v sebi in v drugih ravnovesje in harmonijo občutij; iz te potrebe oblikuje svoje občutje življenja in svoje nazore o svetu; in njegovo ocenjevanje dejanskosti je odvisno od tega, koliko daje ta dejanskost pogoje za takšno bivanje« (XI, 232). Tako odgovarja Dilthey sam.¹⁴ Naj opozorimo le na vso dvosmiselnost te določitve, ki pa je tu ne bomo pojasnjevali.

Vrnimo se zdaj k Diltheyevi tipologiji. Najbolj poznana je nedvomno njegova tipologija svetovnih nazorov, ki je široko znana tudi v izvenfilozofskih krogih.¹⁵ Pobuda za to tipologijo je bila Diltheyeva potreba, da razreši »strašno protislovje« (VIII, 121) med pretenzijo splošnosti filozofskih sistemov in njih »zgodovinsko anarhijo«. Tipe svetovnih nazorov ugotavlja Dilthey s pomočjo »zgodovinske indukcije«. Razlikuje tri tipe svetovnih nazorov:

1. materializem ali naturalizem: pri njem spoznavanje stvarnosti temelji na študiju narave; značilni predstavniki tega nazora so mu: Demokrit, Lukrecij, Epikur, Hobbes, moderni materializem in pozitivizem;

2. objektivni idealizem: svet je tu določen na osnovi »občutja« (Gefühlsleben); sem sodijo Heraklit, stoiki, Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel; samemu Diltheyu je ta nazor najbližji: »Le s stališča panteizma je možna takšna interpretacija sveta, ki popolnoma izčrpa njegov smisel (IV, 260);

3. idealizem svobode: ta svetovni nazor določa volja, glavni predstavniki pa so Platon, Ciceron, Kant, Fichte, Carlyle (V, 402).

To tipologijo skuša Dilthey podgraditi z razlago strukture duševnega življenja, ki sestoji iz »odnosa stvarnosti, vrednosti in volje« (V, 380). Tu gre za znano trojno delitev psihologije, ki duhovne moči deli v mišljenje, čutenje in hotenje. Tem trem duševnim zmožnostim ustrezajo trije sestavni deli vsakega svetovnega nazora: podoba sveta, življenjsko izkustvo in življenjski ideal (V, 380). Glede na to, kateri od teh momentov prevladuje, se razlikujejo — idealizem svobode, kjer prevladuje volja, objektivni idealizem, kjer prevladuje občutje, in naturalizem, kjer prevladuje razum in predmetno dojetje.

Za razumevanje nastanka Diltheyeve tipologije svetovnih nazorov pa je bolj kot ta psihološka konstrukcija poučno njegovo predavanje ob 70. obletnici njegovega rojstva z naslovom »Sen« (VIII, 220—226). V njem je hotel sporočiti »življenjsko občutje, iz katerega izvira zgodovinska zavest«. Dilthey sanja o znameniti Raffaellovi sliki »Atenska šola«: Filozofi so se razdelili

¹³ Der Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877—1897, Halle 1923, s. 193.

¹⁴ Cit. po M. Heidegger: Nietzsche I, Pfullingen 1961, ss. 107—108.

¹⁵ Cf. Izidor Cankar: Uvod v likovno umetnost, V Ljubljani 1959, poglavje: Predmet in snov — idealizem, naturalizem, realizem, ss. 64—89.

na tri skupine: »Toda zaman so posredniki zaposleno hodili sem in tja med temi skupinami — razdalja, ki je ločila te skupine, je rasla z vsako sekundo — zdaj so izginila celo tla med njimi — videti je bilo, da jih ločuje strašna sovražna odtujenost — prevzela me je čudna tesnoba, ker je kazalo, da je filozofija tukaj trikrat ali mogoče še večkrat — zdelo se mi je, da se trga enotnost mojega lastnega bistva, ker sem bil hrepeneče pritegnjen zdaj k tej zdaj k oni skupini in jo poskušal uveljaviti«. Iz te stiske pa vodi »ravno zgodovinska zavest, ki je ta dvom ustvarila«. Zgodovinska zavest napravi za svoj predmet samo filozofijo, postane zgodovina filozofije, in ker je pri Diltheyu »zgodovina« ontološki pojem — četudi, kot smo že ugotavljali, premalo določen — s tem »filozofija filozofije«.

Cisto sistematsko gledano sta zgodovina filozofije oz. filozofija filozofije najni zaključek Diltheyeve filozofije zgodovine oz. njegove »filozofije življenja«. Svoje filozofsko zgodovinopisje pojmuje Dilthey kot dolg nemški kulturi: »Ta narod samega sebe ne bi spoštoval, če bi imel svoj miselni svet za povsem brez vsebine« (V, 13), je dejal v svojem nastopnem predavanju v Baslu. Ta stavek izreka njegovo temeljno občutje, da je filozofija »propadla«. Kar je v njej vrednega, naj rešuje zgodovinopisje. Dilthey bistroumno ugotavlja, da »je metafizika dosegla svoj formalni zaključek« (I, 388) z vzpostavitev stavka o temelju. Ta izrek se formalno pokriva s Heideggerjevim, vendar v razlike tu ne moremo posegati. Dilthey celo dokazuje nemogućnost metafizike (V, 405) in govori o »evtanaziji metafizike« (I, 405). Vendar pa v človeku še vedno ostaja »metafizična potreba«: »Metafizična znanost je historično omejen pojav, metafizična zavest osebe pa je večna« (I, 386). To metafizično potrebo, ki ostaja nezadovoljena ob spoznanju relativnosti in enostranosti različnih svetovnih nazorov, izpolnjuje zgodovinska zavest: »Zgodovinska zavest zlomi zadnje verige, ki jih filozofija in raziskovanje narave ništa mogla raztrgati. Človek je zdaj tu povsem svoboden« (VIII, 225); ali: »Toda ravno zgodovinska zavest, ki je ustvarila ta absolutni dvom, more tudi temu dvomu določiti njegove meje« (VIII, 224). Tako pri Diltheyu same probleme filozofske sistematike rešuje zgodovina filozofije kot del zgodovinskih duhovnih znanosti, kajti zgodovinska zavest stoji »nad sistematskim stremljenjem« (VIII, 161). Toda taka zgodovina filozofija ne raziskuje različnih filozofij kot »infinita falsae philosophiae exempla« (VIII, 124), temveč ji vsak filozofem kaže na »singularno« strukturo življenja, iz katerega je izšel: zgodovina filozofije ni nič drugega kot »filozofija življenja«. Metoda zgodovine filozofije — kot sploh vsake »zgodovine« — je po Diltheyu hermenevtika. Vsa zgodovina je razumljiva. Vse je »tekst«: »Kot črke v besedi, tako imata življenje in zgodovina določen smisel. Kot sta člen in konjugacija, tako obstajajo v življenju in zgodovini sintaktični elementi, in oni imajo pomen. Človekova iskanja vseh vrst zasledujejo ta pomen...« (VII, 291). Raziskovanje zgodovine postane dešifriranje, ne pa zgodovinsko izkustvo. V zgodovinski zavesti je ukinjena vpreženost volje v omejene smotre (V, 377). Od relativnosti smo prišli do gotovosti znanosti, kartezijanska skepsa se je ponovila in razrešila na področju zgodovine: »tudi tukaj mora duh iz samega sebe proizvesti veljavno vedenje« (VII, 6).

Tako se pri Diltheyu »racionalizem« oziroma razsvetljenstvo zaključi kot zgodovinsko razsvetljenstvo. Metafizično mišljenje je Dilthey samo pustil za seboj, ne pa premagal (Verwindung). Na metafizični značaj njegovega zgodovinopisja pa kaže naslednji Diltheyev stavek: »Iščemo dušo; to je tisto zadnje, do koder smo prispeli po dolgem razvoju zgodovinopisja« (VII, 282).

II. ZAKLJUČNA OPOMBA

Če bi zdaj hoteli podati še splošno oceno Diltheyeve filozofije, bi morali najprej ugotoviti, da je položaj njegovega poskusa utemeljitve duhovnih znanosti dvosmiseln. Giblje se na eni strani v okviru predpostavk nemškega historizma, na drugi strani pa njegova razlaga hermenevtične strukture življenja že kaže na temeljno dejstvo, ki je bilo posebej plodno za nadaljnji filozofski razvoj, da je namreč faktično človekovo življenje zgodovinsko. V slednjem smislu je bila Diltheyeva filozofija pobuda za Heideggerjevo mišljenje biti (des Seyns). Diltheyeva zasluga je, da je poudaril, da je razumevanje storitev samoosmišljanja. Nezadostno pa je pojasnil vprašanje »celote«, iz katere razumevanje izhaja. »Celota je po njem dana šele na »koncu zgodovine« (VII, 237). Torej Dilthey končnosti ni upošteval kot miselne možnosti. Torej ni dojel življenja kot časnega v radikalnem smislu, čeprav vedno govori o njegovi časnosti. »Koruptibilnost« (VII, 346) je treba premagati. — Tu se naša in Diltheyeva pota razhajajo.

Kar zadeva naše lastno stališče in odnos do problemov, ki smo jih v tej razpravi obravnavali, hočemo le fragmentarno opozoriti na nekatere momente. Obširneje bomo o tem poskušali spregovoriti v drugi razpravi.

Osnovna naloga zgodovinopisja — tudi filozofskega — je v tem, da *preteklosti ne izčrpa v »razlagi«* (hermenevtika kot umetnost razlaganja), *temveč da dopusti ontološko pozitivni smisel hermenevtičnega kroga razumevanja*. Zgodovinopisje mora združevati historični in faktični vidik. Kako je to možno, smo fragmentarno že pokazali v oceni knjige J. Kosa: Oris filozofije, Ljubljana 1967 (Naši razgledi 1967, št. 20). Bistvo hermenevtično kultivirane zavesti je v tem, da je že a priori odprta za »skriti« pomen teksta in da tega teksta ne bere skozi »povprečno« jezikovno rabo, ki je vedno že sama zgodovinsko določena ali pa je ta »povprečna« jezikovna raba konstruktum, ki filozofiji refleksije služi za to, da se postavi »nad-tekst. Najvišji hermenevtični pogoj vsakega zgodovinopisja je v tem, da nam za nekaj gre. Od tod sledi suspenzija naših lastnih predsodkov, ki ima strukturo vprašanja. Hermenevtika prav tako ne pozna abstraktnega razsvetljenskega nasprotja med tradicijo, zgodovino in vedenjem. Tradicija je vedno moment zgodovine in s tem moment človekove lastne možnosti. Zgodovinopisje postane »historizem«, kadar ne upošteva sedanosti. Resnično zgodovinska zavest upošteva svojo lastno sedanost.

Kakorkoli je Diltheyevo univerzalno-zgodovinsko stališče še vedno upravičeno in tudi sam horizont, ki ga je odprlo, še ni izčrpan v vseh svojih možnostih, vendar moramo vprašanje zgodovine filozofije postaviti bolj radikalno, če hočemo uveljaviti pravo hermenevtično razumevanje tradi-

- cije. *Zgodovina filozofije mora biti zgodovina postavljanja vprašanj (Fragestellung) v zgodovini filozofije.* Samo tedaj bo obravnavanje določene filozofije *dia-log* s to filozofijo. Bistvo vprašanja je vedenje o nevedenju (docta ignorantia). In umetnost vpraševanja je *dia-lektika*, ker vodi razgovor, *dia-log*. *Umetnosti vpraševanja se ne da naučiti*, kot pravi Platon v svojem slavnem Sedmem pismu. Zaradi tega pa umetnost vpraševanja, *dialektika*, ni »nedemokratska« (tako namreč zelo radi naenkrat vzkliknemo v našem demokratičnem času) kajti njena »nenaučiljivost« ne pomeni nič drugega kot to, kar je npr. Dilthey zelo dobro vedel, da je odvisna od naše lastne
- zastavitve, stave, »samoosmiselnosti«. Vsak filozofski »tekst« je potrebno vpraševati in motriti glede na vprašanje, ki je v tem tekstu našlo svoj odgovor. Samo v primeru, ko je bila širina in radikalnost zastavitve vprašanja nezadostna, je tudi določen filozofem mogoče imeti za »presežen« in tudi to samo v novem, »globljem« postavljanju vprašanja. Ta »samó« poudarjamo zaradi tega, ker se v nasprotnem primeru znajdemo na stališču »zunanje refleksije«, katere nezadostnost je tako dobro pokazal Hegel. V smislu takšne *dialektike* vprašanja in odgovora bi mogli razumeti tudi poznano mesto iz Marxovih »Ekonomsko-filozofskih rokopisov«, kjer pravi, da je pravilna zastavitev vprašanja implicitno že njegova rešitev. Še korak dalje — namreč v smislu same vprašljivosti vprašanja — meri prav tako poznani Marxov izrek iz »Prispevka h kritiki politične ekonomije«, »da si človeštvo postavlja samo tiste naloge, ki jih more rešiti«, čeprav seveda ne moremo pri Marxu — to bi bil višek nesporazuma — iskati pojmovnosti za izdelavo hermenevtičnega razumevanja.
 - Samo mišljenje, ki vedno ostaja odprto za »nove« možnosti vpraševanja, je res zgodovinsko mišljenje. Antinomija sistematike in historizma, sedanosti in preteklosti, iz katere Dilthey zaradi »hipostaze« preteklosti ni našel izhoda, se »rešuje« v — zgodovinskem mišljenju Biti (des Seyns). Če že končujemo s tako predrzno anticipacijo, naj vsaj podpremo to anticipacijo z novo, Rilkejevo:¹⁶

¹⁶ Zaključna pripomba v marsičem uporablja rezultate raziskav H.-G. Gadamerja iz njegovega, po našem mišljenju zelo instruktivnega dela s področja metodologije zgodovine filozofije z naslovom: *Resnica in metoda*, 1965. Iz tega dela jemljemo tudi citata iz Novalisa in R. M. Rilkeja. Sicer pa bi pisec želel ta svoj poskus posvetiti svojemu učitelju in prijatelju A. Zvanu. Dobesedni prevod Rilkejeve pesmi bi se glasil tako: »Dokler loviš, kar si sam vrgel, je vse / spretnost in majhna pridobitev —; / šele ko nenadoma postaneš lovec žoge, / ki ti jo večna soigralka / navrže... / ... / šele tedaj je sposobnost ujemanja zmožnost, — / ne tebe, sveta.«

*Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und lässlicher Gewinn —;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwirft ...*

*erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, —
nicht deiner, einer Welt.*

— — — — —

IZBRANA BIBLIOGRAFIJA

1. W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, G(esammelte) S(chriften), (Band) I, 4. A(uf.), (Stuttgart) 1959.
2. W. Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, G. S. II, 6. A., 1960.
3. W. Dilthey: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes, G. S. III, 3. A., 1962.
4. W. Dilthey: Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, G. S., 3. A., 1963.
5. W. Dilthey: Die geistige Welt — Einleitung in die Philosophie des Lebens, Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, G. S. V, 2. A., 1957.
6. W. Dilthey: Die geistige Welt, Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik
7. W. Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, G. S. VII, 2. A., 1958.
8. W. Dilthey: Weltanschauungslehre — Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, G. S. VIII, 3. A., 1962.
9. W. Dilthey: Pädagogik, G. S. IX, 3. A., 1960.
10. W. Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung, 3. A., Leipzig 1910.
11. W. Dilthey: Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie, Frankfurt
12. W. Dilthey: Schiller, Kleine Vandenhoeck-Reihe 79, Göttingen 1959.
13. O. F. Bollnow: Dilthey, 2. A., Stuttgart 1955.
14. B. Bošnjak: Povijest filozofije kao nauka, Zagreb 1958.
15. H.-G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 2. A., Tübingen 1965.
16. F. Heinemann: Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929.
17. V. Korać: Marks i savremena sociologija, Beograd 1962.
18. L. Landgrebe: Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften, Halle 1928.
19. L. Landgrebe: Philosophie der Gegenwart, Bonn 1952.
20. G. Lukács: Razkroj uma, Ljubljana 1960.
21. G. Mich: Vorbericht des Herausgebers, v: W. Dilthey: G. S. V, ss. VII—CXVII.



Delo in moč

Vanja Sutlić

I.

V sodobnem svetu obstaja neka »okolščina«, neko »stanje stvari«, ki ga sodobnost povprečno in približno pojmuje kot osrednji, zaskrbljujoči in zastrašujoči »problem«, in tako nanj bolj ali manj učinkovito reagira. To obzorje pojmovanja — agiranja vnaprej določa, da se »problem« najprej ponuja in sam sebe kaže kot »socialni« in zato ga najbolj pogosto tudi spoznavajo le kot sociološkega. »Realno« ga vedno bolj intenzivno srečujemo v vseh deželah, tako v tistih tako imenovanih visoko industrializiranih kot tudi v tistih tako imenovanih manj razvitih ali celo nerazvitih; glede na njegove reperkusije se moramo z njim odločno ukvarjati, čeprav ga večidel komaj utegnemo identificirati in »operacionalizirati« in ga v glavnem ali precenjujemo ali podcenjujemo, kar po svoje prispeva k njegovemu dimenzioniranju. Samo obzorje — pristop povzroča, da njegova narava — kot »problema« — ostaja »strokovno« nedoločena, nezadostno določena, čeprav je sam s svojo predpostavko manipulativno nevtraliziran in ravno toliko v svoji zbežanost povzročujoči intenzivnosti utrjen, da nas nenehno muči, ali živimo, ali moramo živeti, ali smo to nekako »izbrali« — v tej ali oni politični ureditvi, znotraj tega ali onega »družbenega sistema« (npr. »socializma« ali »kapitalizma«). To je tako imenovani »problem birokracije«, o katerem se tako mnogo govori in piše, ki je postal, politično-sistemsko nevtralen, geslo dneva.

Vendar nikakor ni definitivno izdelano, kaj vse se misli pod tem problemskim naslovom, še manj pa se slutiti, da se s tem ravno prikriva, da ne rečemo: zakriva tisto »stanje stvari«, za katero šele kaže zbuditi smisel in možnost vprašanja. Politiki, znanstveni delavci, navadni politično angažirani ljudje ali pa tisti, ki na osnovi mass-media — informacij o politiki samo »premišljujejo«, vsi ti imajo nekako opravka s tem »stanjem stvari«, ne da bi vedeli, kako zelo se je to popačilo in ravno s tem utrdilo za »problemi« in »pojmi«, ki jih imajo za orientacijske točke. Ne le da zagledani v »fenomen«, ki jih slepi, *ne vedo legitimno*, to je iz *lex*, iz zakona same »stvari«, ki jih obsesivno tlači, kako je pravzaprav s tistim, kar »problemsko« omalovažujejo, kar kot ljudje desanjsosti morajo omalovaževati, temveč niti ne slutijo — v svojem bistvu nedotaknjeni, nespodbujeni od vprašanja smisla same stvari, od njega kot takšni »odtujeni« prav v svoji »realni« in »realistični« kvalifikaciji, »strokovnosti« za reševanje »proble-

mov« — da je treba »teoretska stališča« in »operativne posege« legitimirati glede na *sodobno-svetovno* instanco, ki sploh šele odloča, kaj se in kako se nekaj lahko pokaže kot (»sociološki«, »politološki« itn.) »problem«, in s tem ravno prepreči ne le obvladanje, *znotraj-svetovno* odpravljanje tistega, kar sicer ostane, traja kot dokončno »nereshljiva« naloga, temveč tudi prevladanje samega sodobnega sveta in njegove *svetovnosti*, *časnosti*, *zgodovinskosti*, morda zmožne, da iz sebe spet proizvede neki svet, osvobojen takšnih »stanj stvari«, ki se v »problemih« prikrivajo in s tem utrjujejo v svoji gnusnosti. *Revolucionarno mišljenje* mora razkriti predstavno-predmetno (znanstveno-tehnološko, teoretično-praktično) prikrito torišče svoje »stvari« (sveta samega) in s tem osvoboditi razpoložljivost svojega sodelovanja v njej zaradi njenega preobrata.

Do tedaj ostane vsaka vednost o »birokraciji« nezadostna, pa naj bo sicer še tako izčrpno empirično »utemeljena« in metodično-metodološko »zavazovana«. Nezadostnosti vednosti ustrezajo nezadostni ukrepi, napravljeni za premaganje nespoznanega-pošastnega. Še celo tako imenovano »veliko kitajsko kulturno revolucijo« bi bilo mogoče opazovati kot poskus v smislu obvladanja tega »problema«. To pa nam pomaga vsaj zaslutiti, da »problemsko« vodeni poskusi obvladanja in celo »odpravljanja« »stanja stvari« pravzaprav pomenijo njegovo pravo postavitve v »realnosti«. Kajti tisto, kar poraja neke prednosti in odlike tako v osveščanju kot v praktičnem manipuliranju, v obdelavi »problema«, namreč njegovo uvrščanje v »socialno« dimenzijo in torej njegovo »sociološko«, »politološko« itn. absolviranje kot nekega »problema« tako imenovanih medčloveških odnosov, vloge tako imenovanih formalnih in neformalnih skupinskih tvorb in njihovega vpliva na »družbo« v celoti itn. — prav to mora končno zgrešiti vprašanje tistega zgodovinskega sklopa, znotraj katerega imajo vsa razmerja med bitji — človeškimi in ne-človeškimi — značaj »vladanja«, »upravljanja«, »oblasti« in »nadrejanja« in »podrejanja«, »premoči« in »moči«. Kajti vendarle ni tako, da so »problemi« uprave in upravljanja v svoji za vso sedanost tako pomembni, odločujoči, osrednji vlogi tisti, ki končno vse določajo, temveč je, nasprotno, nje same treba obravnavati kot funkcije *vse utemeljujočega in vse nosečega produkcijskega procesa*; ne le v njegovi ekonomski ali tehnološki podobi, temveč v svet-porajajočem, svetotvornem, *mundanem* pomenu Dela. Mundani pomeni Dela lahko spoznamo le tedaj, če zunaj aspektov njegove delitve vse tisto, kar je po njej ločeno, vrnemo v njegove enostavne konstitutivne momente; te pa prežema gospodarjenje in vladanje. Delo samo je gospodovanje in oblast nad vsem, kar je, in nad samim seboj, zadnja možnost vsega in moč nad vsem, moč, ki se vzpostavlja in v vsem izpostavlja. Ni človeške moči uporabljanja s stvarmi (Verwaltung von Sachen) in vodenja produkcijskih procesov (Leitung vom Produktionsprozessen), ki bi bila osvobodjena (v privatnem pomenu) vladanja na osebami (Regierung über Personen), če človeška moč že od prej nima polnomočja tiste moči (Dela), ki »ustvarja« človeka, kateremu je Delo (in »njegovo« delo) navsezadnje prva življenjska potreba. Delo kot moč v mun-

danem pomenu je izvir politične in vsake druge moči in hkrati njihovo ponikanje v ta izvir: samo Delo končno odloča, katera »konkretna« moč — glede nanj — bo sploh imela svojo opolnomočeno funkcijo, kje in do kdaj jo bo imela. Zato je na primer mogoče odpraviti politično moč in avtoriteto »države«, ta lahko »izgine« (verschwinden), ne pa tudi moč sama kot konstitutivni moment Dela — njegova »organizacija«. Nasprotno: šele z odpravo delitve dela in vzpostavitvijo integralnosti dela moč končno preide iz svoje »socialne« dimenzije v samo *strukturo produkcijskega procesa*, v kateri je »princip avtoritete« suveren in neokrnjen. Engels, čigar dar je sploh bil, da priložnostno, neposredno in »naivno« izreče zadnje motive misli svojega prijatelja in svoje, v nekem svojem članku, napisanem v letih 1872—1873, objavljenem leta 1874 in naperjenem proti »antiavtoritarcem«, proti anarhistom, pravi:

»Če raziskujemo ekonomske razmere — industrijske in poljedelske — ki so podlaga današnje meščanske družbe, ugotovimo, da jim je lastna tendenca, izolirana dejavnost bolj in bolj nadomeščati s kombinirano dejavnostjo individuov.« ... »Povsod stopa kombinirana dejavnost kompliciranje medsebojno odvisnih procesov, na mesto neodvisne dejavnosti individuov. Kdor pa pravi kombinirana dejavnost, pravi organizacija; je tedaj mogoča organizacija brez avtoritete? Zamislimo si na primer, da je socialna revolucija vrgla s prestola kapitaliste, katerih avtoriteta dandanašnji krmari produkcijo in cirkulacijo bogastev. Zamislimo si nadalje, da bi se povsem postavili na stališče antiavtoritarcov, da so zemlja in delovni instrumenti postali kolektivna lastnina delavcev, ki jih uporabljajo. Bo potem avtoriteta izginila, ali bo le spremenila obliko?

»Mehanični avtomat velike tovarne je v mnogočem bolj tiranski, kot so sploh kdaj bili mali kapitalisti, ki zaposlujejo delavce. Vsaj kar zadeva delovne ure, se lahko nad vrata teh tovarn zapiše: *Pustite vso avtonomijo, vi, ki vstopate!* Če si je človek s pomočjo znanosti in izumiteljskega genija podvrigel naravne sile, se mu pa te maščujejo v tem, ko ga v enaki meri kot jih postavlja v svojo službo, podjarmljajo resničnemu despotizmu, ki je neodvisen od vsake socialne organizacije. Hoteti odpraviti avtoriteto v veliki industriji, pomeni hoteti odpraviti industrijo samo...«

Engels navaja železnico in ladjo kot primera za isto in sklene:

»Videli smo torej, da sta po eni strani neka, vseeno kako prenesena avtoriteta, in po drugi strani neka podreditev stvari, ki se nam vsiljujeta neodvisno od vsake socialne organizacije, skupaj z materialnimi pogoji, pod katerimi produciramo in dajemo cirkulirati produktom.

Po drugi strani smo videli, da so bili materialni, produkcijski in cirkulacijski pogoji neogibno razširjeni z veliko industrijo in velikim poljedelstvom in da imajo tendenco, bolj in bolj razširiti področje te avtoritete.«

Dalje Engels sam jasno vidi, kako relativno je »princip avtoritete« (v ožjem smislu) izigravati na račun »principa avtonomije« ali nasprotno, zakaj oba sta utemeljena v specifičnih (»fazno« določenih) zahtevah (to je v avtoriteti in hkrati v avtonomiji) samega produkcijskega procesa.

»Absolutno je tedaj govoriti o principu avtoritete kot o absolutno slabem in o principu avtonomije kot o absolutno dobrem principu. Avtoriteta in avtonomija sta relativni reči in področji njune aplikacije variirata v različnih fazah socialnega razvoja.« (Vsi citati iz »Von der Autorität«, Marx-Engels, Werke 18, Dietz, Berlin 1962, str. 205 do 307. Slovenski prevod v: Marx-Engels, Izbrana dela I., CZ Ljubljana 1950, str. 333—339; prevod je zaradi netočnosti komaj uporaben.)

Prav ta Engels, ki tako odločno zagovarja »princip avtoritete« glede na tako imenovane materialne pogoje produkcije in cirkulacije, je brez pridržka pripravljen dopustiti »politični avtoriteti«, da izgine.

»Vsi socialisti so ene misli o tem, da bosta politična država in z njo politična avtoriteta izginili ob prvi socialni revoluciji, in to pomeni, da bodo javne funkcije izgubile svoj politični značaj in se spremenile v navadne administrativne funkcije, ki varujejo resnične socialne interese«. (l. c., str. 308.)

Ali pri Engeltu glede »avtoritete« obstaja protislovje? Prav zato, ker vidi poreklo »države« v njeni razredni funkciji, poreklo razreda pa v njegovi produkcijski funkciji zanj politična oblika avtoritete ni obvezna za avtoriteto samo, ki izhaja iz »organizacije« proizvodnje. Še več: »politična avtoriteta« mora (z »višjo fazo komunizma«) izginiti, da bi toliko bolj jasno svetila avtoriteta Dela samega. Mimogrede rečeno, Engelsove »administrativne funkcije, ki varujejo resnične socialne interese«, že v »prvi fazi«, vsaj v taki, kakršno »realno« poznamo, pomenijo svojevrsten prispevek k njegovi tezi o tem, da se »področje avtoritete bolj in bolj širi«.

V Engelsovem tekstu, v svoji naivni antianarhistični škodoželjnosti izredno zgovornem, je seveda »princip avtoritete« pojmovan še v smislu tehnologije, znanosti o delu (ergologije), znanosti o organizaciji itn., zaradi svojega koncepta »odprave filozofije« v znanostih pa ga sploh ni spoznal kot filozofski problem, kot »predmet« ontologije dela, in če nočemo docela zgrešiti stvari, Engelsove misli ne smemo pretirati, kot da ima neposreden pomen za zgodovinsko mišljenje, ki mu gre za preobrat v bistvu dela. Vedar pa Engelsovo reflektiranje, ki se po eni strani zelo zaupljivo giblje v rubrikah in strokah naivno sprejetih znanosti, po drugi strani pa brezskrbno blodi v golih izjavah, o katerih se sprašujemo, kam »spadajo«, vsebuje bistvene izreke o sodobnem svetu, take, da jih niso presegle še tako prefinjene analize kritikov in apologetov.

Eden takih bistvenih izrekov je reduciranje avtoritete na »prvi pogoj obrata« (l. c., str. 307), na samo »organizacijo produkcijskega procesa kot evidentno spoznane »realnosti« vseh stvari. Argumentiranje z »industrijo«, ki bi bila »odpravljena« z »odpravo avtoritete«, ima metafizičen značaj prav

tam, kjer se zdi, da je preprosta izjava o nečem, kar je tako, da o tem ni mogoče dvomiti. Sodobne »produksijske sile« edine odločajo o tem, kaj naj bo tako, kot je, v sodobnem zgodovinskem svetu, ne glede na »socialni« kontekst, »socialno organizacijo produktijskih sil«. Kaj misli Engels z »avtoriteto«, ki je tako neogibna, da brez nje ni ne »organizacije« dela, ne industrije itn.? V navedenem spisu pravi: »Avtoriteta v tistem pomenu besede, za katerega tu gre, bi pomenila nekako: nadrejanje tuje volje naši volji; avtoriteta po drugi strani predpostavlja podrejanje« (l. c., str. 305). Kakšna in čigava je ta »volja«? Kdo se tu komu »nadreja« oziroma »podreja«, če ni takšnega »drugega socialnega stanja«, »v katerem avtoriteta nima več smisla in mora torej izginiti«? Očitno ni govor o »avtoriteti« tega ali onega človeka ali več ljudi (»komiteja«), kot tudi ni več govor o oblasti ali gospostvu razreda, temveč o »avtoriteti«, ki »neodvisna od vsake socialne organizacije«, »Dominirajočo voljo« kot »prvo predpostavko obrata«, »ki vsako podrejeno vprašanje potiska ob stran« (l. c., str. 307), »reprezentira« sicer »posamezni delegat ali komite«, kot v odločilnih vprašanjih proizvodnje, »ki morajo biti rešena takoj, da vsa proizvodnja ne bi v tistem trenutku obstala« (l. c., str. 306), odloča bodisi »en delegirani« bodisi »sklep večine« — toda kdo je »subjekt« te »dominirajoče volje«? V svojem konspektu Bakuninove »Gosudarstvenost i anarhija« (1873) iz leta 1874 do 1875 pravi Marx: »Ob kolektivni lastnini izgine tako imenovana ljudska volj, da bi napravila prostor dejanski (wirklichen) volji (Willen) kooperative.« (Marx-Engels, Werke 18., str. 635.) »Kooperativa, »kolektiv«, »kombinirana dejavnost = organizacija« (Engels) pa dobiva »dejanskost (Wirklichkeit) svoje volje iz neogibnosti zahtev produkcije. — Jasno je, da tu ni več govor o »volji« v »moralnem«, psihološkem itn. pomenu, a tudi ne v »pravnem«, »političnem« niti ne v »tehnoškem«, »tehničnem«, če naj ti termini izražajo nekaj zgolj instrumentalnega, nekaj, kar je samo »sredstvo«. Govor je o »prvem pogoju obrata«, torej o tistem, kar pogon sploh omogoča; toliko je »avtoriteta«, o kateri je tu govor, »delegat« smotra »obrata«: funkcioniranja produkcije, to je Dela samega. Kdorkoli že reprezentira »voljo«, ona je *konstitutivni* moment produkcije, ki »sebe hoče« kot edino »dejanskost« (Wirklichkeit), in njen mandatar niso preprosto ljudje v svojem »večinskem sklepanju«. Človek je tu samo »posrednik« med zahtevami produkcije in njenim »obratom«. To »srednje« mesto mu omogoča, da je tako »nadrejen« kot »podrejen« v službi produkcije. Engels po svoje izraža »voljo« produkcije kot »tiranstvo« »mehaničnega avtomata«, kot »maščevanje naravnih sil«, kot njegov »resnični despotizem«. S tega vidika bi nekoč kazalo preučiti tisto, kar je Engels intendiral s svojo »dialektiko prirode«, pa tudi tisto, kar Marx imenuje »potence narave«.

Ko Engels določa avtoriteto »formalno« kot »nadrejanje« in »podrejanje« »volje«, je ne legitimira z njenim tipom (na primer z »odločitvijo« enega »delegiranega« ali s »sklepom večine« itn.) v primerjavi z nekimi splošnoveljavnimi zahtevami »humanosti«, »človeške narave« itn., temveč »dominirajoči« značaj nadrejene »volje« kot tudi »nujnost avtoritete«, in to »ukazovalne avtoritete« (l. c., str. 307), »materialno« izvaja iz »organizaci-

rane» narave sodobne »kombinirane dejavnosti«; šele ta pokaže, kot kaj in kako bo videti človek v svoji »humanosti« in v svoji »naravi«.

Zato tako dolgo, dokler bodo veljale »proizvajalne sile«, to je sodobna konstelacija bistvenega razmerja, ki ga Marx imenuje »menjava snovi med človekom in naravo«, in dokler bodo s svojo močjo darovale »bit« vsemu, kar v zgodovinskem svetu je, tako dolgo v začetku poudarjeno »stanje stvari« (celo ko bi povsem absolvirali »birokracijo«, »tehnokracijo« kot »socialni« in »sociološki« problem) ne bo nehalo vznemirjati in mučiti ljudi na svetu. Seveda samo tiste, ki jim je predvsem do tega, da resnično živijo, to je, da živijo v resnici. Odločitev o »resničnosti« življenja nasproti »zablodelosti« trajanja lahko pade samo iz preobrata v bistvo »proizvajalnih sil«, v bistvo Dela.

Ko se »problem birokracije« in podobni »problemi« »postavijo« v to luč, se vidi, da komaj lahko pokrijejo vprašljivo »stanje stvari«, da ga za vpogled komplicirajo prav tam, kjer se »tehnokratski« moment postavlja nasproti »birokratskemu«, nasproti obema pa »demokratski« način upravljanja ob zagotovitvi »osebnih svoboščin«. »Despotizem«, o katerem govori Engels, ki izhaja iz načina »obvladovanja« in »podrejanja« »naravnih sil«, je mogoče stopnjevati ali blažiti, pač glede na razvojno stopnjo (»funkcionalnosti«) »organizacije kombinirane dejavnosti«, a tudi v svoji »najliberalnejši« in znanstveno najbolj prefinjeni obliki, v obliki, ki mu bržkone kot »najracionalnejša« ustreza, še vedno ostane narava »stanja stvari«, o kateri je bil govor.

Če se upošteva, da vsaka sodobna »oblast«, »gospostvo«, »vladanje«, »upravljanje« itn. korenini v »procesu« Dela in da se v njem legitimira — v tem je tudi temelj ekonomističnih, tehnicističnih in scientističnih ambicij »praktikov« — potem se, ne le na področju empiričnega raziskovanja, ponuja svojevrstno, pozornosti vredno in z rezultati plodno *prežemanje in križanje* aspektov »stanja stvari«: »birokracije«, tehnokracije« in »demokracije« ob primatu drugega »načina upravljanja«, kateremu ostali »služijo«, kajti »tehnokracija« po eni strani indicira odnos k »sami stvari« (k »produkciji«, Delu), po drugi strani pa se mora tisto manipulativno-instrumentalno v vsakem »upravljanju« vedno bolj širiti, v skladu z naraščanjem in intezifikacijo proizvodnje, in pritegovati ter vlagati vedno novi, kvalifikacijsko prilagojeni človeški »material«. Iz tega pa sledi, da bistvo vsakega kratein kot tudi árhein, bodisi v smislu »birokracije« ali »tehnokracije« ali »demokracije« in celo »anarhije«, *nikoli ni nič samo človeško* — in zatorej seveda tudi ni nekaj samo »socialno« za »sociološki« in »psihološki« aspekt — temveč svoje zadnje pooblastilo, svojo legitimnost, da, treba je reči, svojo resnico in hkrati ne-resnico, svojo pravo »avtoriteto« dobiva iz zdaj dominantne, o vsem zapovedovalno odločujoče »volje«, iz »moči«, ki nikakor ni zadosti preiščljena, če se obravnava samo kot »tehnično« ali »tehnološko« relevanten »problem«, ne premisli pa se bistveno, tisto, kar bi lahko imenovali »metafizično« ali »mundano«, glede na vse odločujoči preobrat pa: »transmetafizično« dimenzijo »produktivne moči dela«. Kratein v tem smislu ne anulira tako imenovanih »osebnih svobo-

ščin-, temveč jim dopušča, da napredujejo v dobro produktivne moči dela samega. Tisto *strašno* v tako gledanem vprašanju vladanja in upravljanja, nadrejanja in podrejanja torej ne prihaja predvsem iz skupin moči in vpliva, ki jih je vedno mogoče identificirati, temveč iz specifičnosti novoveškega zgodovinskega sklopa (bistvo človeka, biti in bitij), ki potrebuje racionalno upravljanje, in ki vse, kar je, temu izroča.

II.

V vsaki, še tako »dobri«, »najboljši« obliki vladanja, upravljanja, se skriva sama pošast moči, ki hoče večjo moč kot pogoj »organizacije« dejavnosti, moči v — denimo — »kvalitativnem« smislu, ne v »kvantitativnem«; kajti moč pomeni »biti«, ki preneha, če stagnira, potrjuje pa se na svoji višji »stopnji«, »razvojno« v neskončnost. Bit vseh del-učinkov in vseh misli-znanj je zdaj moč, ki pooblašča, to pa prav tam, kjer o »politični« moči ni, oziroma skoraj ni sluha: v »produktivni moči dela«. Delo je v nekem višjem smislu, zunaj svoje delitve, moč, ki je vsemu »nadrejena«, vse ji je »podrejeno«; ono samo je »red« stvari, ki »vladajoč« določa »vladanje« vsega in vsakogar. Zato Marx v svojih »Grundrisse...« (Dietz, Berlin 1953, str. 599—600) pravi: »Delo ne more postati igra...« »Prosti čas — ki je tako čas za brezdelje kot čas za višjo dejavnost — je svojega lastnika naravno spremenil v drug subjekt in potem on kot ta drugi subjekt tudi stopa v neposredni produkcijski proces. Ta je hkrati disciplina, gledano glede na človeka, ki nastaja, kot tudi uvežbavanje (Ausübung), eksperimentalna znanost, materialno ustvarjalna in sebe opredmetujoča znanost, gledano glede na nastalega človeka...« Ni težko spoznati, da »delovni čas« in »prosti čas« nista »v abstraktnem nasprotju« (ibid.), da sta to relativni distinkciji, ki dobivata svoj pomen v enotnem *produkcijskem procesu kot znanstvenem delu in delu znanosti*, torej onkraj zgolj »porabljanja delovne sile« in golega »intelektualnega dela«. Človek je nastajajoči-nastali učinek »discipline« z znanostjo prežetega »neposrednega produkcijskega procesa« in dejavni »izvršujoči« posrednik med »višjo dejavnostjo« (=znanstvene moči«, »Wissenskraft«,* I. c., str. 594) in njeno »materializacijo« in »ob-

* V »višjo dejavnost«, torej v »moč agencij« (I. c., str. 592), »ki so sprožene v gibanje med delovnim časom«, a izvirajo ravno iz »disposable time«, šteje Marx predvsem »znanost« in »tehnologijo ali aplikacijo te znanosti v produkciji« (ibid.), a govori na primer tudi o »umetniški izobrazbi« individua (I. c., str. 593), o »sredstvih umetnosti« (I. c., str. 595) in podobno. V *kakšnem razmerju sta zdaj znanost in umetnost*, ko le-ta menda ne proizvaja »naravnega materiala, spremenjenega v organe človeške volje nad naravo ali njene dejavne pričujočnosti v naravi« (: strojev, lokomotiv, železnic, električnih telegrafov itn., itn.) (prim. I. c., str. 594), kar znanost ravno dela, ta »opredmetena znanstvena moč« (ibid.)? *Ali ne uničuje* tako razumljena znanost — ki postaja »neposredna produktivna sila« (ibid.) in, dalje, »neposredni organ družbenega procesa, ... realnega procesa življenja (ibid.) — *umetnosti*, ki »vsekakor predpostavlja neko mitologijo« kot »nezavedno umetniško predelavo (Verarbeitung) narave« (I. c., str. 31), ta pa spet »obvladuje in gospodari in oblikuje naravne sile v fantaziji in s fanta-

zijo; torej izgine z realnim gospodarstvom nad temi« (I. c., 30)? Ali torej je prostora za umetnost ob znanosti, če je ona ob tej v razmerju kot »otrok« do »moža«? Marx govori o »predelavi narave« in »družbenih oblik«, ki je »nezavedno umetniška« v »mitologiji«, to je: »ljudski fantaziji« (I. c., str. 31). Zavedno umetniška predelava predstavlja »proizvajalne sile« in »razvoj znanosti, zlasti prirodne znanosti, z njo pa tudi vseh drugih« (I. c., str. 592), toda kapitalistični način proizvodnje je sovražen do zavedne, osamosvojene umetnosti, ki po svoji strani prav v tej sovražnosti nahaja izvor svoje »čistosti« itn., tja do »nepredmetne«, »abstraktno umetnosti«. Kapitalistična produkcija namreč reducira »realni življenjski proces« na tako imenovano materialno proizvodnjo in »delo izgubi umetniško naravo« (I. c., str. 204) ter postane »čisto abstraktna dejavnost«, porabljanja delovne sile za namen produkcije kapitala. Z odpravo kapitalistične produkcije v produkciji zaradi potreb, dobi znanstveno delo, »realno gospodarstvo nad naravnimi silami«, »umetniško naravo«, kolikor proizvodi izgubijo naravo blaga in proizvajanje naravo dela kot porabe delovne sile. Delo, katerega posamični momenti (dejavnost, predmet, sredstvo, produkt) so zdaj odpravljeni v enoten, edini proces, ki stori, da delo postane »prva življenjska potreba«, ima *smoter v samem sebi*; — dejavnost v »kraljestvu svobode« je »samosmoter« (Kapital, III.). Toliko je totalno delo ne le znanstveno, temveč tudi umetniško, »ustvarjalno«. Umetnost, umet, je moč, ne sicer v fantaziji, temveč v »realnosti«: téchné postane tehnika, vendar ne tehnika kot sredstvo, temveč kot v *sebi zaokrožen smoter*.

Vse *mišljenje* (theória = raziskovanje-konstruiranje konstrukcije-strukture tiste-ga, kar je po njej: bitij kot »strukturnih elementov«) vse *medčloveško delovanje* (práxis kot politika, etika, ekonomija = organiziranje množic in smotrna hierarhija funkcij pod »zakonom« splošne funkcionalnosti), vse *izdelovanje* (poiésis = izdelovanje po »estetiki« učinkov, ki »ugajajo«) stoji zdaj kot práxis s tá prágmata — *splošno delovanje z izdelki* (djelotvorinama) v tehnološkem obzoru, ne v smislu uporabne, aplicirane znanosti v industriji itn., temveč v smislu zbiranja (légein) vsega v okretnosti (téchné) delovnega gibanja kot vzroku in »roditelju« (tò tékon = »tisto, kar poraja«, povzroča; ho tékton = »oče«) vsega, kar je, kar je »rojeno« tá tékna, vendar v reducirani obliki *totalizirajočega funkcionaliziranja* — *raztapljanja* vseh delovnih postavk v znanstvenem delu, delovni znanosti kot paradigmatični, pravzaprav *edini* »produktivni sili«. Kajti sodobna tehnika je vse prej kot grška hē téchné, če ta pride od téktō = porajam, enako kot phýsis, natura in priroda v modernem fizikalnem smislu nista več povezani z rastjo, iz-hodom, v-zhodom, iz-tekem. Konstruktivna-organizirana-delovna dejavnost, ki vse, kar je — sprevrtajoč, pretvarjajoč, preobrazujoč — obrača v spretno ravnanje z vsem zaradi vsakogar in nikogar, v samodoločanju na vse višji »stopnji« neskončnega, enakomerno v sebi zaprtega procesa, združuje »ideje« in »realnost«, »potenco« in »akt«, »substanco« in »subjekt« v »samogibanju« (=samoustvarjanju) okretnosti.

Tako je za Marxa »višja dejavnost« kot znanstveno delo *hkrati* »umetniško delo, a disciplinirano urjenje za produkcijo = ponovno sprejetje, »vestno« ohranjanje, zbrano raz-biranje, raz-umevanje »produktivne moči dela« kot moči, ki je vse postavila (religio). »realni življenjski proces« = »produkcija zaradi produkcije« je legitimen naslednik Heglovega »absolutnega duha«, katerega struktura in artikulacija (umetnost, religija, znanost = filozofija) se je posušila v enoličnost, uniformnost dela onkraj njegove delitve.

»jektivizacijo«. »Višja dejavnost« in »eksperimentalna znanost« za človeka niso igra, temveč obveznost, ki ga veže v njegovi *človeškosti*, v tistem *kaj* je in *da* sploh je. Človek je tako proizvod »produktivne moči dela« kot njen nosilec in posrednik v celoti produkcije. »Dominirajoča avtoriteta« *znanstvenega dela* (v najstrožjem pomenu besede) presega vsako zunanjo prisilo, kateri je, končno, mogoče tako ali drugače uiti. Njegovi »zakoni« —

povsem nezadostno, to je brez možnosti notranje refleksije znanosti kot znanosti, dela kot dela, jih v direktnem znanstvenem raziskovanju »odkri-vajo« logika, epistemologija itn. — obvezujejo mišljenje in agiranje bolj kot s politično močjo postavljeni »pravni« in drugi »predpisi obnašanja«. Znanstveno delo je moč, osvobojena sentimentalnosti tako imenovanih »subjektivnih ozirov« in »olajševalnih okoliščin«. Ne šele aplicirana zna-nost — tehnologija moči, temveč znanost v svojem tehnološkem bistvu je moč, iz katere izvirajo vse »moči«, vse »oblasti« itn. Ta moč nas vedno odvaja od *vdane marljivosti* (philoponia) in *lepote ljubeznivo sprejemajoče darežljivosti* (philókalos philodōría), ki »omogočata« srečanje s tistim, kar — zraslo iz sebe — v sebi sije in ni samo »produkt«; zavrača nas od »omogočujočega« dobrega pre-bivanja, skupne navade (synētheia) in *pomočniškega delovanja* (synergia), sin-optičnega (od synorān = skupaj videti) *bivanja skupaj* (synousia) ter nas meče v utrte tire sprijenosti (tò kakón) in zlobnega ravnanja (kakourgía), ki izsušujeta, pustošita in izpraznjujeta življenje v životarjenje (kakóbios), v sivino konstruktivnega vrtenja »na vse višji ravni«.

Ko smo tako z govorom ljudstva, kateremu so tà ónta tà phainómena (»ti-sto, kar je prišlo v svetlobo«), ne pa pragmatistična sredstva, instrumenti, uporabne vrednosti, izrekli sprijeno usodo in priliko *scientiae qua potentiae*, moči znanstvenega dela, ki šele omogoča »blaginjo, »bogastvo« itn. nasproti »revščini«, »težavam«, »bedi« itn., ne bi hoteli dati prepustnice naiv-nemu antiscientističnemu, pre nagljeno »aktivističnemu« absolviranju moči. le-to si namreč domišlja, da lahko manipulativno reši tudi to »nalogo«. Toda nihče ne more odstraniti »posledic«, pri tem pa ohraniti »vzrok«: *manipulativno »odpravljanje« moči je samo potrjevanje moči*. Moč ni podvržena abstraktivnemu agiranju — nasprotno: sama ga pogojuje — še manj pa je odvisna od »volje« in »voljic« kogarkoli, pa naj se te po svoji strani delajo še tako »avtoritativne«, utrjene, denimo, s kakšnim povprečnim »humanizmom«.

A ta »vzrok« prav tako ni »usoda«, »neogibni fatum«. Vse je v tem, da *življenje izkaže svojo življenjskost* v okoliščinah svojega načelno neskončnega pustošenja, zoževanja, izginjanja do smrti, vzpostavljanja »nihilizma« kot »afirmativne«, »najrealnejše« tostranosti, ki je lahko prehodno in za spremembo tudi religiozno dekorirana. Za to pa je potrebno, da s svojo *življenjskostjo* ne nasedamo nadomeščanju življenja s komplicirano »stvarno« konstrukcijo, da razločujemo funkcionalno »realnost« od *enostavne smiselne polnosti*. Smerokaz tega razločevanja, ki ni razkrinkavanje »vi-deza«, temveč svetovno, raznoliko in raznotero zbiranje in sredotočenje, je *življenje samo* v svojem življenju, ki se ga ne da napraviti, izdelati, kajti naprave, izdelki s svojim napravljanjem in izdelovanjem že »predpostavljajo«, da so, a ne, da niso: »sotenje«, »sostvo«, življenje (»bit«) je »starejše« od vsakega dejanja in udejanjenja. Če smo še zmožni, če smo še sposobni naseliti v njegovem smislu, to je opreti se, potem *revolucionarni pre-obrat* vsega, kar je, *lahko dobi* — vsaj kolikor je od nas odvisno — po-trebne razsežnosti.

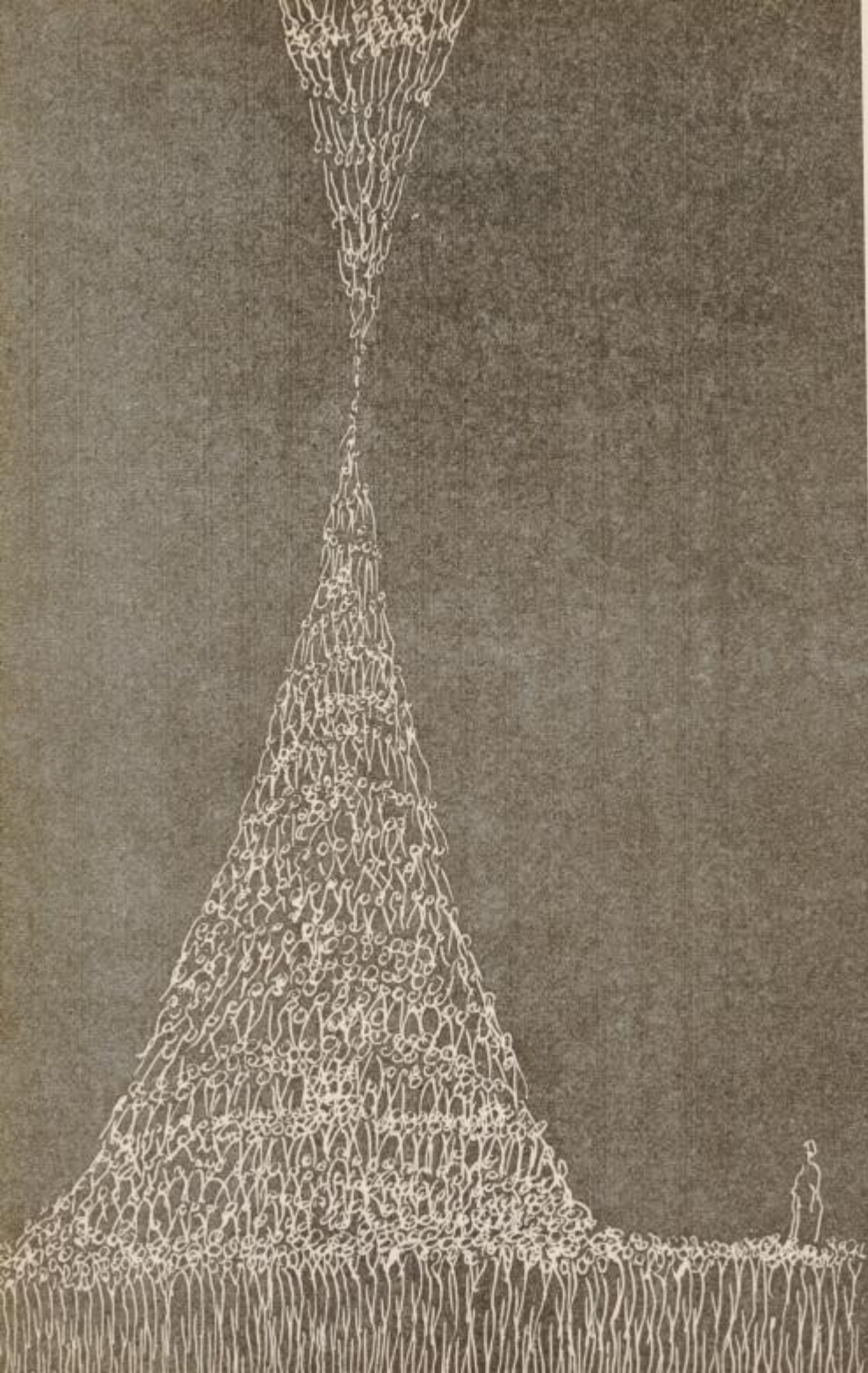
Delo-vanje na preobratu v bistvu Dela se »začne« in »konča« z zgodovinskim mišljenjem, mišljenjem zgodovine = miselno zgodovino, z življenjem, zbranim do *življenjskosti* življenja. To ni nič sociološkega, psihološkega, antropološkega itn., a tudi ne metafizičnega, na primer v smislu vitalistične solucije o bitju kot takšnem in v celoti. Se manj je zgolj metafora za »vitalnost« »idej«, »vrednot«, »likov« itn. Življenje je *doba skustva biti* (to je *življenjskosti*), zgodovinska doba, epoha, ki šele omogoča vednost in znanost, filozofiranje in metafiziko z njim ustreznimi bitji in praktičnimi akcijami med njimi in na njih. Preden bitja kot ta ali ona sploh nastopijo, se zgodi *enkratna, izvirna zgodovinska priložnost* (zgod). Zgodovinsko-epohalna svetloba (svet) potem odloča, med drugim, tudi o tem, katera in kakšna »historija« pripada bitjem v svetu, kot ona, nasprotno od te, odmerja prekoračujoči pristop k tistemu, kar »zares je«, zunaj vsake »historičnosti«, »časnosti« v smislu »minljivosti«. Zato zgodovinsko mišljenje ni nekakšna »filozofija historije«, ki predpostavlja razloček »časnega dogajanja« in »večnega logosa« stvari, razloček »historije« in »onto-logike«. Vse današnje znanosti so po svoji ontologični strukturi dedinje epohalno omogočene metafizike in ponikajo v izvir epohalne mere, jo »realizirajo«, ko ji najbolj nasprotujejo. Zgodovinsko mišljenje ni znanstveno mišljenje v smislu »historije«, eventualno dopolnjene s »sociologijo« in podobnim.

Doba skustva biti (življenje življenja, ki zbira svojo življenjskost) se orientira samo v *merah revolucionarnega preobrata, ki seže do meja že etabliiranega sveta in iz radikalne ničevosti le-tega*: življenjskost se je *izživela* in življenje življenja je postalo *trajanje*, ki se obnavlja na vse »višji stopnji«, z vedno več »določenosti«. Ničevost ni »utvara«; nasprotno: ona sama s svojo brezpogojno, ukazovalno »disciplino« je neizprosna »realnost«; nase postavlja vprašanje svojega »biti ali ne biti«. Tako zastavljeno vprašanje o biti ni več filozofija (kot ontologija), a seveda tudi ni tako imenovano »življenjsko« vprašanje »samoohranjanja«. Navade filozofije in znanosti so omajane z desorientacijo o bistvu vsega, kar je, z desorientacijo, ki jo je že »empirično« mogoče videti: naloga zgodovinskega mišljenja ne more biti določena, ne more biti spoznana v obzorju shem še tako »globoke« filozofije, še tako skrbne skrbi za »človeka« itn. Naloga zgodovinskega mišljenja je, da pri udarcu življenjskosti življenja preiščeno (zbrano) *odloči*, ali bo še — kot prej in za življenje vedno — zgodovinski svet ali ne, in ali bo zanj (za zgodovinsko revolucionarno mišljenje) »moči« veljalo kot »biti« (moč = bit).

Zato konec koncev spor »birokracije«, »tehnokracije« in »demokracije« z »osebnimi svoboščinami« (ki so prav tako neka vrsta moči, sile, agensa, posedovanja in vladanja, upravljanja) ni tisto odločilno, pa naj je v vsakdanji praksi še tako pomembno, katera oblast (tò krátos) je prevladala. Vse je v tem, da se pošastni pritisk, ki iztiska življenjskost, da se v sebi neomejena moč, »ki je tem večja, čim »blažja« je, da se »materializirani« »samosmoter« »praktične volje«, ki sebi podreja vsako naravno rast, da se konstruktivna »praksa« kot pozna sinteza *theoría*, *poíesis* in *práxis* (v ožjem pomenu) v aspektu *actus* in *actualitas* kot realnost: (Wirklichkeit), da

se »produkcija zaradi produkcije« končno zbrano umiri v bistvenem, edino najnem vprašanju, ki gre po poti enostavne smiselne celote polnosti življenja. Ta se, v globalnem smislu, iz samega središča moči, v katerem je moč ne-močna, iz »biti« (eīnai), ki omogoča tudi moč kot svoj doslej najodločnejši izraz, napad (ictus) na bitja, pro-iz-važa z odpornim, vzrok zanikajočim pre-ob-ratom (v smislu *versoria* in *versus*) in po-vratkom (ki govori, *re-volutio*) in *pre-vratom* (ki vznemirja, *inversio*), s te in z one strani »nasilja«, med bitja — da bi uspevala, rasla, ne pa le za nekaj, zaradi nečesa »veljala«, nečemu koristila. *Odločilna revolucija* ne bo »empirično« nasedla na pesku slabe neskončnosti »aktivizma«, ampak nas bo, manj močne, toda odpornejše, obstojnejše (*con-sistentes*), s »kvalitativno novim skokom«, z bitnimi, rečeno tradicionalno: »transcendentalnimi« *po-goji uspeha uravnala, ugodila*. (in: dala, da se srečamo z ugoditvijo, *satisfactio* = izpolnitev) v skupnost (v smislu *synousia*) *človeškega življenja* (tā *anthrōpōn*), vsega, kar živi in je (tā *zōnta*, tā *ōnta*), *bivanja* (pogostokratnega eīnai) in *življenja* (tō *zēn*, hē *zōē* kot hē *biōsis*, tō *biōnai*, namreč: iz iste osnove sta še *zōō* in *biōō*) v njegovem *v-zhodu*, *iz-hodu*, *iz-toku* (*phyein*), ki je *raz-hod*, *raz-tok življenja*) (v smislu ho *biōs hāpas* = ves človeški svet) in *sveta samega* (ne le v smislu razvrstitve zemeljskega kroga, ne le reda v vesolju, ho *kōsmos*, *mundus*, še manj *vsemirja*, *universum* in *universitas*, temveč predvsem: »belega sveta«, »dnevne svetlobe«, »svetlobe«, tō *phōs*.)

Zdaj je vprašanje: Ali vstajamo proti biti kot moči, ali rebaliramo iz naše ne-zadostnosti, insuficience, ne-življenjskosti, ne-močni, da bi bili — ali pa to delamo iz obilja, presežka, življenjskosti, za katero je »moč« vedno po-prečje, od-spominjanje, raz-ločanje, razlika? Prvo ni govor (*lógos*), zbor naše zbranosti, ampak opravljanje. Samo drugo je pri-merno, dobro, dostojanstveno za preobrat.



Iz resnice časa

(Kocbekova interpretacija Marxa)

Spomenka Hribar

UVODNE MISLI

Naslov naloge izraža predpostavko, da je nekaj takega, kot je marksizem, mogoče interpretirati in da je Kocbek to storil. Kaj pomeni »interpretirati«¹ neko filozofijo? Ali je to mogoče in v kakšnem smislu? Pustili bomo odprta ta in podobna vprašanja in gradili »primerjavo«² med Marxovo in Kocbekovo filozofijo na predpostavki, da je ta primerjava možna in utemeljena. Odgovor in razrešitev bo dala naloga sama.

Naj povemo že uvodoma, da se naloga opira na priložnostno izražena Kocbekova filozofska razmišljanja v različnih njegovih delih, zakaj sistematično svojega filozofskega nazora ni podal nikjer. Ne bomo se torej opirali na njegovo umetniško dejavnost. Ta pristop je sam po sebi problematičen, ker Kocbek sam o sebi pravi: »Moja narava je lirična, lirik sem, ki tudi premišljuje, bitje čudenja in svete jeze...« (Listina, 358). Kakorkoli je že naš pristop problematičen, pa vendarle ni samovoljen, zakaj če gre za to, »da čim bolj doumemo resnico časa« (Listina 10, podčrtala SH) in se je Kocbek za sodelovanje v NOB »odločil usodno« (prav tam 180), potem je naša namera eksplicirati *resnico časa*, kot jo je doumel Kocbek, upravičena. Prav na doumetju resnice časa pred in v času NOB pa je Kocbek tudi razvijal svoja premišljevanja o marksizmu in svoja premišljevanja o človeku, o sebi samem.

Razbili bomo torej Kocbekovo delo v njegovi celotnosti in izpostavili njegov filozofsko-razmišljajoči del. Toda to trganje dela in osebnosti same ustreza duhu dobe ali boljše resnici časa.

Gre torej za *resnico časa*, za človekov čas, zakaj samo človek časuje ali prebiva in samo človeku pripada nekaj takega kot je resnica. Samo človek je v času na način časenja, na način prebivanja svoje resnice. Vsega, kar je izven človeka, se časenje kot način prebivanja moje resnice ne tiče in je v času le, kolikor je del človekovega sveta, kolikor je odkrito s človekovim časenjem. Človekovo razumetje resnice časa je že ta resnica sama. Edino človek prebiva resnico, ker je to njegova resnica. Tudi zmote so del človekove resnice, so del človekovega sveta, del človekovega prebivanja resnice, so način resnice same.

Seveda to gledanje drži le, če gledamo na človeka kot takega, to je na človeka kot človeka. Prav na tej in samo na tej osnovi je tudi možno nekaj takega, kot je primerjanje Marxovega in Kocbekovega zagledanja resnice časa (človeka), zakaj obema mora biti skupna resnica človeka kot človeka. Drugače primerjava ni možna. To pa pomeni z drugimi besedami: samo kolikor je Marx ekspliciral enkratno, neponovljeno resnico svojega in tudi našega časa, samo toliko je tudi danes prisoten, samo toliko je njegova resnica tudi naša resnica. Samo toliko je zgodovinski. In z druge strani, samo kolikor je Kocbek ekspliciral svoje enkratno resnico, samo toliko je ekspliciral svoj čas, zgodovinskost, samo toliko je izrazil tudi Marxovo resnico. Toda našo resnico sta eksplicirala oba, saj sta oba del mojega, našega sveta. Ni mogoče govoriti izven sveta, ker vse, kar je, je v svetu kot načinu prebivanja človekovega časa. Takšno pojmovanje resnice ne izključuje zmot, toda zmota sama je možna šele na tako pojmovani resnici.

Znano je, da je Marx pričakoval proletarsko revolucijo najprej v Angliji kot najbolj razviti kapitalistični deželi v tistem času. Revolucionarno gibanje angleškega proletariata bo nujno potegnilo vse proletarske množice za seboj in po svetovnem spopadu gospodarjev in sužnjev bo nastopilo novo obdobje. Kasneje je Marx, še bolj pa Engels, dopustil možnost prehoda v novo človeško obdobje tudi po mirni poti: na Holandskem npr., v Ameriki in celo v Angliji. Toda njegova pričakovanja vzvoda za prehod v socializem so se vedno vezala na najvišje razvite kapitalistične dežele, ne pa na kapitalistično nerazvite. Zato so bili vsi slovanski narodi po njegovem pojmovanju revolucionarno nepomembni. Marx je celo zelo ostro obsojal slovanske narode, ki so bili v tistem času resnično zgolj orodje evropske reakcije.

Kasnejše zgodovinsko dogajanje je negiralo Marxova pričakovanja. Prav slovanski narodi so bili tisti, ki so izvedli njegove napovedi o prevzemu oblasti proletarcev in s tem začeli graditi socialistično družbo. Marx se je torej zmotil v svojih napovedih revolucionarnega vzvoda. Toda ta zmota je logična izpeljava resnice časa, ki jo je zagledal Marx, resnice časa, kot se kaže v njegovi opredelitvi bistva človeka.

Odkriti resnico časa je torej naša naloga.

Na osnovi Marxovega konkretnega pričakovanja torej primerjava med Kocbekom in Marxom nikakor ni mogoča. Zakaj če bi bil to marksizem, če bi bilo to osnovno pri Marxu, potem je Kocbek ravnal napačno, ko se je pridružil NOB in ko je to svojo odločitev vzal celo kot usodni korak: «... Zdaj je prišla ura dokončnih odločitev, živeti moramo scela in z največjim naponom... Proč pomisleki in pridržki, pripravljen in prepričan stopam v tok dogajanja. Začenjam do kraja odgovorno življenje. Nič nisem, če svojih dejanj ne podpišem s svojo krvjo.» (Tovarišija, str. 25-26.) «Kdo bo razumel, da smo resnično napravili križ nad preteklostjo in se vrgli prihodnosti v naročje, da smo zapustili vse in se posvetili eni sami stvari, skupni svobodi? Kdo bo razumel, da je bilo te dni za nas vse na kocki, prav vse in prav zares?» (Listina, str. 26).

Ali se ne kaže iz teh besed resničca časa, polpreteklega in današnjega? In Marxovega? Ali ni današnji svet svet realiziranega marksizma? Oboje je resnica. Vidimo torej, da ne gre za *logične* konsekvence dojete resnice časa, kot jih je dajal Marx. V svoji napovedi prehoda v socializem-komunizem po mirni ali revolucionarni poti se je Marx *zmotil*, toda ta zmota sama je *logična* izpeljava njegovega zagledanja resnice prebivanja. Ta resnica prebivanja pa nima logičnega značaja, ni stvar logike čeprav je ono logično (analitično — sintetično) napovedovanje možno le na tej izvorni resnici časa. In ni bila stvar logike Kocbekova odločitev za sodelovanje v NOB; za to se ni odločil predvsem na podlagi logičnega sklepanja, ampak je bila ta odločitev utemeljena na resnici časa.

Resnica časa, razumevanje človeka iz njegovega časa ven je torej tisto, kar je pred vsakim logičnim izvajanjem, kar iščemo in na osnovi česar je šele možno govoriti o primerjavi med Marxom in Kocbekom. Eksplicirati resnico časa, torej eksplicirati človekovo zagledanje samega sebe, svojega bistva, pomeni eksplicirati resnico prebivanja, časenja časa.

Iskanje istosti in različnosti zato v filozofiji kot mišljenju nima mesta, če ob tem vsaj ni tudi razvoja mišljenja samega. Primerjave so delo historiografije filozofije, ne pa filozofije same. Interpretacija je delo filozofije le, kolikor išče resnico časa v svojem »objektu«, primerjava sama je brez filozofske vrednosti.

Kaj je resnica prebivanja za Kocbeka in kaj za Marxa? Kaj je bistvo človeka za Kocbeka in kaj za Marxa? »Resnica in zgodovina in človekov osebni svet so najtesneje povezani«. (Listina, str. 168.) Resnica, čas, človek, to so torej točke naše analize. Začnimo jo s človekom, kajti edino človek »ima« resnico in čas.

A. BISTVO ČLOVEKA

Za opredelitev bistva človeka, kakor ga podaja Kocbek, sta pomembni dve misli:

»Nikoli nisem tako preprosto občutil svojega človeškega bistva kakor v tem večeru; stojim med fizično ožino in metafizičnim dvomom in z nobenim teh dveh stališč se ne morem zadovoljiti.« (Tovarišija, 50.) Bistvo človeka je torej RAZPETOST med dvema sferama, med dušo in telesom: »Usoda posameznika je v bistvu žalostno razpletanje logike, ki je določena z bivanjem duše v določenem telesu. Naše telo je ječa duše. (Tovarišija, 336.) Človek je »telesno duševna celota« (prav tam).

Druga misel: »... človekova narava je narava deja, ... človek sam je dej« (Dom in svet 1936, str. 352). Človekova resnica je, da ima dve resnici: poslednjo, intimno, osebno (Bog) in predposlednjo: oblikovanje človeka in življenja v življenju na zemlji. Človek bo svojo dušo rešil le, »če bo s svojo dejavnostjo vplival na svet in razvil najvišjo mero božjih virtualnosti v svetu in življenju.« (Tovarišija, 67.)

Človek torej ni sam svoj dokaz, le živi lahko tako vredno, »kakor da bi hotel postati sam svoj dokaz«. (Listina, 40.) Videti je, da človek ni utemeljen na samem sebi, ampak ima svojo utemeljitev v Bogu. Končni smoter in poslednja resnica ne izhajata iz človeka in se v človeka tudi ne vračata, ampak tako končni smoter kakor poslednja resnica izhajata in se vračata v Boga. Človek potemtakem ni svoj lastni »proizvod«, ampak je »proizvod« Boga. — »Človekovo bistvo presega zgodovinskega človeka...« (Listina 342.), ker je udeležen na absolutnosti, na Bogu: »V resnici je človek manj od prave absolutnosti.« (Listina 397.)

Ta osnovna postavitev človeka kot razpetosti med tem in onim svetom se kaže skozi vse nadaljnje opredelitve človeka: v opredelitvi človekovega časa, resnice, poslanstva. To razpetost je težko živeti: »O, kako težko živi človek med dvema silnima težnjama svojega duha: na eni strani je težnja, da bi se človekov duh spojil z objektivnim duhom na tej zemlji ali v večnosti, na drugi strani pa je težnja, da bi se čim bogateje izpopolnil v svojem enkratnem bivanju.« (Listina 399.) Toda, »ta resnica pravi, da človek ves in hkrati, enoten in nerazdružen, pripada tako zemlji kot nebesom...« (Listina 289.) Zato »skrb za nadnaravo že vključuje skrb za preoblikovanje zemlje« (prav tam).

Človeka torej prav nič ne »moti« njegova vera v Boga; njegovo življenje samo, če odraža resnico časa, je uresničevanje Bogu pripadajočega življenja, realiziranje človekovih resnice časa, je uresničevanje božje večnosti. Zato Kocbekov humanizem lahko označimo z njegovimi besedami: »Vse, kar je bistvenega v življenju na zemlji, se da povzeti v dve besedi: človek človeku.« (Listina 424, podčrtala SH.) To je Kocbekova maksima in v tej relaciji človek človeku se giblje ves njegov miselni in praktični napor.

Kajti človek je *dejavno bitje*: »Delo je namreč tako tesno spojeno s človekovo naravo, da moralnega značaja, ki ga ima za človeka, ne bomo rešili le z olajšavo ali odpravo težaštva, z zmanjševanjem delovnih ur in delovnih težav, temveč tudi z ureditvijo razmerja do trpljenja in ustvarjanja.« (Tovarišija, 92.)

Iz citiranega sledi:

1. delo je bistvo človekove narave
2. delo je trpljenje
3. delo je ustvarjanje

Zakaj je delo človekovo bistvo? »Resnično bivam le takrat, kadar se nanašam na samega sebe in na svojo usodo, kadar navdihnjeno premagujem ovire in zanosno krvavim pod njimi, kadar utelešam neskončnost v končnosti.« (Listina 245, kurziv S. H.) Človek je torej preko dela, dejavnosti povezan s časom. Skozi dejavnost človek časi svet okoli sebe, prinaša stvari iz nečasnosti v čas, v luč časa. Zato je človek sam končno-neskončno bitje; končno po svoji telesnosti, neskončno po svoji duši:

«Človek mora najti posredno stališče med razumom in čutnostjo, priti mora do razumnega čustva. Človeku je potrebno posredovanje med umom in nagonom, med razumom in strastjo, med večnim in časnim, *človek je namreč posredujoče bitje.*» (Tovarišija 278.) »Dvojna« narava človeka, razpetost med tostranstvom in onostranstvom, razpetost med časnim in večnim, se kaže torej v posredovanju med temi dvojnimi sferami, zato je človek posredujoče bitje. Bistvo tega posredovanja je torej spajanje dvojnih sfer v eno samo: človekov svet = božji svet na tej zemlji. *Sredstvo* tega spajanja je delo. *Delo je torej bistvo posredujoče narave človeka.* »... počelo snovi in počelo duha se vežeta tako, kot to določa delujoči človek.« (Listina 382.) O vezavi počela snovi in počela duha ne določa Bog, ampak delujoči človek. Človek se v tej konsekvenci nenadoma izkaže kot *samoustvarjalec*, kot ustvarjalec svojega sveta, saj razen snovi in duha ni ničesar več. S tem, ko človek *določa*, kako se vežeta snov in duh, določa tudi svoj lastni svet, postane ustvarjalec sveta, svet postane njegovo delo. Kajti svet določa človek s svojo dejavnostjo, s svojim delom. Človek je subjekt, to pomeni, človek je kriterij za stvari, da so in kako da so v njegovem svetu. Zato lahko človek v svoji dejavnosti, ki je aktiviteta, spreminja svoj svet pač tako, kakor samega sebe razume in kakor samega sebe hoče: »Stopamo torej resnično v novo dobo, ko se človek bolj zaveda svojega naravnega in zgodovinskega in družbenega bistva in postaja *središče stvarstva.*« (Listina 395.)

Človek se torej vrti okrog samega sebe in s tem, ko postaja *središče stvarstva*, postaja tudi njegovo izhodišče in njegov pravi subjekt. Bog je izginil iz stvarstva, odmaknil se je za večnost. Človekovo bistvo, človekov notranji nemir kot vzgib dejavnosti je tudi bistvo človekovega sveta, je resničnost človekovega sveta: »Vse, kar biva, je intenzivno nekam usmerjeno, to ni le estetski doživljaj, niti doživljaj golega bivanja, to je doživljaj *skladnosti med človekovim bistvom in bistvom resničnosti.*« (Tovarišija 364.) Človek s samouresničevanjem, z razodevanjem svoje stvariteljske moči vnaša ali bolje prinaša stvari iz nebiti v bit: »*Sleherna objektivnost je subjektivna, revolucionarna in stvariteljska.*« (Listina, str. 318, kurziv — str.), ker je tudi sleherna subjektivnost objektivnost, ko se povnanji, saj je človek, kot smo videli, posredujoče bitje: »... vse nesreče služijo navsezadnje *razodevanju človekove moči*: človek je bitje z brezmejno zavestjo in vesoljno odgovornostjo.« (Tovarišija 20.) »Človek je sposoben objeti in obvladati vesolje, videti nazaj in naprej, čutiti svoje osebno poslanstvo, vedeti za dolžnost boja zoper kaos.« (Tovarišija, 143.) »... Človek je najvišje, naravnost kraljevsko bitje na naši zemlji, verjetno sploh v vsem sončnem in vesoljnem sistemu...« (Tovarišija, 256.)

Človek je subjekt tega sveta, s katerim razpolaga primerno svoji naravni, zgodovinski in družbeni resnici. Resnica časa je postala tako bistvo človeka. Resnico časa razume človek kot *moč, sposobnost* za razodevanje samega sebe preko svoje subjektivitete subjekta (subjektiviteta subjekta je bistvo, po čemer subjekt je to, kar je; je torej bistvo subjekta kot subjekta), ki je delo: »Na zemlji ni več belih lis, vse pokrajine so že

odkrite in preiskane, ni več skrivnostnih otokov in pragozdov, ni več neznanih in divjih plemen. Vsa zemlja je ena sama nepretrgana in znana površina kroglice, ki plava skozi neznano in tuje vesolje kot *enotno in samosebezavedajoče se telo.*» (Tovarišija, 379.) Razlike med zemljo, naravo in človekom torej ni več. Priroda se je kot človekov predmet dela povsem spojila z delom samim, s človekom. Je po človeku predelana narava, in ker je bistvo človeka na zemlji delo, je narava postala drugobit samega človeka. In človek je postal drugobit narave same: »združena» sta v enotno in samozavedajoče se telo. Sta eno. Snov in duh sta spojena.

2. Zakaj je delo trpljenje: »Bistvo življenja in zgodovine sta izzivanje in premagovanje naporov. Človek in narod se razodevata le v spoprijemu z ovirami.« (Tov., 360.) »Temeljni človeški spopad obstaja v napetosti med človekovo notranjostjo in zunanjim svetom. Človek čuti vrtoglavost sveta in zmedo pred njim (kurziv — SH), obenem pa potrebo po njem in po njegovi resničnosti. Sami se uresničujemo le v spoprijemu s svetom. To uresničevanje smo do zdaj omejevali le na majhen obseg, če le mogoče na obseg človekove notranjosti. Danes, ko se začne eno največjih preoblikovanj sveta in življenja, se človekova dejavnost ne more več omejiti le na vzorno in urejeno grajenje notranje kulture, ki je v svojem bistvu brezčasna, temveč se mora usmeriti predvsem na zunanji svet, ga z ljubeznijo sprejeti v ustvarjalno območje z vsemi pravili njegove igre in ga priznati v vsem njegovem sistemu. — Zdaj resnično vem, da samo golo spoznavanje nujno vodi le v ohranjanje položaja, da vodi v statiko in konservativizem, ki v prelomnih časih pomenita reakcionarno stališče. Zdaj torej ne vem le tega, da danes sveta ni mogoče samo spoznavati ter da je zgolj spoznavanje nezadostno in življenju krivično, marveč vem tudi to, da je treba svet spremeniti.« (Tovarišija, str. 34, kurziv SH.) Iz citiranih Kocbekovih misli sledi: 1. Človekovo delo je premagovanje ovir, je napor, trpljenje, 2. napor je lasten delu zato, ker je svet (sam po sebi) vrtoglav in zmeden, preden se človek »vmeša« vanj, 3. človek torej vnaša v svet red, ki ga svet sam po sebi (ali od Boga) nima, 4. človek svet potrebuje, da se lahko uresniči, 5. svet je treba sprejeti z njegovimi pravili igre, 6. svet je treba spremeniti; človekovo delo torej ni le spoznavanje, ampak spreminjanje, aktiviteta.

Človekovo delo je torej napor zaradi zmedenosti in njegove igre, bodisi sveta, še ne preurejenega po človeku, bodisi že preoblikovanega po njem. Svet se postavlja nasproti človeku kot nekaj tujega, nedomačega, zato ga je treba spremeniti. Spremeniti po svoji lastni podobi, spremeniti tako, da bo to ustrezalo človekovi lastni naravi, zakaj svet, ki si ga je človek posvojil, se postavlja njemu samemu kot tuja in celo ogrožujoča sila: »V človeštvu obstoji strahovito nesorazmerje med velikanskim tehničnim znanjem, med znanjem o sredstvih in med pošastno nevednostjo o bistvu in ciljih življenja. Zato so se povsod nabrali potenciali moralnih in duhovnih sil. Sprostile se bodo energije, ki bodo človeka prerasle in resno ogrozile.« (Tovarišija, 61.) Moralne in duhovne sile so torej tiste, ki bodo

preprečile človekovo ogroženost in nevarnost, ki mu preti s strani tehnike, kajti: »... naraščanje tehnične civilizacije je resnično na tem, da se sprevrže v sumljiv, nevaren, zelo protičloveški proces. Čim več je civiliziranih ljudi, tem več je nekulture, tem več je sporov, čim več avtomatičnih vozil, tem več nesreč, čim več udobja, tem več amoralnosti in čim več prostega časa, tem več zla v človeku in medčloveškem svetu.« (Listina, 16.) Kakšna je ta logika človekovega dela, ki se človeku postavlja nasproti kot sovražna konsekvence?

3. Zakaj je človekovo delo ustvarjalno: »Kdor pride do meje samega sebe, spozna, da je *nemir* edino veljavno izhodišče človečnosti. Nemir je doživljaj, ki ga ne more izničiti noben drug doživljaj, niti sovrašтво niti ljubezen. Intenzivnost našega nemira izpričuje globino naše človečnosti. Nemir prerašča vsa izkustva, vse doživljanje, vse misli. Kdor nemira ne čuti, je mrtev, negativen človek. Nemir nas vodi vedno dalje in naprej, to je vir in počelo vsega našega dejanja in nehanja.« (Tovarišija, 381.) »Iti moramo vedno dalje in vedno dalje iskati. In ne smemo se vdati domišljiji, da smo pri kakem preokretu odkrili kaj dokončnega.« (Tov., 69), kajti: »Nikjer ni konca neznanih dogodkov in stvari.« (Tov., 248.) Človekova dejavnost je smotrna: »... kajti sleherno živo in rodovitno delo mora poleg pregleda vsebovati še smer, s katero teži izven sebe v višjo celoto vseh pojavov in v njihov edinstveni življenjski smisel.« (T., 269.) Vzrcek človekove smotrne dejavnosti je *nemir*, ki prerašča vse izkustvo, je nadizkustven in torej teološko utemeljen. *Smer* človekovega dela je utemeljena v višji celoti vseh pojavov in v njihovem edinstvenem življenjskem smislu, je teološko utemeljena.

Stvariteljska sila človekove narave potrebuje *predmet* za svoje izražanje, zato je usmerjena v zunanji svet in ga obdeluje. Zunanji svet postane predmet človekovega dela, na katerem se stvariteljska sila človekove narave uresničuje. Človek se v svojem delu *uresničuje*, delo je proces samouresničevanja, kajti delo je bistvo človeka. Delovni človek (in človek je delaven) se samouresničuje: »Zato postaja človek vedno bolj gospodar sveta; ko bo poglobil elementarna dejstva svojega bivanja, bo spoznal, da ne živi le iz nujnosti brezosebnega ali nadosebnega značaja, temveč predvsem iz svojega lastnega bistva.« (Listina, 360—61.) Ker človek živi predvsem iz svojega lastnega bistva, a njegovo bistvo je dejavnost, je »nečloveški sleherni sistem, ki zanika problematiko, stvariteljski nemir in iskanje in ki mu je duhovna bojevitost sumljiva ali nevarna.« (Listina, 360.) Nečloveški je tisti sistem, ki zanika človečnost, izhodišče človečnosti pa je nemir, stvariteljski nemir. Zato sproščanje človekovega nemira, realiziranje človekovega ustvarjalnega nemira pomeni tudi sproščanje človečnosti, človeškosti: »Sproščena človeškost v Slovincu, to je nemara najzahtevnejši in najbolj zapleteni cilj naše radikalne dejavnosti.« (Listina, 317.) Sproščanje človeškosti je sproščanje bistva človeka samega. Človeškost človeka kot nemir, kot dejavnost je subjektiviteta človeka kot subjekta. Gre torej za sproščanje subjektivitete ali, kar je isto, za sproščanje človekovega bistva.

B. ČAS V RESNICI ČLOVEKA

Sledimo pomenu, ki ga ima po Kocbekovem za človeka čas: »... v nas ni narejenosti ali besedičenja..., marveč v celotnem človeku doživljen čas in od celotnega časa pretresen človek.« (Dom in svet 1935, str. 116.)

Videti je, da je zveza med človekom in časom kar najtesnejša; človek lahko čas doživlja in je od njega pretresen. Vendar nam po tej ugotovitvi še ni znana niti osnova te povezanosti človeka in časa niti pomen, ki ga ima čas za človeka, da ga lahko pretrese. Kakšen je odnos človeka in časa? »Človek se nepretrgoma bori proti silam časa.« (Tovarišija, str. 103.) Odnos človeka in časa je torej sovražen, čas je človeku tujstvo, ki si ga hoče človek neprestano polastiti. Človek hoče, da je čas njegov čas. Zato sile časa stoje človeku neprestano nasproti kot ovire, ki jih človek mora premagovati. Če jih mora, to pomeni, da jih tudi more, toda boj, premagovanje časa je permanenten. Sovražni odnos človeka in časa je torej po Kocbeku večn.

Dogajanje tega boja proti času je zgodovina. Nizanje trenutkov boja proti silam časa je zgodovina, ki je torej tudi čas. Zgodovina je ireverzibilna: »Zgodovina je dosledna in nepovratna; tega, kar nam zdaj prinaša, ni še nikdar bilo.« (Dejanje 1940, str. 292.) Zgodovina je torej sosednje trenutkov, enkratnih in nepovratnih, od katerih je vsak zase tudi zgodovina. Današnje dogajanje je tudi zgodovina, današnji trenutek je tudi zgodovina, sicer se ne bi mogel vklapljati v časovni niz — zgodovino. Vsak sedaj je torej zgodovina in zgodovina bo vsak prihodnji sedaj, saj vsak sedaj mine. Značaj zgodovine je dogajanje, minljivost, ali časnost, kakor tudi pravi Kocbek. Čas je torej razpetost med večnostjo in minljivostjo, časnostjo. Je objektivno sledenje trenutkov, od katerih se vsak razlikuje od drugega, skupna jim je le minljivost. Potekanje je linearno, smer je neskončnost.

Stik večnosti in časnosti je v človeku: »Vsako dogajanje je vdor absolutnega v zgodovino, vsaka navzočnost blesk večnosti v časnosti. Večnost se razodene namreč le v dejavnosti, v deju, torej je človek utelešenje večnosti v času.« (Dom in svet 1936, str. 353.) Če se večnost razodeva edinole v dejavnosti, to pomeni, da je nosilec dejavnosti tudi garant večnosti in da ne vlada obratni odnos. Človek je garant večnosti in ne večnost garant človeka. Človek je potemtakem subjekt večnosti, kajti človek je nosilec dejavnosti, v kateri se edinole razodeva večnost. Ker je dejavnost človekovi naravi imanentna (tako, da lahko rečemo, da je človekova narava dej), je torej razumljivo, da je človek utelešenje večnosti v času. Tu je torej zveza med človekovim bistvom in časom. Kakor se je končnost-neskončnost sklopila v človeku, tako se v njem sklaplja tudi večnost-časnost. Človek je nosilec tako neskončnega kot večnega, zakaj brez utelešenja, brez dejavnosti se neskončno in večno ne razodevata, pa tudi končno in časno ne, zakaj končno je končno le v odnosu do neskončnega in časno je časno le v odnosu do večnega in obratno.

Človek je nosilec časa. Seveda človek kot oseba.

Človek torej razume svoj je iz časa. Pa ne le razume, človek svoj je, svojo bit ustvarja, zato je njegova navzočnost blesk večnosti v časnosti. Človek svojo bit zbira... »Človek živi tem polneje in resničneje, čim več svoje biti zbere, njegovo življenje je dragoceno, kadar je šel po svojo resnico do njenega pekla.« (Dom in svet 1935, str. 114.) Zbiranje svoje biti je mogoče le v dejavnosti. Zbiranje je dejavnost. Človek svoj je zbira, bit je človeku dana v njegovi dejavnosti, človek je v dejavnosti. Po njej je to, kar je. Človek ustvarja svojo bit in s tem samega sebe.

Človekova bit se kaže v navzočnosti. Človek je v zgodovini navzoč. Bistvo te navzočnosti je lahko samo tisto, kar človeka dela za človeka. Ugotovili smo že, da je človekovo bistvo delo. Bistvo navzočnosti je torej delo. Delo je navzočnost navzočnosti, bistvo prisotnosti človeka, bit človeka, bit bivajočega, ki je človek. Človek je nosilec biti, bit je človekova subjektivnost, subjektiviteta človeka kot subjekta.

Prišli smo torej do resnice časa: človek se razume kot subjekt, katerega bistvo je delo.

Toda oglejmo si, kaj to konkretno pomeni. Oglejmo si, kako zveni ta resnica časa, razumevanje časa in s tem samega sebe, svojega bistva, da bi videli, ali ima bistvo človeka opisano strukturo.

Ugotavljali smo že, da je čas človeku tuj, sovražen; zgodovina kot tok tega sovražnega časa je usoda. Vsakdanje življenje človeka bi potekalo drugače, »ko bi zgodovina ne bila usoda.« (Listina, str. 105.) Usoda je povezanost z zgodovinskimi silami: »Stvarnost sveta, v katerem živimo, je tako tesno navezana na človeka in človek sam je tvorno in duhovno tako povezan z njo, da je človeško življenje danes razvidno posebno kot usoda, to se pravi kot povezanost človeka z zgodovinskimi silami.« (Dejavnje, 1940, str. 290.) Zgodovinske sile so torej navezanost stvarnega sveta na človeka in človeka na stvarni svet. Ta svojevrstni splet t. i. stvarnega sveta in človeka ima značaj usodnosti. Človek je preko usodnosti vezan na svoj čas in na zgodovinske sile kot lastne sile. Človek se torej vrti le v svojem lastnem svetu, ki je splet subjektivnosti-objektivnosti, tudi je možno in res tako, da se zgodovinske sile izmikajo človekovi racionalni ureditvi; zato tudi pravi Kocbek, da je zgodovina »zmedena« (Listina, str. 77) in usoda »divje iracionalna«. (Listina, str. 22.) Toda človek hoče biti subjekt, hoče biti gospodar svojega sveta, hoče torej tisto, kar se mu izmika ali kar ga zasužnjuje, spremeniti v svojo funkcijo. Biti subjekt pomeni biti kriterij in s tem cilj vsemu, kar ni subjekt. Subjekt hoče biti osnova vsemu, smisel vsega, kar je. Kolikor vse to subjekt še ni, je njegov imperativ, da to postane. Toda da je človek šele na poti do tega, da bo vsemu osnova, ne pomeni, da sedaj še ni subjekt, kajti možnost samega sebe biti v osnovi vsega, kar je, že pomeni biti subjekt. Subjekt je osnova, smisel in pot do človeka kot subjekta. Možnost to biti je prav tako razumljiva in razložena iz subjektivitete subjekta. Možnost je kate-

gorija in kot taka prav tako razložena iz subjektivitete subjekta kot kate-
rakoli druga kategorija.

Ce pa človek hoče spremeniti sovražnost časa v domačnost, v svoj čas, se seveda ne sme izmikati tej sovražnosti, ampak jo mora prevzeti nase. Zato je zgodovina, kakorkoli je človeku neprijazna in sovražna kot usoda, vendarle njegovo edino domovanje. Usodnost človeka je prav v njegovi vezanosti na zgodovinske sile, na zgodovino, iz katere, tudi če bi hotel, ne more: »Kjer je zgodovina, ni idile, kjer pa ni zgodovine, je še manj idile, je praznota.« (Tovarišija, str. 369.) Izven zgodovine je torej praznota, pravzaprav nič. Lahko rečemo, da je čas izven človeka za človeka nič. Človek se noče spuščati v nič, njegovo domovanje je zgodovina: »Zgodovina je človekovo pravo območje, edino v njej se more razviti, v njej more doživljati vrednote, v njej more odkriti naravo, sebe, veselje in prihodnost. Edino v njej more odkriti pot v večnost.« (Tovarišija, str. 165.) Ta dvojnost človeka v odnosu do zgodovine se izraža tudi v navidez nasprotujočih si opredelitvah zgodovine: »Ko smo delo končali, smo občutili v sebi usedlino nečesa nepovratnega, dokončnega, neizbrisnega. To so atributi zgodovine.« (Tovarišija, str. 368.) »Res, zgodovina je poezija.« (Tovarišija, str. 370.)

Ugotovili smo že, da hoče človek spremeniti sovražnost časa v domačnost časa. Od kod to hotenje? »... nekje v človekovi sredini je zakoreninjena žilava volja po celoti.« (Dom in svet 1936, str. 349.) Kaj pomeni ta volja po celoti? To je volja po gotovosti samega sebe, volja po sebi samem, volja človeka, ki se hoče kot subjekt, da je subjekt. Človek ima možnost, da to postane: »Kakor je žival absolutno zaprta v vitalnost, tako je človek absolutno brezmejen v vseh možnostih, določenostih in razsežnostih duha.« (Dom in svet 1936, str. 350.) Izkazalo se je, da je možnost kot kategorija torej resnično razložena iz subjektivitete subjekta, o čemer smo govorili malo prej. Nujno je, da je človek v svojih sposobnostih neomejen, kakor hitro se razume in hoče kot subjekt. Ni mogoče govoriti o subjektu, a obenem trditi, da je kategorija možnosti nesmisel.

Vendarle še ni odgovora na vprašanje, kaj človeka sili v boj s časom. Od kod to hotenje, ki se postavlja po robu času in se ne zadovolji s tem, kar mu čas daje? »Objektivna nestalnost človekova sredi imanence in transcendence prehaja v subjektivno negotovost (podčrtala — SH), ki je ne more nikdar popolnoma odpraviti, niti z znanjem, ki je nadomestek za živalsko nagonsko gotovost, niti s fatalizmom, ki se preda popolnemu iracionalizmu. Tako živi človek že tisočletja nemiren (podčrtala — SH), nezadovoljen, razdeljen. ... živimo nepreračunljivo, iz slučaja. Slučajni so predniki, slučajno je spočetje, slučajna je sredina, slučajna je vzgoja, nazor, ki si ga človek privzame, slučajno je vse življenje, ravno tako je slučajna tudi smrt. Negotovost je torej temeljna človeška kategorija.« (Dom in svet 1936, str. 350, podčrtala — SH.)

Odgovor na vprašanje po izvoru hotenja človeka k svoji dopolnitvi (volja po celoti človeka) smo dobili. Odgovor je: negotovost, ki se kaže v nemiru.

Osnovni problem Descartesa je bil najti tisto osnovo, oporo, iz katere bo človek črpal svojo gotovost, gotovost, da je. Descartes je to osnovo dobil v cogitu: Cogito, ergo sum, mislim, torej sem. Bit človeka, človekov »je«, je razložen iz »mislim«. Cogito je tako postal človekova bit in gotovost človeka. Ali bolje, cogito je prevzel vlogo biti. S to Descartesovo postavitvijo človeka, njegovega bistva, ki prevzame vlogo biti, se začne zgodovina človeka kot subjekta. Od te postavitve naprej je zgodovina filozofije, s tem pa tudi zgodovina človeka, — ker je filozofija »v misli zajet čas« (Hegel), — dopolnjevanje človekovega razumevanja samega sebe kot subjekta. Tudi Marx pojmuje človeka kot subjekt (seveda človeka v generičnem smislu, katerega bistvo je delo, dejavnost in ne zgolj mišljenje kot Descartes. (Toda osnovna struktura je ista.) Marx je nasploh kritiziral svoje filozofske predhodnike, predvsem t.i. materialiste, da so zanemarili subjektivno plat: »Glavna pomanjkljivost vsega dosedanjega materializma — vključno Feuerbachovega — je v tem, da dojema predmet, resničnost, čutnost le v obliki objekta ali nazora, ne pa kot človeško čutno dejavnost, prakso, ne subjektivno...« (Prva teza o Feuerbachu.) Subjektiviteta subjekta je po Marxu torej delo. Isto pojmovanje subjektivitete subjekta ima Kocbek.

Toda, kot zakleto: kakorkoli išče subjekt svojo gotovost, kakorkoli že razume svoje bistvo, negotovost je še vedno tu. Se več, negotovost je izvor nemira, ki človeka usmerja v dejavnosti, da bi si to gotovost zagotovil. Negotovost je še zmeraj temeljna kategorija subjekta. Negotovost je pogoj iskanju gotovosti, to pa pomeni tudi subjekta. Negotovost je konstitutivni element subjekta. Brez negotovosti ne bi bilo nemira, ki je pogoj samodovrševanja subjekta, s tem pa tudi subjekta samega. Tako je tisto, po čemer subjekt teži, njemu pravzaprav nedosegljivo, obenem pa je tisto, kar ga ustoličuje za to, kar je, to je za subjekt. Težnja za gotovostjo prinaša negotovost, ki je spet pogoj iskanju nove gotovosti. Subjekt se tako giblje v svojem lastnem začaranem krogu, zakaj aproksimativno bližanje svojemu cilju ni nič manj začaran krog: cilj je gotovost, a vsaka gotovost poraja novo negotovost — tako kot na vsej poti do te konkretne gotovosti.

Ker je negotovost, ki poraja nemir, tako imanentna subjektu, je dosledno, ko pravi Kocbek, da je nemir edino veljavno izhodišče človečnosti. Človečnost človeka, bistvo človeka, subjektiviteta subjekta je prav tako razložena iz postavitve človeka kot subjekta, kot negotovost in možnost. Sele v tej luči je razumljivo, zakaj je nemir edino veljavno izhodišče človečnosti in zakaj je možnost kot kategorija razložena iz subjektivitete subjekta. Nemir nas vodi vedno dalje in dalje, to je vir in počelo vsega našega nehanja, pravi Kocbek. Tu je tudi odgovor, zakaj hoče človek spremeniti zgodovinske sile, sovražni čas, sovražen zato, ker se ljudje v njem počutijo negotove. Ljudje hočejo gotovost in jo morejo doseči. Seveda aproksimativno.

Da je ugotovitev negotovosti kot konstitutivnega elementa subjekta pravilna, dokazuje tudi občutje iz vojnih dni, ki ga izraža Kocbek, ko je

bilo postavljeno na tehtnico življenje celih narodov: »Negotovost je totalna, zato pa je tudi potreba po gotovosti totalna.« (Listina, str. 119.) Kdo se je boril za gotovost? Človek. Kdo je povzročil negotovost s svojo težnjo po gotovosti? Človek. Seveda je treba razumeti »besedo« človek kot tisto bitje, ki je različno od vseh drugih bitij, torej kot rodovno bitje, za katerega je značilen odnos kot odnos. Žival nima odnosa do ničesar, le človek je lahko v odnosu do svojega sveta in sebe. Gotovost, negotovost sta tudi odnosa.

Razpravljanje o subjektu, o negotovosti in gotovosti torej ni izvenčasno razpravljanje. Filozofija je prav tako del sveta, je miselni izraz resnice časa.

Isto iskanje opore, kot ga vidimo pri Descartesu, najdemo tudi pri Kocbeku: »Kateri trenutek naj zaustavim, da mi služi kot oporišče, kot miselni vzvod, kot vstop, ki naj se skozenj rešim v trajanje in navežem na svoje bistvo?« (Dom in svet 1936, str. 349.) Tudi Kocbek išče oporo, s katero bi se navezal na človekovo bistvo. Išče torej bistvo človeka. In išče trenutek, trenutek, ki bo opora, ki bo odgovoril na vprašanje po bistvu človeka. Resnica človeka v sedanjem trenutku mu pokaže, da je človekova narava (bistvo) narava deja, dejavnosti: »Znamenja kažejo, da današnji človek žaja po dejavnosti, po izpolnitvi samega sebe, po prevzemu svoje usode...« (Dom in svet, 1936, str. 352.) »Današnji človek noče več le razumeti, on hoče predvsem biti. Brezimno usodo hoče spremeniti v ustvarjeno in navzočo, življenje noče več le opazovati, ampak prevzemati.« (Dom in svet, 1936, str. 351.) Iz gornje misli je očitno, da pomeni biti biti dejaven, biti dejaven pa pomeni prevzeti usodo nase. *Človekovo bistvo je dejavnost, delo je človekova bit.* Človekova resnica časa je torej pred nami: človekovo samozagledanje iz časa ven je opredelitev svoje biti iz svojega bistva — dejavnosti.

Toda že smo pri naslednji karakteristiki človekove dejavnosti: človekova dejavnost teži k izpolnitvi človeka, torej k izpolnitvi dejavnosti same, to pa pomeni brezimno usodo spremeniti v ustvarjeno in navzočo. Kakor je v začetku morda kazalo, da je usoda nekaj izven dosega človekove volje in dejavnosti, nekaj, kar je človeku navrženo, kar ga le opredeljuje, pa se zdaj izkaže, da ni tako. Usodo je mogoče (možno) spremeniti, usodo je mogoče ustvariti. Lahko jo je narediti navzočo. Kaj to pomeni? Kakšen je odnos med ustvarjanjem ali boljše delom — kajti ugotovili smo že, da je ustvarjalnost karakteristika dela — in med navzočnostjo, ter kaj to pomeni glede na usodo?

Ugotovili smo že odnos med navzočnostjo in časnostjo oziroma večnostjo: navzočnost je blesk večnosti v časnosti. Ta blesk je viden le v dejavnosti, kajti večnost se kaže le v dejavnosti. Navzočnost je razložena iz dejavnosti. Bistvo navzočnosti je dejavnost. Navzočnost je torej razložena iz biti človeka, a bit ima značaj bivajočega, to je dela. Delo je uresničevanje, utelešanje neskončnosti v končnosti. Videli smo tudi, da je delo pri

Kocbeku v zadnji konsekvenci teološko utemeljeno. Kaj sedaj pomeni ustvarjalnost in navzočnost glede na usodo?

»Prazno je vsako človekovo delovanje, ki se ne približa človekovi usodi in je nekje ne premakne...« (Dejanje 1941, str. 42—43.) »Človek oblikuje svojo usodo le takrat, kadar se izpostavlja in bori...« (Dejanje 1941, str. 42.)

Torej gre za premik usode, ne za to, da jo pustimo v trajanju, mirovanju, zaustavljamo trenutke in sedaje. Nasprotno, usodo je treba oblikovati, čas premikati. To je navzočnost usode. Njena navzočnost se kaže v tem, da jo oblikujemo, da je delo naših rok. Navzočnost usode torej pomeni oblikovanje usode. Usoda, ki jo oblikujemo, je navzoča, zakaj kriterij za navzočnost človeka, prav tako pa usode, je dejavnost, delovanje, delo.

Delo je tisto bistvo, ki je skupno tako človeku kot usodi. V bistvu človeka in usode ni razlike; usoda in človek sta bivajoča, katerih bistvo je delo.

Ob ugotovitvi, da se človek nenehoma bori proti silam časa, da je usoda povezanost z zgodovinskimi silami in da je usodo mogoče premikati, se postavi vprašanje, čemu sploh premikanje usode, boj proti silam časa ter kakšne so ovire, ki jih mora človek premagovati. Kakšna je zgodovina, da se je proti njej treba boriti?

»Treba je zavreči sleherni red, ki ima človeka za predmet, ga organizira in posiljuje v nasprotju s posameznimi človeškimi poslanstvi in njih usodami...« Sovražnost časa v sedanjem času se torej kaže v tem, da je človek predmet reda, ki ga posiljuje in ki nasprotuje človekovemu poslanstvu in človekovi usodi. Če je človekova usoda povezanost z zgodovinskimi silami, to pomeni, da je treba premakniti zgodovinske sile, zgodovino. Osnova tega hotenja je v človeku samem, ki hoče sebe samega takšnega kot to ustreza njegovemu bistvu. Spet se nam je razkril subjekt v vsej svoji razsežnosti, v svoji volji po samem sebi. Subjekt hoče podreti vse ovire, ki so mu na poti do sebe samega. Noče biti predmet nečesa, četudi je to isto sam ustvaril. Njegova pot gre dalje in vedno dalje.

Toda kakšna je zgodovina, zgodovinske sile, katerim se mora postaviti po robu? Medtem ko smo videli, da je priroda pred vmešavanjem človeka nered, kaos, pa ima zgodovina svoje zakonitosti. Subjekt se mora v borbi proti zgodovini soočiti z njenimi lastnimi zakonitostmi. »Toda zgodovina ima svoje zakonitosti, ki o njih posameznik ne sme po svoje soditi.« (Tovarišija, str. 156.) Še več; zgodovina je načrtna: »...ravnam se po načrtu velikanskega zgodovinskega procesa.« (Tovarišija, str. 282—283.) V čem imajo izvor zgodovinske zakonitosti, o katerih posameznik ne sme soditi, a se mora po njih ravnati, zakaj zgodovina je »neizprosna«. (Listina str. 513.)? Zgodovina se kaže ljudem v različnih podobah: je »indiferentna« (Listina, str. 360), je »izključni gospodar človeštva« (Listina, str. 470), deli svojo milost: »Zgodovina se ne ozira na še tako bistre in bogate koncepte in ne jemlje v poštev zgolj osebne kvalitete, svojo milost deli

tistim, ki združujejo oboje. Zato so komunisti kljub pomanjkljivim formulacijam o človekovi osebi in svobodi pravi in najlegitimnejši pričevalci novega humanizma.« (Tovarišija, str. 74.) V čem je torej moč zgodovine?

«... v ostrih korakih zgodovine vidim nedoumno Previdnost, ki je zadnji usmerjevalec vsega živega in neživega, skupni temelj vseh razumnih bitij, pa najsi ga imenujemo še tako različno.« (Tovarišija, str. 202—203.) **Nedoumna Previdnost**, skupni temelj vsega, kar je. To je Bog. Zgodovina je torej teološko utemeljena, enako kot smo to videli pri utemeljitvi človeka oziroma osebe. Prav zato konsekventno pravi Kocbek, »da niti človeško življenje niti zgodovina nista razvidna, ...« (Listina, str. 149), kajti Previdnost je nedoumna. »V teh spoznanjih me pre-giblje vera v nekaj, kar je bolj subjektivno od človeške zavesti in bolj objektivno od zgodovine.« (Tovarišija, str. 402.) Bolj subjektivno od človeka in bolj objektivno od zgodovine, to je Bog, ki je skupni temelj obeh.

Videti je, da je moč subjekta nenadoma opešala, da je samostojnost subjekta nekako okrnjena spričo Boga. Preden pa to zaključimo, obnovimo vsa dokazovanja o samostojnosti človeka z naslednjim mestom iz Tovarišije: »Do zdaj nam zgodovina še ni izročila svoje skrivnosti, toda to bo storila takrat, ko jo bo človek do tega prisilil.« (Str. 62.) Človek zgodovino lahko prisili do nečesa, človek potemtakem lahko Previdnost samo, ki je temelj vsega, kar je, prisili, da se nekaj zgodi, da nekaj naredi. Spet je videti, da je človek močnejši kot Bog. Vendar je vsa ta dilema le navidezna. Vprašati je namreč treba, kakšno je pojmovanje človeka, ki zmore tak premik zgodovine, usode, in kakšna je zveza tako pojmovanega človeka s teološkim utemeljevanjem človeka in zgodovine?

Že pri obravnavanju bistva človeka smo naleteli na »osebo«.* Ugotovili smo, da je oseba v pravem pomenu transindividualni subjekt, nikakor pa ne človek posameznik. Človek posameznik je oseba le toliko, kolikor izpolnjuje svoje poslanstvo, ki pa mu je prav tako dano po osebi, ki ne odmre, ki je prava nosilka bistva človeka, človekovega dela. »Ona (oseba — SH) je edini nosilec in ustvarjalec človekove usode, nikdo je ne more zamenjati, niti naš bližnji, niti družba, niti individuum sam.« (Dom in svet, 1936, str. 354.) Oseba sama je dejavnost človekove usode. Oseba v zgornjem pomenu je torej tista, ki je edina kos zmedenosti, iracionalnosti in zakonitosti zgodovine in usode. *Oseba je subjekt*. Toda ta oseba je teološko utemeljena, prav tako, kot je teološko utemeljen čas, zgodovina, in kot bomo videli kasneje, tudi resnica.

* Z uvedbo kategorije »oseba«, katere sinonim je tujka persona, smo eksplicitno zadeli na Kocbekov odnos do personalizma. Vendar nam tu ne gre za komparativno historično analizo, za ugotavljanje razlik in podobnosti npr. med francoskim krščanskim personalizmom ter Kocbekom itd., marveč za ontološko utemeljitev in razgrnitev Kocbekove misli, torej tudi njegovega dojetja osebe (persone). Prostor za historično komparacijo puščamo torej odprti.

Seveda je nujno, da je teološkost v osnovi časa, zgodovine, resnice, človekovega poslanstva itd., če je teološko utemeljen človek sam. Z druge strani pa je osnovno pojmovanje človeka pojmovanje človeka kot subjekta in teološkost prav nič ne poruši te osnovne strukture.

Ljudje določenega časa torej sprejmejo svojo časovno nalogo, svoje poslanstvo od osebe. Njihova naloga je razumeti svoj čas in se svojemu času odzvati: »Vse naloge so časovno pogojene, vse naloge so nedopolnjen čas; čas dopolnjujemo, kadar vežemo njegov smoter s svojim osebnim.« (Dejanje 1940, str. 3.) »Obveznost čutiti se danes pravi odločati se tako, da imajo odločitve značaj odgovora na bistvena in stvarna vprašanja časa. Takí odgovori pa so možni seveda le takrat, kadar jih na eni strani prevzema načrtna skrb za človekove življenjske pogoje in kadar so na drugi strani izraz človečnosti.« (Dejanje, 1940, str. 291.) Osebi kot subjektu manjka do njene absolutnosti in dovršenosti samo čas, čas njenega lastnega razvoja. Vse ostalo je njej že imanentno v njenem samem bistvu. Ni važno pri tem, da je njena končna dopoljenost možna v absolutni prihodnosti. Zato so vse naloge človeka v določenem času, ki od osebe sprejema poslanstvo, časovno pogojene in je razumljivo tudi, da so vse naloge nedopolnjen čas. Ta oseba je nalik Heglovi absolutni ideji ali Marxovemu človeku kot rodovnem bitju (človek v generičnem smislu). Vsem tem izrazom istega manjka le še čas. Zato je temeljni problem *prihodnost*, dotekanje časa: »Kadar se gibljem v smeri sveta, prihodnosti in bližnjika, se približujem tisti točki, ki že dopolnjuje razvoj, uresničitvi, ki je hkrati Heglova večna ideja, Marxova poslednja sinteza in krščansko odrešenje. Čutim, da me prevzema neomejeno zaupanje in me zlahitni. Bližam se velikim misli človeštva.« (Listina, str. 299.) Prihodnost je najvažnejši modus časa prav zato, ker pomeni izpolnjenje subjekta. Prihodnost je slutnja izpolnitve samega sebe, zato je žejna po prihodnosti želja po sebi samem; po svojem domu, domotožje: »Zdaj vem, kaj je domotožje. To je koprnenje po tisti prihodnosti, ko se bo mnogo stvari razvezalo in razodelo in se bodo sovražne strani človeka in sveta približale in izmirile in bo človeštvo zaživelno sredi asketičnega udobja, ko bodo naši daljni zanamci spoznali različnost v enotnosti in bo eden ter isti človek mogel ustvarjati zakone in pesmi, voziti letalo in podeljevati evharistijo, zidati hiše in biti za konjiča svojemu otroku, igrati na harmoniko in obvezovati rane, igrati dramo, plesati v baru in odvezovati grehe. Veliko koprnenje nosimo v sebi.« Navedene misli opisujejo dejavnost vsestransko razvitih ljudi, ko je delitev dela ukinjena in ko je vsakemu na voljo, da se v družbi udejstvuje po svojih sposobnostih in nagnjenjih. Tudi Marx je predvideval ukinitve delitve dela in takšno dejavnost individuov, kot jo v navedenem citatu slika Kocbek.

Da je prihodnost osnovni modus časa in ne le trenutni izraz stiske sedanjosti, je razvidno tudi po tem, kako Kocbek poudarja njeno važnost: »Vse, kar biva, je naravnano v prihodnost.« (Listina, str. 318.) Prihodnost ni le osnovni modus časa za človeka, temveč za vse, kar biva, za vse kar je. Pustimo ob strani, kaj pomeni prihodnost za vse, kar biva; za človeka

pomeni prihodnost naslednje: »...ekstatična prevzetost človeka, ki v prihodnosti sluti polnejšo in višjo pozicijo in se s svojo elementarnostjo že zdaj usmerja vanjo.« (Listina, str. 480.) Človek ali bolje oseba, ki je v nenehnem nastajanju, ali bolje v samonastajanju, saj je ustvarjalka usode, je sami sebi z vsako naslednjo prihodnostjo, z vsakim naslednjim trenutkom bližja. Absolutna dovršenost je Bog, utelešenje Jezusa. Bistveno za človeka — osebo je neprestano teženje in realni proces izpopolnitve. Ta težnja osebe je nadnaravno utemeljena, njena dovršenost je v Bogu: »Stopamo torej resnično v novo dobo, ko se človek vedno bolj zaveda svojega naravnega in zgodovinskega in družbenega bistva in postaja *središče stvarstva*. Ta razvojna težnja je nadnaravno utemeljena ...« (Listina, 395.)

Kakor je torej teološko utemeljena oseba, čas, zgodovina, tako je torej razumljivo, da je tudi usmerjenost v prihodnost (in s tem tudi vse naloge, ki so časovno pogojene) teološko utemeljena, saj je oseba tista, ki pre-mika usodo in ki prinaša prihodnost.

Če pa oseba-človek-subjekt prinaša prihodnost v navzočnost, če je težnja po prihodnosti njenemu bistvu imanentna, pa je razumljivo, da se mora ta prihodnost kazati ljudem določenega časa kot naklonjena: »Povrh je nasprotnik letos že mnogo bolj prizadet in usodnejše zaznamovan, pa mi iz dneva v dan jasneje razbiramo, kako nam postaja prihodnost naklonjena.« (Listina, str. 412.) Prihodnost je naklonjena toliko bolj, kolikor bolj človek v sedanjosti uresničuje naloge sedanjosti, zakaj sedanjost je zarodek bodočnosti. Sedanjest je funkcija bodočnosti. Sedanjest ima v prihodnosti svoj kriterij, svoj smisel in cilj, kakor je z druge strani sedanjost garant, da se bo cilj tudi realiziral; zato ni vseeno, kako poteka realiziranje tega cilja.

Kako se imenuje naloga časa v tem času? **S v o b o d a.**

»Človek mora iz dneva v dan težiti za resničnostjo in skladjem. Uresničiti mora tisto predstavo o vesolju in samem sebi, do katere je v razvoju prišel... Svoboda je torej predvsem v nepretrganem in discipliniranem ostvarjanju notranje podobe o svobodi.« (Tovarišija, str. 373.) »Z mislijo si počlovečujemo vesolje in usodo in ju skušamo razumeti.« (Listina, str. 353.) Prvi korak v neznano usodo je torej misel, ki ustvarja določeno podobo človeka o samem sebi. Nosilec te podobe je tudi nosilec zgodovine; to je oseba, človek kot subjekt. Ustvarjanje te podobe je svoboda. Svoboda je torej samoustvarjanje osebe. Svoboda je hotenje samega sebe, je sproščanje samega sebe, sproščanje bistva človeka, to je človečnosti človeka. »Kdo bo razumel, da smo resnično napravili križ nad preteklostjo in se vrgli prihodnosti v naročje, da smo zapustili vse in se posvetili eni sami stvari, *skupni svobodi?*« (Listina, str. 26.) »Sproščena človeškost v Slovincu, to je nemara najzahtevnejši in najbolj zapleteni cilj naše današnje radikalne dejavnosti.« (Listina, str. 371.) Sproščanje človeškosti je torej svoboda. Svoboda je tisto, kar prihaja do sedanjosti iz prihodnosti kot časovna naloga. To je tisti neizpolnjeni čas, svoboda je

tisto domotožje po prihodnosti. »To je bilo domotožje po življenju in svobodi, domotožje po prihodnosti.« (Tovarišija, str. 235.)

Pot do svobode pelje preko revolucije. »Smisel revolucije ni torej v revoluciji sami, temveč v človeku, ki jo izvrši zato, da si izpopolni svojo svobodo.« (Tovarišija, str. 168.) Prava vsebina revolucije je v »stvariteljski sili človeške narave«. (Tovarišija, str. 205.)

Potreba človeka kot subjekta je torej svoboda. To je časovna naloga človeka, to je resnica časa. V čem je časovnost te naloge? Kako se kaže čas skozi to nalogo?

Če je človek kot subjekt — oseba teološko utemeljen, enako pa tudi čas sam, je razumljivo, da je tudi svoboda teološko utemeljena. »Vselej, kadar se svobodno odločam, izbiram med časom in večnostjo, ker je osvobajanje kot napredovanje v času pravzaprav vedno večje istenje z neskončnim. Vsakokrat, ko storim svobodno dejanje, me obide zavest, da nisem omejen v upanju in da nisem vezan niti na preteklost niti na navzočnost. Osvobajanje je mogoče torej le v razmerju do večnosti, ki obvladuje čas.« (Listina, str. 158.) V navedenem citatu je govor o osvobajanju in ne o svobodi, torej o procesu in ne o stanju. Svoboda je le trenutno stanje osvobajanja kot procesa. Seveda pa mora imeti tudi proces svoj »konec«, da sploh ima svoj kriterij in cilj poteka. Takšna svoboda bi bila absolutna svoboda: »Oba (marksizem in krščanstvo — SH) poznata tudi absolutno svobodo, samo da jo marksizem vidi uresničljivo v prihodnosti, ko se bo človeštvo integralno humaniziralo, medtem ko se bo kristjanu absolutna svoboda razodela šele v absolutni prihodnosti.« (Listina, str. 157.) Oseba je »posoda večnosti« in »končni zaris človeka«, ki se v vsakem trenutku uresničuje in je torej večno prišotna »navzočnost, dogajanje, resničnost, duh, dej«. Svoboda je v večnem nastajanju, zakaj absolutna prihodnost je večnost in ta obvladuje čas, časnost. S v o b o d a je torej ž e t u, kakor je tudi oseba ž e t u in je vendar še ni. Je bistvo človeka. Zato je razumljivo, da oseba obvladuje in daje naloge, časne naloge posameznikom in da je čas njena funkcija.

Oseba je v večnem nastajanju, ni vezana ne na preteklost ne na sedanjost. In človeka sili vedno dalje in dalje: »Iti moramo vedno dalje in vedno dalje iskati.« To je njen lastni notranji gon, imanentni gon subjekta. Osvobajanje je tako sproščanje nje same, sproščanje človeškosti človeka kot osebe, subjekta. Zato je razumljivo, da svobodno dejanje ni vezano ne na preteklost ne na sedanjost. Osvobajanje je napredovanje v času s tem, da je vedno večje istenje z neskončnim. Sproščanje človeškosti, vse večje udejanjenje »končnega zarisa človeka« — osebe je vse večje istenje z neskončnim.

Prav tako je logično, da večnost obvladuje čas. Oseba kot posoda večnosti najde svojo izpolnitev v absolutni prihodnosti, to je večnosti, ko se dopolni v absolutni svobodi (utelešenje Jezusa.) Tedaj se dopolni, vse dotlej pa postavlja posamezniku naloge, mu določa poslanstva, »ki jih posameznik sprejme in pokorno izvršuje«.

Naloge so »nedopolnjeni čas«, saj je čas funkcija razodevanja subjekta osebe. »Večni« in »časni« problemi se tako vedno prežemajo, so neprestano tu. V določenih situacijah se zdi, da je ta povezanost še očitnejša: »Nikdar do sedaj se večni in časni problemi še niso tako družno odprli, kakor danes. Zdi se, da je današnja vojna tisti veliki voz, ki so se vanj zavezala vsa večna in časna vprašanja.« (Dejanje 1941, str. 41.)

Kar je za osebo svoboda, je za posameznika obveznost, ki jo pokornic izvršuje. »Naša svoboda je ujetost, naša zgodovinska zaveza je svoboda, če je svoboda v spoznavanju nujnosti.« (Listina, str. 219.) Posameznik je ujet v svoje poslanstvo. Naloga mu je bila dodeljena in jo mora izvrševati. To lahko stori slabše ali bolje, toda naloga je tu. Če se ji ne odzove, je zavržen. »Da, vsi smo vključeni v neizprosno zakonitost, vsi postajamo njeni nosilci in njen izraz.« (Tovarišija, str. 31.) V čem je torej svoboda, nekaj, kar je različno od obveznosti? V zgodovinski zavezi in v spoznanju nujnosti, kar je po bistvu isto. Kaj je zgodovinska zaveza? »Končni zaris človeka« je zaveza za vse posamezne konkretne individue, saj je le-ta njihovo bistvo. Dopolnitev končnega zarisa človeka je zgodovina, zato je svoboda v resnici v zgodovinski zavezi, kajti le oseba je kot izvor dejavnosti, kot dej sam, po svojem bistvu svobodna. Za vse posameznike je ta svoboda nujnost, a njihova svoboda je vendarle v spoznanju te nujnosti in v odzivu na klic poslanstva, ki jim ga nalaga »končni zaris človeka«. Posameznik tudi nima druge izbire, kot da se klicu odzove, ali pa je izvržek zgodovine.

Vse človekovo življenje je izvrševanje poslanstva in zato je zgodovina tudi edino pravo njegovo območje, njegov dom. Tudi doživljanje sreče je vezano na to območje. Izvrševanje poslanstva daje človeku občutek sreče. Sreča je prav tako vezana na doseganje »končnega zarisa človeka«, na počlovečenje: »Zdaj šele vem, da je izredna sreča biti partizan. Tega ne mislim v smislu stavka »srečo imam, da sem odšel v partizane«, marveč v smislu notranjega zadovoljstva, »srečen sem, ker sem odšel v partizane«. Občutek sreče zaznavam tudi v drugih tovariših, v slehernem partizanu odkrivam njen čar. ... Ta občutek ne prihaja le od varnosti, ki jo daje puška v odločni roki, marveč prihaja tudi od moralnega pomena, ki ga ima odpor proti nasilju, odpor, ki nujno sprošča, osvobaja in počlovečuje.« (Tovarišija, str. 38.) Kaj lahko je izluščiti, da je moralno vse, kar vzbuja počlovečenje, kar torej pomaga doseganju človeka kot subjekta, in nemoralno vse tisto, kar to skuša onemogočiti.

Ugotovili smo, da je čas sosledje trenutkov, sedajev. Vsak dopolnjeni trenutek je že preteklost; vsaka dopolnjena naloga je preteklost, prihajajo pa vedno nove. Kar je torej danes svobodno, jutri že ni več. Absolutna svoboda je le v absolutni prihodnosti, časna svoboda pa je minljiva, obenem pa je večni imperativ same sebe. Današnji cilji bodo jutri zastareli, toda čimbolj se posameznik v danem trenutku identificira s ciljem, z nalogo oziroma s poslanstvom, ki mu je naloženo, tembolj je srečen, zakaj tedaj se najbolj zbliža z bistvom, človeškim bistvom. Zato velja:

«Pot, po kateri človeštvo hodi, daje več sreče od cilja samega. Res je, da nikoli nismo bili tako svobodni, kakor smo danes kot uporniki proti modernemu suženjstvu.» (Tovarišija, str. 435.) Dosežen cilj je pravzaprav že preteklost, sreča pa je nekaj, kar je očitno v sedanjosti. Torej: »Srečo in svobodo osvajamo neprenehoma, iz dneva v dan, iz trenutka v trenutek.« (Tovarišija, str. 272.) Zato pa seveda ni vseeno, kako hodimo po poti do cilja.

In zato se mora človek neprenehoma boriti proti silam časa. Ne le da doseženi cilji jutri niso več cilji; cilji sami vsebujejo prekletstvo in sami sebe negirajo: »Doživljam pradašno izkustvo: če si človek najde pravila, ga le-ta uničijo, če uniči pravila, ga uniči svoboda. Iti moramo vedno dalje in vedno dalje iskati. In ne smemo se vdati domišljiji, da smo pri kakem preokretu odkrili kaj dokončnega.« (Tovarišija, str. 69.) Človek se torej vrti v krogu večnega vračanja enakega, zakaj prekletstvo časnosti je, da nikoli ne doseže večnosti in prekletstvo končnosti je, da nikoli ne doseže neskončnosti, sicer bi se večnost in neskončnost negirali kot večnost in neskončnost.

Isto sizifovstvo je tudi v revoluciji: »Revolucija sicer spremeni obstoječe stanje, vendar svojih ciljev nikdar ne doseže.« (Listina, str. 371.) »Prepričan sem, da se človek nikoli ne bo zadovoljil z nobeno družbo, ker nobene okoliščine nikoli ne bodo vzorne. Brž ko bomo odpravili današnja nasprotja, se bodo pokazala nova.« (Listina, str. 359.) Vendarle v tem ni nikakršne tragike, zakaj na novo nastalo stanje bo podžgalo človekov ustvarjalni nemir za novo akcijo, človek bo dobil novo poslanstvo in proces se bo ponovil, seveda v drugačnih okoliščinah in za drugačne cilje. Kajti posameznik je končno bitje in končno je tudi vse delo njegovih rok. Vsi ti krogi razvoja so seveda samorazvoj subjekta, osebe. Ona je kot *dej* izvor gibanja, dogajanja, zato je vse dogajanje *njeno* lastno gibanje in dogajanje. Njeno uresničevanje poteka preko individuov, ki so ji poslušni.

V čem je pravzaprav končnost individua? Individuum je smrten. Smrt je tisto dno, ki omejuje individuum, in izvrševanje poslanstva, ki ga sprejme od osebe, je tisto, kar ga povezuje z večnostjo. Preko svoje dejavnosti pravzaprav individuum ni smrten, preko dela, izvrševanja poslanstva se povezuje z večnostjo in je njen del. Svojo končnost premaguje individuum prav na ta način, da se vklaplja z izvrševanjem poslanstva v »končni zaris človeka«. »Mi vsi dobivamo v tej vojni novo razmerje do smrti. Umiranje nam ni več tuje in nesmiselno. Sila smo, ki hoče premagati celo končnost. Sila smo, ki navaljuje na večnost samo.« (Listina, str. 543.) Človek tem bolj premaga končnost, kolikor bolj se integrira z večnostjo, kolikor bolj izpolnjuje svoje poslanstvo in se tako vklaplja v večnost.

Toda končnost, smrt je še vedno tisto dno, ob katerem se preizkuša človekov spoj z njegovim bistvom, s poslanstvom, ki ga sprejme od osebe: »Med nebom in zemljo živimo, upamo in se bijemo za eno samo elemen-

tarno idejo. Vsakdo med nami je reduciran na svoje bistvo, iz dneva v dan bolj človeški. . . . Veliko zgodovinsko idejo mora človek doživeti in preizkusiti med življenjem in smrtjo.« (Tovarišija, str. 138.) Tako « . . . postaja zgodovina izključni gospodar človeštva, smrt pa najvišje merilo njene oblasti.« (Listina, str. 470.)

In vendar zgodovina ali bolje oseba nima drugih realizatorjev nje same, kot so individuumi. Oni so njeni nosilci. Kdo bi izvrševal njena poslanstva, če ne ljudje? Ljudje jo torej nosijo in so po njej nošeni. Še več, človek sam lahko postane oseba tedaj, ko sprejme svoje poslanstvo; oseba je: « . . . ujemanje individua in njegovega poslanstva.« (Dom in svet, 1936, str. 354.) Še vedno torej ostaja odprto vprašanje, kaj je pravzaprav oseba in kaj je človek v odnosu do nje. Kakšno je nasprotje med izjavami, da je zgodovina gospodar človeštva itd. in med izjavo: »Tako brezpomembni in preprosti človečki smo in vendar smo zgodovina.« (Listina, str. 218); če sploh je nasprotje?

Dosledno filozofski refleksiji svojega časa sprašuje Kocbek tudi za svoje poslanstvo: »Kako naj izkoristim veliko priložnost usode? Kakšna je moja odgovornost?« (Listina, str. 523.) In dosledno temu odgovarja: »Vse, kar storim, moram storiti zato, da se razodene človečnost in izpolni zgodovina.« Le tako »s svojim življenjem vplivam na usodo vsega človeštva, povezan sem z upi slavnih prednikov in s spomini neznanih zanamcev. . . . Ko živim zdaj in tu, delujem povsod in vedno.« (Listina, str. 331—332.) Očitna je ista struktura mišljenja, ki smo jo zasledovali ves čas tega poglavja.

In prav tako se postavlja vprašanje, kakšen je odnos med osebo in posameznikom ob naslednjem razumevanju samega sebe: « . . . nič več me ne ostaja zunaj usode, ki nastopa kot vihar, ves sem spojen z zgodovino teh dni. Zgodovino jemljem nase, sam postajam zgodovina.« (Listina, str. 411.) »Ne čutim več nikake razdalje do usode, zdaj sva eno, ona v meni, jaz v njej, izražam se skozi njo, ona pa skozi me.« (Listina, str. 56.)

Človek — zgodovina.

Človek — usoda.

In kako Kocbek razume svoj je?

« . . . steber svetišča sem, slop zgodovine, sklepni kamen oboka nad prihodnimi rodovi.« (Listina, str. 428.)

C. RESNICA V ČLOVEKOVEM ČASU

V prejšnjem poglavju smo videli, kako utriplje resnica časa v človekovem času, oglejmo si zdaj utrip časa v pojmovanju resnice.

Kaj je resnica? »Različne poti do resnice so pogoj, da človeštvo najde pot do Resnice same.« (Listina, str. 396.) »Samo resnica ne pomeni veliko, resnica mora biti aktualizirana v naših dejanjih.« (Listina, str. 482.)

Citirane misli povedo, da obstaja Resnica in da obstajajo resnice, ki morajo biti aktualizirane v dejanjih. Mesto bivanja resnic je dejavnost, udejanjena resnica je resničnost. Ni še jasno, ali se z resnicami kdaj doseže tudi resnica sama. »Človek prihaja do spoznanja borbena, trga iz temne življenjske gmote ter ga prečiščuje v svojem praktičnem in umskem izkustvu. Tako se vedno bolj bliža resnici (Resnici — SH), v eni dobi manj, v drugi bolj, čeprav resnice (Resnice — SH) nikoli ne doseže. ... resnice kot zaokrožene in enkratne vednosti ni mogoče na mah odkriti, oblikovati in posredovati. ... Intuitivnega in globalnega pogleda na svet bi bil sposoben le neskončni duh, končni človekov duh pa mora spoznavati resničnost le fragmentarno.« (Tovarišija, str. 401.) Končnost človeka je torej ovira tudi pri spoznavanju resnice — nikoli je ne more obseči in dojeti. Resnica je torej kot človek in čas teološko fundirana. Pot do resnice ni pot spoznavanja ali delovanja, saj smo videli, da se človek resnici le bliža, nikoli pa je ne doseže. Edina neposredna pot do resnice je verovanje: »Resnica namreč ni toliko rezultat kolikor proces nastajanja in prisvajanja. Resnici pride bliže tisti, ki skuša njeno objektivno gotovost pretopiti s prepričanjem, kakor tisti, ki jo skuša izraziti z zunanjo, racionalno sistematičnostjo. Resnice ni mogoče doseči z zunanjo gotovostjo, temveč z *verovanjem*. Že od nekdanj sem uglašen na tako razmerje do resnice.« (Tovarišija, str. 412.)

Kakor smo pri obravnavanju človeka prišli do njegove »dvojne narave« (posamezni človek oziroma človek neke zgodovinske epohe in oseba) in kakor smo prišli pri obravnavanju časa do dvojne narave časa (neskončni in končni čas), tako smo tudi tu prišli do Resnice in resnic, do resnice kot take in relativnih, delnih resnic. Resničnost kot tako, kot celoto bi bil sposoben zaobjeti le neskončni duh, delne resnice pa pripadajo človeku v njegovi dejavnosti prav tako, kot pripada človeku končnost in kot dobiva človek bistvo in sprejema svoje človeško poslanstvo od oseba. Kaj je duh, večnost, dej, resničnost? *Oseba*. »Oseba je končni zaris človeka, zadnje ime za razna znamenja, ki z njimi lovimo človeka: navzočnost, dogajanje, *resničnost*, duh, dej.« (Dom in svet 1936, str. 354) Oseba je torej nosilec resničnosti prav tako, kot je tudi nosilec večnosti in dejavnosti. Te tri kategorije so torej v najtesnejši zvezi, saj jim je mesto biti isto. Kakor se neskončnost razodeva le v duhu končnosti in kakor se večnost razodeva le v dejavnosti, tako se tudi resnica razodeva le v dejavnosti. Resnica se uteleša le v dejavnosti: »Z utelešanjem ne ustvarjamo le pravilnosti, ampak tudi resničnost« (Dom in svet 1936, str. 353): seveda resničnost v njenem relativnem zgodovinskem pomenu, ne pa resničnosti kot take, kajti to je dej sam, oseba.

Oglejmo si resničnost, resnico, kot jo človek uteleša v svoji dejavnosti. »Predmeti, ki jih s svojimi čutili zaznavamo, niso *resničnejši* od našega zaznavanja, toda tudi naše zaznavanje in spoznanje nima vrednosti samo v sebi, ampak mora biti vezano na dejavnost. Resnično je le to, kar je človeku navzoče in potrjeno z dejanjem, z dejansko obliko.« (Dom in svet, 1936, str. 351, podčrtala — SH.)

Resničnost predmetov in resničnost našega zaznavanja ima svojo vrednost le, ko je udejanjena. Kriterij za resničnost ali neresničnost je človekova dejavnost. Bistvo dejavnosti in bistvo resničnosti je torej eno in isto: to je delo, dejavnost. Delo je kriterij resničnosti, saj je tudi kriterij navzočnosti. Delo je tisto, ki prinaša nekaj v navzočnost. Delo je bistvo navzočnosti, zato je tudi nujno bistvo, kriterij resničnosti. Resničnost je torej bistveno vezana na človeka, na človekovo bistvo. Dejanskost je človekovo delo; človek predmetnost ustvarja in jo nareja za svoj svet: »Bliže resnici je hipoteza, da je svet del človeka nego človek del sveta.« (Dom in svet, 1936, str. 352), zakaj po človeku svet postaja svet, prihaja preko dela v navzočnost. Vse, kar ni predelal človek, ni v navzočnosti, torej za človeka ne obstaja. Človek sam je del tega sveta, ki ga je sam prinesel s svojim delom v navzočnost: »Izkustvo pravi dalje, da ne moremo resnično bivati, ne da bi bili celota s svetom okrog sebe. Soodnosno bivanje je za človeka pogoj življenjske resničnosti.« (Dejanje 1940, str. 3.) Človek je celota s svojim rezultatom. Še več. Človek sam je rezultat svojega dela, človek sam je resničnost: krščanstvo razume »... človeka kot nastajanje in uresničevanje samega sebe.« (Dom in svet, 1936, str. 356.) Delo je torej bistvo tako sveta kot človeka, zato tudi je mogoče, da je svet del človekovega sveta in da po drugi strani človek ne more resnično bivati, ne da bi bil celota s svetom okoli sebe, zakaj bistvo jima je eno, a bistvo ni deljivo. Ker je dejavnost, na katero se veže resničnost, zgodovinska, je tudi resničnost, resnica zgodovinska. Zato so zgodovinski tudi ljudje: »ni resnice, ki bi ne bila zgodovinska resnica, časovno in prostorsko pogojena resnica, kajti v sleherni mora sodelovati zgodovinski človek. Čim bolj je človek nosilec določenega življenjskega območja in čim bolj ga povzema v svoji zavesti, tem določnejša in tem bolj življenjska je resnica. Taka resnica je sicer dvignjena nad človekom samim, vendar se ustvarja v človeku, v »hic et nunc.« (Dejanje 1940, str. 3—4.) Ugotovili smo že, da je nosilec dejavnosti pravzaprav dejanski človek, da drugega pač ni; tako je logično, da je tudi nosilec resnice pravzaprav človek, zgodovinski človek. (Seveda to ne pomeni, da je zgodovinski človek tudi ontološko prvo.)

Kakšna je pot spoznavanja zgodovinske resnice? »Zgodovinske resnice je torej kristjan dolžan spoznavati prav tako kakor drugi ljudje, to se pravi iz človeškega izkustva in objektivnega znanja.« (Tovarišija, str. 428.) In po čem nam je dano človeško izkustvo in objektivno znanje? Po delu. Prav tu je tudi osnova, na kateri je možno spoznavanje resničnosti kot procesa. V vsakem konkretnem trenutku je udejanjena resnica, je človek zgodovinski človek in je navzočnost vezana na dejavnost zgodovinskega človeka. Biti resničen pomeni biti navzoč, kar je isto kot udejanjati se v sedanjosti: »Bog, obvaruj me strašnih želja, naveži me nase, posedanji me! Stori me resničnega, da bom vzljubil navzočnost. Daj, da ne bom zanemarljivo svoje sedanjosti, ...« (Listina, str. 139.) Toda obenem je resničnost: »... po svojem bistvu sedanja, navzoča in v bodočnost naperjena resničnost.« (Dejanje, 1940, str. 374.) V bodočnost; zakaj te-

meljna kategorija dela je bodočnost, neizpolnjen čas, s tem pa tudi neizpolnjena resničnost, kajti resničnost prihaja v navzočnost le v dejavnosti. Resničnost prihaja iz svojega absolutnega izvora v osebi iz večnosti v čas in človek posamezne epohe jo sprejme in razume kot svojo resnico časa, kot naloge, ki jih mora izvršiti v svojem končnem času. Človek je tem resničnejši, kolikor temeljiteje izpolnjuje naloge, ki jih je dobil od Resnice. Človek je toliko navzoč v svojem času, kolikor resnice udejani. Samo na ta način je človek resničen, to pomeni, del resnice: »S svojo zavestjo in zmogljivostjo smo le neskončni drobec resničnosti in resnice« (Tovarišija, str. 50), kakor je tudi človekov čas le neskončni drobec časa (večnosti) in kot je človeška dejavnost le neskončno majhna dejavnost osebe-deja. Resničnost je tako neodvisna od človeka: »Postali smo zrel in stvaren narod, stvaren tudi v pomenu resničnosti, ki je tako neodvisna od človeka, da se mora njegov duh ravnati po njenih merilih.« (Listina, str. 349.) Resnica je človeku torej d a n a, človek jo sprejme in udejania, ali bolje, dejavnost je tista, ki prinaša resničnost iz prihodnosti v čas. Prinašanje resnice v prisotnost je resničevanje in rezultat resničnosti v določenem času. Vsak človek je tako že v odnosu do resničnosti. Še več, resničnost je kriterij nadaljnjega delovanja, tj. nadaljnjega prinašanja resničnosti iz večnosti v čas: »To, kar nazadnje odloča, je naše razmerje do resničnosti.« (Listina, str. 94.) Ta resničnost je človeku določenega časa navzočnost njega samega preko dela. Obenem pa je neprestano prihajanje nove resnice skupno s prihajanjem časa, zakaj človek je resničnost, »ki s svojo utelešenostjo sega preko sebe«. (Dom in svet, 1936, str. 355.) Človek sega v Resničnost samo, a je nikoli ne doseže. Čeprav neprenehoma potrjuje, uteleša resničnost, vendar ne doseže cilja. Človek je obsojen na vlogo popotnika; to je njegov značaj, lasten njegovi naravi. V njegovi naravi je, da je končen, časen, relativno resničen. Če bi postal neskončen, večni, resničen v pravem pomenu besede, če bi skratka postal oseba, ne bi bil več človek, zakaj njegova pot, ki je njegova narava, bi se končala, s tem pa bi se končal tudi človek.

To, po čemer človek je, kar je, je torej oseba. Oseba je navzočnost, resničnost, duh, dej obenem, saj so vsi izrazi sami sinonimi: po deju prihaja v navzočnost vse, kar je. In vse to je obenem tudi resnično, duhovno in snovno, saj se duh in snov vežeta tako, kot to določa delujoči človek (torej spet dej). Dej je torej tisto, ki daje navzočnost, bit vsemu. Da pa lahko bit daje, mora biti sam bit. Dej je bit. Dej je tisto, kar daje vsemu bit, n a v z o č n o s t, saj je sam navzočnost navzočnosti. Vse, kar je, je po deju. Tudi človek.

Ali je človek brez-biten, brez biti? Ne. Človek namreč ni doma le v naravi, zakoreninjen je v biti.« (Dom in svet 1936, str. 350.) V čem je ta zakoreninjenost? »Človek živi tem polneje in resničnejše, čim več svoje biti zbere, njegovo življenje je dragoceno, kadar je šel po svojo resnico do njenega pekla.« (Dom in svet 1935, str. 114.) »Tožnost po biti je nagon po resničnosti.« (Dom in svet 1936, str. 349.)

Človek torej teži po svoji biti, a dosega jo z uresničevanjem. Uresničevanje je, kot smo videli, udejanjanje, delovanje, delo, dej. Človek se kot človek uresničuje z delom. Z delom torej človek zbira tudi svojo bit, a to je dej sam. Človek tem bolj participira na biti, to je deju kot takem (seba), kolikor bolj se uresničuje, počlovečuje, kolikor bolj razvija dejavnost. In ker dejavnost sama prinaša v navzočnost resničnost, je človek toliko bolj resničen, kolikor več svoje biti zbere.

Človek torej na biti participira, je hkrati v njej in izven nje. Vsakokratno bit zbira s samouresničevanjem, to je z dejavnostjo. Človek torej bit tudi ustvarja s tem, ko mu je že vnaprej podarjena.

Podarjena je človeku tudi resnica in ima v različnem zgodovinskem času različne oblike: »Nam ni mogoče resnice ločiti od pravice in obratno.« (Tovarišija, str. 429.) V revolucionarnem obdobju je imela resnica obliko, da tako rečemo, pravice. Pravica proletariata je bila tudi njegova resnica in resnica proletariata je bila njegova pravica. Resnica in pravica sta bili res eno ali bolje, resnica je sama postala pravica. Zato subjektu zgodovine ni bilo potrebno drugega, kot utirati pot svoji resnici: »... ne smem s silo pospeševati resnice, temveč ji le utirati pot.« Toda tudi tu ne smemo pozabiti, da je zgodovinska resnica le delna resnica in da zato resnica kot pravica v določenem zgodovinskem obdobju še ni vsa resnica, ni resnica kot taka, zato Kocbek tudi pravi dosledno temu, da »... si človek v smeri proti pravici more skrajšati pot, v smeri proti resnici pa si je ne more.« (Tovarišija, str. 62.) Tu nastopata resnica in pravica kot različni kategoriji. Kakor sta isto, tako sta tudi različni. Zgodovinski resnici kot pravici je treba le utirati pot, utiranje poti je samo pospeševanje in krajšanje poti do njenega nastopa. Resnici kot taki pa nikakršno skrajševanje poti v principu sploh ni možno, ker je kot absolutna resnica apriori nedosegljiva oziroma se neprestano dosega. Prav neprestanost njenega doseganja je tisto, kar jo dela nedosegljivo.

Resničnost kot taka je torej transcendentna in človeku principiélno dokončno nedosegljiva. Zgodovinske resnice pa so relativne in jih je celo težko ločiti od zmot: »O nobeni resnici ni mogoče reči, da je absolutna. Prav tako o nobeni zmoti ni mogoče reči, da je absolutna. ...« (Tovarišija, str. 414.) »Zmota, ki je vztrajna, često vodi do resnice, resnica pa, ki se drobi, vodi često v zmoto.« (Tovarišija, str. 63.) Kriterij nepotvarjanja resničnosti pa je stvariteljski pristop do nje: »Spoznal sem, da potvarjam resničnost, če si ne ustvarjam lastnih odgovorov. S posnemanjem se razvoj ustavlja, s stvariteljskim pristopom pa se nasprotno pospešuje.« (Listina, str. 18.) Kriterij resničnosti v zgodovini je torej razvoj ki je posledica dejavnosti, stvariteljske dejavnosti. Tako vidimo, da velja tudi za zgodovinske resnice kriterij dejavnosti, da je resničnost tesno vezana na dejavnost, kakor v svojem absolutu — osebi — eno z njo. Kocbek je ostro nastopal proti istenju osebne resnice z logično resnico sistema npr. pri Heglu ter zlasti proti Heglovemu izreku: vse, kar je resnično, je dejansko, in kar je dejansko, je resnično. Vendar smo pri Koc-

behu odkrili isto (a ne enako!) strukturo, saj je oseba Resničnost in Dej sam, torej dejansko. To pa velja tudi za vsako zgodovinsko obdobje, saj dejavnost prinaša resničnost v navzočnost. Resničnost je po deju, resničnost je udejanjena resnica. Vendar Kocbekov napad na Hegla ne izhaja iz te osnove, pač pa iz poudarjanja enkratnosti in neponovljivosti človeškega življenja, (o čemer bomo še govorili), zaradi česar ugotavlja: »Čutim, da sva življenje in jaz dve različni resničnosti.« (Tovarišija, str. 130.)

Obenem pa pravi Kocbek: »Nikoli do zdaj še nisem bil tako navezan na svojo osebno resnico kakor danes« (Tovarišija, str. 370), to je v času svojih dnevniških zapiskov. In kaj je osebna resnica? »Delo mi vedno bolj odkriva pomen mojega enkratnega, izvirnega, neponovljivega življenja...« Če imamo pred očmi vso strukturo dela, deja, utelešenega v osebi, vidimo, da je tu, ne le pri Heglu, človek funkcija sistema, sistema deja.

D. ČLOVEK IN RELIGIJA

Videli smo, kako so človeško bistvo, s tem pa tudi čas in resnica teološko utemeljeni in da je »človeški problem v svojih zadnjih merah religiozni problem.« (Dom in svet 1936, str. 355.) Oglejmo si podrobneje odnos človeka in religije.

Od kod potreba po religiozni utemeljitvi človeka?

»Človek je sposoben objeti in obvladati vesolje, videti nazaj in naprej, čutiti svoje osebno poslanstvo, vedeti za dolžnost boja zoper kaos. In vendar se rodi iz ila in se povrne v ilo. Zakaj na eni strani podoba moči in veličine, na drugi podoba nebogljenosti in ničnosti? Od kod videz kvalitete in večnosti? ... Jaz branim stališče, da se človek ne more brez škode odreči metafizičnemu odnosu do absolutnega.« (Tovarišija, str. 143.)

Citirano vprašanje samo implicitno že vsebuje odgovor ali bolje, vprašanje samo že vsebuje predpostavke odgovora. Vprašanje samo že vsebuje določeno razumevanje človeka.

Kaj je tisto, kar jemlje veličini njeno moč, in kaj je tisto, kar vso veličino in moč dela nebogljeno in nično? To je smrt, človekova končnost. »Smrt nam neizmerno razodeva našo samoto, našo samotno notranjost, nezmanjšanost našega jaza. Ni mogoče zbežati pred nasprotjem: smrt daje pomen življenju in ga hkrati jemlje.« (Listina, str. 376.) Samota človeka ne kaže v občutku tesnobe: »Tesnoba je v tem, da ne moreš ubežati niti svoji določeni usodji niti smrti, ter v tem, da ravno s tem problemom molimo izven sebe v neznan svet.« (Tovarišija, str. 336.) Tesnoba prinaša na dan ničnost, smrt, ki daje in jemlje smisel življenju.

Ali je kakšno sredstvo za premagovanje smrti? »Ustvarjanje je premagovanje smrti.« (Listina, str. 428.) Ustvarjanje!

Z delom se trgamo iz objema smrti. Tisto, kar je nasprotje smrti, je življenje, je navzočnost v nasprotju z ničem. Postavljati življenje pomeni

prinašati na dan navzočnost, bit. Ustvarjanje je tisto, ki more prinašati nenavzoče v navzoče, ki poraja nekaj nasprotnega od nič, to je bit. Zato je bistvo človeka, ki hoče premagati smrt, nič, — delo. Delo je bistvo človeka, ker streže njegovi bistveni potrebi: begu od smrti, nič. Da pa delo lahko postavlja navzoče, mora tudi samo biti navzoče, še več, biti mora navzočnost navzočega, bistvo navzočega. In bistvo navzočega je, da je v osnovi navzočega, da je ono navzoče navzoče po njem. Navzočnost je torej oblika biti v nasprotju od smrti, nič.

Ker je smrt neprestano »na delu«, jo je treba neprestano premagovati, torej neprestano prinašati na dan navzočnost, neprestano ustvarjati bit. Trganje biti iz nič je dogajanje, navzočevanje. Smrti ni mogoče premagati, ampak premagovati. Sedanjost je tako temeljni čas, sedanjost kot premagovanje smrti, iz trenutka v trenutek, neprestano. Sedanjost je neprestana navzočnost, večnost. Zakaj tisto, kar neprestano trga iz nič, mora biti večno prisotno, večno in dogajajoče se.

Delo je dogajanje, večnost. Seveda ne kot večnost stoječega sedaja, marveč kot gibanje, kot postajanje.

Večno dogajanje časa? Človek se trga nič s tem, da svoje bistvo (torej tisto, kar ga loči od smrti) neprestano povnanja, da prinese v luč dneva čim več nečesa, kar ga bo ločilo od nič. Podeliti svoje bistvo čim več stvarim, pomeni uresničevati se. Z uresničenjem svojega bistva, dela postaja človek del sveta. Delo je bit človeka, bit, ki se neprestano uresničuje in je samo v tem uresničevanju to, kar je, namreč bit. Večno uresničevanje je resničnost.

Delo je resničnost, resničnost kot *večno* vračanje enakega.

Delo je torej: navzočnost (bit), dogajanje, večnost, resničnost.

Navzočnost, dogajanje, večnost, resničnost pa so obenem tudi atributi osebe, ki smo jih srečavali že skozi vso študijo: »Oseba je končni zaris človeka, zadnje ime za razna znamenja, ki z njimi lovimo človeka: navzočnost, dogajanje, resničnost, duh, dej. Vsako posamezno in vsa skupaj pomenijo osebo, njihova dejavnost je ena ter ista, tako da lahko rečemo, da je oseba pričevanje poslanstva, ki ga posameznik sprejme in ga pokorno izvršuje, še bolje: ujemanje individua in njegovega poslanstva.«

Človek je torej toliko človek, kolikor participira na svojem bistvu, kolikor razume poslanstvo, ki mu ga to bistvo nalaga. Samota, ki jo doživlja sem in tja, je le znak, da se svojemu bistvu ni pokorno odzval. Nasprotno pa pokorno izvrševanje poslanstva človeka reši samote: »Samota je nekaj prehodnega, samo pot do osebne avtentičnosti in preko nje do svobodnega življenja v združenem človeštvu. Doživetje take samote ne sme biti pretveza za to, da bi se človek odpovedal dejavnosti.« (Tovarišija, str. 390.) *Osebna avtentičnost človeka je torej vezana na delo in ne na samoto in tesnobo.* Človek je toliko bolj avtentičen, kolikor več svoje biti

zbere, kolikor večja je njegova težnja po resničnosti, to je, kolikor večja je njegova dejavnost, ki mu jo nalaga oseba. Samota in tesnoba sta značilnosti človeka kot posameznika, a ga ne zadevata v njegovem bistvu. Individuum, ki bi se vdajal samoti in tesnobi, bi bil oblika »osamljenosti, odsotnosti«, ne bi bil avtentičen.

Z delom človek torej smrt premaguje, ne da bi jo kdajkoli premagal. Smrt je kljub vsem naporom še vedno prisotna. Delo namreč povzame vase vse, le tistega ne, kar ga kot bit postavlja, kar ga sili, da bi bilo bit. Čeprav delo povzema vase nič, ga s tem, ko od njega beži, vendarle priznava. Še več. Če hoče postati njegov enakovredni nasprotnik, mora delo samo po možnosti biti nič. Delo samo je nič, če se ne uteleša, če se neprestano ne uresničuje, če neprestano nekaj ne postavlja. Delo samo kot tako, mirujoče, je nič. Tako je delo kot bit samo postalo nič, torej tisto, kar hoče biti in od česar beži. Zato pa, da bi delo bilo to, kar hoče biti, to je bit sama, mora vedno biti »na delu«, kot je tudi njegovo nasprotje vedno »na delu«. Zato je utelešenje kot uresničevanje dela permanentno. Čas dela, osebe, je večna sedanost, večnost kot večno vračanje enakega. Njegova prisotnost je večna, večno je tu s tem, ko tudi drugo prinaša v čas in prostor. In človek je večni popotnik k svojemu bistvu, ki ga obenem ima in nima. Ima ga s tem, ko ga uresničuje, a uresničenje je le v poteku, nikoli dokončno. In večnost ter vsi atributi dela, ki smo jih našli, izhajajo prav iz tega, da je gibanje tega bivanja permanentno. Gledano kot celota tega gibanja, navzočevanja, uresničevanja, je delo absolut ali kot pravi Kocbek, oseba.

Oseba kot utelešenje dela je absolut. Onto-teološka struktura je tu, na njo in samo na njo se tudi veže vsa religiozna simbolika in se je v zgodovini vedno vezala.

Kajti kaj je delo? Delo samo kot gola človeška zmožnost je nič, dokler se ne realizira in ga ne moremo odčitati na njegovem rezultatu. Krojaško delo kot tako ne obstaja, obstajajo le krojaški izdelki, iz katerih krojaško delo odčitujemo. Vendar pa je delo bistvo človeka, tisto sredstvo, s katerim bežimo iz objema smrti. Kot tako pa je delo bivajoče, nekaj, o čemer lahko rečemo, da »je«, kot npr. miza, kozarec ali planina. Za razliko od drugih bivajočih pa je delo tisto, ki postavlja druga bivajoča: mizo, kozarec, itd. Tisto, kar postavlja druga bivajoča, je lahko le bit, namreč v pomenu bivajočnosti bivajočega. Istočasno pa smo ugotovili, da je delo bivajoče med drugimi bivajočimi. Delo je torej prevzelo vlogo biti, samo hoče biti bit, čeprav le kot izjemno bivajoče. Kakor hitro pa se to zgodi, je vsa onto-teološka metafizična struktura že tu. Seveda pa ne gre za to, da bi iskali subjektivne napake takšnega ali drugačnega mišljenja. Se vedno iščemo zgolj resnico časa. In ko iščemo resnico časa, iščemo pravzaprav samorazumevanje človeka določenega časa, njegovo razumevanje samega sebe in s tem hkrati način njegove »prisotnosti v svetu«, zakaj razumevanje svoje »prisotnosti v svetu« je del te prisotnosti same. Resnica časa tako torej ni le izraz »načina« življenja, ampak je prisotnost človeka v času. Seveda ni vsak izrek človeka določene dobe že resnica

časa; z resnico časa razumemo tisto zagledanje človeka, opredelitev človekovega bistva, ki smo ga tudi v tem primeru iskali.

Kaj je torej resnica Kocbekovega časa?

Človek je subjekt (oseba), katerega bistvo (subjektiviteta) je delo.

Iz tega osnovnega zrenja človeka v svetu sledijo logično vse razlage nalog časa, resnice, človekovega poslanstva itd. Vse te opredelitve se končajo v svojem vrhu: subjektu — osebi. Zgodovina onto-teologije kaže, da je bila ista onto-teološka struktura postavljena vedno tam, kjer je bilo za bistvo človeka postavljeno neko bivajoče, ki je potem avtomatično prevzelo vlogo biti. Taka je celotna metafizika; seveda je to po postavitvi človeka kot subjekta pri Descartesu bolj očitno. To spremembo pozna tudi zgodovina religije.

Oglejmo si zdaj religiozno preobleko novoveške ontologije.

»Bistvo osebe je v zavestnem in neprestanem uresničevanju božje stvariteljske navzočnosti v nas; osebna dejavnost je usmerjena v prevzem božje dejavnosti.« (Dom in svet, 1936, str. 355.) »Krščanstvo je s svojo vero v Jezusa, utelešenega Sina božjega, izrazita vera v osebo, to je dejavnost človeške usode« (prav tam). Povsem vidna je religiozna preobleka, ali bolje, v religiozni simboliki izražena onto-teološka struktura, ki temelji na delu kot v bistvu človeka. Bog, ki je prevzel vse atribute dela kot človekovega bistva, ima seveda vse funkcije, ki mu pritičejo od tod; s tem pa tudi religija kot vera: »Predvsem hočem reči, da vidim v psihološki obrambi absolutnega ateista dokaz za nedokončanost in notranjo negotovost človeškega bitja. Dokaz za to, da izven religije človeku ni rešitve, ki z njo ničnost ogroža njegovo končnost.« (Tovarišija, str. 227.) Vidimo, da je zdaj religija tista, ki ima isto vlogo kot ustvarjanje: premagovanje smrti.

Seveda iz tega konsekvентno sledi: »Človeški problem je v svojih zadnjih merah religiozni problem.« (Dom in svet, 1936, str. 355.)

Zakaj je oseba tudi duh?

Ugotovili smo že, da je delo *smotrno*, delo vsebuje smer, delo je realiziranje podobe, ki jo idealno že imamo o predmetu. Resničnost je zato »... vedno inkarnacija ideala...« (Tovarišija, str. 8), namreč idealne podobe predmeta. Skratka, delo je *zavestna dejavnost*. Prvi korak v neznanem svetu stori človeška misel: »Z misljo si počlovečujemo vesolje in usodo in ju skušamo razumeti. Oboje delamo tako, da si neizmerno in neznansko resničnost prenašamo v pojme.« (Listina, str. 353.) Misli, ki je že dejavnost, sledi šele realiziranje načrtov, pojmov. Šele z realiziranjem svoje misli, spoznanja, si človek udomačuje vesolje, ustvarja svoj svet. Realizirani svet je zato vse bolj podoben človekovi zamisli, ne da bi kdajkoli dosegel svojo idealno podobo in se z njo zliil.

Podobno je s človekom. Tudi človek nikoli ne doseže podobe, ki si jo je ustvaril sam o sebi, zato ni nikoli v tem smislu *istoveten* sam s seboj, pač pa je popotnik do svoje lastne podobe.

Kakšen je torej odnos med osebo in človekom?

Človek je po delu. V delu ima svoj dokaz o samem sebi, *pa tudi o božjem bivanju*, ki je utelešenje deja. Človek s svojo dejavnostjo »nosi« boga. Dokaz, da bog je, je človekova dejavnost. Gotovost človeka, da je, je v tem, da dela. Gotovost človeka, da ni nič, je v ustvarjanju. Z ustvarjanjem se trga iz objema smrti, ustvarjanje, delo je torej samogotovost človeka. S tem je človek nosilec svojega bistva, »biti« oziroma v Kocbekovem jeziku: osebe. Nosilec osebe — nosilec boga.

Prikazani odnos človek-bog je drugačen, kot ga pozna filozofija srednjega veka (dekla teologije). Za srednjeveško filozofijo je ideja človeka in sleherne stvari bivala najprej v božjem duhu, bistvo vsega, tudi človeka, je bilo pred vsako eksistenco. Esenca je bila pred eksistenco. Odločilni preobrat tega mišljenja se je v zgodovini filozofije zgodil z Descartesom in njegovo postavitvijo človeka: Mislim, torej sem. Misel je bila tista, ki je postala osnova vsemu, kar je, tudi človeku. Gotovost človeka, da je, je v človekovi misli. In ker človek misli in s tem je, je gotovo tudi, da bog je. Toda da bog je, ve človek po tem, ker je sam že tu, ker torej misli. Tudi tu vidimo, da je človek tista, ki boga »nosi«, išče dokaz za to, da bog je, v nečem, kar človeka samega opredeljuje, mu daje gotovost, da je. To je pri Descartesu misel, pri Kocbeku dejavnost.

Dosledno tej spremembi utemeljevanja samega sebe, človeka, pravi Kocbek: »Zdaj se mi odpira kraljestvo bivanja. Zdaj spoznavam popolnoma izvorno, da eksistenca stoji pred esenco, da človek najprej biva, potem šele ustvarja.« (Tovarišija, str. 157.) V človeku eksistenca in esenca sovpadeta, kakor sovpadeta tudi snov in duh: »Na mesto človeškega misterija ne more stopiti niti zgolj duh, niti oduševljena snov, niti pravica ali resnica, niti vse idealne vrednote skupaj. Človek je namreč misterij prav posebno zaradi pričevanja o neki višji resničnosti, ki ga dopolnjuje in ki dobi v njeni osvetljavi tako edinovrstnost, da je počelo nadčloveške resničnosti bitna sestavina človeškega bitja.« Kakorkoli, človek je nosilec, je priča nadčloveške resničnosti. Nadčloveška resničnost je zato prisotna, ker je človek njena priča. Človek izpričuje božjo prisotnost s svojo dejavnostjo. Bog je še vedno tu, onto-teologiji niso izpodmaknjena tla, obrnjen je le odnos človek — bog. Medtem ko je v srednjem veku bog »nosil« človeka, v novoveški filozofiji človek »nosi« boga. »Nositi« pomeni: biti garant česa, pričevati za nekaj.

Eksistenca je torej pred esenco in ne obratno. V srednjem veku je bil človek popolni dolžnik bogu za to, da je. Ideja človeka je bila v bogu že davno prej, kot je bil ustvarjen človek. Celó ustvarjenje je človek dolgoval bogu. Zato je bil ta človek bogu tudi povsem pokoren in sam brezbiten in brezbitven. V novoveški filozofiji pa se človek bogu približuje s tem, da ustvarja svoje bistvo, ki je *obenem tudi božje bistvo*. Še več. Bog je utelešenje človekovega bistva, to je tistega, po čemer je človek človek, po čemer človek ve zase kot človeka in se kot takega hoče in se kot takega tudi ustvarja. Človek se bogu približuje s svojim lastnim

uresničevanjem. S tem pa človek tudi izpričuje božjo prisotnost in ne obratno, da bi bil bog garant človeka, da je in kako da je. S tem, da človek izpričuje božjo prisotnost, ko izpričuje samega sebe skozi delo, postaja vse bolj subjekt samega sebe in vsega, kar je, ali kakor bi rekel Kocbek: človek vse bolj postaja oseba. Če rečemo, da vse bolj postaja subjekt, to pomeni, da se je človek kot subjekt že postavil, a svojo subjektivnost le še potrjuje in utrjuje s tem, ko bolj in bolj razvija tisto, kar ga je kot subjekt postavilo: delo. Bolj in bolj razvijati delo pomeni prinašati čim več nekaj v bit, torej uresničevati se, udejanjati se, biti navzoč. Človek tako postaja vse bolj in bolj ustvarjalec svojega sveta in kmalu ni več ničesar, kar bi bilo neodvisno od njegovega bistva, dela. Človek postaja gospodar narave, svet vse bolj postaja del njega, človek sam postaja svet.

Sprememba, ki se je izvršila in ki jo je eksplicirala novoveška filozofija, je torej ogromna. Vidna pa je seveda v človekovem doživljanju boga: »Rekel sem, da se je kristjan doslej približeval Bogu tako, da mu je stvarstvo in svoje življenje neposredno podrejal in tako istil časne in večne dolžnosti, poslej pa doživlja stvarstvo z novo izvornostjo in s tesno povezavo z ostalim človeštvom, da se prejšnja neposrednost zdaj vedno bolj spreminja v posrednost. ... Idejo neposrednega božjega vladanja nad naravo in zgodovino zamenjuje ideja osebne neodvisnosti in osebne uresničevanja. V družbenem in političnem delovanju kristjan ne uresničuje več neposredno božjih načrtov na zemlji, temveč uresničuje božjo voljo v obliki čisto človeških zamisli. Stopamo torej resnično v novo dobo, ko se človek vedno bolj zaveda svojega naravnega in zgodovinskega in družbenega bistva in postaja središče stvarstva. Ta razvojna težnja je nadnaravno utemeljena in ne nasprotuje duhu krščanstva, kajti tisto, kar opuščamo, je le ena izmed oblik zgodovinskega krščanstva, ne pa prvina njegove vsebine.« (Listina, str. 395.) Razlika je očitna in logična. Dokler je bil človek popolni dolžnik boga, je bogu svoje življenje tudi neposredno podrejal. Ko pa je postal oseba, subjekt, ki z uresničevanjem svojega bistva sam pričuje o bogu, se je spremenilo tudi njegovo razmerje do Boga.

Njemu je zdaj pokoren le posredno. Človek je osebno svoboden. Ne uresničuje božjih načrtov, ampak svoje, čeprav je v njih prisotna božja volja. S tem pa človek postane središče stvarstva, torej tisto, od česar je vse stvarstvo zmeraj bolj odvisno.

Stvarnost ima torej svoje avtonomne zakonitosti, ne neodvisne od človeka, pač pa od boga, kolikor je človek neodvisen od boga, to je, kolikor človek boga nosi. Temelj krščanstva tvorijo vera, upanje, ljubezen. Zakaj se ljubezen in upanje vežeta na vero, je odprto vprašanje. V svoji navezanosti na vero pa ob spremenjenem odnosu med bogom in človekom izgubljata funkcijo, ki sta jo verjetno kdaj imela: »Odkril sem krščansko nemoč. Ne samo svojo osebno nebogljenost, temveč slabost krščanstva kot religije v sodobnem svetu. Nenadoma sem vedel, da je ta nemoč

globoka, mnogo globlja, kakor sem si to doslej priznaval. Doslej sem slabost krščanstva pripisoval predvsem moralni onemoglosti kristjanov, zdaj pa sem v neusmiljeni jasnovidnosti ugotovil, da gre za objektivnejšo stvar, za docela spremenjeno razmerje današnjega človeštva do krščanskega duha. Krščanstvo prihaja v najtežji položaj vse svoje zgodovine: *človek postaja vedno bolj usmerjen v politično življenje, prisiljen je, da si vedno bolj enotno podreja zemeljske zadeve in pri tem razvija interesno ozračje, tekmo, boj in strasti, ki krščanska duhovna zapoved nima več prepričljivega in preobrazljivega vpliva nanje. ... Družbenopolitična psihoza me s silo, ki se ji ne morem in ne smem upreti, usmerja v boj zoper bližnjika, medtem ko je moja prva in glavna krščanska zapoved, da svojega bližnjika ljubim tudi takrat, kadar je moj sovražnik. Zdaj vem za svojo nesrečno bolečino: krščanstvo me je pustilo na cedilu kot občestvo, ne zna mi več povedati, kako rado me ima in ne ve mi več dajati rešilnih napolil, kako naj se danes kot kristjan uveljavim s svojo brezpogojno in zahtevno ljubezensko etiko sredi družbene in zgodovinske psihoze sovraštva.*» (Listina, str. 187—188.)

Ljubezen kot moralna vrednota, pa tudi vse druge moralne vrednote, ki so bile v zgodovini filozofije vedno vezane na najvišjo vrednoto, na prvo in najvišje bivajoče, je odpovedala spričo avtonomnosti zgodovinskega dogajanja. Vrednote so odpovedale spričo prisiljenosti človeka, da je ravnal tako in ne drugače, da je sovražil, namesto da bi ljubil. Vrednote same so tako postale svoje nasprotje, kakor je po drugi strani prisotnost vrednot v svoji negativni obliki obenem tudi edina njihova prisotnost ali bolje, vrednote so same tiste, ki porajajo svojo negativnost. Na čem se je zlomila moč ljubezni? Na smrti.

»Krščanska ljubezen ima različne oblike, iz ljubezni do bližnjika morem in smem človeka tudi kaznovati. Le enega ne smem: ne smem mu vzeti življenja.« Religija, ki je v svojem principu reševanje človeka pred ničnostjo, smrtjo, seveda zapoveduje in mora zapovedovati, da ni dovoljeno vzeti človeku življenja. Toda, »bližnjik je še vedno le telesni bližnjik, družbene in kulturne vezi še niso ustvarile občutka za človeško skupnost, boj med plemeni še vedno traja, sovražnika se ni mogoče rešiti niti ga preoblikovati, temveč le uničiti. To je zakon pradavnih dni, ko je narava neomejeno vladala nad človekom, to skuša biti tudi zakon sodobnosti, ko postaja zgodovina izključni gospodar človeštva, smrt pa najvišje merilo njene oblasti.« (Listina, str. 496-70.) Spet smo pri sovražnem času, ki ima smrt v zakupu, da po njej gospodari nad človekom. Človek je prisiljen, v resnici prisiljen, da vzame človeku življenje kljub vsem zapovedim. Ljubezen kot temeljno načelo se je zlomilo prav ob smrti, niču.

Zaradi spoznanja o nemoči krščanstva pravi Kocbek: »Stalno sem na meji med načelnim teizmom in praktičnim ateizmom. Moj teizem je globok in starodaven kakor človeštvo, spojil se je s koreninami bitja. Ateizem je prav tako globok in domač človeku, izhaja prav tako iz prvih dni stvarstva. Oba občutka sta spojena s kozmično zavestjo, nista le

element zgodovinskega in družbenega človeka. Ne ustavljata se na običajni površini človekove zavesti, kjer se borijo koncepti in navade, temveč se gledata nenehno iz oči v oči v globinah človekovega bistva samega.« (Tovarišija, str. 159.) Človek kot subjekt je postal tako močan, da se postavlja na isto raven z Bogom, tako da se mu zdi normalno, da je ateizem prav tako star kot teizem, še več, da sta teizem kot tudi ateizem utemeljena že od nekdaj v sami kozmični zavesti, v človeškem bistvu samem. Človek kot pričevalec, nosilec boga skozi svojo dejavnost je bogu enak, a ni še bog. Enak mu je po moči in ugotavlja, da je vera v boga prav tako kot nevera utemeljena v bogu samem, v človeku samem, namreč v njegovem bistvu.

Toda ostaja še vedno vera in ostaja upanje, kajti smrt, nič, praznota je še vedno tu. Še vedno je v procesu *premagovanja*, ni še premagana. A človek jo hoče prav premagovati. Noče je videti in sprejeti. Še vedno je bistvo boga od ničta delo, s katerim si človek ureja domačnost, potrdilo samega sebe v nasprotju z ničem. In s tem je tu vsa ontoteološka struktura. Ostaja vera v absolutno in upanje, da bo smrt premagana relativno, kajti čas realiziranja absolutnega še ni prišel. Upanje in vera ostajata, dokler prihaja iz absolutne prihodnosti naloga človeštvu: da pričuje o boga. Ta cilj je v absolutni prihodnosti, zato naj bi bil vera in upanje večni in večni tudi razkol med absolutnim in relativnim. Nič noče izginiti iz sveta, noče biti povsem povzet v delo. Da bi ga delo premagovalo, se mora neprestano perpetuirati, večno ponavljati.

Tako je vse zemeljsko časno, relativno, vse božje je absolutno, torej večno, resnično itd. Vse absolutno je dovršeno, vse zemeljsko je nedovršeno, pomanjkljivo, nedokončano. Zato »Gotovosti vere nikakor ne imejte za gotovost in čistost njene zgodovinske poti!« (Listina, str. 286.) Treba je razlikovati »... med načelnim primatom verske resnice in njeno življenjsko veljavo. Verska resnica ostane tako dolgo neučinkovita, dokler je verniki ne izpričajo.« (Tovarišija, str. 361.) Upanje se še vedno veže na absolutno resnico — če bi bila upoštevana, ne bi bilo razkoraka med gotovostjo vere in gotovostjo njene zgodovinske poti, med njenim načelnim primatom in njeno življenjsko veljavo. In kje je vzrok za to? Kje je vzrok za to, da je vse manj religioznega čustva v ljudeh? »... to ne govori o krizi religije, temveč o krizi človeka.« (Tovarišija, str. 227.) Krivda je torej v človeku.

V človeku je tudi krivda za *alienacijo*.

Kocbek loči med idealistično in materialistično alienacijo. Idealistična alienacija je beg pred stvarnim svetom, t. im. materialistična pa pomeni izgubljanje človeka v svetu: »Kakor morejo zbranost, samota, notranje življenje, izpraševanje vesti in odrešenjski nemir postati vir odtujevanja samemu sebi, tako morejo delo, javno življenje, tehnika, organizacija in politična intenzivnost postati sredstva razčlovečenja. Toda notranje življenje samo po sebi ne more biti vzrok odtujevanja samemu sebi. Zato tudi zunanje življenje ne more biti samo po sebi vzrok razčlovečenja.

Prvi vzrok ene in druge slabosti je v človeku samem.« (Tovarišija, str. 374.) Človek je torej sam kriv alienacije, človek, ki je končen, časen, človek, ki ne upošteva religiozних naukov oziroma ki jih ne more upoštevati, ker je sedanja družba s svojim ustrojem takšna, da človeka odtuja je njemu samemu.

Toda kar je važno, je to, da je alienacija pravzaprav alienacija od religije, ni pa religija sama izvor alienacije. Nasprotno: »...dejanska religioznost ne pozna niti nezdravega spiritualizma niti aliencij.« (Tovarišija, str. 374.) Alienacije je torej kriva relativnost, nedokončanost človeka, ki ni sposoben ljubezni, to se pravi pričevanja božjega utelešenja (ki je ljubezensko). Sovražnik npr. je tudi izraz človekove alienacije: »Ves začuden in zmeden odkrivam krščansko resnico, da je sovražnik rezultat najhujše človekove alienacije, izraz kristjanove ljubezenske nemoči pred bližnjikom, kajti čim manj sem v sebi ljubezensko ustvarjal, tem bolj se veča in hladi razdalja do mojega bližnjika.« (Listina, str. 279.)

Drugače tudi ne more biti. Če je religija vse absolutno, če je bog absolut, je vse relativno lahko le manko tega absoluta, nedovršeni absolut, nerealizirani, neupoštevani bog, nikakor pa ne bi bilo logično hkrati trditi, da je bog, absolutnost sama alienacija človeka. Nasprotno, človek sam je odtujitev boga. V tem smislu je alienacija torej večna. Možno je le asimptotično približevanje neodtujenemu stanju, to je božji podobi, nikoli pa je človek ne doseže in je v tem smislu vedno alieniran. Človek postaja bog s tem, ko to nikoli ne postane. Človek se s perpetuiranjem svojega bistva vedno znova zapleta v nova in nova družbena nasprotja, zato ne sme nikoli misliti, da je ali da bo dosegel končno zadovoljivo stanje. Alienacija, ki se bo razrešila v absolutni prihodnosti, se torej tudi stalno perpetuira.

Človek s svojo končnostjo, nedokončanostjo in časnostjo je krivec svojih lastnih razmer na zemlji. Toda obenem je prav ta manko človeka tudi vzrok njegovega stalnega stremljenja k popolnosti, h končni zmagi nad ničem.

Tako mora človek krivdo sprejeti nase: »Zla kristjanu ni mogoče lokalizirati zunaj sebe. Kdor zanika zlo v sebi, ga krepi v bližnjiku. Zato ga jemljem nase na bojiščih in po ječah, pod ruševinami in v zasedah, povsod, kjer umirajo ljudje v neizrekljivih telesnih in duševnih stiskah.« (Listina, str. 310.) Pa vendar, kakor človek je kriv, tako tudi ni: »...zla v življenju pač ni mogoče reducirati na družbeno krivico...« (Listina, str. 235.) Zlo je dobilo metafizične dimenzije, postalo je absolutnost z negativnim predznakom. Krivda je v osnovi življenja.

Kar je absolutno, se ne more več nikamor razvijati. Krščanstvo kot religija se ne more razvijati: »Kadar govorimo o prihodnosti krščanstva, moremo to storiti le o njegovem zunanem, zgodovinskem obrazu, o njegovih občestvenih in družbenih oblikah, ne pa o njegovi duhovni usodi na zemlji, o odrešenjskem procesu, ki se razvija po nevidnih zakonih in ga

ne moremo niti pospeševati niti zaustavljati. ... kajti zgodovinsko krščanstvo je hkrati z drugimi oblikami človeštva podvrženo upadanju in dvi-ganju in bo do konca dni trpelo od negotovosti in nepopolnosti.« (Listina, str. 199.) Zato je tudi razumljiva naslednja ugotovitev: »Vsaka družba ima takšno religijo, kakršno zasluži. Ni mogoče, da bi imeli čisto in svo-bodno Cerkev v tako nečloveškem gospodarskem redu, kakršen je da-našnji.« (Tovarišija, str. 422.) In ker je krivda za takšne ali drugačne razmere na zemlji predvsem v človeku, je na človeku tudi, da te raz-mere spremeni. Krščanstvo po svojem bistvu ni »zgodovinska, tuzemska sila« (Tovarišija, str. 397), zato tudi ne more biti konkretna politična metoda pri spremembi sveta; zatorej pravi Kocbek: »Slovinci ne potre-bujemo nove politične religije, temveč novo politično metodo.« (Listina, str. 405.) Krščanstvo tudi ne more postati vodilna zgodovinska sila zaradi človeka, ki ga je skalil kot duhovno resničnost: »Eno je krščanstvo kot edinstvena, prava in nujna duhovna hrana osebnega življenja, drugo pa je krščanstvo kot življenjska atmosfera. Krščanstvo se ni skalilo kot du-hovna resničnost, temveč kot življenjska atmosfera. Zaradi te svoje obte-ženosti krščansko občestvo danes ne more nastopiti kot vodilna zgodo-vinska sila.« (Tovarišija, str. 201.)

Zato mora krščanstvo za ostvaritev *svojih lastnih ciljev* (»Verniku ho-čemo znova omogočiti notranje razmerje do Boga in dejavno ljubezen do bližnjega«; Listina, str. 482) iskati tisto silo, tisto *politično metodo*, ki ima tudi cilj spremeniti odnose med ljudmi. *Ta politična metoda je marksizem*. Tudi marksizem, ki je tuzemska sila, ima za svoj cilj humanizira-nje medčloveških odnosov. Marksizem stremi k ustvaritvi socializma, ki tudi krščanstvu zagotavlja, da bo spet pravo krščanstvo, skladno samo s seboj: »Cerkev in krščanstvo morata biti v današnji družbi le farizej-ska. Resnična, skladna sama s seboj bosta le v socialistični družbi. Bi-stveni temelj krščanstva je ljubezen, stržen ljubezni pa je pravica, utelešena pravica.« (Listina, str. 252.) Zato se »...med vsemi radikalnimi humanizmi marksizem najbolj izenačuje s svojim bližnjim in ...kljub velikim miselnim razlikam vlada med kristjanom in marksistom skriv-nostna sorodnost.« (Listina, str. 40.) Marksizem je torej najustreznejša me-toda za doseg lastnih ciljev krščanstva, »kajti kadar kristjan sodeluje z marksistom v javnem delu, ki ima za cilj resnično izmirjenje človeštva s samim seboj, ne dela s tem nikakršne prijazne usluge marksistu, tem-več le izpolnjuje svojo lastno nalogo.« (Listina, str. 216.) Nemoč krščanstva, da bi postalo zgodovinska sila, je tolikšna, da so celo nazorske razlike med njim in marksizmom nebistvene: »Komunizem dejansko prevzema vodstvo boja za novi red in vseeno je, ali njegove nazorske temelje dia-mata odobravamo ali ne.« (Tovarišija, str. 362.) Tako je »...za zdaj ... tu najbolj učinkovita *stopnja* do humanizma marksizem...« (Listina, str. 470.)

Marksizem je *stopnja* do humanizma, katerega nosilec je krščanstvo. Absolutni humanizem, krščanstvo, kajpada ne more priznavati drugemu humanizmu, v tem primeru marksizmu, kaj več kot relativnost, časnost.

Tako se pojavlja vsak humanizem v zgodovini, v tem konkretnem primeru pač marksizem, le kot stopnja absoluta — krščanstva.

Razumljivo je tedaj, da v takem kontekstu pomeni komunizem religiozen pojav: »Zame je komunizem *religiozen pojav*.« (Tovarišija, str. 74.) Religiozno je utemeljena tudi revolucija, ki komunizem prinaša: »Nazadnje čutim potrebo po *religioznem utemeljevanju revolucije*, posebno po vezanju osvobodilnega napora in religioznega čiščenja v Slovencih.« (Tovarišija, str. 90.) Prav tako je razumljivo, da ima tudi zgodovina religiozna obeležja, kar smo videli že pri obravnavanju časa: »Stanie posebne svetosti sem zaznal v sebi, javljanje nove svetosti, v zgodovini sem zagledal sakralno dimenzijo, noro sem si zaželel, da bi že v tem stoletju *postala zakrament*.« (Listina, str. 411.) In kritika sveta je »*neusmiljena kritika krščanskega sveta*.« (Dejanje, 1940, str. 292.) In: »Največji revolucionar je tisti kristjan, ki povezuje junaškega in svetega človeka.« (Listina, str. 433.) In ljudje, ki se revolucije udeležujejo: »*Moderni menihi smo, člani novega reda*.« (Tovarišija, str. 158.)

Zgodovini, dogodkom v zgodovini, ljudem — vsem išče religiozno utemeljitev, kar je konsekventno glede na to, da je za Kocbeka religija sama absolutni humanizem. Religijo kot življenjsko resničnost seveda čakajo po Kocbeku hude preizkušnje v procesu njenega očiščevanja, očiščevanja od zgodovinske navlake, klerikalizma itd. toda: »... hkrati vem, da bo religija ostala in se obdržala v tem boju. In če se bo obdržala in vključila v novi svet, bo eo ipso prenehala biti nevarna. Takrat se bo namreč videlo to, kar trdimo že zdaj, da religija po svojem bistvu ni produkt kapitalistične ali tiranske družbe.« (Tovarišija, str. 246.) Produkt tiranske družbe je le izkrivljeno krščanstvo, ne pa krščanstvo samo, ki je po svojem bistvu humanizem. In alienacija je zato alienacija od religije, ni pa to religija sama.

Prav tako je gleda na eksplicirano onto-teološko strukturo, ki temelji na delu kot subjektiviteti subjekta, konsekventno reči: »Smisel revolucije ni torej v revoluciji sami, temveč v človeku, ki jo izvrši zato, da si izpopolni svojo svobodo.« (Tovarišija, str. 168.) In o zgodovini: »Prihodnja zgodovina ne bo niti katoliška niti komunistična, temveč človeška in kolikor bolj bo človeška, toliko bolj bo krščanska.« (Listina, str. 94.) In prav tako je konsekventno: »Mnoge strani dnevnika jasno razodevajo, da so mi resnica o Slovencu, resnica o kristjanu in resnica o socialistu sami sinonimi za resnico o človeku.« (Listina, str. 548.)

Vprašljivo je naslednje:

1. na kakšni *osnovi* je možno, vzemimo konkretno, sodelovanje krščanstva in marksizma? Katera je tista »skrivnostna sorodnost«?
2. Kje je utemeljena osnova, na kateri je mogoče marksizem jemati zgolj kot metodo, ne pa kot absolutni humanizem sam?

E. ČLOVEKOVO POSLANSTVO

Poslanstvo je naloga, ki jo mora nekdo izvršiti. Med zadačo nalogo in njeno izvršitvijo je določen čas, sicer bi naloge kot naloge ne moglo biti, ker bi bit in najstvo sovpadla. Ta čas mora nosilec naloge, poslanstva, prebiti, prehoditi, preden naloge ne izvrši.

O poslanstvu človeka je torej možno govoriti le tam, kjer je človek razbit med svojim »je« in svojim »najstvom«; skratka tam, kjer je človek popotnik. In popotnik je človek v ontoteologiji.

Cilj popotnika je torej izvršitev poslanstva, ki si ga je zadal ali mu ga je nekdo naložil. Smisel popotovanja je v tem cilju, saj ga prav ta cilj opredeljuje kot popotnika. Dokler je popotnik, ima svoj smisel, svoj smisel ima, dokler ima cilj in cilj ima, dokler je popotnik.

Popotnik je za izvrševanje svoje naloge odgovoren svojemu zadolžitelju, tistemu, ki mu je nalogo poveril, in odgovoren je tudi sebi, če je nalogo sprejel.

Če pa je človek kot tak, torej že po svoji naravi, popotnik, je izpolnjevanje njegovega poslanstva njegovi naravi lastna nuja, zakaj njegovo poslanstvo prihaja iz njegovega bistva. Zato ni le odgovoren, temveč je obvezan, da sledi svojemu zadolžitelju, ki ga neprestano in obenem potrjuje v svojem kajstvu, v tem, kaj da je in kako da je. S svojim poslanstvom človek »svoje bistvo zbira«. Ko pravi Kocbek: »Človek ni samo bitje z umom in zavestjo, temveč nosilec smisla, ki presega našo smrtnost in enkratnost.« (Listina, str. 435), je človek kot popotnik že tu. Človek je popotnik, dokler ne izpolni svojega poslanstva: »Zakaj kakor je kristjanu sleherni osebni dej udeleževanje večnega Jezusovega bistva, tako pomeni to aktualiziranje zmanjševanje razdalje, ki loči posamezno človeško življenje od njegovega poslanstva, to je od ostvaritve odrešenja.« (Dom in svet, 1936, str. 355.)

Človekovo poslanstvo je torej ostvaritev odrešenja. In kaj je odrešenje? »Središčna skrivnost krščanstva je skrivnost o utelešenju, o učlovečenju, o spajanju človeka in sveta v dialektični enotnosti s prvim bitjem, o spajanju z njim, ki izenačuje razločke v biti. Odrešenja torej ne moremo imeti za nekaj zemeljsko učinkovitega, kajti krščanstvo je napredovanje iz nič v bit, premagovanje zla z ljubeznijo. Vendar je odrešenje najbolj nepreračunljiv pojav med vsemi pojavi. Nad njim je razgrnjena dvojna skrivnost, skrivnost človekove svobode in skrivnost božje svobode.« (Listina, str. 164—165.)

Iz citiranih misli je razvidno naslednje:

1. sleherni osebni dej je udeleževanje večnega božjega bistva,
2. človekovo poslanstvo je ostvaritev odrešenja,
3. odrešenje je zmaga ljubezni nad ničem, oziroma kar je isto: biti nad ničem,

4. utelešenje je dialektična enotnost človeka in sveta s prvim bitjem, ki izenačuje razločke v biti.

Božje večno bistvo je dei. Tudi človekovo bistvo je dei. To svoje bistvo na človek dobiva od božje milosti. Bog je torej človekov zadolžitelj in človek je zato popotnik. In le kot popotnik je človek več en, neskončen, bit-en, udeležen na božjem, ker le v neskončnem procesu premaguje NIČ — ne da bi ga kdajkoli dokončno premagal, kajti nič ni tisto, od koder beži. Obenem pa je nič, ki ga ne prizna, tudi kriterij njegovega samopotrjevanja. Nič premaguje človek s tem, ko se mu bliža; kajti kaj je neskončno oddaljevanje od nič? Nič.

Dokler človek beži pred ničem, a to bežanje ni samovoljno (nekač, kar lahko jutri spremenimo), vse dotlej je človek popotnik. Popotnik, ki potuje za svojim bistvom-bitjo in kot popotnik tega nikdar absolutno ne doseže. Samega sebe ima za končnega, prehodnega, funkcijo prihodnosti, funkcijo subjektivitete subjekta. Kot posameznik, enkrat in nepovnljiv je v odnosu do deja, do subjektivitete subjekta gola kaprica.

«Človek je poklican, da se do skrajnih meja utelesi in izpolni» (Listina, str. 352), pravi Kocbek. Izpolnitev človeka narekuje Bog. Izpolnitev pomeni do kraja razviti svoje bistvo, udejaniti se do skrajnih meja, zakaj človek je poklican od svojega bistva sem, da ga izpričuje. Čim prodorneje razume človek resnico časa (ki je, kot smo videli, tesno vezana na onto-teologijo, osnovano na delu kot subjektiviteti subjekta), tem bolj je bistven, tem dosledneje pričuje svoje bistvo — božje. Človek, ki tako bistveno odgovarja na vprašanja časa in se temu času primerno bori in spoprijema s svetom, ki še ni njegov, odkriva tudi svoj pravi smisel. Še več, tak človek sam je oseba: »...lahko rečemo, da je oseba pričevanje poslanstva, ki ga posameznik sprejme in ga pokorno izvršuje, še bolj, ujemanje individua in njegovega poslanstva.« (Dom in svet, 1936, str. 354.)

«Bistvo osebe je v zavestnem in neprestanem uresničevanju božje stvariteljske navzočnosti v nas; osebna dejavnost je usmerjena v prevzem božje dejavnosti.» (Dom in svet, str. 355.) Človeku torej nalaga njegovo bistvo poslanstvo, nalogo, ki je seveda v tesni zvezi s tem bistvom samim. Človek ga mora prevzeti, to je popolnoma utelesiti, izpolniti. To je njegova naloga, na to se veže tudi njegov smisel. Dokler pa je še popotnik, in popotnik ostane, dokler je človek, pa se svojemu bistvu tem bolj približuje, kolikor bolj zmanjša razdaljo med seboj kot popotnikom in med svojim bistvom — bogom. Samo kolikor svojo nalogo, svoje *dobljeno* poslanstvo izvršuje, je tudi sam oseba. Seveda je človek lahko oseba le v relativnem pomenu, kot posameznik ne more povsem prevzeti svojega bistva in sam postati bog, stori lahko le tisto, kar mu narekuje poslanstvo, ki ga sprejme s tem, da udejanja resnico časa.

Ljudje torej pričujemo božjo stvariteljsko moč, toda nekateri posamezniki, ki so tesneje povezani z resnico časa, ki intenzivneje izpričujejo svoje poslanstvo, zato postajajo bistvenejši in *resničnejši*, saj je razdalja med njimi in resničnostjo kot tako (oseba kot resničnost — bog) krajša.

V določenem obdobju so taki ljudje *nosilci resnice*, ki je v drugih ljudeh le latentno prisotna, kakor je latentno prisotno v ljudeh njihovo poslanstvo: »Osebnostno poslanstvo se ne more niti zamenjati niti umetno preusmeriti, zasidrano je kot podzavestna danost v človeku in se v gotovem času in položaju dvigne v določeno zavest in voljo. Človek tem bolj izpolnjuje svoje osebno poslanstvo, čim bolj se z življenjsko močjo prerašča, išče svojega sočloveka ter z njegovo pomočjo dosega skupne življenjske cilje.« (Dejanje, 1939, str. 137.) Seveda mora biti božja stvariteljska moč v slehernem človeku, saj smo videli, da je človek popotnik, oziroma da je bistvo človeka, ki je prevzelo vlogo biti, tudi božje bistvo. Toda posamezniki se ločijo po tem, koliko njihova dejavnost »izpolnjuje čas«, ali bolj ali manj. Vsakdo je bližnji, toda: »Bližnjik nam je najvišja, najtežja in najbolj skrivnostna naloga; ali bližnjika sprejmemo ali pa ga zavržemo.« (Listina, str. 424.) Ljudje se torej dele na dobre in slabe, na tiste, ki se pravilno odzovejo resnici časa, in tiste, ki se ne odzovejo. Dobro in slabo so moralne kategorije. Videli smo že, da je bog, utelešeni dej, dej sam, obenem tudi najvišja moralna vrednota, prva vrednota. Prva moralna vrednota se je v zgodovini vedno vezala z ontološkim prvim, ali bolje, ontološko prvo je bilo obenem tudi vedno prva, osnovna vrednota: »Kaj je več, biti zgolj načelno prepričan o pravilnosti svoje zamisli ali pa se angažirati v konkretnem zgodovinskem poslanstvu, ki je nujno obteženo z napakami in slabostmi? Drugo stališče je odločno moralnejše. Bolje in pravilneje je resnico razviti in utelesiti, kakor pa samo oznanjati jo in le načelno predočevati.« (Tovarišija, str. 206.) Videli smo že tudi, da je vsaka zgodovinska epoha le stopnja do boga, do krščanstva samega, saj mora krščanstvo preživeti vso zgodovino, preden zaživi v svoji resnici. Zato se vsako zgodovinsko dejanje ocenjuje glede na osnovno vrednoto, boga, ali kar je isto, glede na doseženo (zgodovinsko) stopnjo uresničenja človeškega bistva: »Bistvo politične pravice, ki v takih trenutkih nujno prevlada (v revoluciji — SH), je usmerjeno k varovanju ogrožene skupnosti, ne pa ogroženega občana. Brž ko se za skupno usodo človeštva začne biti boj na življenje in smrt, stopijo osebni in psihološki momenti posameznika v ozadje. Spoznavam, da ima odgovornost za skupni blagor pravico, pozabiti na individualno pravo in usmiljenje. Spoznavam pa tudi, da to zgodovinsko razlikovanje ni tuje krščanskemu gledanju. Krščanska miselnost prav tako sodi, da človekovo bistvo ni samo v individualnosti njegove osebe.« (Tovarišija, str. 218.) Zgodovinskemu gibanju, ki je gibanje človeškega — božjega bistva samega, je podvrženo vse, tudi ljubezen: »... nekdo je pripovedoval o partizanu, ki se je tako zaljubil v partizanko v četi, da je z njo vred izginil, nista mogla več prenesti reda in dolžnosti, izključila sta ves svet, prijatelje in sovražnike, zapustila sta četo in tovariše, zatavala v brezmejno strast in v smrt, kajti naša ljubezen je krutejša od njune. Sedel sem na klop in se zastrmel vase: kaj pa, če tudi mene davi nepoštena ljubezen? Skušal sem se rešiti v spoznanje: *prav to je ljubezen, da hočemo danes vzpostaviti skrajno neuravnoteženost sveta. Svojega velikega koprnenja ne smemo potešiti na premajhni stvari,*

po vojni bomo ljubili kakor kralji v bibliji.« (Listina, str. 8.) Ljubezen kot dogajanje resnice biti človeka se v obdobju onto-teologije, ko bivajoče prevzame vlogo biti, veže na to najvišje bivajoče kot na zgodovinsko »obliko« biti same. Individualna ljubezen pa je kot individuum sam premajhna stvar, da bi se to gibanje lahko oziralo nanjo. Ozira se v tem, ko ga povzame vase, ko je moment njenega gibanja, njenega samopotrjevanja.

Kajti človek je dolžan izpolniti svoje poslanstvo: prevzeti božjo dejavnost, dopolniti samega sebe: »Izpolnitev osebnega poslanstva je namreč slehernemu človeku dolžnost.« (Dejanje, 1940, str. 296.) Dolžnost zato, ker je človek zadolžen delu, delu, da »je«, ker je le-to njegova bit. Dej mu neprestano »daje« bit, biti bit-en pa je človekova osnovna težnja v begu pred ničem. Dokler človek beži pred ničem, je popotnik in dokler je popotnik, svojega cilja poti ne doseže, čeprav ga dosega.

ISTOST IN RAZLIČNOST KOCBEKOVE IN MARXOVE FILOZOFIJE

A. Bistvo človeka

Osnovno isto pri Kocbeku in Marxu je način vpraševanja in odgovora na vprašanje po bistvu človeka. Oba pojmuteta bistvo v tradicionalnem filozofskem pomenu, to je: bistvo je tisto, po čemer nekaj je, kar je. To, da nekaj je, je utemeljeno v njegovem bistvu. Tako sledi vprašanje: kaj je to, npr. miza, kozarec, človek. Kaj je bistvo človeka? Sprašuje se torej po kajstvu nečesa, tudi človeka. Ne vprašuje se torej, kdo je človek, temveč, kaj je tisto, po čemer človek je človek.

Kajstvo-bistvo človeka je pri Kocbeku in pri Marxu delo. Delo je premagovanje niča, po delu je človek človek. Človek je samoustvarjalec preko dela, človek je samega sebe ustvaril preko dela. S tem se je človek postavil kot subjekt. Če pravimo, da je pri Kocbeku in Marxu človek subjekt, to ne pomeni, da je že »povsem« subjekt, temveč to, da človek sebe razume in se hoče, da je subjekt, to je tisto, kar je osnova vsemu, kar je. Človek hoče, da je njegov svet ustvarjen po njegovi lastni podobi, kakor pravi Kocbek, ali po svojem merilu, kot pravi Marx. Oboje je isto. Preko dela postaja človek središče stvarstva po Kocbeku ali po Marxu: človek je koren in najvišja bitnost samega sebe, človek je svoje lastno sonce.

To je osnovno isto pri Marxu in Kocbeku. Sele na tej osnovi lahko raziskujemo tudi razlike.

Medtem, ko je človek pri Marxu samo-stojen in kot subjekt ne potrebuje za to, da bi bil subjekt, nobene druge potrditve kot sebe samega, ko je sam sebi edini kriterij in se torej naslanja sam nase, pa Kocbek za človeka še vedno išče boga. Tako pri Marxu kot pri Kocbeku je človek

razpet med svojo existenco in esenco in je prav v tej razpetosti tudi mogoča njegova pot človeka kot subjekta. Toda ontologija dela ima pri Marxu značaj rescendentne metafizike, pri Kocbeku transcendentne. To pomeni: esenco, bistvo ali kajstvo je Marx utemeljil na delu kot generični dejavnosti človeka in ta dejavnost nima ali bolje ne išče teoloških oznak. Pri Kocbeku pa smo videli, da je ontologija dela končala v religiji: vsi atributi dela (večnost, prisotnost, resničnost itd.) v svoji absolutnosti so božji atributi in jih Kocbek temu dosledno tudi poimenuje: Bog — Kristus, utelešeni dej. Bistvo človeka po Kocbeku presega njegovo zemeljsko življenje, nasprotno pa je pri Marxu človekovo bistvo celokupnost družbenih odnosov. Celokupnost, to je seveda vzeto v generičnem (človek kot rod) in zgodovinskem smislu (bistvo vsakokratnega zgodovinskega človeka).

Ta osnovna istost in različnost Kocbekove in Marxove filozofije je razvidna nadalje v vseh točkah naše interpretacije, zato jo bomo le v grobem ponovili.

B. Čas

Ugotovili smo, da pojmuje Kocbek čas kot sosledje zdajev, sosledje trenutkov, ki se naprej in nazaj raztezajo v neskončnost. Trenutki so časovne točke sosledja ali vzporedja. Čas je gledan prostorsko. Isto pojmovanje časa ima tudi Marx: »Čas je prostor za človeški razvoj« (MEW — 16. str. 144). Razvoj v določenem trenutku ali bolje stopnji razvoja človeka v določenem trenutku sledi neka druga stopnja človekovega razvoja v drugem trenutku. Čas je torej tudi pri Marxu pojmovan kot sosledje trenutkov ali vzporedje trenutkov.

Prav tako je značilno za oba filozofema, da vežeta čas na delo, na subjektiviteto subjekta, na bistvo človeka. Po Kocbekovem pojmovanju človek v delu uteleša neskončnost v končnost; s tem je delo časnost stvari, delo daje stvarjem čas. In pri Marxu: »Delo je živi oblikujoči ogenj; minljivost stvari, njihova časnost kot njihovo oblikovanje z živim časom« (Grundrisse, str. 266).

Delo kot subjektiviteta subjekta pri obeh filozofemih proizvaja stvari iz nečasovnosti v časovnost, iz nepričujočnosti v pričujočnost, iz nebity v bit. Časovnost časa in subjektiviteta subjekta sta isto, namreč delo. Večnost se po Kocbeku razodeva le v dejavnosti, človek sam je preko dejavnosti utelešenje večnosti v času. Čas sam je prisoten le preko dela, preko dela prihaja v luč in je obenem luč tistega, kar je v delu.

Toda kakor Marx v skladu z razumevanjem človeka kot subjekta ne išče in ne priznava nobenega absolutna (absolutnega časa, večnosti itd.), tako Kocbek še išče večnost, ki naj bi bila nekaj drugega kot večnost stalnega sedaja. Da večnost, kot jo pojmuje Kocbek, nikakor ni večnost sholastične teologije, večnost statičnega časa, ki z zemeljskim časom nima

nobene zveze, to je gotovo. Kakorkoli že utemeljuje in išče prostor za večnost, vendarle je v svojem bistvu izvedena iz ontologije dela in ima značaj *večnega* vračanja enakega, tj. prav dela.

Obema, tako Marxu kot Kocbeku, se čas kaže kot sovražen, kot nekaj, kar človeka ogroža in kar je treba spremeniti, le da je Marx to dejstvo povezal in razložil iz dela samega (iz dela, ki se človeku odtuji in v svojem vrednostnem izrazu — kapitalu obenem razvija in zavira razvoj človeka ali boljše subjektivitete subjekta, razvoj proizvodjalnih sil), medtem ko Kocbek ontologije dela sploh ni nikjer sistematično razložil. Njegova opredelitev sovražnosti časa izhaja iz konkretne percepcije zgodovinske situacije.

C. Resnica

Tako pri Kocbeku kot tudi pri Marxu je resnica, resničnost vezana na dejavnost: naše zaznavanje in spoznanje nima vrednosti samo v sebi, ampak mora biti vezano na dejavnost. Resnično je le to, kar je človeku navzoče in potrjeno z dejanjem, z dejansko obliko (Kocbek). »V praksi mora človek dokazati resnico, to je dejanskost in moč, tostranost svojega mišljenja.« (Marx, II. teza o Feuerbachu.) Človekova misel kot instrument, prvi pogoj človekove smotrne dejavnosti ima svoje potrdilo o resničnosti v delu. Človek skozi svoje delo vnaša resničnost v svet s tem, ko ga ustvarja, ko prinaša na dan stvari in jih trga iz teme nič, nebiti. Tako človek ustvarja svoj svet, resničnost samo. Kakor čas, tako je tudi resnica pri obeh filozofemih vezana na delo, na subjektiviteto subjekta, čas in resnica sama sta kategoriji subjektivitete subjekta.

Kar je različnega med Marxom in Kocbekom, je to, da je Kocbeku vsaka resnica šele pot do resnice same, do Resnice. Kakor ima delo svojo transcendentno osnovo v Bogu (Bog kot Dej sam), tako ima transcendentno osnovo tudi čas kot večnost in Resnica. Pri Marxu je resnica kot taka nasprotno vezana na generično dejavnost človeka. Dokler je človek subjekt, je med subjektom in objektom dogajanje resnice. Absolutna resnica bi bila torej razvoj subjektivitete v njeni zgodovinskosti. Resnica kot taka se torej pri Marxu ne veže na večnost, ki da je nekaj drugega kot časnost (Kocbek), ampak je bistveno vezana na zgodovino. Seveda takšno pojmovanje resnice pri obeh filozofemih v osnovi ni različno, je isto, ne pa enako, saj smo iz Kocbekove ontologije dela prišli direktno do teologije.

D. Pojmovanje religije

Ugotovili smo, da je bil vse do Descartesa človekov odnos do Boga drugačen, povsem različen, kot je odnos človeka do Boga po Descartesu, v novoveški filozofiji. Ta odnos je bil drugačen zato, ker je bil človekov odnos do samega sebe različen od novoveškega. Medtem ko je bil srednje-

veški človek v celoti dolžnik svojemu zadolžitelju — Bogu, pa je novo-veški človek, ki se razume in se hoče kot subjekt, sam nosilec Boga. Človek sam je garant Boga in ne obratno. S to spremembo je Bog kot Bog umrl. Bog je mrtev. Bog, ki ni garant človeka in samega sebe kot Boga, ni več Bog. Je mrtev Bog. Bog, utemeljen na subjektiviteti subjekta, je *contradictio in adiecto*.

Dosledno pojmovanju človeka kot subjekta zato Marx zavrača religijo. Za Marxa je religija zgolj iluzorno sonce, ki brani človeku, da bi se gibal okrog pravega sonca — okrog samega sebe. Človek je s tem, ko postaja, že v središču stvarstva. Preko dela postaja in je že ustvarjalec svojega sveta. Dokaz o samem sebi ima v samem sebi in ne potrebuje nobenega utemeljevanja več, saj je prav on tisti, ki utemeljuje vse drugo. Človek ima po Marxu neovrgljiv dokaz o svojem nastanku s pomočjo samega sebe, v svojem nastajanju preko dela kot generične dejavnosti. Kocbek delno sledi novoveški filozofiji, ko pravi, da postaja človek središče stvarstva. Če postaja človek središče stvarstva, potem človek sam postaja Bog, zakaj v središču stvarstva pač ne moreta biti oba, človek in Bog. S tem je Kocbek sam »umiril« Boga — s tem, ko ga hoče utemeljiti na subjektiviteti subjekta. Človek s svojo dejavnostjo izpričuje Božjo dejavnost, človek Boga dosega s svojo dejavnostjo. S tem pa Bog seveda ni več Bog, ampak le človekov *man ko*, torej tisto, kar človeku manjka, da bi postal to, kar je po svojem bistvu: ustvarjalec. Človek postaja vse bolj absolutni ustvarjalec in postaja tako Bog sam. Človek je ustvarjalec in Bog je ustvarjalec in človek je pričevalca Božje ustvarjalnosti. Bog, ki potrebuje pričevalca, garanta v človeku, pa je mrtev Bog.

Toda Kocbek te konsekvence ni izvedel, dasi je njegova ontologija dela v osnovi ista kot pri Marxu. Tu je tudi točka za osnovno kritiko njegove filozofije.

Oba, Marx in Kocbek, poznata alienacijo. Kaj je alienacija?

Kakor hitro sprašujemo: kaj je tisto, po čemer je to, kar je; kaj je tisto, po čemer je človek človek, sprašujemo po bistvu bivajočega, po bistvu človeka. V takem povpraševanju po bistvu človeka je že prisotna razcepljenost esence in eksistence, kajstva in da-stva. Ko odgovorimo: to, po čemer je človek to, kar je, je delo, to pomeni, da je bit človeka delo. Po delu je človek človek. Človek je toliko bolj človek, kolikor več svoje biti zbere, kolikor bliže je popolnemu doseženju svojega bistva: pri Kocbeku je to Dej kot tak, pri Marxu je to popolna izdelanost vseh človekovih zasnov ali boljše popolno uresničenje dela kot generične dejavnosti. Torej DELO. Človekov »je« je torej razcepljen na »da je« in na »kaj je«. Zato mora vsakokratna človeška eksistenca nujno težiti k svoji esenci, to je k tistemu, kar jo omogoča, po čemer sploh je, kar je. S tem se človek vse bolj človeči, postaja vse bolj človek. Človek se *humanizira*. O humanizmu sploh je mogoče govoriti le tam, kjer se človek razume in hoče kot subjekt. Humanizem je lahko utemeljen samo na človeku kot subjektu in nikakor drugače.

Marxov človek kot subjekt je utemeljen na samem človeku in zato je tudi Marxov humanizem utemeljen samo na človeku: človek je koren in najvišja bitnost samega sebe — dosledno eksplicirana osnova vsakega možnega humanizma.

Kaj pa Kocbekov humanizem? Tudi pri Kocbeku smo videli, da je človek subjekt, ali bolje, da se razume in hoče, da je subjekt. In kolikor zasledujemo subjektiviteto subjekta pri Kocbeku, torej kolikor zasledujemo ontologijo dela pri njem, lahko rečemo, da je Kocbekov humanizem utemeljen na človeku in samo na človeku. Toda govorjenje o krščanskem humanizmu je *contradictio in adiecto*. Ni mogoč humanizem, ki bi bil utemeljen na Bogu, saj je humanizem kot gibanje nastal po srednjeveškem popolnem prevladovanju Boga nad človekom, torej prav v uporabi proti Bogu. Že beseda humanizem sama vsebuje ta pomen. Vsako govorjenje o krščanskem humanizmu je zato nedoslednost in nekonsekventna izpeljava ontologije dela, ki smo jo že omenili.

Alienacija je potemtakem razdalja človeka, človekove eksistence od njegove esence, vsakokratnega zgodovinskega človeka od njegovega bistva. Alienacija je pri Marxu oddaljenost od človekovega bistva v tem smislu, da človek še ni razvil v vseh dimenzijah svoje dejavnosti, da se človekova generična dejavnost kot njegovo bistvo razvija razcepljeno in ga zaslužnjuje. Posameznik kot tak, kot konkretna človeška eksistenca, participira na dejavnosti v svoji omejeni obliki in je nima in je ne more imeti razvite v njeni totaliteti. Generična dejavnost, razvita v svoji totaliteti, pomeni za Marxa dezalienacijo.

Za Kocbeka je humanizem v postajanju človeka vedno bližjega Bogu. Človekovo bistvo je dej in človekov humanizem se kaže v tem, da ta dej dosega. Dosegel ga bo, ko bo prevzel Božjo dejavnost, rekli bi, ko bo sam postal Bog. Gledano s tega preskoka ontologije v transcendentalno metafiziko, je humanizem *contradictio in adiecto*. Toda gledano s strani ontologije dela, ki smo jo izvedli, je Kocbekov humanizem istoznačen z Marxovim: oba temeljita na ontologiji dela, na človeku kot subjektu, katerega subjektiviteta je delo.

Toda prav v tem preskoku iz ontologije dela v transcendentalno metafiziko je utemeljeno tudi dejstvo, da Kocbek pojmuje marksizem le kot stopnjo na poti do »krščanskega humanizma«. Ker nista mogoča dva humanizma v okviru enega filozofema, a je Kocbeku krščanstvo pravi humanizem, so vsi ostali humanizmi, vključno z marksizmom, le stopnje, zgodovinske oblike približevanja pravemu humanizmu. Ni absurdnost v tem, da Kocbek jemlje prav marksizem za stopnjo do pravega humanizma, temveč v tem, da je pravi humanizem zanj krščanstvo in garant tega humanizma Bog — ki je utemeljen na subjektiviteti subjekta. Ta absurdnost pa seveda ni nekaj povsem slučajnega in nedoslednosti, ki se v njej kaže, ni neka subjektivna napaka — kajti mi še vedno iščemo zgolj resnico časa.

E. Človekovo poslanstvo

Tako Marxov kot tudi Kocbekov človek imata poslanstvo, saj sta oba pojmovana kot subjekta in torej kot popotnika; kot popotnika k tistemu, kar ju omogoča, da sta to, kar sta. Po Kocbeku in Marxu je človek to, kar je, po delu. V tem smislu lahko govorimo o istosti pojmovanja človekovega poslanstva.

Seveda pa poslanstva ne pojmujeta enako. Poslanstvo človeka pri Marxu je, da doseže svoje bistvo, svojo bit: da do totalitete razvije generično dejavnost. To pomeni, da v totaliteti opredmeti svoje bistvene sile in s popredmetenjem postane gospodar prirode in samega sebe: naturaliziran človek — humanizirana priroda.

Poslanstvo človeka pri Kocbeku pa je doseči, prevzeti Božjo stvariteljsko dejavnost, ostvaritev odrešenja. Če se spomnimo izvedene ontologije dela, vidimo, da izražata Marx in Kocbek isto na neenak način, kot pravzaprav v vseh točkah naše analize.

ZAKLJUČNE BESEDE K DOSEDANJEMU PREMIŠLJANJU

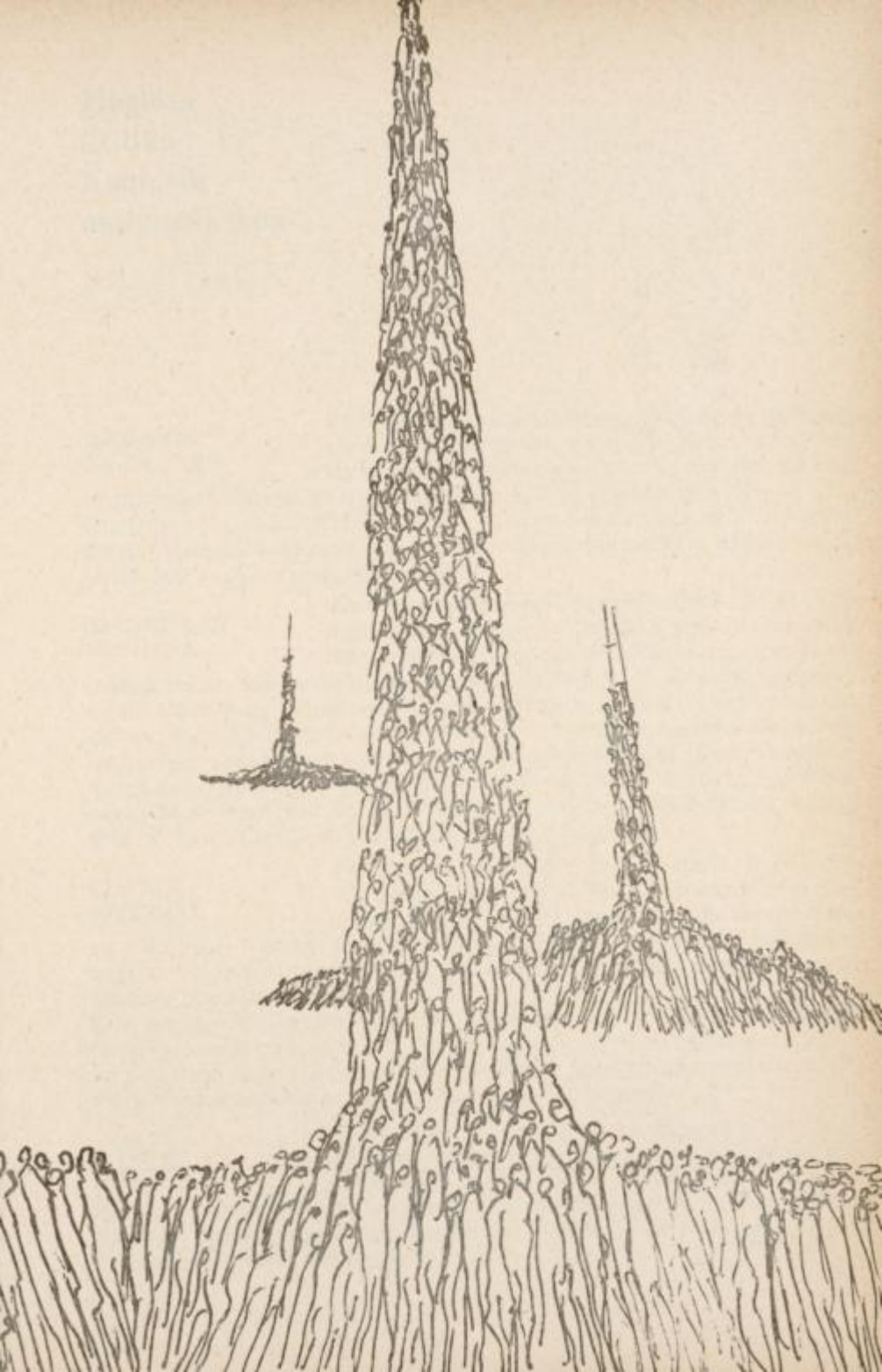
Sledili smo resnici časa, kot jo izraža Kocbek in kot se kaže v strukturi njegovega mišljenja. Ugotovili smo isto, a ne enako strukturo, kot je značilna za Marxa.

Vendar Kocbek ni samo to. V njegovih zapiskih in razmišljanjih se čisto prebujata misel in vpraševanje, ki ni v skladu, če tako rečemo, z osnovno strukturo njegovega mišljenja, kateri smo te edino posvetili pozornost.

»Kje sem? Kdaj sem? Kdo sem? Kaj naj storim? Vse mere so se mi pogreznile, zgodovinski sistem mi je razodel svojo praznoto, kozmološka orientacija mi je odpovedala, kje sem in kdaj je to? Tla pod menoj so se udrla, nekaj velikega in tujega je zatemnilo moje osebne obrise, zgrabila me je neznanska panika človeka, ki ne ve več, ob kaj naj opre svoje merilo, da bi ugotovil trdni »zdaj in tu«. (Listina, str. 330.)

Stisko, ki jo izražajo zgornje misli in vpraševanje, ne pozna nobena metafizika.

V nasprotju z Marxom, ki mu je individualno življenje človeka kot problem nezanimivo oziroma ga ne postavlja, pa je Kocbeku problem individualnega, enkratnega in neponovljivega človeškega življenja zelo pri-soten. Prav tako problem smrti. V tem dejstvu so že obrisi zatona tako transcendentne kot rescendentne metafizike, metafizike sploh, pa četudi v času največjega razmaha nje same in torej človeka kot subjekta.



Heglova kritika Kantovih antinomij uma

Milan Pintar

GRE NAM ZA RESNICO

V filozofiji poznamo obdobja, v katerih se ne dogaja nič bistvenega, potem pa se človekova misel spet vzpne in se v čudovitem loku razmisleka poskuša vrniti vase, bogatejša za bogastvo izkušnje, ki jo imenuje resnica. Gre nam za to, za kar človeku v njegovem razmisleku vselej gre: za resnico. Da bi jo dojeli v njenem temelju, jo moramo premisliti v njenem dogajanju. Biti moramo poleg, ko šele je.

SUBJEKT IN POTREBA

Marx nas je imenoval potrebne ljudi. Da bi razumeli domet te njegove misli o potrebi kot enem osnovnih določil našega prebivanja, moramo slediti misli k izvoru, kjer se mišljenje te misli šele dogaja. To sledenje nas pripelje do Marxovega pojmovanja dela kot samo-dejavnosti — tega, po čemer človek je. Delo je temelj človekovemu svetu: človek je z njim v temu svetu u-temeljen, toda ta svet sam je utemeljen po človeku, ki je dej, dogajanje. Vse, kar je, je dogodeno, po delu proizvedeno. Vse je na način proizvedenega. Ta je temu, kar je, je človek kot koren in najvišja bitnost samega sebe. V tem, ko je koren in najvišja bitnost, je subjekt.

ČLOVEK KOT BOG

V filozofijah Hegla, Marxa in Nietzscheja se je človek spoznal kot subjektiviteta, porajajoči se bog, nosilec časa in dejanja: zgodovine. Ta razvoj človeka v boga leži v osnovi kartezijskega antropocentrizma, ki je prvi določil boga kot človekovo *potrebo*: vse kasnejše filozofije so to osnovno izvedle, ne da bi bile njene izvedbe.

Zeja nas po bistvenem. Če je misel o diferenci biti in bivajočega temeljna, če je vprašanje po resnici biti osnovno, potem ga lahko zastavimo kjerkoli na poti njegovega dogajanja: tisto, po čemer je to vprašanje osnovno, nas mora v tem spraševanju uglasiti v sogovor o bistvenem.

ZAKAJ H KANTU?

Spoznati hočemo Marxovo misel o delu kot spletu potrebe in proizvodnje samozadovoljujoče rasti subjekta. Delo je pri Marxu subjektiviteta. Kaj smo izrekli s poimenovanjem subjektivitete, če ne vemo za njeno vsebino? Kako se dogaja ta misel pri Kantu in, kolikor je za razumevanje tega dogajanja potrebno, pri Heglu?

To vprašanje je bilo na področju moralne filozofije enkrat že zastavljeno.¹ Mi ga zastavljamo ponovno, ne da bi sledili misli v njen razsodek, v katerem se je rigoroznost kategoričnega imperativa opredelila kot izpraznjenost in formalizem zlatega pravila človeškega ponašanja. Vprašanje zastavljeno znotraj spoznavne teorije, zasledujoč dogajanje subjektivitete.

Predmet naslednjega razmišljanja so torej Kantove antinomije uma kot ključno mesto njegove filozofije, s tem pa seveda ta filozofija v celoti. Hkrati pa nam mora to razmišljanje posredovati nujnost preobrata, ki ga predstavlja Heglova kritika Kanta: v doumevanju tega obrata ali prehoda mora biti podan tudi *raison d'être* samega razmišljanja, ki ga tu na začetku lahko razumemo le kot vračanje v polpreteklo zgodovino evropske filozofije.

KJE SE PRIČENJA HEGLOVA KRITIKA KANTA?

Ta dvojna naloga — določitev filozofskega razmerja Kant—Hegel in utemeljitev tega določanja — nas sili, da zapopademo, kako se Heglova kritika pričanja ob misli, ki izraža problem odnosa do prehodne filozofije, ali kratko, do zgodovine filozofije. Do tega problema sta se oba velika misleca opredelila že na prvi strani predgovorov k tistima svojima deloma, ki smo jih izbrali za vodilni v našem razmišljanju: Kant v Prolegomenih, Hegel v Fenomenologiji duha.

Namen tega zapisa ni, da bi »svetu poročal o izvršenem«, kakor razume Kant ukvarjanje z zgodovino filozofije. Nasprotno, Heglova misel o zgodovinskosti vsake filozofije, o nujnosti in zakonitosti medsebojnih odnosov v filozofiji kot razvoju pojmovanja resnice in o nujnosti vsake zadnje filozofije, da vse predhodne subsumira v sebi, je preživela sistem absolutne ideje, v katerega je bila vključena in kateremu je predstavljala osnovo.

ZGODOVINSKOST OBSTOJEČEGA TRENUTKA

Ta misel o zgodovinskosti, kakor je bila zastavljena pri Heglu² in razvita v poznejši filozofiji, zahteva danes od nas nepretrgan živ odnos do vseh predhodnih filozofij, skozi katerega se utrjuje zgodovin-

¹ Glej tekste: I. Urbančič, *Morala je nemorala*, II, Problemi št. 45—48, str. 1089, ter *Radikalizacija in konec evropske morale*, Problemi, 51, 52, 53. Kasneje je bilo zastavljeno ponovno, toda v luči vprašanja o času. Glej: T. Hribar, *Čas in teleologija*, Problemi, 65—66.

² Vendar lahko na osnovi izrečenega in delnem prejudiciranju še ne poznanega domislamo, da gre tudi Heglu v njegovem filozofskem delu za »poročanje svetu o izvršenem«. Resnico kot sistem znanja, v katerem so vse pretekle filozofije reducirane na moment v razvoju, določitev zgodovine na *preteklost* ideje, filozofija, ki ne more prek Rhodosa, Minervina sova, ki šele v padajoči mrak razpne svoja krila — kaj so vse te Heglove misli, uravnane po istem njegove filozofije, če niso izrekanje teze, da filozofija poroča svetu o dovršenem? Toda tu gre za dovršeno v drugačnem, bolj temeljnem in bistvenem pomenu. Pri Heglu je poročanje usmerjeno na *dovršeno sveta* in je temeljna *filozofska misel*, pri Kantu na dovršeno filozofijo in je le misel o *filozofiji*. Ta bistvena razlika pa je mogoča zato, ker je Hegel v svojo filozofijo vnesel pojem časnosti; interes filozofije ni več usmerjen le na mirujočo strukturo razuma in znanja (Kant), temveč na gibanje (raz)uma in genezo znanja.

skost prisotnega trenutka. To pa pomeni: različnost in medsebojno izključevanje sodobnih filozofij ne moreta zanikati zahteve vseh teh filozofij, da prav preiščanje zgodovine filozofije postavi kot filozofski problem tisto, kar je v sodobnem svetu edino filozofsko relevantno.

Filozofska sodobnost sodobnih filozofskih problemov zahteva, da v sebi zatreto strast do popravljanja in reformiranja vseh preteklih filozofij in filozofemov na predpostavki, ki vse te filozofije reducira na splet zmot in zablod, napak, ki jih je treba popraviti; strast, ki svojemu ognju žrtvuje objektivnost.

**PREDMET
FILOZOFIJE JE
ČLOVEK-V-SVETU**

drugačne stvarnosti postavili resnico prebivanja, onemogoča iskanje napačnih filozofij in določa filozofijo kot organiziran napor, da bi iz prehodnega in spremenljivega utrdili tisto trajnejše in v osnovi ležeče, kar velja kot resnica tega spreminjanja samega. Prav izpostavljanje te osnove je utrditev stališča, s katerega vsaka filozofija ponovno opredeli spreminjanje in si ga s tem podredi.

**FILOZOFIJA
IZREKA
RESNIČNOST
RESNICE**

kaj je resnično in kaj je resnica. Filozofija je človekov organiziran napor za zgraditev definicije vsega bivajočega in tistega, po čemer bivajoče je. Ta *bit bivajočega* izstopa človeku iz njegove opredelitve konkretnega odnosa do sveta in se mu kaže kot bistvo tega odnosa; zgodovinska pogojenost daje določenost, ki določa sebe navznoter in navzven; različne razlage tistega, po čemer bivajoče je, je treba torej uravnavati v sozvočje z mislijo o zgodovinski pogojenosti človekovega prebivanja.

Vsakokratni sistem kategorij vsake posamezne filozofije je določen po tem, kako je v tej filozofiji opredeljeno in razloženo to, po čemer bivajoče je. Razlaga biti bivajočega doteka človeku skozi njegov spoznavni odnos. Sistem kategorij je navznoter določen po *določitvi spoznavanja*, ki je proces določitve in izgraditve predmeta spoznavanja; hkrati je sistem kategorij instrument, s katerim to spoznano izrekamo kot nujno in splošno veljavno — kot resnično. Opredelitev spoznanja je filozofska refleksija vsake konkretne filozofije in v svoji konsekventnosti postavlja metodo razmišljanja, ki jo, definirano kot spoznavanje, imenujemo *tip mišljenja*. Ta določa sistem kategorij v instrumentarij, ki je uglasen po istem tipu mišljenja ali načinu spoznavanja in ne dopušča, da kategorijo, vrednostno in pomensko določeno v enem filozofskem sistemu, prenesemo nespreme-

³ Že samo to definicijo mora vsaka filozofija zapopasti kot del izrekanja resnice. Za vsako filozofijo je torej posebno poudarjanje tega, da «je resnična», absurdno, pojem «resnična filozofija» pa je nesmiseln.

njeno in neprevrednoteno v drug sistem in tam z njo izvajamo dokaze nekoherentnosti in protislovnosti.

O METODI

Misli dogajanja resnice v Kantovi filozofiji bomo skušali slediti le na petih ključnih kategorijah te filozofije, ki so izbrane tako, da določajo druga drugo, hkrati pa ne pomenijo nekega posebnega izhodišča v smislu izjemnosti, kajti za ta razmislek bi lahko izbrali katerikoli splet kategorij, če je predpostavka koherentnosti sistema resnična. Na teh petih kategorijah — biti, spoznavanja, protislovnosti, resnice in metode — bomo poskusili zasledovati logos te filozofije in s tem slediti Heglovi zahtevi, naj zgodovina filozofije postane filozofija zgodovine filozofije, naj filozofija postane filozofija filozofije. V tem je šele dorečena Heglova misel zgodovinskosti.

Redukcija historične strani našega razmišljanja, ki časovno sega v prvo polovico XVIII. stoletja — Kant je rojen leta 1724 v Königsbergu v Vzhodni Prusiji, sedanjí Kaliningrad v SZ — temelji na predpostavki logične neprotislovnosti in nespornosti obeh filozofij glede na njene osnove in zastavlja prav vprašanje po tisti nezadostnosti Kantovega filozofiranja, ki je iz sebe — zgodovinsko gledano preko Fichteja in Schellinga in cele plejade manj markantnih mislecev — določila Heglovo filozofijo; to je spornost Kantove filozofske misli, ki se je in kot se je pokazala v Heglovi filozofiji. S tako določitvijo pa zoženje zanimanja na pet kategorij ne pomeni hipertrofiranja teh kategorij iz vzroka, ki ga še ne vidimo, temveč omogoča izpostaviti tiste stične točke kjer se dve veliki filozofiji medsebojno določata in s tem že razlikujeta. Kajti njuno razliko je moč določiti šele tam, kjer njuna enakost omogoča primerjavo.

Iz tega izhaja tudi metoda razmišljanja. Postaviti hočem Kantovo definicijo resnice in na njej zgraditi osnovne značilnosti Kantove filozofske misli, predvsem kolikor zahteva opredelitev tistih kategorij, ki sem jih postavil navidez povsem slučajno. Naloga bo morala pokazati, da njihov izbor ni čisto samovoljen. Metoda razmišljanja je torej deduktivno analitična in omogoča, da izpustim vse zgodovinske podatke, kolikor ne služijo za globlje razumevanje navedenih misli in ki jih vsak zlahka najde v vsakem dobrem filozofskem učbeniku ali filozofskem pregledu. Prav tako nam omogoča, da zanemarimo vprašanje *razvoja* obeh filozofij (tako imenovani vprašanji Kantove »predkritične filozofije in »mladega Hegla«), ker nam ne gre za *genezo*, temveč za *strukturo* teh filozofij. Metoda zahteva od nas, da uravnavamo naše misli po tistem, kar imenujemo v filozofiji bistveno in kar se v vsakem premisleku izkaže kot najtežje: da razumemo filozofijo iz nje same in da celo takrat, kadar kritiziramo filozofski sistem s tem, ko razumevamo drugega, izvajamo imanentno kritiko — zasledujemo gibanje filozofskega logosa; da filozofije ne poskušamo reducirati na splet zunanjih momentov.

KDAJ RAZUMEMO FILOZOFIJO?

Neko posamezno filozofijo razumemo, kadar lahko sprejmemo njeno definicijo resničnega in resnice. V tem smislu gre razumevanje pred poznavanjem filozofije: poznavanje opredelitve resnice pa je tisti uvid, iz katerega nam v spoznavanje doteka ono bistveno. Resnica torej preko zahteve po

uglašenosti določa vsako posamezno filozofijo v formalno soglasnost kategorialnega spleta, kot sistem kategorij vsebinsko določa formalno izrekanje resnice. Neko filozofijo razumemo, kadar poznamo njeno določitev resnice in resničnega in zapopademo vsebinsko opredelitev te določitve. Kako razumemo Kanta?

I. PROBLEM RESNICE IN SUBJEKTA PRI KANTU

RESNICA JE V UJEMANJU Z ZAKONI RAZUMA »Kajti resnica ali videz nista v predmetu, kolikor ga (predmet) zremo, temveč v sodbi o njem, kolikor je (predmet) mišljen. Lahko se sicer pravilno reče, da se čuti ne motijo, ampak ne zato, ker vselej pravilno sodijo, temveč (zato), ker sploh ne sodijo. Zato je najti resnico kot tudi zmoto in obenem tudi videz kot zavajanje (k tej zadnji) le v sodbi, tj. le v razmerju predmeta do našega razuma. V spoznanju, ki vse skozi soglaša z zakoni razuma, ni zmote... V ujemanju z zakoni razuma pa je formalno vsake resnice.«

(Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Leipzig, str. 380—381, *Kritika čistega uma*, str. 315)

Neznano Kantove filozofije se nam razpira skozi definicijo resnice:

- a) resnica je v sodbah, to je v *odnosu predmeta nasproti razumu*,
- b) resničnost resnice je razložena *kot skladnost nekega spoznanja z zakoni razuma*.

KORESPONDENCA Teorijo, ki pojmuje resničnost resničnega kot skladnost, torej kot ujemanje nečesa z nečim drugim, imenujemo korespondenčno teorijo resnice. Zasedujemo jo lahko vse od sokratske postavitve v stari Grčiji. Vendar to ne pomeni, da se pojmovanje resničnostnega ni spremenilo; prav konkretna razlaga abstraktne formulacije »ujemanje nečesa z nečim drugim« je v svojih zgodovinskih določitvah omejila misel, ki se je gubila v abstraktnem, na določenost. V njeni sholastični formulaciji jo nahajamo pri Tomažu Akvinskem; pri njem pomeni »adaequatio rei et intellectus« sozvočje stvari, tj. bivajočega, med katerega prišteva Akvinski tudi človeka, ki je z ostalim bivajočim izenačen v tem, *kako* je in *da* je, kot ens creatum — v ideji razuma božjega. Možnost spoznavanja resničnostnega, ki jo Akvinski razlaga kot uravnavanje misli po bivajočem, doteka človeku iz dejstva, da je njegov razum sam usklajen (po vnaprejšnji pomislitvi) z »intellectus divinus«, ker je le eno izmed ustvarjenega. *Kriterij resničnega torej pripada božjemu razumu*. Prenos poudarka s spoznavno teoretičnega na ontološki vidik nam omogoča izenačenje kriterija resničnega s kriterijem bivajočnosti — oba pripadata božjemu razumu, se razodevata v božji vsemogočnosti, ki se razlaga v neomejeni moči spoznavanja in ostvarjanja in tvori vsebino in določenost razliki srednjeveških terminov natura naturata in natura naturans Nikolaja Kuzanskega.

CLARE ET
DISTINCTE

Nasprotno pa je »soglasnost stvari in razuma« razložena pri Descartesu. Resnično je tisto, kar je v človeškem razumu spoznano jasno in razločno (clare et distincte).

Jasnost in razločnost sta pogoja, ki jima mora zadostiti spoznanje v človeškem duhu, da postane splošno veljavno in nujno. Splošno veljavno in nujno sta določili resničnostnega; dotekata iz spoznavne moči človeškega razuma in pripadata spoznanju, ki zadosti pogojem jasnega in razločnega zapopadanja. Clare je tisto, kar je očitno in navzočno (aperta et praesens), distincte pa tisto spoznanje, ki je poleg jasnosti od vsega drugega tako oddaljeno in raz-stavljeno, da vsebuje samo tisto, kar je jasno. (Descartes, Principia philosophiae, XLV).

Ko postavljamo ta že znana zgodovinska dejstva v osnovo našega razmišljanja, ne nameravam podrobneje izprašati razliko, ki je nedvomno nastala in se nam razkrila v Descartesovi postulaciji kriterija resničnostnega v spoznavajoči razum, ki je s tem, gledano strogo filozofsko, prvič postal subjekt v odnosu do objekta; razložen je kot cogito. Prav tako ne zastavljamo vprašanja, ki bi hotelo za odgovor utemeljiti ta obrat, ki v samo središče filozofskega interesa postavlja človeka in njegove spoznavne zmožnosti in tvori s tem osnovo vsemu novoveškemu antropocentrizmu, temveč le zgodovinsko situiramo svojo trditev, ki jo izrekamo ob ponovni usmeritvi misli h Kantu: Kant s svojo definicijo resnice, kakor smo jo postavili na začetku, sledi naznačenemu Descartesovemu obratu.

Resnično je torej tisto, kar je nujno in obče-veljavno. Nujnost in splošna veljavnost pripadata našim sodbam tisti hip, ko te zadostijo pogojem: ko se ujamejo v soglasju z zakoni razuma. Razum je s svojimi zakoni nosilec določil resničnostnega: cogito vsebuje v svoji lastni strukturi (zakoni razuma) kriterije resnice.⁴

OSNOVE
EMPIRIZMA

Hume je v svoji ostri kritiki spoznavanja, kot je bilo postavljeno pri Lockeu (človeški um je »tabula rasa«) zlasti napadal za filozofijo nedostojno in »ne-

upravičeno metafiziciranje« in s tem ponovno vrnil interes filozofije (predvsem anglosaksonske) v baconovsko naravnost na čisti empirizem. Kajti Hume izhaja prav iz principa konsekventnega empirizma: če vse naše znanje izhaja iz empirije (in to predpostavko Hume sprejema), tedaj ni dopustno, da v ta izvor mešamo karkoli neempiričnega. Pod »neempiričnim« pa Hume razume uporabljanje pojmov, kot so kavzalnost, substanca etc., saj ti pojmi nimajo niti intuitivne niti demonstrativne jasnosti — ne dajo se zasnovati niti na (formalni) logiki (in matematiki) niti na izkustvu. To pa pomeni, da je treba te pojme, kolikor naj bi predstavljali temelj znanosti, preprosto zavreči. S tako razrešitvijo problema Hume ne ruši vsakodnevnega izkustva (belief), temveč le zavrača poskuse, da bi to izku-

⁴ Pomembnost tega določila ima svojo zgodovinsko težo: historiografsko gledano izhaja Kant iz Leibniz-Wolfove metafizike, ki mu jo je posredoval Knutzen; Newtonovo filozofijo prirode pa je Kant spoznal prek Teskeja. V Kantovi »predkritični filozofiji« lahko zasledujemo razpon od »Fizične monadologije« do inavgurralne disertacije (Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft). V svojem obdobju treh kritik pa izhaja iz angleškega empirizma in zlasti iz Humea.

sivo proglasili za izkustveno znanost s tem, da vanj zamešamo nekoliko »znanstvenih« pojmov. Po drugi strani pa lahko to kritiko razumemo kot zahtevo po empirični, v svoji konsekvenci celo pragmatistični utemeljitvi znanosti.

KANT SPREJME OSNOVNO NAČELO EMPIRIZMA

to pomeni, da metafizike ni in je ne more biti — da se spoznanje, kot trdi Hume, nikdar ne more dvigniti do čiste vrednosti, do *obče in nujne veljavnosti* (kar je za Kanta pogoj *znanstvenosti* vsakega védenja), temveč ostaja hipotetično? Da je nujnost, ki jo poseduje vednost, *navidezna*, saj doteka iz neupravičenega sklepanja z množine na celoto?

Tako o tem Hume. In na tem Humeovem stališču se je preobrnilo celotno Kantovo filozofiranje, kar nam je jasno iz protislovja, v katerem se gibljemo in ki ogroža celotno razmišljanje. To protislovje moramo najprej uzreti: Kant sprejema načelo empirizma. Sprejema Humeov ugovor zoper izkustveno znanost. Pa vendar, kot smo videli na začetku, določa možnost metafizičnih sodb z njihovo soglasnostjo z zakoni razuma. Ker izhajamo iz njegove formulacije resnice in resničnega, smo dolžni še enkrat premisliti prvo postavko: kaj pomeni njegovo sprejemanje osnovnega načela empirizma? Ali to vemo?

NOBENO SPOZNANJE NI ČASOVNO PRED IZKUSTVOM

to, da imamo neko spoznanje, ki sicer časovno ni pred izkustvom, vendar ni izkustveno. Da se torej vse naše spoznanje pričenja z izkustvom, vendar ni vse izkustveno. Ta omejitve pa določa misel na razliko med *strukturom* spoznanja in *začetkom* spoznanja. Začetek spoznanja je v empiriji ali izkustvu,⁵ od tod doteka vsebina spoznanja. Struktura spoznanja ne doteka iz izkustva. Ta opredelitev določa razlike med *materialnim* in *formalnim* delom spoznanja. Ker materialni del doteka iz empirije in se sam ne more dvigniti do veljave resničnostnega (Hume!), formalni del pa ni izkustvenega

Ta Humeov ugovor zoper metafiziko je bil za Kanta temeljnega pomena, kajti Kant v *osnovi sprejema načelo empirizma*: da ne moremo dvomiti o tem, da vse naše spoznanje pričenja z izkustvom. Toda mar

«... vse naše spoznanje se prične z izkustvom... torej, *časovno* (podčrtal Kant) nobeno spoznanje v nas ne gre pred izkustvom in z izkustvom se začne vsako spoznanje.» (Kant, KČU, str. 85) Kaj lahko pomeni Kantova omejitev »časovno«? Samo

⁵ To izenačenje pojmov »empirijska« in »izkustvo« je na tem mestu v skladu s tekstom Kritike čistega uma, obenem pa je v protislovju s Kantovo mislijo, kot se ta opredeli kasneje. Izkustvo je pri Kantu *sestavljeno* iz *empiričnega* in *racionalnega* dela in ima značaj splošnega človekovega izkustva, torej vrednost *objektivnosti*. To je zlasti očitno v Kantovem razlikovanju med empiričnimi sodbami (ki imajo samo subjektivno veljavo in izražajo le odnos spoznavajočega subjekta-posameznika do *predmeta* spoznavanja) in izkustvenimi sodbami, ki imajo objektivni značaj in izražajo odnos *predmeta do razuma*, ki ni razum posameznika, temveč splošna struktura občega subjekta, subjektivitete.

Ceprav ta opomba že vnaprej podaja nekatere tu še neutemeljene misli, je vendar potrebna zato, da z njo opozorimo na Kantovo nedoslednost v rabi termina »izkustvo« in da se sami izognemo tej isti napaki, ko hočemo podati Kantovo misel.

izvora, tedaj to pomeni: empirični material (materialni del) se mora poravnati, tj. strukturirati po *zakonih razuma* (formalni del), da bi se lahko izrekel v sodbi, ki ima značaj resniconosne sodbe.

EMPIRIČNO IN RACIONALNO

ne doteka iz izkustva, temveč iz razuma. V izkustvu je dan *predmet spoznavanja*: toda to spoznavanje je nezadostno, tj. to spoznavanje nima značaja resničnega spoznanja, kolikor ostaja na nivoju empiričnega. Šele zvajanje teh predstav pod zakone razuma daje spoznanjem splošno in nujno veljavnost.

APRIORNO

Zdaj šele je Kantova misel razumljiva: *apriorno spoznanje*, ki mi o objektu mojega spoznavanja ali zrenja lahko pove nekaj *mimo* mojega izkustvenega spoznanja ali zrenja tega predmeta ali celo pred vsakim zrenjem, se lahko *aktualizira* samo v zrenju empiričnega predmeta, torej šele v trenutku, ko je neka stvar⁶ že *predmet* ali *objekt* mojega zrenja. S tem je torej empirično zrenje *časovno* prvo, saj šele to zrenje sprošča tisto relacijo, v kateri se apriorno védenje lahko aktualizira in realizira in prispeva v sodbo, ki izraža resnico, prav element splošnosti in nujnosti.

Na kakšen način je mogoče, da spoznavamo nekaj pred vsakim realnim spoznavanjem predmeta, ki nam je dan kot predmet naših čutov, empirično, in da se to spoznanje uveljavlja kot apriorno, od izkustva neodvisno? Očitno samo tako, da to spoznanje ni usmerjeno na predmet, ki nam je dan v izkustvu, temveč na tiste pogoje, pod katerimi nam je predmet sploh lahko dan in kolikor ti pogoji tvorijo *objektivne*,⁷ v spoznavajočem subjektu ležeče pogoje. V tem primeru to spoznanje ne vsebuje nobene materialne vsebine (o predmetu), temveč samo obliko (pogoje), vednost o nujnem načinu pojavljanja stvari našim čutom. Vsebuje le *obliko čutnosti* in se lahko nanaša samo na predmet naših čutov.

PREDMETI SO POJAVI

Apriornost, ki naj iz empirije dotekajočim zaznavam daje vrednost splošne in nujne veljave, zahteva, da se predmeti našega spoznavanja podredijo obćim pogojem; spoznanje teh je apriorno. Predmeti se s tem podrejajo apriorni strukturi subjekta in so tisto, kar čuti nahajajo v svojem zrenju kot pojave. Ker pa je absurdna misel, da spoznavamo pojave, ki niso pojavi nečesa, moramo po nujnosti logike to »nekaj« postulirati kot obstoj nekakšnih stvari, ki bivajo na nam neznan način in aficirajo naše čute na način,

⁶ Termin »stvar« uporabljamo tukaj v stiski izraza, da lahko nasproti njemu izrečemo »predmet« in »objekt«, pojma, ki oba izražata aktualiziran odnos do subjekta in sta v tem pojma novoveške filozofije. Nasproti njima je stvar nevtralna oznaka posameznega bivajočega. V tem smislu jo uporablja tudi Kant.

⁷ »V subjektu ležeče«, namreč »objektivne« to je le navidezno protislovje. Če Kant razume subjekt kot splošni subjekt, tedaj njegova struktura ni struktura tega ali onega posamičnega subjekta, temveč subjekta kot subjekta, tj. subjektivite. V tem smislu je ta subjektova struktura struktura vseh subjektov tj. objektivna.

kot se nam pojavljajo; zato te stvari imenujemo »stvar na sebi«. Te stvari nikadri ne morejo biti predmeti našega zrenja ali spoznavanja (kot stvari na sebi, ker so predmeti zrenja tako, kot nas aficirajo, tj., kot se nam pojavljajo, kot *pojavi*) in vse, kar vemo o njih, ni to, da so, temveč *da nujno morajo biti*. Kajti v nasprotnem primeru, če njihovega obstoja ne postuliramo ali če ga zanikamo, pridemo do absurdne ugotovitve, da nas aficira nekaj, česar ni; da spoznavamo pojave, v katerih se nič ne pojavlja.

POGOJI
SPOZNAVANJA
LEŽE V
SUBJEKTU,
NE V PREDMETIH.
VĚDENJE O NJIH
JE APRIORNO

To je torej odgovor, kot ga je postavil Kant zoper Humea: spoznavamo samo pojave, za katerimi pa moramo po nujnosti logike (neprotislovnosti) predpostaviti stvari same na sebi. Pojavi so stvari, kot se nam pojavljajo, ali stvari, *kakor so sploh šele lahko predmeti naših čutov*. To pomeni, da obstoje nekakšni pogoji, znotraj katerih nam je stvar edino lahko dana kot predmet spoznavanja. Spoznavanje teh pogojev je torej spoznavanje možnega načina *pojavljanja* stvari: ker ti pogoji pripadajo subjektu, jih lahko spoznavamo pred vsakim spoznavanjem objekta. Ker tvorijo obliko našega spoznavanja, jih lahko spoznavamo samo v procesu naše spoznavnoteoretske naravnosti na objekt. Časovno torej ne pred spoznavanjem objekta, temveč »takrat kot objekt«, le »mimo njega«, od njega neodvisno, a priori. To apriorno vĚdenje pa se aktualizira šele v empiričnem zrenju. Metafizika, kakor jo razume Kant, ni znanost o predmetu, temveč o *možnostih čistega spoznavanja*. Torej ne znanost o bivajočem kot bivajočem, temveč o tistem, po čemer to bivajoče kot bivajoče v procesu spoznavanja sploh je kot spoznavano.

METAFIZIKA
RAZUMA KOT
BITI

To, kar je — in je kot spoznavano — je šele po procesu spoznavanja ali je po spoznavajočem subjektu. V tem spoznavanju stvari so, »kot se nam pojavljajo«. Spoznavanje tega, kako se nam stvari pojavljajo — in ker stvari samo v tem so, kot lahko so — je apriorno. Kako je možno spoznanje a priori? Le tako, da se nanaša samo na pogoje čutenja. Rezultati empiričnega zrenja so neurejeni čutni vtisi, ki jih moramo domisliti v odnosu do obĉih pogojev spoznavanja. Te pogoje — na nivoju čutnega spoznavanja — imenuje Kant obliko čutnega zrenja: prostor in čas. Vse, kar spoznavamo, lahko spoznavamo le tako, da se nam pojavlja kot v prostoru in času bivajoče. Vse zaznave so v tem že sintetizirane. Sintetiziranje zaznav lahko razumemo kot njihovo povezovanje v sodbe; toda te sodbe nimajo znaĉaja splošne in nujne veljavnosti, temveč izražajo le odnos posameznega subjekta do predmeta in se imenujejo opazovalne, empirične ali zaznavne sodbe. Izražajo mnenje, dokso; da bi postale izkustvene, jih moramo zvesti pod zakone razuma in jih uskladiti z njimi. Skladnost s temi zakoni je pogoj njihove resniĉnosti. Izkustvene sodbe so nujne in splošno veljavne; izkustvo je objektivno, nujnostno in resniĉnostno: v njem se na poseben naĉin prepletata empirični in racionalni element. Formiranje izkustva je konstituiranje predmetov izkustva.

OBSTOJ STVARI
DOLOČAJO
SPLOŠNI ZAKONI
RAZUMA

pojavi, ne stvari na sebi. Predmeti so pojavi. Stvari so dane našim čutom le kot predmeti — poznamo jih le kot predstave, ki jih ustvarjajo v nas in ki jih Kant imenuje telesa. Telesa in vse lastnosti, ki ustvarjajo zornost telesa, pripadajo pojavom. Apriornost tedaj pomeni, da se predmeti ali telesa ravna po našem razumu. Narava je skupek obstoja stvari, ne stvari na sebi, kolikor ta obstoj določajo splošni zakoni razuma (glej: Kant, Prolegomena, § 14). Izkustvo je s tem določeno kot proizvod čutov in razuma.

ZVAJANJE
EMPIRIČNIH
SODB POD
ZAKONE RAZUMA
JE POGOJ
RESNICONOSNO-
STI SODB

ljava je splošna in nujna. Stvar razuma je, da misli. Misliti pomeni soditi ali povezovati predstave po posebnih načelih razuma. To enotno določilo povezovanja in sojenja izpoveduje še neizrečeno misel: čistih razumskih pojavov, pod katere sintetiziramo privativna mnenja spoznavajočega subjekta, je toliko vrst, kolikor vrst je sodb. Te kategorije so v sebi prazne in iz sebe ne tvorijo nobenih vednosti o predmetu; zato se vselej nanašajo samo na empirične sodbe, ali: njihova uporaba je imanentna. Kategorije so principi odnosov med pojavi, kolikor hkrati tvorijo oblike sinteze v razumu, saj zrenje preoblikujejo v predmete pojmovnega spoznanja.

SUBJEKT TVORI
PREDMETE:
METAFIZIKA
RAZUMA JE
METAFIZIKA
PREDMETA

To pa pomeni, da je spoznavajoči subjekt, cogito, pogoj za obstoj predmetov, ali da subjekt tvori predmet. Bistvena aktiviteta subjekta, njegova subjektiviteta, je razložena kot konstituiranje narave, izkustva in predmetov izkustva. Apriorni zakoni za možnost izkustva — splošna načela razuma — so hkrati vir splošnih zakonov narave. Subjekt je v svoji subjektiviteti avtonomen, tj. nosilec najvišjih določil bivajočega, bivajočnosti bivajočega.⁸ *Metafizika subjekta postaja s tem metafizika objekta*: splošni zakoni so pogoji možnega izkustva in zakoni povezovanja telesa v naravi. »Možnost izkustva je torej splošni zakon narave in načela tega izkustva so hkrati zakoni narave. Kajti naravo poznamo samo kot skupek pojavov, tj. predstav v nas, in zato zakona njihove povezave ne moremo

⁸ Subjekt je torej splošni subjekt, allgemeines Bewusstsein. Njegova struktura je struktura subjektivitete kot njegove bistvenosti in obenem tisto, po čemer predmeti sploh so. Spoznavanje predmetov je treba torej videti kot njihovo postavljanje, izgrajevanje.

Razum s svojimi zakoni predstavlja torej konstitutivni element izkustva. Poleg teh zakonov naha-

jamo v izkustvu še čutne podatke, strukturirane po njih, ki se nanašajo na predmete našega izkustva, torej na pojave. To, kar spoznavamo v izkustvu, so

Kant, ki je vprašanje možnosti metafizike vezal na vprašanje, kako so mogoče sintetične sodbe a priori, mora razliko med čuti in razumom opredeliti tudi glede na sodbe. Empirične sodbe so tiste, ki izražajo čutno vsebino in je njihova veljavnost omejena na dokso. Če te sodbe po načelih razuma uskladimo s čistimi razumskimi pojmi, ki jih Kant imenuje kategorije, dobimo resniconosne sodbe, katerih ve-

ljava je splošna in nujna. Stvar razuma je, da misli. Misliti pomeni soditi ali povezovati predstave po posebnih načelih razuma. To enotno določilo povezovanja in sojenja izpoveduje še neizrečeno misel: čistih razumskih pojavov, pod katere sintetiziramo privativna mnenja spoznavajočega subjekta, je toliko vrst, kolikor vrst je sodb. Te kategorije so v sebi prazne in iz sebe ne tvorijo nobenih vednosti o predmetu; zato se vselej nanašajo samo na empirične sodbe, ali: njihova uporaba je imanentna. Kategorije so principi odnosov med pojavi, kolikor hkrati tvorijo oblike sinteze v razumu, saj zrenje preoblikujejo v predmete pojmovnega spoznanja.

To pa pomeni, da je spoznavajoči subjekt, cogito, pogoj za obstoj predmetov, ali da subjekt tvori predmet. Bistvena aktiviteta subjekta, njegova subjektiviteta, je razložena kot konstituiranje narave, izkustva in predmetov izkustva. Apriorni zakoni za možnost izkustva — splošna načela razuma — so hkrati vir splošnih zakonov narave. Subjekt je v

svoji subjektiviteti avtonomen, tj. nosilec najvišjih določil bivajočega, bivajočnosti bivajočega.⁸ *Metafizika subjekta postaja s tem metafizika objekta*: splošni zakoni so pogoji možnega izkustva in zakoni povezovanja telesa v naravi. »Možnost izkustva je torej splošni zakon narave in načela tega izkustva so hkrati zakoni narave. Kajti naravo poznamo samo kot skupek pojavov, tj. predstav v nas, in zato zakona njihove povezave ne moremo

izvesti od nikoder drugod kot iz načela njihovih povezav v nas, tj. iz pogojev nujne povezave v zavesti, saj taka povezava ustvarja možnost izkustva.« (Kant, Prolegomena, str. 134).

DOLOČITEV
SPOZNAVANJA:
SUBJEKT JE
KONČEN IN
HKRATI OBČI

S tem smo misel resnice izrekli do kraja. Tisto, česar še nismo postavili, kar pa že vsebujejo določila izkustva in kategorij, je definicija spoznavanja. Mišljenje, določeno s kategorijami, postavlja podatke čutnosti v tak medsebojni odnos, da je vsak pojav pogojen z drugim. Spoznanje pojava doteka torej iz spoznanja te pogojenosti, ki je vzročno opredeljena. Toda tudi vzrok, kateremu je objekt, ki ga hočemo spoznati, samo posledica, je po istem načelu s svoje strani samo posledica svojemu vzroku. Izkustvo, ki je določeno kot naše izkustvo pojavov, ne more biti nikdar zaključeno. Prvi vzrok in zadnja posledica vselej odvajata naše spoznavanje in infinitum. Spoznavanje je določeno kot kategorialno spoznavanje, ki je spoznavanje končnega... Subjekt spoznavanja je omejeni, končni subjekt, čeprav je hkrati zapopaden kot obči. Ta dvojna določenost spoznavajočega subjekta temelji na predpostavki, ki ni samo Kantova, temveč je bila že Descartesova predpostavka; da je struktura razuma dokončna in v vseh ljudeh enaka; da torej analiza posameznega subjekta razkriva splošno strukturo subjektivitete. Kolikšnega pomena je ta, pri Kantu »zamolčana« predpostavka, vidimo iz dejstva, da z njo Descartes pričenja svojo Razpravo o metodi. (Glej: Descartes, Razprava o metodi, ... »da je sposobnost pravnega sojenja in razlikovanja resnice od zmote — ... — po narodi enaka pri vseh ljudeh.«)

TOTALITETA
POGOJEV
JE TISTO
NEPOGOJENO

Celotno spoznavanje, kolikor je zaključeno v razumskem sintetiziranju predstav po principih štirih vrst sodb, torej ne da popolnosti spoznanja ali totalnega izkustva. Zahteva po popolnem spoznanju sili naš razum, da zasleduje vzročni niz v neskončnost, da zapuša to brezuspešno spoznavanje vzročnega niza pojavov ali vrsto pogojev in išče način, kako bi v tem vzročnem nizu dojel prvi vzrok ali nepogojeni pogoj: *totaliteto pogojev* hoče dojeti kot *nepogojeno*. Ne zadostnost sintetične moči razuma, ki spoznavanje določa kot končno in ga puša v njegovi izkustveni odprtosti in omejenosti, zahteva še neko posebno sintetično moč: *um*. Ta sintetična moč določa spoznanje v popolnost, torej kot spoznanje tistega, kar končnemu spoznanju tvori osnovo; čiste umske pojme, ki predstavljajo to najvišjo sintezo, imenuje Kant *ideje*. Razlikovati ideje, tj. čiste umske pojme od kategorij ali čistih pojmov razuma, šele omogoča spoznati protislovje, v katero smo zapadli s postuliranjem kriterija resnice v razum, kot izhaja iz Kantove definicije resničnega, in zahteva po novih umskih pojmih kot poslednji sintezi. Mar ta zahteva pomeni, da je vse tisto, kar smo doslej smatrali za resnično, dejansko samo spoznanje, ki se približuje resnici in ki jo dosega šele v zvanju resniconosnih izkustvenih sodb pod pojme uma? Ali pa velja nasprotno, da je namreč zahteva po teh pojmih uma samo prazna zahteva razuma, sicer nujna, toda nikdar uresničena?

IDEJE
 ZAHTEVAJO LE
 POPOLNOST
 SPOZNANJA
 V IZKUSTVU:
 NALOGA
 CISTEGA UMA
 JE ABSOLUTNA
 SINTEZA
 POGOJEV

Toda resnično je vendarle tisto, kar ustreza zakonom razuma. Vse kategorije imajo svoj izkustveni korelat: predmet, ki jih lahko potrди. Kategorije se nanašajo samo na izkustvo in na vse izkustvo; so principi vsakega možnega izkustva. Čisti umski pojmi se na predmete izkustva ne morejo nanašati. Mar se nanašajo na predmete zunaj izkustva? Mar to pomeni, da razumsko spoznanje zadeva predmete ali pojave, umsko spoznanje pa stvari, kot nam niso dane v izkustvu — torej stvari na sebi, ki so s svoje strani osnova pojavov? Vendar nas vprašanje

po tem, katero od teh dveh spoznavanj je osnova drugemu, prisili, da zavržemo predpostavko o izvenizkustvenih korelatih idej. Ideje se torej ne nanašajo niti na predmete izkustva niti na kakršnekoli predmete izven izkustva, temveč zahtevajo le popolnost spoznanja v izkustvu; nanašajo se torej na načela *aktivitete razuma* v izkustvu in zahtevajoč popolno spoznanje silijo razum iz njegove imanentne rabe v zapopadanje *totalitete pogojev kot dovršitve verige pogojev* vsakemu določenemu, tj. pojavu, da bi s tem razum dal spoznanju izkustva videz in veljavo popolnosti. *Naloga čistega uma je absolutna sinteza pogojev*.

ZAKAJ UM?

Deduktivna pot rekonstrukcije Kantove filozofije iz postavitve resnice se tu izkaže kot nezadostna, saj

ne more odgovoriti na vprašanje, zakaj Kant postulira še neke posebne ideje ali čiste umske pojme, um sploh, če pa je vse pogoje, ki zadoščeni dajejo sodbi občo in splošno veljavo, situiral v razum. Kantova filozofija je metafizika razuma, ki je strukturirana in opredeljena kategorialno in ki temelji na principu ustrežanja zakonu neprotislovnosti. Logika mišljenja je logistika silogizma, ki obvladuje tako področje čutnosti kot področje razuma. Preden sploh lahko zastavimo vprašanje, kako je opredeljen um, moramo odkriti tisti razlog, zaradi katerega Kant ideje imenuje nujne, ne slučajne izmisleke neke subjektivne zavesti.

Ali vemo, kaj pomeni Kantovo določilo kategorij kot imanentnih? Samo to, da se nanašajo na izkustvo. Ali vemo, da je spoznavanje določeno kot spoznavanje prek vzroka — in da to pomeni linearno strukturo izkustva? Absolutna celota vsega možnega izkustva sama zase ni izkustvo in tudi nikdar ne more postati, saj ni niti problem za razum. Toda prav nujnost absolutne celote vsega možnega izkustva je problem za um; že za samo predočenje tega problema pa so potrebni pojmi, ki se ne nanašajo na predmete izkustva, temveč izražajo možnost popolnega spoznanja ali spoznanja totalitete pogojev. Taki pojmi so ideje. (Glej: Kant, Prolegomena, § 40)

Dedukcijo vseh potrebnih določil idej izvajamo na povsem enak način kot dedukcijo določil kategorij. Ideje moramo iskati v dejavnosti uma, ki a priori predstavlja razumske sodbe kot določene glede na to ali ono obliko. Transcendentalne ideje so torej kategorije, razširjene do brezpogojnega. To so nerešljive naloge, ki niso dane, temveč zadane.

TRI ZAHTEVE
PO ABSOLUTNI
SINTEZI
POGOJEV

Znanost o kategorijah je (formalna) logika, znanost o idejah logika videza ali dialektika. Ta nam pove, da razlikujemo tri vrste umskih sklepov in da na njih temelje tri vrste transcendentálnih idej ali tri zahteve po totaliteti pogojev. Prva je zahteva po popolnosti pogojev za kategorično sintezo v subjektu, ki daje psihološko idejo, tj. substanco vseh predikatov v sodbi ali dušo. Druga zahteva zadeva totaliteto pogojev za hipotetično sintezo členov neke vrste pogojev, kar daje kozmološko idejo ali zahtevo po spoznanju sveta kot absolutne celote vsega možnega izkustva ali totalitete bivajočega. Tretja zahteva se nanaša na totaliteto pogojev za disjunktivno sintezo delov v nekem sistemu: to je teološka ideja, ki, zamišljena kot predmet, daje pojem boga. V skladu s temi idejami duše (spoznavajočega subjekta), sveta (univerzuma bivajočega) in boga razlikujemo tri vrste dialektičnih zaključkov ali sofizmov: paralogizme, antinomije in ideale. (Glej: Kant, KČU, str. 345).

ANTITETIKA
ČISTEGA UMA

Tisti oddelek transcendentálne dialektike, ki raziskuje antinomije uma, tj. tiste nujne, a nerešljive naloge, v katere se zapleta um, kadar se ukvarja sam s seboj in iz sebe tvori spoznanje o svetu, ki je matematična celota vseh pojavov in totaliteta njihove sinteze, kolikor mislimo na sočasnost bivanja v času in prostoru, se imenuje antitetika čistega uma. Antinomije sestavljajo štirje pari sodb, od katerih si po dve in dve nasprotujeta in se izključujeta, vse pa se nanašajo na svet in njegovo bivanje. Njihovo antinomičnost predstavlja dejstvo, da so vse enako dokazljive. Antinomičnost leži torej v sami naravi spoznavne moči, ki je določena kot končna in sposobna dojeti samo končno preko njegovega vzroka. Antinomije zato niso rešljive z logiko resnice (KČU, str. 414), temveč jih lahko reši le osebni interes. S tem pa Kant dokončno zavrne celotno sfero uma in umskega spoznavanja in ga opredeli kot vztrajanje v zavajajočem videzu. *Resnično je tisto, kar ustreza zakonu razuma.*

II. ODNOS PRAKTIČNEGA IN TEORETIČNEGA V KANTOVI
FILOZOFIJI

Kaj nam preostane v premislek, če poznamo strukturo Kantove določitve resničnostnega — Kritiko čistega uma? Na vsak način pomen, ki ga ob njej zavzemata ostali dve Kantovi kritiki, Kritika praktičnega uma in Kritika razsodne moči. Logika našega razmišljanja, ki nam zastavlja to vprašanje, obenem že odgovarja nanj: ne glede na to, da pomeni Kritika praktičnega uma izhodišče za večino vseh tistih kasnejših filozofij, ki na tak ali drugačen način izhajajo iz Kantove filozofije, in da je bila ta kritika mnogo dostojneje sprejeta v javnosti kot prva (delno zato, ker je Kritika čistega uma kljub obsegu in slogu že pričela buditi zanimanje v filozofskih krogih, delno pa zato, ker je Kritika praktičnega uma obravnavala vprašanja, ki so zadevala zdaleč širši interes kot zgolj filozofskega), ne glede na vse to sta obe kasnejši Kritiki zgolj aplikacija metode in sheme Kritike

čistega uma na druge probleme. Pozitiven odgovor na temeljno vprašanje prve Kritike — kako je možna metafizika? — je omogočil Kantu, da je poskušal dati svoj prispevek tudi na področju moralne ali praktične filozofije in filozofije lepega.

PRAKTIČNI UM JE ZAKONODAJEN

Izhodišče za postkantovske filozofije predstavlja Kritika praktičnega uma zato, ker v njej zlahka zasledimo tisti premik, ki je bil na poti kasnejšega splošnega premika nemške klasične filozofije. Kolikor že ne moremo tu določiti tega premika, ki bi na tem mestu, neutemeljen in logično neizpeljan, pomenil naše lastno postuliranje čiste samovolje kot kriterija filozofiranja, pa vendar nahajamo tu možnost, da naznačimo razliko v sistemu čiste in praktične pameti. Čisti teoretični um je v svoji dejavnosti proizvajal fantastične predstave (ideje), praktični um pa mora svojo dejavnost omejiti na postuliranje. To pomeni, da teoretični um v svoji čisti dejavnosti, kolikor se ne nanaša na svoj predmet, ne prihaja do *spoznanja*, temveč le do sofistčnih zaključkov. Nasprotno pa praktični um v postuliranju svobodne volje in boga nahaja v sebi *moralni zakon nasploh*: praktični um je zakonodajen in v tej dejavnosti avtonomen. Sam sebi postavlja zakone: za voljo ne obstoji noben drug smoter kot tisti, ki je vzet iz nje same.

KATEGORIČNI IMPERATIV JE NAJVIŠJA SINTEZA PRAKTIČNEGA DELOVANJA

Moralnost, ki *obstoji samo v postuliranju dihotomije med čutnostjo in umom ali med individualno in splošno voljo*, pa je tudi pri Kantu določena abstraktno: tisto, kar Kant išče, je oblika moralnega obnašanja, ki ni določena heteronomno, temveč avtonomno. Človek ne prizna nobene avtoritete, ki je uperjena zoper njega samega, zato mora ravnati po svojih najvišjih določilih, to pa so zakoni, ki jih postavlja sebi (tj., človekovi praktični dejavnosti) praktični um. V skladu s temeljno strukturo Kritike čistega uma predstavlja ta zakon zahtevo po najvišji možni sintezi vse človeške praktične dejavnosti in se izrazi v Kantovi formulaciji najvišjega moralnega principa — *kategoričnega imperativa*. Vsa rigoroznost tega principa, ki izhaja iz njegove teoretične izvedbe iz Kritike čistega uma, ne more odpraviti njegove izpraznjenosti. Kljub temu ali pa prav zato predstavlja Kantov kategorični imperativ osnovno formulacijo morale individualnega subjekta na prehodu v rano obdobje nemškega kapitalizma, ki še ni toliko realiteta kot postulirana idealiteta, postavljena v kritiki fevdalizma kot miselni sozvočnosti z revolucionarno francosko stvarnostjo. Vendar kritika tega principa ali morale nasploh ne zadeva vprašanj tega razmišljanja.

TEORETIČNOST JE LE IZSEK ČLOVEKOVEGA ODNOSA DO SVETA

Tu lahko le še zapišemo: formalno-logična samozadostnost Kritike čistega uma je tudi temeljna oznaka Kritike praktičnega uma, čeprav Kant v njej ideji čistega uma postulira realni korelat — avtonomno zakonodajalstvo praktičnega uma kot samozavest ali Jaz kot realiteto. To pa pomeni: čeprav je pri Kantu Kritika čistega uma po svoji metodološki strani in temeljnem namenu (raziskava mej spoznavanja) *vstop* v vsakršno spoznavanje in

dostop do slehernega védenja, torej, gledano strukturalno, določena *osnova za drugi dve Kritiki*, ki sta prav tako analizi omejenosti spoznavanja na moralnem in estetskem področju, predstavlja vendar le *teoretični del*, torej le del totalnega človekovega odnosa do sveta; in po svojem obsegu in funkciji je ta del podrejen praktičnemu delu odnosa. To dejstvo nam hkrati pojasnjuje, zakaj je Kritika praktičnega uma kljub temu, da je po svoji strukturi le *aplikacija*, vezala nase širši interes; po drugi strani pa ta, v Kantovi filozofiji še ne izkristaliziran odnos, pomeni začetek tistega procesa prenašanja interesa v praktično sfero, ki se nazadnje pri Heglu izkaže kot popolna nadvlada praktičnega nad teoretičnim. Realno konsekvenco te misli je izrekel Marx, ki naloge filozofije ni več zapopadel kot teoretično razlago stvarnega, tj. praktičnega, temveč kot *samoodpravo in samoukinjanje* filozofije preko *realizacije*. Naloga filozofije ni več razlaganje, temveč spreminjanje; ne več spekulacija, temveč *akcija*. Filozofska protislovja so prevladana izven filozofije.

S to Marxovo konsekvenco je bila na radikalen način razrešena v filozofiji stara dihotomija med praktičnim in teoretičnim; za to razmišljanje je zadosti, da opomnimo na začetek tega razreševanja, kot se nam odkriva v odnosu praktičnega in teoretičnega pri Kantu.

III. STVAR NA SEBI KOT NOUMENA IN KOT ABSOLUTNI UM

Miselno vračanje v preteklost filozofskega z namenom, da omogoči določitev sodobnega ali s katerimkoli drugim namenom, naleti vselej na dve veliki nevarnosti: da hoče misel zaobjeti vse o vsem ali da se zaustavlja na izrečenem in izpisanem, doksografskem. V prvem primeru predstavlja kopičenje dejstev ali podatkov prehud napor, da bi se spekulativni um lahko odmaknil na potrebno razdaljo in poskušal ta dejstva dojeti v celoti. To absolutno pomanjkanje refleksije omogoča izpolniti na stotine strani teksta, ki ni zgodovinski, čeprav je njegov namen, da obravnava zgodovino; tako vračanje v preteklo lahko služi le temu, da za sabo pušča pozabi iztrgan material drugim, ki ga bodo znali urediti po principih žive misli, ali da iz preteklega dviga posamezne detajle, ki naj služijo za okras in nagrado težkemu delu. V drugem primeru pa je delo končano tam, kjer naj bi se v resnici šele začelo. Lenobnost misli komaj dopušča, da izrečeno in izpisano na novo prepisemo in navedemo in tako zgodovinsko delo je s tem končano; kvečjemu če v povezavo citatom navedemo kako opombo, ki naj služi kot vezni tekst in pot, ki nas pripelje naravnost v naročje naslednjega citata. Tako vračanje v zgodovino dokazuje, da je volja močnejša od uma in roka pridnejša od glave.

Ni potrebno, da bi naše zanimanje za filozofijo označili kot napor za vedenje vsega o vsem. To nas sicer osvobaja védenja, kaj misli Platon o zibanju otrok med dojenjem; izhaja pa iz misli, da je treba filozofijo v resnici dojeti kot tisto znanost, ki človeka osvobaja neskončne množine končnih pomenov in namenov in katere cilj lahko navsezadnje definiramo kot napor za to, da postane človek ravnodušen do njih, tako da je za njega

povsem isto, ali te stvari so ali niso. Iz te misli veje zahteva po dojetju tistega, kar se v toku spremenljivega izkazuje kot nespremenljivo ali vsaj stalnejše — tj. zahteva po spoznanju samih zakonov tega spreminjanja ne glede na to, s kakšnim imenom jih imenujemo: kot zakone dialektike, ali kolikor imamo v mislih njihovo določenost v zgodovini filozofije, kot logos te zgodovine.

Takšna opredelitev našega lastnega razmišljanja nas sili, da tisto, kar se je izoblikovalo v razmišljanju, ponovno postavimo in s tem utrdimo in povežemo; da hkrati misel, ki se je vrnila sama vase, spodbudimo k drugi polovici naše naloge, kot je zastavljena v začetku — k iskanju tiste filozofske poti, ki pelje od Kanta k Heglu, in za filozofsko določitev tega prehoda.

EMPIRIZEM ALI RACIONALIZEM?

Kant je v svoji filozofiji na svojevrsten način povezal osnovne principe empirizma, ki jih je omejil z razliko med empirijo in izkustvom, s principi racionalizma, ki razumu določajo spoznavno moč. Nasproti receptiviteti čutov je razum spontan. Taka razrešitev filozofskega nasprotja med empirizmom in racionalizmom pa je omogočala avtonomno postavitve izkustva. Prav ta avtonomnost subjekta, ki pa je določena kot nujnost imanence razuma, torej kot spoznavanje iz izkustva, je Kantu omogočila, da je vse velike pojme prejšnje metafizike, entitete, razkrojil in jih spremenil v prazne ideje, ki nikdar nimajo stvarnega korelata v izkustvu. S tem je iz človeškega spoznavanja, ki teži k resnici razumskega presodka, izbrisal pojme boga, duše, nesmrtnosti itd. Ta akt razkroja metafizičnih entitet hkrati postavlja predmetotvorni subjekt, ali zgodovinsko gledano, individualistični subjekt, postavljen kot negativno, kot ideal v kritiki razapadajočega fevdalizma, v središče filozofskega in s tem sploh vsega dogajanja. Ta določitev človeka v svobodo, saj je zdaj v sebi našel moč razsojanja po kriteriju resnice in je iz sebe lahko črpal splošno maksimo moralitete — kategorični imperativ — je nedvomno ustrezala potrebam časa in razmer, kar je imelo svojo posledico tudi v očitnem navdušenju, s katerim je bila po preteku nekaj let zagonetnega molka sprejeta Kantova (zlasti praktična) filozofija. Kantova določitev predmetov možnega izkustva kot pojavov je po eni strani dala moč razumu, da je s temi pojavi, ki se poravnava po zakonih razuma v naravo, manipuliral po svoji lastni samovolji, saj so bili predmet njegovega izračuna, uporabe in zlorabe — splošna uporabnost vsega bivajočega; po drugi strani pa je pustila povsem nedotaknjene stvari same na sebi in s tem izvršila očitno deontologizacijo celotne Kantove filozofije.

KANTOVO IZHODIŠČE JE COGITO

Kant ne izhaja od stvari, kakor so same na sebi, da bi nato lahko izrekel misel, da so te stvari ne-spoznavne. Nasprotno, njegovo izhodišče je cogito, ki si strukturira predmet v svojem *povnanjanju*, v *projekciji sebe navzven*. Zato je bistvena aktivnost subjekta, spoznavanje, isto kot *postavljanje ali izgrajevanje predmetov*, izkustva, narave in sveta. Ta predmetotvornost (subjektiviteta subjekta) pa z druge strani zadeva na področje, ki ga Kant nujno mora predpostaviti: to je področje stvari

na sebi, ki so tisto poslednje, kar še ni potopljeno v naraščajoči vrtinec subjektivitete. Prav ta deontologizacija ali to postuliranje stvari na sebi onstran vsega izkustvenega, tj. spoznavnega, kot čistih inteligibilnih bitij ali noumen, pa je v svoji mnogoznačnosti eden temeljnih problemov Kantove filozofije.

KRITIKA STVARI NA SEBI

Windelband v svojem delu *Zgodovina filozofije* določa celotni tej kritiki enotno izhodišče v postavki Meimonda Salomona: *vse, kar pomislimo, je v zavesti*. Kaj nam tedaj daje pravico, da govorimo o stvari na sebi kot o nečem, kar se nahaja onstran področja predmetov zavesti, če to stvar na sebi s tem, ko jo postuliramo, že tudi mislimo? Kant določa stvar na sebi kot mejni pojem čistega uma; nasproti rigoroznemu določanju spoznavajočega subjekta kot končnega in predmetov spoznavanja kot omejenih in pogojenih je stvar na sebi neomejena in absolutna. Zato piše Hegel: *»Stvar na sebi (in pod stvarjo je zaobsežen tudi duh, bog) izraža predmet, kolikor abstrahiramo od vsega, kar je on za zavest, od vseh čutnih opredelitev kot tudi od vseh opredeljenih misli (le-tega predmeta). Lahko je videti, kaj preostane — popolni abstractum, čisto prazno, opredeljeno le še kot onstranstvo; negativno predstave, čustva, opredeljenega mišljenja itd. Prav tako enostavna pa je refleksija, da je ta caput mortuum sam le produkt mišljenja, prav mišljenja, ki je napredovalo do čiste abstrakcije, produkt praznega jaza, ki to prazno identiteto samega sebe dela sebi za predmet. Negativna opredelitev, ki jo ta abstraktna identiteta ohrani kot predmet, je prav tako navedena med Kantovimi kategorijami in prav tako nekaj docela znanega kot ona prazna identiteta. — Zato se moreš le čuditi, da si tolikokrat znova in znova prebral, da se ne ve, kaj je stvar na sebi; nič ni lažje kot vedeti to.*

§ 45) *Um je torej tisti, zmožnost nepogojenega, ki uvidi pogojeno teh izkustvenih vednosti. Kar se tu imenuje umni predmet, nepogojeno ali neskončno, ni nič drugega kot samo-sebi-enako ali (v § 42) omenjena prvotna identiteta jaza v mišljenju. Um se imenuje ta abstraktni jaz ali mišljenje, ki to čisto identiteto dela sebi za predmet ali smoter. (...) Tej identiteti, ki je povsem brez opredelitev so neprimerjena izkustva spoznanja, ker so sploh spoznanja opredeljene vsebine. V tem, ko je tako nepogojeno vzeto za absolutno in resnično uma (za idejo), so s tem izkustvene vednosti razjasnjene za neresnično, za pojave.«*

(Hegel, Enciklopedija, opomba k § 44, § 45.)

HEGLU JE STVAR NA SEBI ABSTRAKTEN POMISLEK

V navedenem mestu iz Enciklopedije je Hegel povzel Meimondovo kritiko Kantove stvari na sebi v misli, da je ta caput mortuum (stvar na sebi) samo produkt mišljenja, ki je doseglo nivo čiste abstrakcije. To abstraktno samo-sebi-enako pa je izvorna identiteta jaza, tisto nadizkustveno pri Kantu, ob čemer se morajo slednjič izkustvena spoznanja izkazati kot ničeva, kot pojavi. Objektivna, nuj-

na in splošnoveljavna spoznanja, izražena v Kantovih resniconosnih apriornih sintetičnih sodbah, tvorjenih po sintetizirajočih zakonih razuma, se v tej Heglovi interpretaciji izkazujejo kot privativna mnenja, kot *doksa*. To pa je mogoče le zato, ker se tisto v Kantovi filozofiji nedosegljivo, stvar na sebi, tisto stvarno temeljno dokončno utopi v subjektiviteti s tem, da ono samo postane čista subjektiviteta, toda kot tisto posredujoče neposredovano ali samoposredovano — kot spoznavajoči um. Kantova stvar na sebi je Heglov — spoznavajoči um!

Ta preinterpretacija stvari na sebi v spoznavajoči um je torej za naše razmišljanje temeljnega pomena, saj izpoveduje tisto pot, ki od Kanta pelje k Heglu.

SUBJEKT KOT ABSOLUT

Kaj tedaj pomeni, da je stvar na sebi — um? Določili stvari na sebi sta neskončnost in absolutnost. Spoznavajoči um je torej neskončen in absoluten.

Iz tega sledi, da subjekt ni več končni subjekt-človek. Spoznavanje je absolutno. Absolutni subjekt, katerega spoznavanje je absolutno, lahko spoznava samo sebe samega; predmet spoznavanja je absoluten. Absolutno spoznavanje ne more več temeljiti na *sintetiziranju* nečesa *končnega* in *omejenega*, kajti predmet spoznavanja je zdaj tisto, kar edino je: absolutni subjekt. Spoznavati pomeni *določati*; določila tistega, kar je spoznavano, so hkrati določila tistega, kar je. Naloga filozofije ni več določanje razpona med tistim, kar naj bi bilo, in tistim, kar je — filozofsko opredeljevanje najstva, temveč v spoznanju tistega, kar je; kar je, je absolutni um. S tem pa je v sozvočje misli ujeta bit: misliti je enako biti ali: absolutna korespondenca misli in biti določa vse tisto, kar je, na tako »je«, ki je lahko spoznano (in spoznati pomeni spoznati absolutno), in vse tisto, kar je spoznano, na tako spoznano, ki nujno tudi je. *Kar je umno, je stvarno, a kar je stvarno, je umno*. Bit je najmanj, kar lahko o nečem izrečemo. To pomeni: bit je v osnovi, je v tistem »je« vsake sodbe. Absolutno spoznanje izreka to, kar je, kot *univerzum duhovnega*: spoznavanje je *samoopredeljevanje duhovnega absoluta* in kategorije tega opredeljevanja, pojmi so hkrati kategorije *logike* (spoznavanja) in *ontologije* (bivanja). To, kar je, torej ne miruje: dviga se v svojem spoznavanju (določanju) samega sebe od spoznanja sebe kot nečesa tujega, sebi-drugega, do spoznanja sebi-drugega kot sebe; predmet spoznavanja je spoznan kot subjekt spoznavanja. *Substanca je postala subjekt*. Resnično zdaj ni več tisto, kar korespondira nečemu drugemu, kajti *vse je eno in isto: substanca ali subjekt*, oboje zaobjeto v tem, ko izrečemo: *bog*. Toda bog je prazno ime, kolikor ne obstoji v vseh svojih momentih, *določeno*. Določeno je spoznano; bog je abstrakcija, Kantov *caput mortuum*, kolikor ne obstoji kot sistem znanja. Šele sistem znanja ali vedenja daje celoto duhovnega, ki je v sebi določeno; resnica je celota. Resnica je torej to, da vemo, da nekaj je in kako je; toda to je formalna stran resnice, to je samo resnica za nas ali *točnost*. Tisto, kar je resnično v globljem pomenu besede resnica, je v tem, da je *objektivnost identična s pojmom*.

PROBLEM NEPROTISLOVNOSTI ALI DIALEKTIKA

Preobsežnost pravkar postavljenih določil, ki so se porajala drugo iz drugega, grozi, da nam bo onemogočila razsodek; prisiljeni smo ta tok zaustaviti, da lahko ponovno premislimo njegove osnove. Kaj je osnova celotne Heglove filozofije, kolikor jo lahko določamo na podlagi poznanega? Nedvomno zahteva po absolutnem spoznavanju, ki temelji na predpostavki o sovpadanju misli in biti. Absolutno spoznavanje, kolikor ga razumemo kot mišljenje, ni spoznavanje s pomočjo kategorij kot oznak akcidenc in nebitvenih odnosov stvari, ni razmišljanje o stvari, temveč *mišljenje-iz-stvari*. Vse, kar je spoznano, ima svoj stvarni korelat; zahtevo po absolutnem spoznavanju iz stvari lahko razumemo le kot zahtevo po absolutnem gibanju vsega bivajočega, ki se giblje v svojem samodoločanju, kajti spoznavati pomeni določati ali pojmovno opredeljevati.

KJE JE
IZHODIŠČE
HEGLOVE
FILOZOFIJE?

Sele tu se nam razkrije možnost tistega obrata, ki smo ga že nakazali. Hegel je stvar na sebi dojel kot absolutni um, univerzum duhovnega ali idejo. Toda napačna je predpostavka, da Hegel v svojem filozofiranju pričinja tam, kjer se prične njegov sistem: pri absolutni ideji, ki iz sebe odpušča sebe kot svojo drugobit, naravo, in nato v svojem nadaljnjem razvoju to svoje drugo-sebe-same ukinja, spoznavajoč ga za to, kar je, sebe samo v svoji drugobiti, ničevost, negativno, in to negativno vrača vase. V takem reduciranju Heglove misli na linearno premico časnosti, katere imanentna osnova je kavzaliteta, ostaja temeljno vprašanje brez odgovora: zakaj, iz kakšnega vzroka in po kakšni nujnosti prvi akt ideje, samopodvojitve in samoodpustitve v drugobit? Če ne odgovorimo na to vprašanje, reduciramo celotno Heglovo misel med celo vrsto drugih enako totalnih sistemov, ki vsebujejo sistematične odgovore na vse, razen na nujnost samih sebe; reduciramo absolutno idejo na tisto vlogo, kot jo je imel krščanski bog v sholastičnih filozofijah: da je namreč s svojo vsemogočnostjo in nedojemljivostjo predstavljal rešitev za vsa absurda protislovja.

Izhodišče Heglu je *stvarnost*, to, kar je, in naloga filozofije je, da to dojamemo kot absolut. Ta temeljna zahteva celotne Heglove filozofije pa je bila lahko ostvarjena samo na predpostavki absolutnega gibanja, ki je *bivajočemu* (torej tudi *spoznavajočemu*) imanentno — absolutnega samoposredovanja subjekta, ki se v tem samoposredovanju opredeljuje, tj. spoznava.

SAMOPOSREDOVANJE KOT
ABSOLUTNO
SAMO-
SPOZNAVANJE

V čem je imanentni vzrok tega samoposredovanja? Aristotel, ki je vse bivajoče videl kot rezultat samoposredovanja materije in forme, ga je našel v imanentni težnji k popolnosti — v *sistemu izvedene teleologičnosti*, preko katere poslednji cilj, smoter, postaja imanentno prvo gibalo. Vzrok samoposredovanja je prenesen v osnovo, toda ta očitna antropologizacija vsega bivajočega zahteva razrešitev v najvišjem, v bogu. To razrešitev v najvišjem

zahteva tudi Hegel, le da je najvišje že tu (ne v onostranstvu): *univerzum duhovnega*. Samoposredovanje ne poteka prek *najstva*, temveč iz stvarne *osnove*: osnova mora biti *protislovna*, da iz sebe rojeva gibanje.

PROTISLOVNOST
JE VIR
ABSOLUTNEGA
GIBANJA

Kaj tedaj pomeni Heglova misel: v svojem bistvenem je vsako bivajoče v sebi *protislovno*? S problemom protislovnosti se je ukvarjal že Kant, toda njemu je šlo za protislovnost dveh sodb (antinomije in paralogizmi uma), torej za problem *resničnega spoznavanja*. Nasproti tej spoznavnoteoretski zasnovanosti protislovnosti pa je protislovnost pri Heglu v osnovi *vsega bivajočega*: je vzrok, da se vsaki določenosti zoperstavi njeno drugo, njej lastno protislovno, da se obstoječe protislovje razrešuje v novo določenost ali postavljenost; je vzrok posredovanja, ki poteka skozi triado. Protislovnost prvih dveh določenosti se postavlja kot ukinjajoče se, izginjajoče protislovje; gibanje skozi tezo, antitezo in sintezo. Protislovje, ki izginja, je tako protislovje, ki je iz sebe že rodilo nastajanje kot svojo lastno negativiteto, v kateri izginja in popolnoma izgine z novo določenostjo nastalega; s tem pa se kot centralni pojem Heglove filozofije postavi pojem nastajanja ali posredovanja, ki bistveno vključuje vase pojem gibanja. Osnova temu gibanju pa je ontološko zasnovani pojem protislovnosti.

DIALEKTIKA
JE NAČIN
BIVANJA
ABSOLUTA

To pa pomeni, da je *dialektika*, kolikor jo razume mo kot imanentno samoposredovanje vsega bivajočega, *način bivanja absoluta*. To, kar je, je absolut na način dialektike, dojet kot univerzum duhovnega. Ta univerzum duhovnega kot zapopadeno je ostvarjena naloga filozofije ali *ukinjeno protislovje* med materialnim in duhovnim, med čutnim in razumskim, živalskim in človeškim; je razrešena predpostavka, od katere pričanja Heglov absolutni monizem, tj., razrešena predpostavka dualizma in dihotomije. *Dihotomija* ali *zunanj* protislovje je prevladana v absolutnem duhu ali *pojmu*, ki v sebi samem vsebuje nepomirjenost ali večno samoposredovanje. Prevladana je na način dialektike. In ta ostvarjena razrešitev zdaj projicira nazaj svoj lastni začetek, ki pa je določen po koncu in (*že*) razrešen v koncu. Je začetek, ki je v bistvu konec, postulirani (kvazi)začetek, ki naj sklene krog. Začetek kot negativno konca, prazna identiteta njega samega, primerjena koncu in od njega odrinjena in določena kot začetek: abstraktna *ideja*, pomišljena v *biti* in določena v ne-določeno, v prazno, v nič. Zato se *sistem* Heglove filozofije pričanja z njo: ideja ali to, kar je, je. Ta »je« te ideje ni neki konkretni »ta-tukaj«, temveč logicirani, splošni, abstraktni »ta« brez vsebinskih določil. Zato je nič. *Bit* in *nič* sta eno in isto. To pomeni: obe kategoriji izražata isto vsebino, samo prva na pozitivni, druga na negativni način; namreč bitje, ki je in ni. *Bitje*, ki hkrati je in ni, *nastaja*. Proces nastajanja postavlja *bivanje*, bivanje *določenega* bitja in ta določenost je *že kvaliteta* itd.; ta proces razvija Hegel v Logiki znanosti.

HEGLOVO
BISTVENO
ZAPOPADENJE
PROTISLOVNI

Razrešitev tega problema v premislitvi razlike med izhodiščem Heglovega filozofiranja in izhodiščem njegovega sistema, ki je postavljena v spoznanju začetka kot iz konca posredovanega začetka, zahteva od nas, da misli dorečemo: Kantova stvar na sebi je Heglov spoznavajoči um *na način dialektike*. Ta »na način dialektike« je dvosmiselno določilo, ki določa hkrati bivanje in spoznavanje, kar je obdobje zapopadeno v tem, ko rečemo *samoposredovanje*. Kajti spoznavanje je določanje skozi tripliciteto ali je dialektično, v nasprotju s Kantovim, kjer je postavljanje določeno po končni strukturi subjekta, ker je v bistvu njegova samoprojekcija navzven — (kar je odlično zapopadel in izrekel Fichte: *Das Ich setzt das Nicht-Ich*). Formalno logična struktura subjekta določa formalno logično strukturo spoznavanja, s tem pa izkustva in *bivanja*; predmeti spoznavanja ne morejo biti v sebi protislovni. Protislovnost, kakor jo je odkril Kant, je lahko le paralogizem ali antinomija — s tem pa je določena za *idejo* uma, ki nima stvarnega korelata v bivajočem; za *nebivajoče*. Tisto, kar je v Kantovem sistemu označeno kot protislovno, ni stvar na sebi ali pojav, temveč um in njegova spoznanja. Ker je ves sistem grajen na principu formalne logike, je spoznanje uma kot tistega, ki se v spoznavanju zapleta v nujne, pa nerešljive antinomije, dejansko obsodba uma. Heglova kritika upravičeno pričinja z vprašanjem: ali ni ta nežnost nasproti stvarem, ki gre na račun uma, nezaslišano ponižanje človeškega uma?

FILOZOFIJA NI
DOKAZOVANJE,
TEMVEČ
POSTAVITEV

To Heglovo vprašanje je odgovor v našem razmišljanju: formalno logični princip neprotislovnosti kot temeljni garant resničnega pri Descartesu in Kantu je zlomljen. Spoznanje iz čistega uma je zdaj določeno z novo metodo, ki *ves tok filozofiranja postavlja kot nujen*; s tem pa je filozofija samo postavljanje tistega, kar je v nekem pojmu že vsebovano. (Glej: Hegel, Enciklopedija, pripomba k § 88, str. 107). Metoda je stremljenje uma, da v vsaki stvari spozna in najde samega sebe (Hegel, Znanost logike, III).

Ontologizacija protislovnosti pomeni, da Hegel začenja tam, kjer Kant končuje: pri antinomijah uma. V nasprotju s Kantom pa Hegel znanost o idejah opredeli pozitivno kot organon spoznavajočega uma (ideje). Zato antinomije niso samo štiri, kolikor jih je odkril Kant, temveč jih je neskončno; v sebi antinomično je vsako bivajoče in vsako spoznanje. Vsak pojem vsebuje v sebi svoje lastno protislovje, kajti identiteta je le določilo mrtve biti, vse živo in gibajoče se pa izvira iz protislovnosti, v kateri nahaja impulz in dejavnost. (Glej: Hegel, Znanost logike, II, str. 80.) Toda te protislovnosti ne moremo odkriti, dokler se gibljemo v zunanji refleksiji, ki nam odkriva le nasprotja ločeno in po sebi; tu se nam protislovje razrešuje v nič, spoznanje ostaja formalno in izraža le čisto nerazumevanje bistva.

BIVAJOČE POJMU
HKRATI
KORELIRA IN JE
V NJEM
IZČRPANO:
MISLITI JE
ENAKO BITI

Pojem je lastno jastvo predmeta in izraža način njegovega bivanja: ni miren in negibljiv subjekt, temveč v svojem samorazvoju ali samodoločanju jemlje svoja določila nazaj vase. V sodbi, ki predstavlja logično žit tega procesa in izraža temeljno nevezanost na bit, predikat ni več vsebina subjekta, temveč substanca, bistvo in pojem tistega, o čemer sodimo. Predikat je substanca, ali: subjekt je pre-

šel v predikat, na mesto starega subjekta pa stopa Jaz, ki povezuje vse predikate (substance) in je subjekt. Subjekt nahaja v predikatu bistvo in vsebino; možnost, da se poglobi v vsebino.

Tak način mišljenja, kot ga postavlja Hegel v zaključku svojega predgovora k Fenomenologiji, je obenem kritika Kantovega načina mišljenja, kjer se subjekt v sodbi $S = P$ pojavlja kot v sebi utrjen in zbran in kateremu predikat pripada kot akcidenca. Tako mišljenje dopušča, da je treba sodbo razumeti kot zunanje določilo nečesa, o čemer sodimo, in sistem sodb kot dokazovanje. Še več, tako sodbo je moč razumeti kot izrekanje resnice, ki pa za potrdilo svoje resničnosti zahteva kriterij: zadoščanje nekakšnim pogojem, ki jih postavlja nosilec resničnostnega, cogito. Kakorkoli so že določeni ti pogoji, filozofska refleksija nam jih vselej razkrije kot formalno logično zahtevo po neprotislovnosti. Ta pogoj resničnosti pa tisto resnično strukturira v formalno resničnost; mišljenje o stvari ostaja formalizem. Nasproti temu (Kantovemu) formalizmu izreka spekulativno mišljenje prehajanje subjekta v predikat in vračanje iz predikata nazaj vase — izreka dialektično gibanje same sodbe kot momenta zbirajočega se znanja v organiziranju: element tega gibanja je pojem, ki ni opredeljen formalno logično kot oznaka predmeta, temveč kot oznaka bivanja na način spoznanega, tj., postavljenega, tj., tistega bivajočega, ki *hkrati korelira pojmu in je v pojmu izčrpano*. Pojem se po tem razlikuje od imena, saj kot element sodbe omogoča substancialnost predikata, omogoča dialektično gibanje v sodbi, ki zdaj sama prevzame funkcijo dokazovanja, saj izraža tisto, kar je, in s tem izpolnjuje nalogo filozofije, ki ne pozna nobenega posebnega »filozofskega«
dokazovanja več.

IV. HEGLOVA KRITIKA KANTOVEGA POJMOVANJA BITI,
RESNICE, PROTISLOVNOSTI, METODE IN SPOZNAVANJA

Tako opredeljeno razliko med Kantom in Heglom lahko postavimo kot eksplicitno kritiko: Heglu je napačna Kantova predpostavka, da stoji tisto absolutno na eni strani, spoznavanje na drugi; da je absolutno (Kant: stvar na sebi) *realno*, spoznavanje (ki te stvari ne zapopača) pa tudi *resnično*. Dejansko je za Hegla absolutno edino resnično ali *resnično je edini absolut* (Hegel, Fenomenologija duha, str. 46.) Iz tega lahko določimo Heglovo pojmovanje izkustva: izkustvo je sestavljeno iz empiričnega in racionalnega dela. Empirični del izraža vsebino, ki se nanaša na spoznavanje absoluta — kolikor je ta opredeljen kot univerzum duhovnega, je pri Heglu celotna

čutna sfera opredeljena kot duhovna ali ena izmed oblik miselnega; s tem se Hegel približa Descartesu, ki pod mišljenjem razume vse tisto, kar se dogaja v zavesti: dojemanje, hotenje, premišljanje, pa tudi opažanje. (Glej: Descartes, Principia philosophiae, IX.) Racionalni del izraža formo znanja, ki se organizira, torej način organiziranja; zato se ne da vprašati, *kako forma pristopa k bistvu*, ker je forma samo njegovo svetljenje v njem samem, njegova lastna refleksija, ki mu je imanentna. Tako določeno izkustvo je organizirano, tj., zbrano in urejeno, v sebi refleksirano vedenje ali sistem znanja. Izkustvo, ki ga dobi zavest o sebi, vsebuje celoten nješ sistem ali celo carstvo resnice duha. (Hegel, Fenomenologija duha, str. 53.) Vračajoč misli potrebno preciznost, ki se ji je porazgubila v iskanju določil Heglove filozofske misli, lahko določimo Heglovo kritiko Kanta na naslednje momente:

KRITIKA KANTOVEGA POJMOVANJA BITI

Kantu je bit najprej le akt sintetične moči razuma, zato predikat v sodbi. Razum je nosilec bivajočnosti bivajočega in je v toliko definicija biti. Enotnost biti in misli je razkrojena v imanenci logičnih zakonov — v strukturi subjektivitete subjekta, ki stvari po teh zakonih postulira kot bivajoče, a nespoznavne, kot stvari na sebi. Nasprotno je Heglu enotnost biti in misli predpostavka celotne filozofije. Zato je isto, če rečemo: biti je enako misliti, ali: misliti je enako biti. To pomeni: na biti je zasnovano mišljenje ali na mišljenju je zasnovana bit. Misel ima v biti ontološko korespondenco ali bit je izražena v »je« vsake sodbe, celo sodbe »biti je enako misliti«. Bit je torej povezovanje subjekta in predikata v sodbi, ker je postavljenost subjekta in predikata v bivanju. Bit je zato združevanje, delanje enega (Vereinigung), aktualizirana možnost, da se vse v biti dojame kot eno: bit vse, kar je, določa kot tisto, kar je: »vse«, tj., »mnogo različnega«, dela za »je«, torej za »eno«, za bivajoče v izrekanju in v bivanju. To združevanje v izrekanju je dejavnost, ki je pogoj sojenja in določa možnost sojenja sploh. Pogoj za uresničitev združevanja, ki je enost-enje različnega, je pojmovanje tistega enega kot *žive enosti mnogoterega*; mnogotero pomeni tu različno bivajoče, enost pomeni tu nadvlado biti v bivajočem, ki se izraža kot absolut, živo pomeni tu način, po katerem je to bivajoče določeno od biti, dialektiko: *absolut je mnogotero (— eno) na način dialektike*. Ni združujoča sintetična moč razuma, temveč je združujoča bit. Dialektični proces je objektivni v stvarnosti, v bivajočem.

HEGLOVA KRITIKA KANTOVEGA SUBJEKTIVIZMA IN FORMALIZMA

Razlika med subjektivnim in objektivnim je v Kantovem sistemu določena kot razlika med empirijo in izkustvom, med dokso in episteme, med zaznavno sodbo, ki izraža odnos subjekta do predmeta spoznavanja, in

Kantov spoznavnoteoretski dualizem spoznavanja in stvari na sebi je zasnovan na ontološkem dualizmu biti in misli. Resnica je s tem določena kot resnica spoznavajočega subjekta, ki ima svoj stvarni korelat samo dotlej, dokler pod resničnostnim razumeva pojave, ki pa so spet le forme čutenja subjekta.

izkustveno sodbo, ki izraža odnos predmeta do strukture občega subjekta — do kategorij razuma. Ta razlika je torej v celoti znotraj sfere subjektivitete in je določena z ustrežanjem pogojem resničnostnega. *Ali: resnica je zasnovana spoznavnoteoretsko na jasni in razločni (clara et distincta) percepciji.*

Vsa ta struktura pa pade v tistem hipu, ko se stvar na sebi Heglu razloži kot spoznavajoči um. »Objektivno« je stvar na sebi, to pa pomeni, da je Kantovo razlikovanje med subjektivnim in objektivnim ničevno: »izkustvene vednosti so razjasnjene kot neresnične, kot pojavi.« Izkustvo, pri Kantu omejeno na te pojave, je zdaj *mnenje*, ki se ne more organizirati v *znanje* z nobenim zadoščanjem pogojem resničnostnega, kajti resnično ni več tisto, kar je formalno soglasno strukturi subjekta. Gledano iz *osnove* Heglovega filozofiranja, ki jo razumemo kot enotnost biti in misli, se ta resnica, da nekaj je, izkazuje kot za nas obstoječa točnost. Razum ni več definicija biti, temveč je v *začetku sistema* bit prva definicija razuma. Abstraktna bit določa abstraktni razum: *refleksija tega določanja nam pove, da je to samodoločanje, medsebojno posredovanje biti in (raz)uma, enotnost abstraktne izpraznjenosti, izrečene v prvi Heglovi analitični apriorni sodbi: bit je nič.* (Abstraktna) bit je tisto najmanj (nič), kar lahko izrečemo o (abstraktnem) razumu-subjektu, ki je v svoji določenosti negativno, čisti nič. Nič je nič. Bit je bit. Razum je razum. Vse te sodbe, če jih razumemo v gibanju, povedo eno in isto: bit in mišljenje sta enotna. Niso prazne tautologije, ker so postulirane iz konca. Izrekajo mišljenje s tem, ker so sodbe, in bit s tem, ker izrekajo »je«.⁹

Teža misli o tавто-*logičnosti* logike ostane tu neprehtana, vendar grozča naloga premisleka. Vračajoč se h Kantu zaključujemo: *sinteza* kot način tvorjenja resnice ali metode razmišljanja se v Heglovem filozofiranju izkazuje kot vnanje manipuliranje z ostanki živega, kot v nedogled trajajoče preštevanje trupel, ki ga nikdar ne moremo zaključiti s tem, da bi spoznali smrt.

KANTOVO IZKUSTVO JE KAVZALNO, ZNAJSTVENO IZKUSTVO

Iz take določitve biti in resnice določa Hegel kantovsko mišljenje kot čisti formalizem in subjektivizem. Kategorija *protislovnosti*, kakor jo je doumel Kant, ostaja na nivoju zakona naprotislovnosti formalne logike: stvar ne more imeti dveh protislovnih lastnosti, ki se med seboj izključujeta. Misel, ki dve

taki protislovnosti pripisuje isti stvari v istem času, istem smislu in istem odnosu, je neresnična, tj. ne more ustrezati zakonom razuma. Struktura razuma je s tem označena kot formalno logična. Izkustvo, ki ga lahko razumemo kot izkustvo o pojavih, doseženo v zunanji projekciji subjektivi-

⁹ To, da kljub temu so tautologije, pomeni samo to, da se mišljenje v svojih logičnih refleksijah neprestano giblje skozi same tautologije (=kroge). *Da je logika sama tautologija*, dokazanje njena lastna logična neutemeljenost in dejstvo, da ni sposobna formalizirati zakona zadostnega razloga. Ta četrti zakon »pravilnega« mišljenja je bil razložen vselej kot bog: tisto, čemur je filozofija vselej lahko naprtila vsako nelogičnost.

vitete subjekta, je končno izkustvo o končnih predmetih, ujeto v verigo kavzalitete in odprto proti prvemu vzroku in poslednji posledici. To pomeni, da je izkustvo nedokončano in v svoji možnosti neomejeno — da je *znanstveno* izkustvo, kajti za utemeljitev newtonovsko pojmovane znanosti pravzaprav gre — tekoče v neskončnost. Hkrati pa to pomeni, da izkustvo nikdar ne more ničesar izreči o celoti izkušenega ali totaliteti bivajočega o svetu. Svet ostaja v Kantovem sistemu ideja, mejni pojem uma. Hegel prevzame od Kanta pojem protislovnosti, toda obenem ga bistveno poglobi in razširi. Protislovnost ni več sinonim za neresničnost v izrečenem, temveč temeljno določilo vsega in vsakega bivajočega.

ABSOLUTNA IDEJA

V tej ontološki zasnovanosti je utemeljeno gibanje kot način bivanja in način mišljenja, v katerem bivanje korelira mišljenje in je v njem zapopadeno: dialektična metoda. Dialektika je bila pri Kantu nauk o idejah. Prav to je tudi pri Heglu, le da je ideja tu dobila stvarni korelat. Kant pozna tri ideje: spoznavajoči subjekt ali jaz, totaliteto pogojenega ali svet in totaliteto pogojev ali boga. Prav tako pozna Hegel tri ideje: spoznavajoči subjekt, jaz, zavest ali svetovni um, totaliteto pogojenega, svet ali univerzum bivajočega in totaliteto pogojev ali boga. Toda bog, univerzum in Jaz so eno in isto, razlikovani v momentih svojega dialektičnega gibanja, in so z mislijo o enosti različnega določena absolutna ideja. Ne samo, da ima ideja stvarni korelat: vse, kar je, je ideja. Kategorije niso več akcidence ali zunanja določila tega enega, s katerim združujoča bit določa vse bivajoče, temveč notranja določila momentov razvoja.

PONOVA ONTOLOGIZACIJA FILOZOFIJE

Vse, kar je, je spoznavno. Je absolutni duh, univerzum ali bog. S postavitvijo troedine ideje se je Hegel kulturnohistorično približal krščanstvu, filozofsko gledano pa je ponovno vrnil v filozofijo predkantovske entitete. Temeljno vprašanje, ki izhaja iz te ugotovitve, se glasi: ali se je Hegel s ponovnim vračanjem kategorij, kot so bog, substanca itd., kar lahko imenujemo ontologizacijo filozofije, vrnil na predkantovske pozicije Descartesa, Spinoze ali Leibniza?

To vprašanje je za nas osnovnega pomena pri razumevanju Hegla, saj mora negativen odgovor nanj vsebovati tisto specifično opredelitev teh kategorij, zlasti boga, ki je lastna samo Heglu in ki zato, ker stoji na liniji razvoja kot lok vračanja, določa, ali je vračanje nemoč Heglovega filozofiranja ali pa orjaški napor misli, ki že označuje možnost prehoda preko Hegla samega.

Na vprašanje odgovarjamo negativno: Hegel se ne vrača na predkantovske pozicije, kajti bog je pri njem drugače opredeljen. V filozofski konsekventnosti ni pomembna ta *drugačnost*, temveč *opredeljenost*. Pri Descartesu je bil bog postavljen iz subjekta, pa je vendar na podlagi svojih antropoloških opredelitev (nezmotljivost in dobrot) povratno garantiral jasnost in razločnost spoznavanja. V večini predkatezijanskih filozofij je bil bog le negativiteta, abstraktna negativna opredeljenost, nosilec pojmov, ki izražajo neskončnost (neizmernost, neomejenost — nedoločenoost), torej izpraz-

njena časnost. Bil je prazno ime, znak, ki je vso svojo vsebino nahajal v predikatih, ti pa so izražali le negativno časa, neskončnost. To negativno opredeljevanje boga izgine šele, kadar je vsebina določena v subjekt; kadar je v tem subjektu prikazano gibanje samoposredovanja, v katerem substanca postaja subjekt; predmetotvornost, ne ustvarjalnost. S tem je določen kot subjekt, njegova subjektiviteta pa diskurzivno opredeljena. Pri Descartesu je bog še izven subjektivitete, določen iz subjekta kot moment subjektivitete, vendar ni postavljen kot subjekt v stvarni relaciji subjekt—objekt; zato (še) bog. Prav to je prisililo Kanta, da je boga postuliral kot idejo. Nasprotno pa je pri Heglu bog razložen kot stvarnost, *logično strukturiran in sekulariziran*. S tem je bog prvič v zgodovini dobil svojo določeno vsebino in je zato spoznaven. Vsebina božja je razložena kot bistvo spoznavanja samega, *kot logos*; vsebina boga je logika, zato je filozofija sama že filozofsko dokazovanje ali izrekanje zakona zadostnega razloga.

CLOVEK KOT BOG

Kategorialna opredelitev boga je potemtakem dejansko odstranitev boga kot boga iz filozofije. Kar v tej misli ostaja nedorečenega, so izrekli veliki misleci po Heglu: *bog je mrtev*. Nastopil je čas človeka (Marx), čas, v katerem je treba prevrednotiti vse vrednote (Nietzsche), ko ni več za človeka nekaj vnaprej določene vsebine, ki bi jo človek samo dešifriral in sprejel, temveč se mora človek odločati sam (Sartre); veliki Čas, v katerem moramo vse določati v odnosu na našo eksistenco. Za njo je smrt — in drugega nič!

POVRATEK V NOVO IZHODIŠČE

S tem smo se vrnili na začetek. Kantova stvar na sebi se nam je razrešila v Heglovo absolutno idejo. Bit je bila določena kot spoznavanje — postavljanje, najprej mišljeno teoretično, nato pa je v tem postavljanju polagoma naraščal element človekovega praktičnega odnosa do sveta, dokler se ni pri Heglu praktično poravnalo s teoretičnim v procesu samoposredovanja absoluta: kar je umno, je stvarno. Pojem je lastno jastvo predmeta.

V tem izseku — od Kanta k Heglu — smo sledili naraščajočemu vrtincu subjektivitete, v katero je kartezijanski cogito najprej zapredel izkustvo, zatem pa svet, stvari na sebi in boga in se obrazložil kot logizem in teleologizem.

Poslednje dejanje te logike mora potekati izven nje, v človekovem praktičnem odnosu do sveta, ki je praktični predmet te prakse. Kaj v tem — Marxovem — odnosu pomeni misel, da je Marx ponovno problematiziral filozofijo na problemu dela?

Bit kot postavljanje, produciranje in logiciranje je s subjektiviteto subjekta, ki določa človeka kot absolutni subjekt, privedena v ekstrem, v katerem sleherni in vsa logija le ponovno opredeljuje to subjektiviteto znotraj sebe same, prazneč jo v postavljanju opredelitve navzven in jo s tem ogroža v bistvenem: v izpraznjenost. Kaj pomeni ta misel za naše prebivanje zdaj?

V TEKSTU CITIRANA IN UPORABLJENA LITERATURA

- R. Descartes: Razprava o metodi, »Matica Hrvatska, Zagreb 1951; Principia philosophiae, MH, Zagreb, 1951.
- I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Reclam, Leipzig, citirano tudi po srbski izdaji; Kritika čistoga uma, Kultura, Beograd, 1958 — KCU; Kritika praktičnoga uma, Kultura, Zagreb, 1956; Prolegomena, CZ, Ljubljana 1963.
- G. W. F. Hegel: Enciklopedija filozofskih znanosti, Veselin Masleša, Sarajevo 1965; Istorija filozofije, Kultura, Beograd, 1962; Fenomenologija duha, Kultura, Zagreb, 1955; Wissenschaft der Logik, Philipp Reclam jun. Leipzig; Osnovne crte filozofije prava, Veselin Masleša, Sarajevo, 1964.
- W. Windelband: Povijest filozofije, Kultura, Zagreb, 1957.



Spraševanje gotovosti I.

(teze preloma razpornosti)

Slavoj Žižek

«Tu n'es que ce que je suis.» (Lacan,
Tristan et Isolde, Séminaire de 1967)

1. *Svet je svetovnost BITI.*
 - 1.1 Tu-bit se drži noter v nič. (1)
 - 1.11 Tu-bit odpira prostor, da je bivajoče v odprtem časnosti bivano.
 - 1.12 Odprto stojnost tu-bitu svet-ečé dogaja bit bivajočega.
 - 1.121 O-svet-ljeno je vselej bivajoče (v) biti: v-stojnost. (2)
 - 1.2 Bivajoče stoji v biti.
 - 1.21 Bivajoče se razpre, bit je razprtost:
 - 1.211 Bit je odnos do bivajočega. (3)
 - 1.22 Razpor se izmakne v razprtost branega.
2. *Čisti Red je lepota.*
 - 2.1 Rednost razmerij branega odstre (ne)izvor prisotnosti.
 - 2.11 JAZ se raz-da na nič brezčasnega prostora-večnosti.
 - 2.2 Svet-loba (bit) se kot vse-eno po-vsem izmakne, da je le raz-svet-ljava (bivajoče): zaprto-isto (teo)-logije. (4)
 - 2.3-4 (Teo)-logija je večna,

Igra je njen konec.

- 2.41 Igra razbere lik z-branosti. (5)
- 2.42 Razbor odstre ne-isto razprtosti in razpora:
- 2.421 Razprtost lika razloči razpor kot razlika.
3. *Razpor je razpornost IGRE.*
 - 3.1 Dogodek Bitja po-vsem razbere zastrto svetosti razpora:
 - 3.11 Bit-je razpor, razpirajoč bit in bivajoče.
 - 3.12 Razpor raz-loči rez motenja.
 - 3.121 Razpornost bitja obstira bivajoče z blodečim Igre:
 - 3.1211 Rez piše (v)prostoritev razpora. (6)
 - 3.2 Od-ločnost reza je pisava Erosa.
 - 3.21 Rez igre ne-izvora razbere odsotno razpora.
 - 3.22 Pisava Erosa reže razporno smrti. (7)
 4. *Ritem Erosa je lepota.*

(1) ODSTRTOST IN ZASTRTOST NIČEČEGA (V) BITI

I. Bistvo ničā je *ničeče (v) biti*: nič je od bivajočega sem skušena bit. Skušnja smrti kot odprta stojnost v ničū (Hegel: vztrajanje v *absolutni raztrganosti* /Zerrissenheit/ JAZa) izkaže, da je nič to izmikajoče se (nič bivajočega: isto razpora in razprtosti): transcendenca, ki je v luči Kantovega preobrata »pogoj možnosti predmetov izkustva«, da šele *ničeče (v) biti* omogoča ničenje bivajočega in (kot bit) bivajoče (v) biti. Prehajajoča stojnost v ničū kot izvorna skušnja smrti dogaja na način absolutne raztrganosti (*skrito*) *bistvo* svobode absolutnega subjekta (čisti' JAZ): izvor (tu-bit).¹

¹ »Žival umira. (Toda) smrt živali (je) nastajanje (človeške) zavesti.« (Hegel: Jenska predavanja iz let 1805—1806, WW XX., str. 164, cit. po Kojeve: Kako čitati Hegela, Veselin Masleša 1964, str. 606) »To negativno absolutno, čista svoboda, je v svoji pojavnosti (Erscheinung) — smrt; po sposobnosti (Fähigkeit) za smrt subjekt za sebe dokazuje (erweist), da je svoboden in da je absolutno vzdignjen nad vsako prisilo (Zwang).« (Hegel: System der Sittlichkeit iz leta 1802, WW VII., str. 370, cit. po Kojeve: *ibid.*, str. 607.) Absolutna raztrganost JAZa razpira ne-izvor izvora, (ne) izvor, ki kot tak (prikrto) »omogoča« vsak izvor.

II. I. Vztrajanja v odprtem absolutne raztrganosti Hegel ni zmožel. Ničeče (v) biti se prikrije v »neizmerno moč negativnega«, »čarobno silo, ki negativno obrača v bit«:² prehajajoče *zapopadenje* (Begreifen), ki se kot *zakrito*

² Hegel: Phänomenologie des Geistes, Vorrede, Felix Meiner Verlag 1952, Philosophische Bibliothek 114, str. 29—30; hrvaški prevod Kultura 1955, str. 20—21.

ničenje (*ničeče (v) biti* se prikrto daje v ‚aufheben‘) dogaja na način zastiranja bistvene svobode JAZa (ničā kot njegove transcendence). Iz tega zastiranja se skušnja smrti prikaže kot strah hlapca, ki omogoči oblikujočo dejavnost (delo):³ *zapopadanje* kot *bistvo izkustva* (Erfahrung), »zaradi če-

³ »Hegel postulira transformacijo zavesti o smrti v boj za polastitev življenja drugega človeškega bitja s tveganjem lastnega življenja: zgodovina kot razredni boj (dialektika gospodarja in hlapca, v Heglovi terminologiji) temelji na ekstroverziji smrti. Podobno kot ostale Heglove fundamentalne kategorije zgodovine je človeško delo (work or labor) transformacija negativnosti ali ničā smrti v ekstravertirano dejanje negiranja ali spreminjanja narave. Bolj splošno, odgovarjajoč Heglu, je čas to, kar se naredi iz smrti: dialektika zgodovine je dialektika časa in »čas je negativni element v čutnem svetu«; čas je negativnost in negativnost je ekstravertirana smrt.« (Norman O. Brown: Life Against Death, The Psychoanalytical Meaning of History, Vintage Books, a division of Random House, New York, str. 102).

Dopolnitev bistvene skušnje smrti kot sestop v bistvo metafizike, ki se Heglu daje še izmikajoče (kot ‚aufheben‘), je Heidegger izvršil v Sein und Zeit-u. Drugi del Sein und Zeit-a ni bil napisan, ker sama skušnja časa ‚tvori‘ iz bista metafizike, tj. od bivajočega sem skušeno bit (nič); iz ‚dimenzije‘ bista metafizike se ne da skusiti bit samo, ker je bistvo metafizike prav v tem, da je bit nič, torej čas kot bistven odnos svetovnosti: odnos *do* smrti.

sar se ničenje z dialektiko sicer pokaže, vendar pa hkrati ostane v bistvu *zakrito*.⁴

⁴ Heidegger: Brief über den »Humanismus«, Wegmarken, Klostermann 1967, str. 191, slov. prevod Izbrane razprave, CZ 1967, str. 231.

2. *Izkustvo kot dejavnost zapopadanja je bit bivajočega.*⁵ izkustvo kot esse

⁵ Glej Hiedegger: Hegels Begriff der Erfahrung, Holzwege, Klostermann, 4. izdaja 1963, str. 175, 181, itd.

sveta, ki ga (prikrito) obvladuje volja do moči:

»Poželenje (Begierde) si je pridržalo čisto negiranje predmetov in s tem nepomešano občutje sebe. Toda zato je ta zadovoljitev le izginevanje, ker mu manjka *predmetna* stran ali *obstojnost*. Delo (Arbeit) pa je nasprotno *preprečevano* poželenje, *zadrževano* izginevanje, ali ono *oblikuje* (bildet). Negativni odnos do predmeta postane *oblika* (Form) tega predmeta in nekaj trajnega (Bleibend), ker ima predmet samostojnost prav za tistega, ki dela. Ta *negativna* sredina (Mitte) ali oblikujoče *delovanje* je obenem *posameznost* ali čista zasebnost zavesti, ki zdaj v delu izven sebe vstopa v element trajanja; delujoča zavest pride s tem do zrenja samostojne biti *kot same sebe*.«⁶

⁶ Hegel: *ibid.*, str. 149; hrv. prevod str. 111.

3. V čistem negiranju (trošenju) zavest ni v *odnosu* do negiranega predmeta, stoji le kot predmetu nasprotna nasebnost. Zavest ni *za sebe*, ni subjekt (zato brez-odnosnost: »nepomešano občutje sebe«). Zavesti manjka predmetna stran: nasebnost predmeta se ji še ne kaže kot nasebnost za njo.⁷ Delo pa je preprečevano poželenje, zruši se »naravni tok« istovetnosti:

⁷ *ibid.*, Einleitung, str. 72; hrv. prevod str. 52.

negativni odnos do predmeta (zasebnost) postane *oblika* predmeta, ki ima za delujočo zavest samostojnost, »bit-za-njo (za zavest — op. S. Ž.) te nasebnosti je s tem to resnično«. ⁸ Zavest vstopa v element obstojnosti in je

⁸ *ibid.*, str. 83; hrv. prevod str. 52.

s tem subjekt, ki zre samostojno bit (predmetno stran) kot samega sebe (na-in-za-sebnost): subjekt kot substanca. Delo je ta »*negativna sredina*«. ⁹

⁹ Po-srednik ontološke in ontične ravni. Glej Heidegger: *ibid.*

razpirajoča dejavnost zapopadanja in torej izkustvo, skozi katerega »védenje o prvem predmetu ali za-zavest (Für-das-Bewusstsein) prve nasebnosti (das Ansich) postane sam drugi predmet«. ¹⁰

¹⁰ Hegel: *ibid.*, str. 73; hrv. prevod str. 53.

4. Zapopadajoče-zapopadeno se v absolutnem idealizmu pokaže kot ‚Begriff‘: enotnost bistva in biti. ¹¹ To resnično je celota zapopadanja, ki je

¹¹ Heglova logika je bistveno logika Dela. Enotnost bistva in biti je (njuna) »sredina« kot po-srednik ontološke in ontične ravni, tj. dejavnost zapopadanja, ki se vselej dogaja kot *časovno* (je časovnost sama): čas je konkretni pojem (zapopadek). Čisto v elementu védenja, ki je pri Heglu bistveno *mišljenje*, se to časovno dogaja kot Er-innerung (spominjanje-ponotranjanje: zapopadanje samega zapopadanja). Bistvo dialektike se torej razpre iz izkustva, ki negativno obrača v (samostojno) bit in v tem zre samo sebe (»negacija negacije«): subjekt kot substanca.

absolutni pojem: subjekt kot »substancia, bit ali neposrednost, ki nima posredovanja izven sebe, marveč je to ona sama.«¹² Sledeč preobratu v po-

¹² Hegel: *ibid.*, str. 30; hrv. prevod str. 21.

menu biti uvidi Marx, da Heglov ‚Begriff‘ ni zmožel ‚zapopasti‘ dejanskega sveta, in tako uzre svet iz »realnega« bistva Dela: kar je Heglu sistem, je Marxu celotna zgodovina *produktivnih sil* (bistvenih Moči Človeka),¹³ ki se

¹³ Zato je Kapital Marxova logika.

Volja do moči se razpre kot volja do volje šele iz večnega vračanja enakega, šele v tem se dopolnjeno izmakne ničee (v) biti: Marx kot ‚dialektik‘ zato ni videl ‚preko‘ v dovršeno bistvo Sprave Dela-Moči; Nietzsche, ki že izreka voljni pretok do-puščanja v brezčasnem, pa bistveno ni več ‚dialektik‘, marveč mislec igre ne-varnega, skušene iz volje do volje.

Tisto, kar Marxov preobrat v svoji domišljenosti že odpira, pa je igra *razpolaganja kot razbranost sveta*: iz razpora uzrta bistvena možnost v odprtem stavljanja (kar da radikalno preobrtnjen in dopolnjen pomen ‚dialektiki‘).

‚razreši‘ v Spravi kot voljnem pretoku razprtega ne-odnosa v *dovršenem Dela-Moči*.

III. ‚Svet‘ Sprave je ‚svet‘ razrešenega Dela. Živimo v ‚svetu‘ Sprave: tehnologija, ki je kot poslednja logo-kracija obenem antro-po-logija in teo-logija. Samo-pretakanje (istovetnost) ‚čistega‘ izkustva voljnega do-puščanja (/teo/-logija v-loge) na način zastiranja svet-lobe razkrivajoč-prikrivajočega ničanja ‚dialektike‘ izmakne (*zastrito-*) ničee (v) biti: družba kot umetniško Delo (Herbert Marcuse).

(2) IZVOR IN SVET-LOBA

Izvor dogaja isto JAZa (subjekt) in tu-biti (ek-sistenca). Kako se razpira izvor v svetovnem razlike?

Izvor, izprašan v svetečem bistvu pro-iz-vodnje o-svet-ljenega¹ (beročče vo-

¹ O-svet-ljeno: ki mu je vselej *kot različno* že pri-dodana svet-loba, da se lahko po-javi le kot raz-svet-ljeno.

denje bivajočega iz teme zemlje na lik z-branosti /hervorbringen/), razkrije svetlobo kot »pogoj možnosti predmetov izkustva« /Kant/. Ontološka diferenca, iz katere se zastavi območju spraševanja svetovnost sveta, prisotnost prisotnega, bivajočnost bivajočega, se razpre šele kot dogodek *zastrite* usodnosti razlike-razpora: izvor je dogajanje metafizike; izvor, mišljen iz bistva svetlobe: svetovnost sama kot sveteče lika z-branosti, ki se daje ‚pred‘ vsakim o-svet-ljenim (znotraj-svet-nim), da-JE bivano (bivajoče): tu-bit.

(3) ODNOS SVETOVNOSTI (METAFIZIKA — GOVOR — ZGODOVINA)

»Kakšen pa je odnos biti do ek-sistence, če je sploh dopustno tako vprašati? Bit sama je odnos, kolikor ona drži pri sebi ek-sistenco v njenem

eksistencialnem, se pravi ekstatičnem bistvu, in jo zbira v sebi kot kraj resnice biti sredi bivajočega.¹

¹ Heidegger: Brief über den »Humanismus«, Wegmarken, str. 163, slov. prevod str. 200.

I. *To, da je bit odnos, 'tvori' (skrito) bistvo metafizike.*² Odnos je nič bivajočega. Odnos (bit) »nosi« tisto, kar je po odnosu nošeno (bivajoče):³ svet-

² Odnos kot odnos do »odnosa«: »bližina sama«.

³ Ontološka diferenca je po svojem bistvu diferenca odnosa in po njem »nošena«.

loba gre raz sebe, razsvetli, da-je bivajoče, in se v tem kot svetloba odtegne (po odnosu nošeno zakrije odnos). Razsvetljeno zastre svetlobo: alétheia, na-sebi-držanje biti. Svetloba se razsvetljuje odtegne v zbranem-pred-ležečem (prisotno).⁴ Alétheia je logos:

⁴ Herakleitos: bit ljubi samozakrivanje (fisis kriptesthai filei).

II. *To, da se pred-ležeče razsvetli, 'tvori' (skrito) bistvo govora.* Légein bere. V branju imenovano (z-brano) je zbranost sama: logos. Govor razkrije (naredi, da je prisotno) to, o čemer se v govoru samem govori. Govor je (do)puščanje zbranega-pred-ležečega v njegovem ležanju. To skrito bistvo govora (logos) iz bistva (prikrito) obvladuje (kratein) vso metafiziko, ki je logo-kracija.⁵ Izhod, iz katerega bit razsvetljuje-zastirajoče »preide« v

⁵ Vladavina logosa kot do-puščajočega izvora, da-je pred-ležeče (-logocentri-zem-), dogaja »omejitev« na prisotno (prisotno biti: parousia); ta »omejitev« zasnavlja časovno strukturo metafizike in njene dopolnitve: (teo)-logija v-loge, kjer se to časovno skozi zaprto istovetnost razpre kot večni Zdaj: čista prisotnost.

O razkroju logosa glej Kostas Axelos: Od logosa do logistike, Praxis 5—6, 1967.

bivajoče, dogaja njeno skrito varstvo: resnica biti.

III. *To, da se bit z razkritostjo odtegne, 'tvori' (skrito) bistvo zgodovine:* »Danes pravimo: bit se nam pošlje, vendar tako, da se obenem v svojem bistvu odtegne. To meni naslov »zgodovina biti«.⁶ Zgodovina se izvorno

⁶ Heidegger: Satz vom Grund, Neske 1965, str. 114.

zgodí v vsakokrat usodnem liku zbirajočega (do)-puščanja pred-ležečega. Lik z-branosti (epoha) po svojem razpirajočem bistvu izhoda sveteč zastre (-preide-) bit samo, vendar tako, da je iz lika sem skušeno to izmikajoče se, kar šele daje liku z-branost (kar »preide« na izhod), bistvo biti kot igra:⁷ epohalnost, mišljenja iz bistva blodnje. Dogodek zgodovine dogaja

⁷ Heidegger: Identität und Differenz, Neske, 3. izdaja, str. 64. Heidegger: Satz vom Grund, Dreizehnte Stunde.

zastrtost: nič, ki gre raz v svetlobi »odnosa, ki se usoja kot bit sama,«⁸

⁸ Heidegger: Brief über den »Humanismus«, Wegmarken, str. 163, slov. prevod str. 200.

razprtega lika z-branosti: razpor kot razlika sama (Differenz als Differenz, Unter-Schied). Svetloba raz sebe sveti, da-je bivajoče, raz-svetli (=preidev) bivajoče in se tako odtegne v zastrto varstvo lika z-branosti. Svetloba »preko« raz-svetlitve »preide« v to, kar se skozi ta prehod odstre v prihodu lika raz-svetlitve (bivajoče). Raz-lika razkrivajoče svetlobe (biti) in sebe skrivajoče razsvetljave (bivajočega) razpre zastrto usodnost izhoda-razpora, da se »tako bit kot tudi bivajoče vsak na svoj način pojavita iz difference sem«.⁹ Razpor prehoda in prihoda razloči bit, ki je razlika.¹⁰

⁹ Identität und Differenz, str. 61.

¹⁰ Glej Identität und Differenz, str. 62–63.

Prehod biti v bivajoče, ki se dogodi na način odtegnitve razpora-razlike v skrito varstvo prihoda, šele omogoči prehajanje kot transcendenco, ki se dogodi na način spominjanja bistva. Dogodek umetnosti kot bistven dogodek prehoda-prihoda je iz tega prihajajoča (z)branost (do)puščajočega varstva biti.

To prehajajoče (z)branosti se v (teo)-logiji v-loge kot zastrtosti svetlobe razpirajočega izmakne na nič, da »po samomoru / (teo)-logija v-loge = smrt Človeka — op. S. Z./ umetniško ni več možno znotraj umetniškega dela« (Knjiga Aleša Kermavnerja), da iz čiste prisotnosti uzrto vse dogaja umetniško kot vse-Eno: pris(o)tnost. Tako se iz bistva samo-pretakanja kot brez-odnosnosti (pozaba pozabe, da je le bivajoče) razpreta dve »možnosti«, ki izkazujeta isto (-zaprti): »objektalizem«, »ekstaza čutov« in »odprto delo«, tj. »redukcija« kot dovršitev odnosa subjekt-objekt v raz-merju.

(4) NE-ODNOS RAZDANOSTI V ISTEM-ZAPRTEM

0. Svet je svetloba JAZa. JAZ sveti, bivajoče je osvetljeno. JAZ biva, bivajoče je bivano. JAZ bivam, zato sem absoluten izvor.

I. Pris(o)tnost, ki je (teo)-logija, po-vsem odtegne svetlobo v voljnost razdanega JAZa: vsi smo že »mrtvi«. Zastrtost razpornega v svoji dopoljenosti izkazuje večni Da vsemu: iz-bor čutečega Da-ja razsvetlitve bere (=imenuje) v-ložnost posameznega bivajočega.¹ Iz-bor v branju raz-svetli iz

¹ Pomen Da-ja je v »luči« tega ne-odnosa »omejen« na ontično razen (pozaba pozabe) brez-odnosnega, torej poljubnega (vse-eno) razpolaganja-dopuščanja, voljnega dopuščanja izziva.

teme-niča v-ložnost.² JAZ je izvor v-loge:³ vztrajanje v razprtem vloge iz-

² »Po imenih vznika iz nič in se vanj izteka posamezno bivajoče, ki je bit.« (Knjiga Aleša Kermavnerja.)

³ »JAZ je poduhovljeno bivajoče, ki širi sebe v svet in narobe.« (ibid.)

kazuje poljubnost prisotnega. Razsvetlitev iz-bora je nujno poljubna: v-loga razpre »le« v-ložnost. Razpor se vlogi zapre. Sub-jekt (pod-met) se »reducira« na nič: »brezpomenskost biti«, »absolutna redukcija na bogastvo«. Čista prisotnost,⁴ kjer je vse-eno (poljubno) in je zato »najpopolnejša« teo-

⁴ »Realiteta posameznih predstav, barva, glas, črnilo. Pristnost njihove prisotnosti in ne njihove predstavnosti. Predstave so naprodaj. Tvar ostane. Ta biva na drug način. Na način pričujočnosti.« (ibid.)

logija, dovrši metafiziko skozi večni Da dopuščajoče identičnosti-zaprтости,⁵

⁵ »Če je vse, kar je, nujno poljubno, oziroma če je bit posamezno bivajoče, potem se je treba čimbolj približati posameznemu bivajočemu, torej vsemu, kar je, takšnemu, kot je, oziroma temu, kar je, kolikor je.« (ibid.)

ki izreka le razmerja bivajočega («nulta točka»). Mera rednosti razmerij ,tvori' strukture.⁶

⁶ Dvojica signatum-signans izkaže, da je »platonistični« odnos označeno-označujoče, preiščilen iz svojega temelja, sama ontološka diferenca kot območje metafizike. Ob dovršitvi metafizike se razpre bit kot svet-loba: ,čisti' signatum, izvor prisotnosti.

»Strukturalizem« to uzre iz odsotnosti sleherne svet-lobe, da je le razsvetljava (bivajoče): istost zaprtega. Zato dogaja »strukture« na način izkazovanja »poljubne («nemotivirane») rednosti (predmet-funkcija brez atributov): »kantovstvo brez transcendentnega subjekta« (Lévi-Strauss), je torej znanost ne-odnosa razpolaganja.

II. (Teo)-logija v-loge, ki je bistveno tavto-logija (prisostvovanje prisotnega), bistvuje kot iz zaprтости dovršene logokracije po-vsem odtegnjena svet-loba; s tem usodno izmakne v zastrtost to usodnost samo, ki je razporno zbirajočega, da se lahko bistveno dogaja le iz zastrтости zastirajočega bistva svet-lobe, da je le bivajoče (pozaba pozabe).⁷ Ta izziv (ven-stavljanje

⁷ Glej Heidegger: Die Technik und die Kehre, Opuscula 1, Neske 1962, slov. prevod Izbrane razprave.

v razprto teme razsvetljave), ki ga obvladuje skrito bistvo do-puščanja, raz-Da časnost voljnemu pretoku Prostora (po-stavje kot odsotnost sveta) in tako dovrši samo zgodovino: ni več razsvetljuječ-zastirajoč lik z-branosti, v katerem se zasnavlja svetovnost sveta, marveč sama razsvetljava: »prazna« (teo)-logija, »čista forma« logosa, »površina« z-branosti kot odsotnost sleherne svetovnosti, ki izzivajoč (brez-odnosno iz-klicujoč reči iz teme-niča) izroča svobodo rednosti razmerij bivajočega,⁸ da se iz razprtega

⁸ Razprtost razmerij bivajočega razpira svobodo razpolaganja, ki je odsotnost bitne svobode kot svetlobe: Delo postaja vse bolj ,čisto', dogaja se vse bolj kot voljna igra »organiziranja«, »strukturiranja«, »informiranja«, »manipuliranja« in tako dalje.

O odsotnosti svetlobe kot samo-pretakanju Dela glej Eugen Fink: Likvidacija proizvoda, Praxis 1, 1966.

Časnosti gledano onstran zaprтости Istega (teo)-logije v-loge tudi nič več ne godi.⁹

⁹ »Ravno zato, ker besedo besedi in je ne gleda (kot človek) in je ne posluša (kot človek) in je ne razume (kot človek), je beseda vloga (funkcija). Ker je človek vloga (mrtev). In komuniciranje med vlogami je vloženje v (njihovo) vložnost.

Domišljanje, da neka beseda pomeni kaj drugega od nje same, je onanija. Domišljanje, da je neka beseda v zvezi z drugo besedo, je onanija. Ker onanija je antiakcija ob misli, da je akcija, ob misli, da se nekaj godi, pa se nič ne godi.« (Knjiga Aleša Kermavnerja.)

(5) RAZ-BRANOST

Razbor razbere (razbrati), gre *raz brano*: razbor ne ,ruši', marveč *razbere* (-dekonstruirati) (teo)-logijo ,od zunaj' (= ,znotraj'), da je sama metafizika (prisotno biti: parousia) Da igre (v)prostoritve razpora.

(6) GOVOR (IZVOR) IN PISAVA (RAZPOR)

I. Izvor se razpre le kot dogodek razlike: je dogodek zastrtosti *razlike kot razpora* (isto razprtosti in razpora: ,resnica'); to zastrto *zbirajoče* je izvor sam (signatum/transcendentalno označeno¹-Eno), ki je vselej *prisotno*.²

¹ »Fetiš fenomenološkega idealizma« (P. Sollers).

² Parousia: na način ostajajoče-trajajoče prisotnosti zbirajočega, prisotno biti (=smisel biti) ,isto' signatuma in referentnega, kar omogoči ,simetrijo' dvojnosti označujočega in označenega, ,zunanjega' in ,notranjega', simetrijo, znotraj katere je označujoče vselej ,drugotno', kažeče *že vzpostavljeno* resnico logosa (tu-zdaj): izvor.

Signans (označujoče-Vse) iz istega razpora kot razprtosti (zastrtost razpora: ,razlika') ,skriva v sebi izvorni glas' signatuma, zbirajočega Enega, katerega dogajanje je branje-snovanje /schöpfen/ (-logocentrizem«, »naravna vez«). Razpornost pa je bistveno ,neizrekljiva': to razporno ,pred-stavi' (,je') pisava.

II. Pisava je ,pred' govorom: *od-ločnost reza*³ raz-bere prostor (*razporno*

³ *Od-ločenost* (ne voljnost, marveč *dogajanje* pisanja, *raz-ločevanje*, *pretom*), ki se obenem ,sklene' v rezu (ki je ,pred' vsakim »vrezom, črko« itd., rez ,nasploh' [Derrida: arhé-pisava]): razklop. Izraz ustreza tistemu, kar Derrida misli pod imenom »le brisure«.

bivajočega): ,preobrat' ne-izvora prostora-večnosti v ,ne-čistost' izvora raz-branosti JAZa, da je *označeno po-vsem razbrano za označujoče Igre*⁴ kot

⁴ da je označeno vselej že na način označujočega: »sled« (Derrida je izraz prevzel po Levinasu). Sled je to razporno, ,pred-stavljeno' v rezu pisave: nič razlike, signatuma in signansa, kar izkazuje ,ne-čistost' izvora (»sledi« se ne da ,povzeti' v prisotno tu-zdaj-a (parousia): nemožnost ,polne pri-sotnosti smisla').

,v (nes)končnem krožeča blodnja' motenja brez ,transcendentalnega' označenega.⁵ *Od-ločnost reza raz-loči blodeče v igri*, *odsotnega*' kot razlika mo-

⁵ S tem je razbrana (teo)-logija (isto-zaprto [ne]izvora): pisava igra samo (teo)-logijo, ker se dvojnost znaka (signatum-signans) razpira šele znotraj (zakrite) igre (v) prostoritve razpora: »vse je metafora«.

tenja sama.⁶ *Rez pisave je ,pred-stavitev' razpora*:⁷ v-prostoritev, ki obenem

⁶ ,Odsotno' biti: razbrana parousia. Prav to blodeče obstiranje razpira razporno bivajočega.

,Zmota' tu ne pomeni nasprotja pravilnosti, niti stalne zakritosti biti v liku. z-branosti (bistvo metafizike), marveč iz blodečega raz-brano.

⁷ »Pisava je predstavnik (repräsentant sledi nasploh, ni pa sled sama. *Sled sama ne eksistira* (eksistirati, to je biti, biti bivajoče, prisotno bivajoče, *to on*).« (Jacques Derrida: De la Grammatologie, str. 238, Editions de Minuit, Paris 1967). (V)prostoritev ,pred-stavi' razporno (tj. ne predstavi [re-prezentira] že vzpostav-

ljeno prisotno biti, ni »ekspresija«: »pred-stavitev' reza je vzpostavitev »sledi«, torej anti-re-prezentacija »smisla biti« = »pred-stavitev' razpornega, ki se kot vselej pre-teklo (=izvorna pasivnost«) izmakne z-branosti v prisotno biti (sandanosti): (v)rez razpora je razklop, je »transformacija« (Sollers). Rez pisave »pred-stavi' razporno: to, kar se v tem »pred-stavljanju' (raz)stavlja (diferenciranje [raz-likovanje] in artikulacija: razklop), je rez sam. Toda razpor razpira: to, kar je v tem »pred-stavljanju' pred-, je razpor sam kot »pred-odprtost« (Derrida) ontološke razlike, da vsako raz-ločevanje reza (=ekonomija smrti) že »pred-(po)stavlja' RAZPOR. Ta »pred-' torej ne pomeni (po)stavljati pred (vorstellen), ker prav on razpira (raz)stavljaajoče: razpor. Rez pisave v (vzpo)-stavljanju »sledi« (v to on: odprtost) »pred-stavlja' razpor kot bitje (pred-odprtost). Izraz »to pred-stavljeno' iz izvora sem (t.j. iz razlike) odstira »že-izvedenost' biti in bivajočega (Derrida); obenem pa izkaže, da šele dejavnost pisanja »razkrije' razporno kot razporno: »čista' sled (razpor sam) »ne obstoji«.

razpira prostornost kot tako. (V)prostoritve v gibanju razpora igra »odsotnost' tu-zdaj-a biti.«⁸ IGRA SVETA.

⁸ Derrida: »Odsotnost drugega tu-zdaj-a, druge transcendentalne prisotnosti, drugega izvora sveta, ki bi se pojavil kot tak, ki bi se predstavil kot ireduktibilna odsotnost v prisotnosti sledi...«
Odsotnost tu-zdaj-a biti (parousia) je v svojem gibanju obenem odsotnost (odsotnost na način razbranosti) JAZA.

(7) EROS RAZDANOSTI IN EROS RAZPORNOSTI

I. JAZ se raz-Da priJAZnosti Reči: voljno čutenje *Erosa* (Eno razdanega JAZa s »svetom') v večnem vračanju enakega (igra do-pušcanja kot ne-odnos volje do volje),¹ ki se dogaja v brezčasnem razponu med (teo)-logijo

¹ Ne-odnos brez-časnega: prostor; vsak odnos do bivajočega je (prikrit) odnos do smrti: časovnost.

v-loge in (teo)-logijo v-loge.²

² in tako kljub dogajanju ne-izvora zaprtega-istega izpričuje onto-teo-logično »poreklo', razkrito kot

(teo)-togija v-loge: »zadržani trenutek čutenja«, »ekstaza čutov«, »vzdolžno samoprepušcanje« (=happening«), ki je bistvo ritual, ponovno odstrta magija igre.

(teo)-logija v-loge: v odsotnosti sveta ven izklicujoča razdanost postavi v razvidnost igro razpolaganja: vloga-funkcija »odnosa' reči (rednost razmerij bivajočega, »strukture'»; prav ta »odnos' razpira bistven ne-odnos.

II. IGRO razpora (v)piše odnos smrti: pisava *Erosa*. Odprta stojnost v smrti »zahteva' igro (v)prostoritve: od-ločnost reza, razpirajoča prelom v dogajanju Bitja, odstira razbranost sveta.³ Odnos smrti »vzpostavlja' igro posta-

³ Svet je izvor na način lika z-branosti, da je vse, kar »je', že o-svet-ljeno. Dovršitev svetovnosti same je raz-svet-ljava kot odsotnost sveta. Odsotnost sveta »tvori' bistvo ne-varnega, da je le raz-svet-ljava, bistvujoča kot odločno samo-pretakanje danega v ven iz-klicujočem stavljanju voljnosti brez-odnosnega po-stavlja, ki izmakne nič sam: razdanost. Skušnja bistva razdanosti (=Einblick in das was ist-) odstre razpor kot »pred-odprtost« razlike (ontološke diference): DOGODEK RAZPORA »preobrne' razsvetljava v razporno ne-izvora. To razporno se odstre iz razdanosti, ki izmakne prisotno biti: »raz-

trganost' JAZa, ki se iz skušnje bistva razdanosti kot dopolnitve metafizike ne zbere v logos, marveč dogaja igro pisanja. Razdanost in razbranost torej bistveno padata v isto'. Razbranost, od koder se prikaže razporno kot *razporno* (ne-čistost' izvora), se razpre šele iz razdanosti (ne-izvora): prav skušnja odsotnosti sveta (niča svetlobe), ki ne dopušča' ponovne z-branosti, razkrije *razporno biti*, razkritje *IGRO BITJA*.

janja 'življenja':⁴ rez pisave je kot v-rez razpornega Orgazem BITJA, raz-

⁴ Pisava kot »ekonomija smrti«: »Bistvo vsakega grafema je testamentarno.« (De la Grammatologie, str. 100). Pisava Erosa ,zapolnjuje prostor smrti'; (v)prostori-
tev je kot odnos smrti *sámo vzpostavljanje JAZa* in se iz tega bistveno dogaja na način *razbranosti JAZa*, (v)prostori-
tevev je kot odnos smrti *sámo nastajanje prostora-časa* (razlike prostora in časa) in se iz tega bistveno dogaja na način *razbranosti prostora in časa* (pred-odnos razkritosti prisotnega): »(V)prostori-
tevev (espacement) videli bomo, da ta beseda izreka artikulacijo prostora in časa, ko čas postaja prostor in prostor postaja čas je vedno to neopaženo, neprisotno in nezavedno.« (De la Grammatologie, str. 99). Da JAZa je »v zanikanju zanika« (J. Kristeva): *to razporno* (to dvojno; yin-yang: Eros), je, ni, je-in-ni, niti-je-niti-ni': RAZPOR (Vse-Nič).

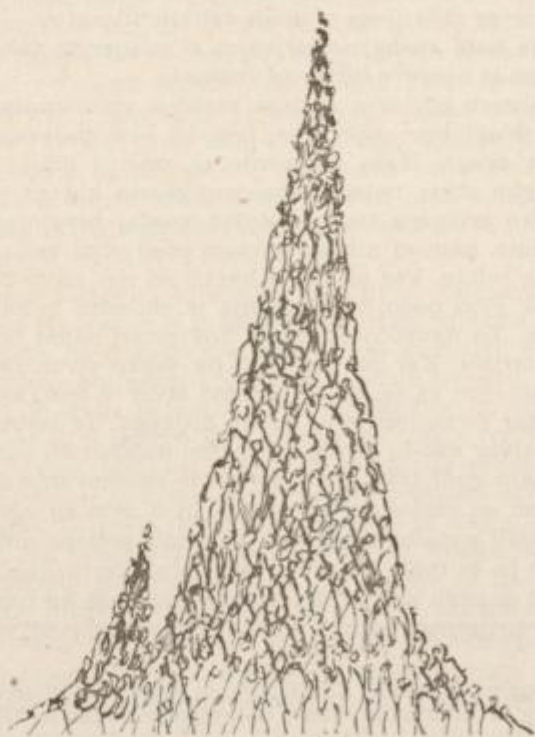
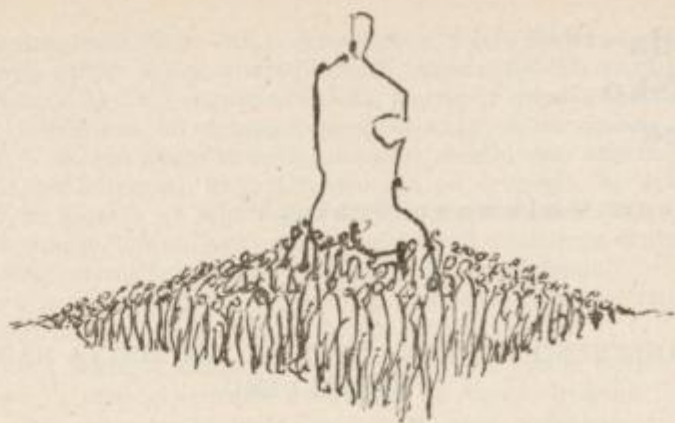
pirajoč Telo Radosti: Bit-Nič.

DOGODEK BITJA: BIT-JE — RAZPORNO — BIT-NIČ.¹

¹ Smrt, spolni akt, pisanje pred tekstom (Linnart Mäll).

,OBRAT' PISAVE?

Vprašanje se bistveno šele zastavlja.



Iz »Uvoda v filozofsko mišljenje«

Karl Heinz Volkmann-Schluck¹

ZNANSTVENO TEHNIČNA OPREDELITEV BISTVA NARAVE V NOVEM VEKU

Kaj pove ta naslov, se bo izkazalo šele z obravnavo navedenih vprašanj. Zaenkrat se držimo nekega poglavja iz Leibnizovega *Discours de Métaphysique*, Razprave o metafiziki. V 24. poglavju te razprave dobimo za naša vprašanja nadvse pomemben namig. Leibniz ga daje šele na koncu poglavja. Ta namig razume samo, kdor je razumel celotno poglavje. Da bi lahko sledili Leibnizovemu namigu, si bomo torej prizadevali interpretirati to poglavje. Ta interpretacija naj hkrati služi za primer, kakšna nepričakovana spoznanja so shranjena v delih velikih filozofov — pogostoma za nas skrito, saj je nam vsem, neizurjenim v mišljenju, tako težko misliti skupaj z mislecem iz njegove bistvene vednosti.

Leibniz v omenjenem poglavju razlaga različne vrste spoznanja, ki pa ne stoji druga ob drugi brez povezave, temveč s stopnjevano bistvenostjo rastejo druga iz druge. Naše spoznanje se zmeraj giblje znotraj celote stvari. In sleherno stvar naletimo znotraj celote kot na eno stvar med drugimi. Ta način srečanja tvori svétovni značaj bivajočega. Če se mudimo znotraj celote, nam ni nikdar povsem pred očmi celota, ampak zmeraj le nekaj iz te celote. Vse ostalo je hkrati za nas navzoče na razne načine nedoločnosti. Prvi pogoj spoznavanja je, da nam je kaka stvar neposredno navzočna. To navzočnost stvari kot stvari same imenuje Leibniz po Descartesu *claritas*. Ker pa naletimo na vsako stvar zmeraj v sklopu z drugimi stvarmi, gre za to, da dojamemo stvar v tem, kar je lastno nji in samo nji in kar jo razločuje od vsega drugega. Te lastnosti tvorijo to, kar opredeljuje stvar kot to stvar: nji lastno kajstvo ali njeno bistvo. Večkrat pa se nam godi tako, da kako stvar spoznavamo jasno, ne da bi mogli reči, v čem se razločuje od drugih in v čem so njene posebnosti. Tako nam je včasih popolnoma jasno, da je tale podoba umetnina, ona pa skrpučalo. Težko pa bi rekli, v čem so opredeljujoče razlike. Lahko rečemo samo: ogledovati si prvo podobo je prijetno, medtem ko nas druga odbija, vendar tako, da prijetnost in odbijanje nista odvisna od vsebine. Čeprav

¹ Karl Heinz Volkmann-Schluck, Einführung in das philosophische Denken, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M, 1965; objavljamo poglavja III, IV, V in VI, str. 59—93.

je popolnoma jasno, da je ena podoba dobra, druga slaba, ne moremo utemeljiti svoje sodbe, saj ne znamo navesti opredeljujočih razlik. Tako spoznanje imenuje Leibniz *cognitio confusa*, zmedeno spoznanje, ki ne dojema tega, kar ločuje eno od drugega, spoznanje, ki se ne more izkazati kot spoznanje. V skladu s tem se potlej imenuje utemeljeno spoznanje *cognitio distincta*. Opredeljenosti, ki razločujejo eno od drugega, so hkrati znamenja stvari, po katerih jih lahko spoznamo in prepoznamo. Tako je npr. draguljarjevo znanje. Draguljar pozna opredeljujoča znamenja drugega kamna in zato lahko utemeljeno pove, zakaj je tole pravi dragulj in ono ponaredek, ko s preskusi pokaže, da ima eno znamenja drugega kamna, drugo pa ne. Draguljar ima opredeljujoči pojem stvari.

Toda *cognitio distincta* sama ima spet stopnje. To, kar je kaka stvar, stvar sama v svojih opredeljenostih, drugačnih od vsega drugega, je zajeto v definiciji. Definicija pa je sestavljena iz pojmov, definicija človeka npr. iz pojmov »živo bitje« in »umno«. Ti pojmi, iz katerih sestoji definicija, pa spet potrebujejo neko definicijo, saj so nam sicer znani le *confuse*. V strogem pomenu besede je torej za razločno spoznanje treba iti nazaj k tistim pojmom, ki se ne dajo več razstavljati. To so elementarni pojmi. Če zvedemo pojem kake stvari na elementarne pojme, potem imamo opraviti z adekvatnim spoznanjem; kajti tedaj se to, kar je stvar, in spoznanje stvari popolnoma ujemata. Sklop elementarnih pojmov torej tvori to, kar je stvar. Elementarni pojmi v svojem sklopu so stvar sama. Zato stvar popolnoma spoznamo šele takrat, ko so nam pojmi, iz katerih je sestavljena, navzočni hkrati in zlasti v svojem analitičnem sklopu. Tako spoznanje se imenuje *cognitio intuitiva*. To spoznanje je težavno in redko dosegljivo. Večinoma se zadovoljimo s pojmi, ki so nam sicer znani, a si jih nismo pojasnili do njihovih pojmovnih elementov. In če se nam jih posreči pojasniti na ta način, komajda moremo imeti posebej pred očmi analitični sklop. Med vsemi znanostmi prihaja do adekvatnega spoznanja, se pravi nazaj do enostavnih elementov, še najbolj matematika.

Tako se zdi, da predstavlja adekvatno intuitivna spoznava najvišjo stopnjo spoznanja. Toda spoznanje je mogoče deliti in stopnjevati še po nekem drugem vidiku, glede na razliko med nominalno in realno definicijo. Ta razlika je prav toliko običajna, kolikor je zvečine nejasna, in zato se Leibnizu zdi, da jo je treba pojasniti. Oboje je definicija, oboje zajema stvar po znamenjih, ki so ji lastna. Toda realna definicija vrh tega dopušča spoznati možnost stvari. Možnost? Saj se ta definicija vendar imenuje realna definicija, in »realno« pomeni »stvarno« in »realnost« stvarnost«, mar ne? Ne: vsaj v jeziku 17. in 18. stoletja ne. Realno se imenuje tisto, kar spada k res, k stvari, kar tvori stvarno vsebino stvari. Realna opredelitev je npr. predikat »razsežen« glede na kamen, ne oziraje se na to, če ta ali oni kamen eksistira. Realno je na stvari tisto, kar ji omogoča, da je ta stvar, če eksistira. Realno je tisto, kar je stvarno mogoče (*possibile*). Stvarno vsebino stvari zajemamo v pojmu stvari, ki se imenuje tudi bistveni pojem. Nominalne definicije ne povedo, ali je stvar, definirana s svojimi znamenji, tudi mogoča, se pravi, ali ta stvar lahko eksistira. Neskončni

vijak lahko npr. opredelimo kot tridimenzionalno linijo, katere deli so kongruentni. To je zares lastnost brezkončnega vijaka, kajti drugi liniji, katerih deli so kongruentni, sta krog in premica. In vendar iz te definicije ne moremo videti, ali je taka linija tudi mogoča. To je sicer definicija, a zgolj nominalna definicija. Ker nominalne definicije ne povedo, ali njihovi predmeti tudi morejo obstajati, imamo nominalne definicije pravljičnih in fantazijskih bitij.

Če torej izhajamo iz nominalnih definicij, si nismo gotovi o nasledkih, izpeljanih iz njih. Zakaj če se v njih skriva nemožnost, bi z logično nespodbitnim sklepanjem vendar šteli nemogoče za resnično. Zanesljiva so samo spoznanja, ki se opirajo na realne definicije.

Realna definicija lahko omogoči, da spoznamo možnost definirane stvari na dva načina. Njeno možnost lahko dokažemo z izkušnjo, npr. pri definiciji živega srebra. To je težka in hkrati izredno hlapljiva tekočina. Da stvar, zajeta v definiciji, tudi more biti, vemo iz izkušnje, kajti če pokažemo živo srebro, vsak hip lahko dokažemo, da sta definirani znamenji stvarna opredelitev neke stvari, ki eksistira. Realnost pojma potrjuje izkušnja. Če pa dokazujemo a priori, se pravi, ne da bi si pomagali z izkušnjo, tedaj doseže definicija še višjo spoznavno stopnjo. Seveda bo kdo precej vprašal, kako neki je mogoče dokazati možnost stvari, ki si jo predstavljamo v pojmu, ne da bi se vrnili k izkustvenim dejstvom. Bolj natančno, vprašati bi se bilo treba, kdaj je to mogoče. Odgovor se glasi: tedaj, kadar definicija hkrati vsebuje tudi spoznanje, da je mogoče stvar narediti. Če torej definicija kaže način, kako je stvar mogoče narediti, spoznamo iz definicije njeno realno mogočnost, ne da bi šli nazaj k izkustvenim dejstvom. Če namreč spoznamo, kako je stvar mogoče narediti, tudi spoznamo, da stvar lahko eksistira. Ta definicija je i realna i kavzalna. In to je najvišji spoznavni način sploh. Stopnjevati se da samo toliko, kolikor tudi tu obstaja možnost, da gremo z analizo nazaj do elementarnih pojmov. V tem primeru gre za kavzalno-realno, adekvatno spoznanje, ki ga Leibniz imenuje tudi bistveno ali popolno spoznanje.

Spoznanje tedaj doseže popolnost v realno kavzalni definiciji. Kolikor bolj se kako spoznanje z njo sklada, toliko bolj je spoznavajoče, toliko bolj ustreza zahtevi po spoznanju. Kolikor bolj je kaka znanost zmožna takih spoznanj, toliko bolj je znanstvena.

Spoznanja, ki v samih sebi vsebujejo pravilo, kako narediti stvar, so že zmeraj obstajala na dveh področjih: prvič na področju tega, kar je izdelala človeška roka (*techné*). *Techné* je neko spoznanje. To, kar je treba izdelati, spozna pred izdelavo v tem, kakršno bo, ko bo izdelano, in tako spozna, kako mora biti izdelano. Da vsebuje spoznanje stvari hkrati tudi pravilo, kako stvar izdelati, velja poleg tega tudi za področje neke teoretične znanosti, namreč matematike. Matematična definicija kroga vsebuje zakon, kako krog ustvariti, se pravi pravilo o konstrukciji kroga. Če tedaj obstajajo teoretične znanosti, katerih spoznanja hkrati vsebujejo zakon o izdelavi stvari, je to mogoče samo toliko, kolikor so matematične, se pravi, kolikor jih soopredeljuje matematika, kot npr. nauk o harmoniji, optika,

mehanika itd. Kaj pa se zgodi, če se izkaže, da je kavzalna definicija nasploh in v vsakem oziru najvišji način spoznanja? Tedaj mora v skladu s tem prav tudi spoznanje narave, temelja, ki nosi vse drugo, prevzeti značaj kavzalnih definicij. Bistvo narave pa je v tem, da ustvarja samo sebe. To ustvarjanje je izdelovanje v najširšem pomenu te besede. Ustvarjanje je učinkovanje, v skladu s katerim ima vzrok nekaj za učinek. Kako zelo obvladuje misel o ustvarjanju pojmovanje narave, še enkrat izpričuje Kant ko imenuje temeljni zakon kavzalnosti načelo ustvarjanja (Kant, Kritika čistega uma, A 189). Ta se glasi: »Vse, kar se zgodi (prične biti), predpostavlja nekaj, čemur po nekem pravilu sledi.« Temeljni značaj narave je dogajanje. Kar se dogaja, začenja biti, se pravi, iz poprejšnje ne-biti prehaja v bit. Ta prehod je ustvarjanje. Zakaj — tako kaže Kant — da bi ta prehod mogel biti, je potreben vzrok, ki ta prehod povzroči. Tako povzročanje prehoda iz nebiti v bit je ustvarjanje v najširšem pomenu besede. Vednost, ki vé, kako ustvariti nekaj, kar je treba ustvariti, pa se je imenovala *techne*. Ta je ostala omejena na območje tega, kar je ustvarila človeška roka. Toda če je kavzalna definicija najvišja stopnja spoznanja sploh, tedaj doseže tudi spoznanje narave popolnost šele v spoznanju zakonov naravnih stvaritev. Toda tedaj se *techne* razširi na naravo in ni več *techne* v dosedanjem pomenu. Kaj tedaj postane? Ali lahko kratko malo rečemo: če se spoznanje narave sklene v spoznanju zakonov naravnih stvaritev, se *techne* razširi na naravo? Ali gre tu samo za razširitev *techne* na naravo? Toda premisliti moramo tole: kar je izdelano, nima razloga svoje biti v samem sebi, marveč v nas, namreč v naši vednosti o tem, kar mora biti. Nasprotno pa je po naravi bivajoče pričujoče samo od sebe, je to, kar ustvarja samo sebe. Spoznanje tega, kar je pričujoče iz sebe, je teoretično, medtem ko je *techne* v službi prakse in spada k praksi. Spoznavajoči odnos do narave ostaja torej tudi v kavzalnih definicijah teoretičen. Zatorej ni mogoče, da bi šlo samo za kvantitativno razširitev *techne*. Po drugi plati pa spoznanje narave postane spoznanje zakonitega ustvarjanja naravnih stvari in toliko torej dobi nekaj značaja *techne*. Zdi se torej, kot da bi spoznanje narave kot tako dobilo nekak pečat tehničnega. Ali pa: spoznanje narave postane kot spoznanje tehnično; zakaj narava velja v kavzalnih definicijah že od vsega začetka za predmet ustvarjanja po zakonih. In jasno je: če človek pozna zakone ustvarjanja stvari, mu je tudi načelno mogoče najti in narediti pogoje, s katerimi lahko sam izpelje to ustvarjanje.

Tu imamo pred seboj nenavaden pojav: teoretično spoznanje, ki je v samem sebi že tehnično in lahko zato tudi neposredno preide v prakso. Toda ta fenomen je temeljni način, kako se nam danes kaže to, kar je narava. Vsekakor je mogoče iz Leibnizove definicije spoznati tole: običajno mnenje, po katerem je tehnika zgolj uporaba naravoslovnih spoznanj v življenjski praksi, meri prenizko. Ta uporaba je možna samo zato, ker je spoznanje narave samo že tehnično, in sicer kot spoznanje. Kakšno je po bistvu to spoznanje?

Vednost, ki vsebuje zakone o ustvarjanju predmetov, je matematika. Naravoslovje, ki je že samo v sebi tehnično opredeljeno, je zatorej lahko po svoji metodi edinole matematično.

Že zdaj lahko spoznamo, kako mora biti opredeljena znanost, ki spada k naravi, če hoče zadostiti zahtevam po kavzalnih definicijah: ta znanost je teoretična, kajti giblje se v območju tega, kar je pričujoče iz sebe. Ohrani torej temeljno teoretično potezo, ki ji je lastna od vsega začetka. Nadalje kot teoretična znanost spoznava zakone o ustvarjanju svojih predmetov. To more samo tedaj, če postane matematična. Ustvarjati v strogem pomenu besede pomeni: povzročiti, da nekaj preide iz svoje poprejšnje nebiti v bit, tako da začne biti. Zato pri matematičnih predmetih strogo vzeto ne more biti govora o ustvarjanju, saj tu ni časovnega odnosa; zakaj matematični predmeti so brezčasni. Ustvariti nekaj poprej nebivajočega na podlagi tega, kako ga ustvariti, se imenuje *techne*. Torej je spoznanje narave kot spoznanje zakonov ustvarjanja v sebi tehnično. Toda s tem to spoznanje že neposredno prehaja v prakso. Samo od sebe je na prehođu v prakso.

Katera od teh opredelitev prevladuje? Gotovo tehnična; ker je namreč spoznanje narave tehnično, se mora usmeriti matematično. In ker je tehnično, samo od sebe prehaja v prakso.

Predvsem opažamo, da se teoretično, tehnično in praksa združujejo v neko novo enoto, v kateri prevladuje tehnično.

To je popolnoma nova konstelacija teorije, *techne* in prakse, treh temeljnih načinov vedočega človekovega razmerja do sveta. Očitno se spreminja človekovo temeljno razmerje do sveta sploh, tako da je tehnično tisto, kar postavlja človeku zahteve. V skladu s to zahtevo se fizika spreminja v matematično fiziko in tehnični odnos prevzema vodstvo nad prakso.

Lahko rečemo: *Techne* je, kolikor se vseli v teorijo samo in jo, prehajajoč v prakso, obvladuje, tehnika. Ker torej tehnika opredeljuje teoretično spoznanje in obvladuje prakso, po pravici govorimo o prevladi tehnike v našem času.

Kaj pa je ta tehnika sama? Očitno neka spremenjena *techne*. Toda kakšno je tisto, v kar se *techne* spreminja in s čimer postaja tehnika? Kaj je to — tega ne moremo določiti ne iz teoretičnega spoznanja ne iz prakse ne iz *techne*. Tehniko moramo poskušati doumeti glede na njo samo. Vse tisto, kar je mogoče dojeti glede na samo sebe, je nekaj prvobitnega. To, da je tehnika nekaj prvobitnega, tako otežkoča, da bi jo dojeli.

Da bi dognali bistvo tehnike, se odpravimo po poti, ki nam jo kaže naš namen, da bi prispevali v filozofijo. Ob tehniko nismo zadeli, ker bi jo bili hoteli obravnavati, ampak ker smo sledili nalogi, ki smo si jo bili zastavili. Filozofija kot metafizika ohranja vednost o tem, kaj je bivajoče, in zato predvsem tudi vednost o tem, kaj je narava v svojem bistvu. Če pa danes pogledamo okoli sebe, nikjer ne vidimo kake metafizike, v kateri bi bilo vidno, kaj je narava kot bivajoča. Podoba je, da znanostim o naravi ni potrebna metafizika. Kaj to pomeni? Kaj je to, da je narava stvar neke

znanosti, ki ne potrebuje metafizike? In kaj je ta narava, ki se kaže samo v prirodnih znanostih? Če se narava ne kaže več v luči neke metafizike kot bivajoča v svoji biti, je torej zakrita v svoji biti. A kaj to pove? Saj vendar vsepovsod izkušamo naravo kot bivajočo. Njeno bit izkusimo pri sprostitvi atomske energije v njeni skrajni učinkovitosti. Kaj torej pomeni, da je bit narave zakrita? Z domnevami in ugibanjem ne pridemo nikamor, poskusiti moramo premisliti, kako je s tem. Trenutno se narava kaže v znanostih, ne da bi jo obsevala luč kake metafizične vednosti. Sprašujemo: kaj je narava, ki se tako kaže? To je vprašanje, ki naj nas popelje k bistvu tehnike. Glasi se: kaj je narava kot predmet prirodoslovja, ki mu daje pečat tehnika in ki je zato matematično?

Matematično naravoslovje predstavlja naravo kot predmet zakonitega ustvarjanja. To ustvarjanje je učinkovanje v tem pomenu, da nekaj povzroči nekaj drugega, tako da to drugo začne biti. Spoznanje narave je v spoznanju zakonov ustvarjanja, se pravi zakonov delovanja in povzročanja. Neki zakon delovanja spoznamo tedaj, kadar ugotovimo pogoje, ob katerih se kaj n u j n o zgodi. Zdaj je jasno: če spoznamo vzroke delovanja, tedaj more človek tudi načelno sam postavljati pogoje, v skladu s katerimi se kaj zgodi. Toliko, kolikor človek spozna zakone delovanja, dobi v roke naravno delovanje narave same.

Toda to še ni natančno povedano. Kajti kaj se pravi: človek dobi v roke delovanje narave same? Predstavlja [si] zakone, po katerih se godi to delovanje; čedalje bolj prehaja k temu, da sam postavlja pogoje, po katerih se nujno zgodi kak naravni dogodek. Kolikor postaja narava predmet spoznanja svojega zakonitega delovanja, se godi delovanje narave v skladu s predstavo o zakonih. Predstavljeni so ti zakoni v človeškem umu. Kaj pa je to: delovanje na podlagi predstave svojih zakonov? To je skorajda dobesedno definicija, ki jo daje Kant o h o t e n j u v o l j e. V »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« (412) pravi Kant: »Sleherna stvar narave deluje po zakonih. Samo umno bitje ima zmožnost, da ravna . . . po p r e d s t a v i zakonov, ali v o l j o.« Hotenje je potemtakem delovanje, ki ga vodi predstava o zakonih. Tako goreč ogenj sicer nujno povzroči segretje, torej po nekem zakonu. Če pa zanetimo ogenj v peči ali odpremo gretje, da bi bilo v sobi toplo, tedaj nekaj povzročimo na podlagi predstave o neki nujni zvezi med ognjem in segretjem. To povezavo si predstavljamo v nekem pojmu v svojem umu. In tam, kjer vodi delovanje nek tak pojem v nekem zakonitem sklopu, govorimo o hotenju. Zato lahko Kant preprosto reče, da je hotenje delovanje po pojmih. Volja tako rekoč v vednosti že razpolaga z rezultatom delovanja, preden je bil povzročen, saj pozna pogoje, ob katerih se rezultat delovanja nujno zgodi. Ker že vnaprej razpolaga z rezultatom delovanja, razpolaga tudi s svojim delovanjem, torej s samo seboj. Hotenje je torej zmeraj razpolagajoče gospodovanje nad tem, kar je treba z delovanjem doseči, in nad možnostmi delovanja in povzročanja. Ta pojem hotenja kot delovanja po pojmih v eni sami preprosti formuli povzema to, kar so že zdavnaj mislili kot voljo. Vendar se je ta volja nekoč nanašala samo na to, kar je izdeloval človek. Ker pa je naravoslovje dobilo tehnični

pečat, postaja zakonito delovanje narave samo predmet spoznanja. Te zakone [si] predstavlja um. Narava torej deluje čedalje bolj po zakonih, ki [si] jih predstavlja človek. Kaj to pomeni? Če mislimo pojmovno natančno, nič drugega kakor to, da je delovanje narave same začelo postajati možnost za delovanje volje. Zakaj če deluje narava po zakonih, ki si jih predstavlja človeški um, ali po pogojih, ustvarjenih od človeka, potem to pomeni ravno spreminjanje naravnega delovanja narave v možnost za delovanje, ki spada k volji. To pa zdaj ne pomeni, da je, recimo, delovanje narave prepuščeno človeški muhavosti, nasprotno: volja dobi delovanje narave v roke samo s tem, da se veže na pogoje, ob katerih se delovanje godi. Da, nastopi celo možnost, da se delovanje narave, ki je postalo razpoložljivo, uporabi za to, da bi ustvarili pogoje, ob katerih bi človeka obdajajoča narava delovala tako, kakor bi sama sebe ne mogla delovati. Človek uravnava delovanje narave, ki je postalo tehnično razpoložljivo, nazaj na naravo in sprošča njeno delovanje v največjo učinkovitost. To se je že zgodilo pri sprostitvi atomske energije.

Delovanje na podlagi predstave o zakonih je hotenje volje. Ker volja deluje na podlagi predstave o tem, kar je treba povzročiti, vedoč razpolaga s tem, kar je treba povzročiti, in torej razpolaga z delovanjem in s samo seboj. Volja je gospodarica same sebe ali svobodna. Tem bolj pa je gospodarica same sebe ali toliko bolj svobodna, kolikor bolj razpolaga s tistim, kar je treba povzročiti. S tem, da naravno delovanje narave same čedalje bolj postaja možnost za delovanje volje, se oblast volje stopnjuje v brezmejnost in obenem s tem njeno gospodovanje nad samo seboj, nad svojo svobodo. Narobe pa ta oblast volje osvobaja človeka obdajajočo naravo v čedalje večjo učinkovitost. Volja in narava sklepata zaveznitvo, ki ju obe stopnjuje do učinkovitosti, ki bi je vsaka zase ne bila zmožna ne ena ne druga. S tem, da se večja oblast volje, se namreč večja učinkovitost narave, katere povečana učinkovitost spet večja oblast volje. Njuno zaveznitvo povzroča medsebojno večanje njune učinkovitosti. Vsako naraščanje moči volje je v sebi povečana učinkovitost narave, ki sama spet večja moč volje. Narava in volja se združita v enoto, v kateri privzame učinkovitost narave podobo hotenja in hotenje podobo naravnega delovanja. To pa je vsekakor konstelacija človeka in narave, kakšne doslej še ni bilo.

Zdaj se vračamo k vprašanju, ki ga zastavlja zadnja misel. Vprašali smo, kaj je tehnika sama. Na to vprašanje nam tradicionalne predstave o teoriji, praksi in tehniki ne morejo odgovoriti. Zato smo vprašali: kaj je narava, ko je postala predmet tehnično oblikovanega naravoslovja? Odgovor na to vprašanje se zdaj glasi: v bistvu narave same vlada volja. Ali: naravno delovanje narave same, torej njen bistveni način, in je zatorej sama končno lahko na prvi način določimo bistvo tehnike takole: tehnika obstaja v moči volje. To pomeni, da je narava sama pritegnjena v območje oblasti volje, ker je njeno delovanje postalo možnost za delovanje volje same. Zato je tudi boljše, če ne govorimo kratko malo o oblasti volje nad naravo, kot da bi volja podrejala naravne sile človeškemu namenom v službo — kajti to se je na razne načine dogajalo že zmerom — temveč govorimo o neki bistveni oblasti volje nad naravo, ker volja vodi in usmerja

delovanje narave same, torej njen bistveni način, in je zatorej sama končno opredeljujoče delovanje narave. To spoznamo, ko imamo zadovoljiv pojem o volji, po katerem je hotenje delovanje po zakonih. Tako lahko rečemo: bistvo tehnike je v bistveni oblasti volje nad naravo na tak način, da je bistvo narave, delovanje, postalo možnost za oblast volje, se pravi, da je dano zapovedi volje.

Hotenje je delovanje po pojmih. Zmožnost pojmovanega predstavljanja je um. Um ima svoje mesto v bistvu človeka. Nosilec, tako rekoč subjekt oblasti volje nad bistvom narave, je zatorej človek. Človeku je iz njegovega bistva naloženo, da oblast volje utemeljuje, ureja, izgrajuje, sploh izvršuje. To izvrševanje je zdaj prava praksa. Ni težko videti, da je človek podvržen neki načelni spremembi: izvrševati mora oblast volje, to pa se pravi prevzemati hotenje kot opredeljujočo temeljno potezo svojega bistva. Volja ne oblikuje le bistva narave, ampak prav tako tudi bistvo človeka.

Tisto mišljenje, ki ugotavlja pogoje, v skladu s katerimi se godi naravno delovanje, daje delovanje narave volji kot njene najbolj lastne možnosti delovanja, tako da je narava dana zapovedi volje, podrejena njeni zapovedi. Tu je govor o zapovedi volje. Ta izraz je treba pojasniti: hotenje volje je zapovedovanje v tem pomenu, v katerem pravimo: začnimo! Volja spušča dejansko v skladu z vnaprejšnjim izračunom njegove učinkovitosti v delovanje. Volja ne zapoveduje nečesa, kar je potlej tudi izpeljano, ne, zapoved volje je opredeljujoči začetek delovanja samega. Zapoved volje ni kak *impero, ut id fiat, temveč iubeo id fieri*. Zapoved volje je že v sebi izpeljava zapovedanega. Taki poveljevalni odnosi so doslej obstajali samo pri vojakih. Zato lahko nastane vtis, ko da se v času tehnike življenje nasploh militarizira. Fašistični in nacionalno socialistični sistemi so zlasti s psevdovojaškimi maškeradami še okrepili to predstavo. Nasploh ni bilo lahko spoznati oblasti volje, ker so jo v fašističnih in nacionalno socialističnih sistemih istovetili z eno samo osebo. A to so maličenja, izroditve in napačno spoznanje bistvene oblasti volje, ki ni nikdar stvar ene ali več oseb, volje, v katere službo so postavljeni ljudje, namreč kot izvršni in usmerjevalni organi nenehno rastoče oblasti volje. Kar zadeva vojaštvo, pa čedalje bolj izgublja učinkovitost za življenje, saj je z vsemi svojimi poveljniškimi odnosi podrejeno neki povsem drugačni zapovedi, za katero je pripravljeno, in sicer tako, da se v tej pripravljenosti tudi že izčrpa ves njegov pomen. Tehnično mišljenje, ki čedalje bolj daje volji možnost za delovanje, ki jih ima dejanskost in ki tako večja oblast volje, postavlja zahteve človeku kot nosilcu oblasti volje.

In zdaj vprašajmo v smislu našega vodilnega vprašanja: ali je to tehnično mišljenje še zmožno metafizike?

TEHNIČNO MIŠLJENJE IN PROBLEM METAFIZIKE

Filozofija, tako nam je povedala sama, človeku pridobiva in zanj upravlja vednost o tem, kaj je bivajoče in po čem je. Filozofija je metafizika, se pravi iz narave, temeljnega območja bivajočega, izhajajoče, naravo preže-

majoče prehajanje k bivajočemu, ki je čista pristnost tega, kar bivajoče nasploh je, in česar spoznanje tudi šele razkriva to, kar je narava v svojem bistvu. Toda vprašali smo se, kje danes filozofija še ustreza tej zahtevi metafizike. Kje je filozofija, v katere luči se šele pokaže narava v svojem bistvu? Kje danes najdemo metafiziko? Odgovor se glasi: nikjer je ne najdemo. Toda filozofija je, tako nam je sama povedala, vendar metafizika. Če ne najdemo več metafizike — kje in koliko tedaj sploh še je filozofija? Uvod v filozofijo se ne bo mogel ogniti temu vprašanju, nasprotno, posvetiti se bo moral predvsem prav temu vprašanju.

Narava je postala predmet zakonitega ustvarjanja. Ti zakoni so stvar tehničnega mišljenja. Narava pa je temeljno območje, ki nosi vse človeško dejanje in nehanje. Če narava postaja predmet tehničnega mišljenja, tedaj to mišljenje prežema tudi vse človeško delovanje. To je smisel govorjenja o oblasti tehnike. Tehnično mišljenje daje možnosti za delovanje, ki jih ima dejanskost, volji kot možnosti zapovedovanja. Zdaj sprašujemo: ali je to tehnično mišljenje še zmožno kake metafizike? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, si moramo poglobljeno ogledati voljo, ki vlada v bistvu narave same. Na neki način to voljo že poznamo; vemo namreč, da ta volja ne ukazuje, naj se zgodi to ali ono, temveč da njena zapoved sprošča dejanskost v delovanje, katerega pogoje je pred tem izračunal um. Pa vendar te volje še ne poznamo v njenem najbolj lastnem bistvu. Volja je zmeraj opredeljena s tem, kar hoče. Zato zdaj vprašamo: kaj je tisto, kar ta volja pravzaprav hoče? Odgovor na to vprašanje je lahek, toda kaže v povsem drugo smer, kakor bi sprva pričakovali. Vprašanje, kaj hoče volja, skriva v sebi pričakovanje, da nam bo vednost o cilju pojasnila voljo in njeno hotenje. Toda z voljo, ki zdaj razpolaga z naravo, je drugače, namreč tako, da se od nje hoteno opredeljuje edinole in samo iz nje same. Bistvo volje je v vedočem gospodovanju nad možnostmi delovanja, ki so izročene in podrejene njeni zapovedi. Zapoved volje je sproščanje dejanskega v njegovo delovanje po poprej izračunanih pogojih njegove učinkovitosti. Kar hoče volja, je to, da se njena zapoved izpolni povsod in zmeraj. Volja hoče zagotovljeno stalnost svojega zapovedujočega gospodovanja. Ta zagotovitev ukazovalne oblasti volje je nujna; potem ko so se namreč znotraj območja, v katerem prebiva človek, sprostile naravne energije, gre v celoti za to, da bi jih dobili v roke z izračunom, se pravi, da bi jih podredili zapovedi volje in zagotovili ukazovalno oblast volje. Zdaj pa je jasno: ukazovalna oblast volje bi bila okrnjena, v bistvu bi jo celo sploh odpravili, ko bi njeno hotenje opredeljevali poslednji, vnaprej dani cilji. Volja, ki hoče kot prvo in zadnje zagotoviti svojo ukazovalno oblast, ne dovoljuje več nobenih vnaprej danih in poslednjih ciljev, ki bi jo vezali in omejevali. Volje torej ni mogoče razumeti iz ciljev, ampak narobe: cilji so vselej postavljeni v službo ukazovalni oblasti volje. Kar volja hoče, ni toliko to, da se dosežejo vsebinski cilji, kolikor to, da ona, volja, sprošča dejanskost v delovanje. Seveda se postavljajo cilji, vendar so sorazmerno kratkotrajni, saj si volja pridržuje postavljanje novih in drugih ciljev v službo svoji ukazovalni oblasti. Bistveno je samo vodljivo trajanje učinkovitosti dejanskega. Ciljnost na

področju, ki na njem vlada oblast volje, ima možnost razpoložljivega zamejavanja ciljev.

To voljo bi tudi presojali kot daleč premajhno, ko bi jo enačili s človekovo zmožnostjo volje, šteli za nekakšno božansko voljo. Zakaj četudi ni isto- mezen človek ter nato sprožil njeno delovanje, nikakor ne; in tako zač- njamo šele zdaj polagoma slutiti nekaj, kar se je zgodilo že zdavnaj. Tod voljo bi tudi precenjevali, ko bi jo, ker je ne smemo enačiti s človekovo zmožnostjo volje, šteli za nekakšno božansko voljo. Zakaj četudi ni isto- vetna s človeško zmožnostjo volje in četudi je tedaj nekaj nadčloveškega, se vendar bistveno razlikuje od božje volje. Volji daje samo človek kot predstavljajoče — hoteče bitje prostor njene navzočnosti, na tak način, da je volja navzoča v institucijah znanosti, tehnike, v političnih, gospodarskih, vojaških organizacijah. Toliko je volja vezana na človeka kot subjekta svoje oblasti.

Da pa bi človek mogel biti nosilec oblasti volje, morajo biti izpolnjeni do- ločeni pogoji: Človek je odprt celoti bivajočega. Človek živi v tem, da se v svetu spozna. Z novoveškim izrazom: človeka vodi neka predstava o svetu, pa če še tako nedoločna. Če pa naj človek prevzame vlogo subjekta oblasti volje, mora imeti tudi trdno, nedvoumno predstavo o svetu. Seznanjen mora biti s celoto in enkrat za vselej vedeti za svoj položaj v celoti. Človek je pripravljen in zmožen vzeti v roke usmerjanje dejanskosti v službi oblasti volje samo tedaj, kadar dokončno pozna svet in samega sebe.

Vednost o celoti bivajočega pa upravlja metafizika kot temeljna podoba filozofije. Človek torej v času oblasti tehnike potrebuje metafiziko, da, odločno potrebuje metafiziko, in sicer na dva načina: potreba po metafizi- ziki je odločna, kajti človek ne more postati bitje, ki hoče brez pridržkov, ne da bi spoznal svet in sebe. In ta predstava o svetu mora biti odločna, se pravi nedvomna in nespodbitna. Tako čas tehnike odločno zahteva odločno predstavo o svetu. Kdo pa lahko ustvari to predstavo sveta, če ne filozofija? Tako bi bila torej filozofija v obliki metafizike brezpogojna zahteva v času tehnike.

Toda ali je taka predstava sveta, ki človeka seznanja s svetom in njim samim, metafizika, ki smo jo bili spoznali v skladu z izjavami filozofije o nji sami? Je to, kar zahteva tehnika, metafizika kot temeljna oblika filo- zofije? Da in ne; kajti samo filozofija ustvarja vednost o celoti bivajočega. In vendar je treba odgovoriti na to vprašanje tudi nikalno, ker se tu meta- fizika ne opredeljuje več iz svojega lastnega bistva, namreč iz vprašanja, kaj je bivajoče, kolikor je bivajoče. Kaj je bivajoče, v času tehnike sploh ni več vprašanje; kajti bivajoče je zdaj dejansko, ki je izračunljivo v svoji učinkovitosti, je bivajoče kot učinkovito, ki je dano zapovedi volje. Vpra- šanje, kaj je bivajoče, je odveč, in če ga kdo še postavi, prinese samo nego- tovost in zmedo. In vendar se za človeka zahteva podoba o celoti bivajo- čega. Toda ta podoba ni metafizika v svojem bistvu, ne kot razvite vprašanja: kaj je bivajoče?, ampak iz svojega bistva izrinjena metafizika, metafizika v svojem nebistvu. Oblast volje zahteva od metafizike, naj se napoti v svoje nebistvo in se ustali v njem. Kar se nam tu kaže kot metafizi-

zika v svojem nebistvu, nam je znano pod imenom »svetovni nazor«. Svetovni nazor je v svoje lastno nebistvo sprevernjena metafizika. Ta sprevernitev v nebistvo se zahteva v času tehnike od metafizike, kolikor se v tem času bit bivajočega kaže kot zapovedi volje podrejena učinkovitost dejanskega; kajti volja postavlja svoje bistvo v človeka kot subjekt svoje oblasti, in človek je lahko subjekt volje, samo če ima nevprašljivo predstavo o svetu in sebi samem.

Zdaj smo dobili prvi odgovor na vodilno vprašanje zadnjih dveh razdelkov. Spraševali smo o odnosu tehničnega mišljenja do metafizike. Izkazalo se je: tehnično mišljenje je ne le zmožno metafizike, metafiziko celo potrebuje, namreč v svojo lastno nebistvo postavljeno metafiziko, tako imenovani svetovni nazor. Nasprotno pa metafizika kot zastavitev vprašanja, kaj je bivajoče, ni več dopuščena. Metafizika torej ni kratko malo izginila. Resda vpraševanje in vednost o tem, kaj je bivajoče, ni več pri njej; zakaj tega si je volja neposredno gotova zaradi enotnosti zapovedi in delovanja, tj. v praksi, ki jo obvladuje tehnična teorija. Toda metafizika je kljub temu slej ko prej za voljo neizogibna. Volja naravnost zahteva, naj vlada nebistvo metafizike v obliki svetovnega nazora. Ta zahteva se izraža v sicer najbolj surovi, toda najjasnejši formuli: potrebujemo svetovni nazor, da bi lahko ustvarjali politiko. Seveda pa je vprašanje, če tisti, ki se postavljajo pod to zahtevo, ne maličijo tudi tako zelo ogroženega bistva politike v nebistvo.

Problem metafizike je pojasnjen toliko: v času oblasti volje postane metafizika svetovni nazor. Zato se poglobimo v ta problem, s tem da si poskušamo ustvariti jasen pojem o svetovnem nazoru!

TEHNIKA, VOLJA IN SVETOVNI NAZOR

Po navadi nihče ne trdi, da ne spada med naloge uvoda v filozofijo razlaga vprašanja, kaj je svetovni nazor. Zdi se, da imata filozofija in metafizika, če ju opazujemo od zunaj, toliko skupnega, da je potrebna razlikujoča opredelitev. Marsikdo gre celo tako daleč, da trdi, češ da je filozofija sama nekakšen svetovni nazor, filozofski svetovni nazor. Poleg njega je religiozni svetovni nazor ali, v skladu z velikim številom religij, religiozni svetovni nazori, ki jim potlej stoji nasproti nereligiozni svetovni nazor. Na tej poti ni več opore; je tedaj katoliški, evangeličanski, estetski, pesimistični, optimistični svetovni nazor itd. Tako se pojem svetovnega nazora spremeni v nekaj popolnoma nedoločnega. Toda to, da nimamo jasne vednosti o tem, kaj je svetovni nazor, ni naključje, razlog je globlji. Svetovni nazori so namreč zastrtja tega, kar je dejansko in kar se godi. Kot taka zastrtja, kar svetovni nazori so, se morajo sami zastirati in tako skrivati, kaj so. Kar so kot svetovni nazori, je zato tako v ozadju, da so že kar nedoločni. Skrivajo se v neko nedoločnost, s pomočjo katere se izmikajo jasni vednosti.

Odkod to? Bržda od tod, da so, kar so. Kaj so? Od volje postavljeni pogoji za zagotovitev njene ukazovalne oblasti nad delovanjem. Poslednji razlog za zastirajoče zastrtje početje svetovnih nazorov bi torej moral biti v tem,

na čemer temelje sami: v volji kot hotenju po oblasti nad razpolaganjem z delovanjem. In res: k bistvu te volje spada, da se sama zastira, in sicer pred samo seboj. To se morda zdi na prvi pogled absurdno. Toda kmalu se bo pokazalo, da je res tako. Bistven pogoj za oblast volje je zastrinjanje nje same pred samo seboj. Zato se z bistvom volje ujemajo tudi tisti ljudje, ki vedo za nujnost tega zastrtja in ga vede hočejo.

Zakaj je samozastiranje za voljo bistvena nujnost? Volja hoče zapovedujoče gospodovati nad učinkovitostjo dejanskega. Kar hoče, niso v naprej dani cilji, ampak to, da je ona sama, volja, tista, ki ukazuje delovanje dejanskega. Hotenje pa je zmeraj hotenje nečesa, predstavljanje ciljev. To predstavljanje vsebinskih ciljev je volji sicer potrebno, toda navsezadnje vendar ne gre zanje. Volja namreč vlada ravno tudi nad postavljanjem ciljev na tak način, da mora biti vselej zagotovljena možnost spreminjanja predstave o ciljih. Bistvena oblast volje pravzaprav odpravlja cilje kot cilje, v sami sebi je širjenje brezcilnosti. Da, vzpostavi brezcilnost v svetu je elementarni pogoj njene oblasti. Oblast volje se z znanstveno tehničnim odpiranjem dejanskega čedalje bolj stopnjuje. Toda čemu se godi to dogajanje? Iz česa ga razumeti? Izvor razumljivosti kake stvari imenujemo smisel. Kaj je tedaj smisel nenehnega stopnjevanja moči volje? To je skrivnostno in skrito. Stopnjevanje moči volje dopušča čedalje večjo nesmiselnost. Toda volja lahko hoče, samo če ima cilje. Z njeno oblastjo in zaradi nje nastopajoča brezcilnost obenem ogroža njeno hotenje. Zato mora volja skrivati zaradi nje same nastopajočo brezcilnost, ker bi ta, če bi se pokazala, slabila voljo, jo celo ohromila. To zakrivanje brezcilnosti je nekaj, kar spada k volji na način prikrivanja, pa ne prikrivanja tega ali onega pred tem ali onim, tudi ne pred večino, tako da bi lahko vedeli samo nekateri, npr. tisti, ki se kot funkcionarji oblasti tišče in dajo tiščati v ospredje, temveč se tu prikriva nasploh, namreč to, kar se dejansko godi. To prav tako bistveno kakor nedojemljivo prikrivanje kot nekakšna megla preveva vsa območja modernega življenja na vseh njegovih potih. Toda morda je še bolj kot občutek, da ne moreš pogledati v ozadje, tesnobno to, da v ozadju ni ničesar, ali natančneje: da je to, kar se tu prikriva, nič brezcilnosti in nesmiselnost sama. V Kafkovih romanih in novelah spet in spet nastaja občutek, da ne moreš pogledati v ozadje, obenem s še bolj tesnobnim sumom, da tam zadaj ni nič, da s pomočjo nekega nerazložljivega aranžmaja nič zagrinja sam sebe pred samim seboj.

Volja pa se predstavlja sami sebi in hoče samo sebe v zavednem hotenju človeka kot subjekta volje. Človeku, na katerega je volja vezana, mora biti potemtakem brezcilnost in nesmiselnost še prav posebno zakrita. Za ta zastrtja skrbe svetovni nazor, se pravi v svoje nebitvo pozvana metafizika.

Zdaj smo spoznali temelj, izvor in nujnost svetovnih nazorov. Zdaj lahko povemo, kaj so, se pravi, o njih si lahko ustvarimo jasno vednost.

Pri tem pa kaže pomisliti na tole: svetovni nazor si nujno prizadevajo zakriti to, kar so. Zato imajo mišljenje tega, kar so, za napad in se branijo s sredstvi, ki so jim edina na voljo, z vsemi sredstvi sumničenja. Naj se

svetovni nazori še tako bojujejo drug z drugim, proti mišljenju, ki jih skuša razkriti, se prav vsi združijo v skupno obrambno fronto. Vprašujoče mišljenje namreč ni svetovnonazorsko vezano, in temeljna zahteva svetovnonazorskega mišljenja je, da mora vsakdo pripadati nekemu svetovnemu nazoru. Še zmeraj boljši ateističen svetovni nazor kot nikakršen, to je geslo vseh predstavnikov vsakršnih svetovnih nazorov. Vprašujoče mišljenje se mora sproščeno sprijazniti s takimi sumničeni, toliko bolj, ker sumničenja govore danes v nas vseh in so že zmeraj govorila v nas. To je bilo treba tu povedati za naprej.

Volja postavlja svoje bistvo v zavedno hotenje človeka. Ljudje se zato združujejo v določene oblike volje, ki kažejo mnogotere pojavne oblike: ljudstva, narodi, države, razredi, interesna združenja gospodarske, politične, družbene in konfesionalne vrste. Vse to se prepleta na najraznovrstnejše načine, sklepa kratkotrajne ali relativno konstantne taktične zveze, poleg si spet nasprotuje, vselej v skladu s položajem stvari. Oblast volje se v svetu ureja z bojem volje proti volji. Ta boj, ki sili oblike volje v to, da stopnjujejo svojo moč, stopnjuje oblast volje kot tako. Zato iz vseh teh bojev tudi ne izvira nič drugega kot novi, še hujši boji na novih ravneh z novimi sredstvi. Oblike volje potrebujejo v boju za oblast svetovne nazore, s pomočjo katerih se skupina ljudi, ki so se združili v neko obliko volje, nedvoumno pouči o svetu in človeku. Ta slika sveta in človeka ne raste iz vprašanja, kaj je bivajoče, nasprotno, vsakokratna podoba sveta in človeka mora biti takšna, da se težnja vsakokratne skupine po moči kaže iz podobe o celoti stvari kot edino pravilna in prava. Svetovni nazori morajo dajati upravičujoče utemeljitve za zahteve po oblasti nad ljudmi. V njih je svet razložen tako, da se to, kar je v dejanskosti hoteno, moč, kaže kot tista skupna dobrina, za katero si mora prizadevati vsakdo. Svetovni nazori so zatorej zmeraj nekaj poznejšega, tudi če so časovno pred akcijami volje. Usmerja jih volja in zato so v vsakršnem oziru neustvarjalni. Po potrebi si nabirajo sestavine, iz katerih se sestavi z voljo skladna podoba sveta v neki aranžma.

Tu se na področju duha godi nekaj, kar teče vzporedno s prirodnimi znanosmi, ki jim je dala pečat tehnika. Kakor namreč tehnika spreminja naravne stvari v razpoložljive postavke delovanja, katerih delovanje pripada volji, tako se predmetno predstavljena zgodovina duha spreminja v razpoložljive postavke, ki se po potrebi sestavljajo v nekakšno podobo sveta, s katero so ljudje združeni v neko enotno hotenje in zajeti v njem. Tedaj se — v skladu z jezikom zastiranja — govori o »mobilizaciji duhovnih sil naše zgodovine«. V resnici gre samo za to, da bi hotenje dobilo zagon in ostalo v teku.

Doslej največji in po svoje celo najveličastnejši primer za tako spreminjanje tradicije v svetovni nazor predstavlja marksizem, ki je pretopil celoto v Heglovi filozofiji ponotranjene zgodovine duha v svetovni nazor, ki sprošča dejavno silo volje. Marksizem je zato tudi postal vodilna prapodoba in vzor za vse svetovne nazore vseh odtenkov. To zlasti tedaj, kadar pravi: eno se mora Zahod naučiti od komunizma, da namreč tudi mi potre-

bujemo enoten, trden svetovni nazor, tak nazor, ki bo komunizmu nasproten; samo tedaj bi se mu mogli odločno postaviti nasproti. Zares je vprašanje, ali ni tudi Zahod na tem, da se svetovnonazorsko formira. Če se bo to dokončno zgodilo, bo Zahod svojo igro tudi že izgubil — pa naj se antikomunistični svetovni nazor dela še tako antikomunističnega. Svetovni nazori ne rodijo niti ene produktivne misli, in kolikor je v nauku Karla Marxa spoznano nekaj bistvenega, ta nauk v tem oziru ni svetovni nazor temveč neka vednost. Svetovni nazori si svoje postavke sposojajo iz ene filozofije ali kar iz več filozofij, iz teologije, iz znanosti; vse to je strnjeno v grobe enoznačnosti, pa vendar tako splošno, da volja ohrani torišče svojih možnosti.

Svetovni nazori niso sposobni za kako mislečo utemeljitev, ker ne dopuščajo mislečega vpraševanja. Ta nesposobnost ni pomanjkljivost, ki bi jo bilo mogoče popraviti, marveč njihov bistveni način. Svetovni nazori zahtevajo, da se priznaš k njim in se odpoveš mišljenju, vendar tako, da to odpoved mišljenju zastira videz znanstvenosti in filozofije. Svetovni nazori se zmeraj zavarujejo že vnaprej, s tem da razglasijo drugače mislečega za zavednega ali tudi nehotenega nasprotnika nečesa, kar je dobro za vse. Da se svetovni nazori zmeraj gibljejo v nižinah sumničenja, obrekovanja, spo-sojenega moralnega ogorčenja in farizejske samovšečnosti, je v njihovi naravi sami in zato neločljivo od njih.

Svetovni nazori dolgujejo svoj izvor oblasti volje, ki jih uporablja kot sredstva, s katerimi vključuje v izvrševanje svojih zapovedi ljudi, na kateri je vezana slej ko prej. Zato svetovni nazori nimajo nič opraviti z resnico. Če imamo pred očmi resnico, so popolnoma ničevi. Vendar pa pravzaprav niso lažni, ampak kratko malo brez resnice. Res se izdajajo za resnico, toda v smislu razvidnosti bivajočega v tem, kar bivajoče je, niso resnični, zato pa tudi niso nasprotje te resnice v smislu zakrivanja in prikrievanja enega z drugim, temveč so samo brez resnice. Kaj je na njih resnično in lažno, za to sploh ne gre. Svetovni nazori so od volje postavljeni pogoji njene učinkovitosti in tako sami učinkoviti. In v tem smislu so nekaj dejanskega v smislu tehničnega obdobja. Malo pove dejstvo, da so najvišji funkcionalni oblasti v osebnem pogovoru pogostoma dovolj skeptični do svojega svetovnega nazora. Zakaj v hipu, ko se pripravlja ali poteka kaka akcija, se precej identificirajo s svetovnonazorskim stališčem, od katerega so se bili pred tem distancirali. Na mah se spremenijo v njegovo utelešenje, da bi prepričali same sebe in druge.

Tako so svetovni nazori vseh smeri od volje hotena zastrtja tega, kar volja hoče, namreč sebe samo kot moč. Cilj, če tu sploh še smemo govoriti o ciljih, je oblast nad oblikovanjem človeškega življenja. Ta cilj pa je odprava vseh ciljev, upostavitvev in razširitev neke splošne brezciljnosti, ki jo volja mora prikrievati, ker bi človeško hotenje ohromelo, če bi ljudje brez-ciljnost spoznali in priznali. Tako je oblast volje v sebi upostavitev neke splošne brezciljnosti, ker vsak cilj ravno mora stati v službi ohranjanja in stopnjevanja moči. Toda ta brezciljnost hkrati ogroža oblast volje, ker subjekt te oblasti, človek, potrebuje cilje, da bi mogel hoteti. Volja zatorej

mora prikrivati razširjajočo se brezcilnost. Za to poskrbe svetovni nazori, ki morajo biti ravno zato brez resnice. Svetovni nazori so brez resnice delujoče in dejansko v pravem pomenu.

Zdaj že moramo raziskati vprašanje, ki je bilo povod za razglabljanja zadnjih razdelkov: kako je zdaj z metafiziko, ki tvori temeljno obliko tradicionalne filozofije? Uvod v filozofijo, katerega namen je, da bi mi sami začeli filozofirati, mora odgovoriti na to vprašanje.

Filozofija kot metafizika, ki spoznava prve vzroke in razlage, po katerih je bivajoče bivajoče, razodeva, kaj je bivajoče kot tako in v celoti, in tako upravlja vedoč temeljni odnos človeka do biti. Filozofija je najvišja oblika teoretične vednosti. V današnjem času pa spada odnos človeka do bivajočega k računajočemu umu, ki zagotavlja volji razpolaganje z možnostjo delovanja, se pravi, spada k volji sami. Volja je zatorej obvladujoči začetek (*arché*) učinkovitosti dejanskega in zato tisto pravo, namreč kot samo sebe povzročujoče. To delovanje volje ima obliko zapovedi, ki sprošča dejansko v njegovo delovanje v skladu s poprej izračunanimi pogoji delovanja. To pa pomeni: metafizika, ki upravlja človekov odnos do bivajočega, iz temelja spreminja svoje bistvo. Dobiva obliko tehnično oblikovane prakse. V razdobju tehnike torej metafizika ne preneha biti; če bi bili menili kaj takega, bi se bili pre naglili. Tehnično oblikovana praksa vzpostavljanja in stopnjevanja oblasti volje je metafizika sama v današnjem času. Predvsem ohranja svoj temeljni značaj, da upravlja človekov odnos do celote stvari. To namreč opravlja v obliki svetovnih nazorov, ki človeka poučujejo o celoti stvari in o njem samem. Kot svetovni nazor tudi ohranja prvotno potezo teoretičnega, vendar v spremembi, ki jo opredeljuje volja. Vsakokrat mora risati tako podoba sveta, ki je primerna za to, da upravičuje cilje neke skupine ljudi kot edino pravilne in prave in tako priganja ljudi k brezobzirnemu hotenju. Tudi svetovni nazori so v bistvu tehnično-praktični, in sicer kot taki, kot teoretične predstave. Kot teoretične predstave so praktikabilni, se pravi, vsakokrat tvorijo tako predstavo o svetu, po kateri je hotenje volje z njenimi postavljenimi in vsakokrat spremenjenimi cilji vred vselej upravičeno. To je torej metafizika v času tehnike: tehnično oblikovana praksa sama in njeno upravičevanje s pomočjo neke predstave o svetu, ki jo dirigirajo cilji oblasti, neke predstave, ki dela človeka voljnega in sprejemljivega za zapoved volje.

Metafizika je izšla iz vprašanja, kaj je bivajoče, kolikor je bivajoče. Z razvijanjem tega vprašanja je ohranjela izvor svojega bistva. Kot tehnično oblikovana praksa in njeno vsakokratno upravičevanje s pomočjo na pravo mesto postavljene podobe o celoti stvari pa metafizika izgubi vprašanje, kaj je bivajoče. Izgubi to, v čemer je ohranjala svoje bistvo, in preide v svoje nebistvo. Oblast volje je res oblast metafizike v obliki njenega nebistva. Kot svoje lastno nebistvo pa metafizika ni nič, ampak nekaj nadvse učinkovitega, učinkovitost dejanskega sama, namreč tehnična praksa v svojem brezpogojnem upravičevanju in zagotavljanju same sebe. Zato je bivajoče v našem času povsod bivajoče kot učinkovito: kot nekaj, kar naredi vtis, kot doživetje, kot senzacija, kot svetovnozgodovinski hrup, kot

uspeh, sploh v najširšem pomenu kot efekt. Ker se dandanes bivajoče kaže edinole kot učinkovito, je prehod metafizike v njeno nebistvo nekaj pozitivnega; kajti s tem prehodom postaja metafizika nekaj nadvse učinkovitega in zato pravzaprav šele dejanska. Šele zgodovinski spomin na metafiziko nam kaže, kaj se je z njo zgodilo. Takemu mišljenju, ki vidi bit samó v učinkovitosti, je skrito i bistvo i nebistvo metafizike. Zdaj je tudi prvi jasno, zakaj smo šli z vpraševanjem, kaj da je filozofija, nazaj k njenemu začetku pri Grkih. Ta pot nazaj je imela obliko zgodovinskega spominjanja. Zdaj vidimo, da potrebujemo tako spominjanje. Ker je metafizika med tem prešla v svoje nebistvo, nam je potreben spomin na njeno bistvo, da bi spoznali, kaj je metafizika zdaj. Če smo spoznali to, se nam običajno razločevanje med zgodovino filozofije in sistematično filozofijo izkaže kot nekaj začasnega, kar odpade, če začnemo s filozofiranjem. Vprašati pa se bo še treba, v čem je spominjanje na bistvo metafizike.

Metafizike torej v današnjem času ni konec, marveč vlada v obliki svojega nebistva; kajti vprašanje, kaj je bivajoče, je zapustila v korist hotenja in zagotavljanja volje. Metafizika pa je temeljna oblika filozofskega mišljenja samega. Toda če je nehala misleč vpraševati, ali je tedaj danes filozofija sploh še mogoča? Na podlagi naših razmišljanj se nam vsiljuje to preteče vprašanje. Obravnavanje tega vprašanja nas popelje v območje, v katerem mora pasti odločitev o eksistenci filozofije.

FILOZOFIJA IN SVETOVNI NAZOR

Téma »filozofija in svetovni nazor« je nekaj običajnega. Nihče ne bo oporekal, da je obravnava te teme ena od nalog uvoda v filozofijo. Ta tema vzbuja predstavo, ko da bi bilo treba primerjati filozofijo in svetovni nazor in ugotoviti, kaj je med njima različnega in kaj skupnega. Tako se nujno zdi, če opazujemo oboje z neke točke zunaj filozofije. Toda medtem smo lahko ob naših razmišljanjih doumeli nekaj odločilnega. Svetovni nazori ne morejo dopustiti temeljnega filozofskega vprašanja, kaj je bivajoče. Zastavljanje tega vprašanja pa je bistvo filozofije same v skladu z njenimi izjavami o sami sebi. Zato téma »filozofija in svetovni nazor« skriva vprašanje o možnosti filozofije v času mišljenja, obvladovanega od svetovnih nazorov. To vprašanje zadobi vso svojo predirljivo živost ob spoznanju, da gospostvo svetovnih nazorov ne pomeni konca metafizike, ampak ravno njeno najvišjo učinkovitost. Zato se glasi vprašanje, ki ga moramo zastaviti zdaj, ne le tako: kaj je filozofija?, ampak: ali je filozofija kot misleče vpraševanje o biti sploh še mogoča, in če je mogoča, kako in koliko? Filozofija, razumljena ne kot neka dobrina za pouk in omiko, ampak kot zastavljanje tega temeljnega vprašanja.

Prvi odgovor dobimo iz poprejšnje obravnave: filozofija je danes mogoča kot spominjanje na bistvo metafizike. Pokaže se torej, da je pojasnjevanje

petih opredelitev filozofije¹ prav tako kot tudi oris njene temeljne oblike predstavljal zgodovinsko spominjanje na bistvo metafizike; zakaj ne pet opredelitev ne oris njene metafizične temeljne oblike ne zadeva tega, kot kar je metafizika danes dejanska: zagotavljanje hotenja volje, ki hoče samo sebe, zagotavljanje hotenja volje kot moči s pomočjo vzpostavljanja neke volje legitimirajoče podobe sveta. Tega, kar je danes metafizika, ne dosega predvsem zato, ker so svetovni nazori na poseben način ravnodušni do resničnega in lažnega. Svetovni nazori so nekaj učinkovitega in zato dejanskega, toda tako, da pri tem sploh ne gre več za resnico. Metafizika je v obliki svetovnega nazora zgubila i sebi lastno bistveno vprašanje i sebi lastno resnico. Zato smo govorili, da se je metafizika spremenila v svoje nebistvo. Zato moramo tudi reči: pet opredelitev, ki smo jih razlagali, je zgodovinsko spominjanje na njeno bistvo, ki je bivše. Kajti kar je zdaj, to je v obliki njenega nebistva. Toda tudi to nebistvo moremo spoznati samo z nekim bistvenim spominjanjem; kajti bistvo je tisto, kar se razločujoč odraža od nebistva in ga šele kaže kot nebistvo. Toda kako pride do tega spominjanja? Se spominja bistvo metafizike, ker se spominjamo nanj? Ali pa se tega spominjamo, ker nas metafizika spominja na svoje bistvo? Smo mi tisti, ki nas metafizika spominja nase? Pomembno vprašanje, ki se tiče bistvenosti tega spominjanja. Toda na zdajšnji stopnji naše obravnave še ne moremo odgovoriti na to vprašanje. Zadovoljimo se z ugotovitvijo nekega dejstva: metafizika ne vlada le v obliki svojega nebistva, navzoča je tudi kot bistveno spominjanje. To spominjanje pa je v sebi že neko prvo osvobajanje iz svetovnonazorskega mišljenja, ki nas obvladuje. Kajti zaradi spominjanja ne izgine povsem v svetovnonazorsko-hotenjsko mišljenje, ampak to mišljenje samo premislimo kot nebistvo metafizike. Zgodovinsko spominjanje nam prvičkrat dovoli, da pridemo v svobodnejši odnos do tega, kar nas zdaj vendar hkrati nosi in opredeljuje; usposablja nas predvsem, da premislimo, kaj je to svetovni nazor. Tega pa svetovni nazori iz sebe ne morejo nikoli, saj so zastrta tega, kar je dejansko, in kot to zastrtje se ne smejo pokazati. Spominjanje na metafiziko, ki smo z njim začeli, nas usposablja, da smo svobodnejši v odnosu do oblasti volje in do mišljenja, kateremu daje ta oblast volje svoj pečat. Prevzeti in razviti moramo samo mišljenje, izvirajoče iz spominjanja na metafiziko. Zato tudi ni treba obravnavati vprašanja: le kako bi prišli iz svetovnonazorskega mišljenja v filozofiranje? Ali kako narediti, da naše mišljenje ne bi zašlo v pasti preračunavajočega uma, ki računa vse samo glede na učinek in uspeh? Nasprotno, s spominjanjem na metafiziko — najsi je že metafizika kar koli — smo že prestavljeni v neko svobodo mišljenja, na neko svobodno stališče nasproti oblasti volje in z njo neločljivo povezanim svetov-

Gl. str. 14 ss. Volkmann-Schluckovega Uvoda v filozofijo; temeljne opredelitve filozofije, ki jih tam obravnava, so:

1. filozofija je iskanje prvih začetkov in vzrokov;
2. filozofija je znanost o bivajočem, kolikor je bivajoče;
3. filozofija je opazovanje resnice;
4. filozofija je težnja za smrtjo;
5. filozofija je izenačevanje z bogom (op. prev.)

nim nazorom. To svobodo smo že uporabili, ko smo skušali povedati, kaj so svetovni nazori.

Iz spominjanja na metafiziko zdaj sprašujemo: če je dejanskost dejanskega na način, ki smo ga karakterizirali, postala neka učinkovitost, ki je podrejena zapovedi volje, kaj je potem bivajoče, kolikor je bivajoče? Kako je potem z bitjo? Še enkrat torej zastavljamo temeljno vprašanje filozofije, ker nas za to usposablja spominjanje na metafiziko. Toda opozoriti je treba na to, da ne vprašujemo temeljnega filozofskega vprašanja kar tjavdan, ampak da ga postavljamo pod čisto določen vidik: kaj je bivajoče, kolikor je bivajoče, in kako je z bitjo, če je dejanskost postala neka od volje obvladovana učinkovitost? Postavljamo torej temeljno filozofsko vprašanje v okolju nekega zgodovinskega položaja. Da moramo storiti tako, so skušala pojasniti prejšnja izvajanja.

To vprašanje lahko formuliramo tudi takole: kaj je bivajoče pod oblastjo tehnike? Prvi odgovor se glasi: bivajoče se čedalje bolj kaže kot v svojih možnostih delovanja izračunljive postavke delovanja, kot kvantumi delovanja in storilnosti, katerih delovanje in storitev je podrejeno zapovedi volje. Ta volja sili v to, da bi bilo bivajoče popolnoma zagotovljeno kot učinkovito. Sicer ne more nihče napovedati, kako daleč more človek tehnično napraviti bivajoče za nekaj razpoložljivega, in ne more naprej vedeti, če se bo posrečil tehnični napad na življenje s sintetičnim ustvarjanjem življenja. Gotovo pa je, da je vse odvisno od nekega usmerjanja in vođenja dejanskosti, ki ga zagotavlja izračun.

Pa vendar so naravne stvari in človek nekaj, kar je navzoče iz samega sebe. Prihajajo že iz »narave«, se pravi iz sebe kot to, kar so. Stvari in ljudje so vsakokrat lastna bitja. Gotovo, toda kot to, kar so po samih sebi, že od vsega začetka ne prihajajo več v poštev. Nobena stvar ne ostaja v tem, kot kar se kaže iz same sebe, sleherna stvar je uvrščena v izračun svojih možnosti delovanja oziroma storitve in tako podrejena ukazovalni oblasti volje. Nobena stvar ne more več dospeti v svoje lastno bistvo in biti v njem, izračunana je glede na svojo učinkovitost in šteje samo toliko, kolikor deluje. Prava dejanskost dejanskega je iz sebe delujoča volja, toda kolikor bolj hoteče deluje, kolikor bolj vključuje stvari in človeka v območje svoje zapovedi, toliko manj pušča sleherno stvar v tem, kar je ta sama iz sebe, svobodna. Tako je vse ogroženo od nekega izginjanja bistva v korist tega, da se uvrsti v izračun uma, ki izračunava vse možnosti delovanja. To izginjanje bistva bivajočega se hkrati skriva za videzom živosti, ki ga ustvarja nenehno pospeševanje tehničnega procesa.

Kar je mišljeno tukaj, naj vsaj v obrisih razložimo z nekaj primeri: sicer se tudi naravoslovje ne more ogniti dejstvu, da je po naravi bivajoče samo od sebe navzoče. Čeprav je postalo npr. kot atomska fizika popolnoma nenazorno, je vendar vezano na to, da se atomi na neki način kažejo v čutnem zaznavanju, najsi se to godi po še tako indirektnih in tehnično posredovanih poteh. Fizika se ne more spremeniti v čisto matematiko, ampak mora zmeraj ostati tudi eksperimentalna fizika, ker je ravno vezana na že navzočo naravo. Kaj bolj pa narava kot iz sebe navzoče v fiziki ne

prihaja v poštev. Toda ravno v tem vendar je bistvo po naravi bivajočega: da je navzoče iz sebe in da je očitno iz sebe. Vse opredelitve, v katere Aristotel zajema naravo, so od vsega začetka v luči te narave: iz sebe nastajajoče, iz sebe se kažejo. Toda to lastno bistvo narave zdaj ne pride več v poštev — razen ene same stvari: da so naravoslovne teorije vezane na navzočo naravo. V skladu s tem pride človek v poštev le še kot kvantiteta storitve. Človek je to, kar nareja, in nič razen tega. To gre tako daleč, da postane govorjenje o bistvu narave ali o bistvu človeka na koncu neki način govorjenja, ki je sicer v rabi, ki pa ne pove ničesar več, ker je brez misli, ker je način, ki smo ga po pravici naveličani. Je neki odločilni način za proučevanje človeka, ki se imenuje »proučevanje obnašanja« [Verhaltensforschung]. To ime pove vse: človek postane predmet izkustva svojih obnašanj ob določenih pogojih, tako da se tudi način človekovega obnašanja izračuna in naravna na cilje volje v službi oblasti. Najostreje pa nakazuje izginjanje bistva bržčas gospostvo svetovnih nazorov; kajti tu se jasno pokaže, da celo mišljenje ni več dovoljeno v svojem bistvu, mišljenje, ki ima temelj za opredelitev svojega bistva v resnici, v očitnosti bivajočega v njegovi biti.

Če zdaj zastavimo vprašanje v vsem njegovem obsegu: kako je z bivajočim, če je dejanskost dejanskega postala od volje obvladovana učinkovitost? — tedaj se odgovor zdaj glasi: z bivajočim ni nič — razen njegove rabe in potrošnje za snovanje novih in novih, stopnjevanih redov moči. Če nadalje preprosto vprašamo: kaj je to, kar je? — tedaj moramo reči: kar je, je proces moči sam, v katerega je z izračunom načinov delovanja in obnašanja vključeno prav vse in česar princip delovanja je volja. Dejanskost, ki vlada v bivajočem kot volja, napada bistvo stvari in človeka in grozi, da ga bo izsušila. To spoznanje prinaša v naše mišljenje nenavadno razburjenje: tu je ves čas govor o dejanskem, o dejanskosti in učinkovitosti. V teh besedah se izražajo temeljne filozofske misli najvišjega reda. Zato jih je treba поблиže razložiti:

Kot je znano, Aristoteles kot prvi izrecno in odločno misli bit bivajočega kot dejanskost in odtlej iščejo in nahajajo bistvo biti v dejanskosti dejanskega. Toda kaj se zdaj pravi dejanskost? Ustrezna grška beseda se glasi: *énérgēia*, v kateri tiči beseda *érgon*, delo. Na pomen te besede smo že spomnili, ko smo spraševali o razliki med teoretično in praktično vednostjo. Delo pomeni toliko učinka nekega delovanja, ne storitev, rezultat, temveč tisto, kar je od podobe (*eidōs*) vanjo ustvarjeno in v nji trajajoče. V tem smislu je npr. hiša delo; hiša namreč je, vtem ko je bila iz poprej videne podobe hiše ustvarjena v to hišo, tako da stoji v svoji podobi. Beseda *énérgēia* potlej imenuje način bivanja tega bivajočega: trajanje iz ustvarjenosti v kažejo se podobo tega, kar bivajoče je. Bivajoče pa je bodisi ustvarjeno pod vodstvom neke vednosti, npr. stvar, izdelana od človeške roke, ali pa ustvari samo sebe iz samega sebe v svojo podobo, npr. naravno bivajoče. Zmeraj pa je bivajoče bivajoče kot *érgon*, in zmeraj je njegov način bivanja *énérgēia*.

Ni težko videti, da je Aristoteles v to opredelitev biti prevzel Platonov *eidōs*; dejanskost namreč pomeni: navzočnost v tem, kar nekaj je, tj. na-

stalost oz. ustvarjenost v *eidos*. Kar je na način *enérgeia*, nikakor ne zadržuje svojega bistva, je povsem dospelo v sedanjost. Zato je dejanskost bistvena bit, najčistejša prezenca tega, kar je neko bivajoče. In zato je dejansko tudi pravo bivajoče, namreč tisto, čemur je to, kar je, popolnoma lastno. Dejanskost je bistvena bit in zato izpolnjuje bistvo biti v vsakem oziru.

Zdaj pa sprašujemo: kaj je bivajoče kot dejansko in kako je z bitjo kot dejanskostjo, če dejansko dejansko je kot od volje usmerjano in vodeno učinkovito? Tedaj dejansko ni več bistveno bivajoče in dejanskost ni več bistvena bit. Volja namreč zaradi usmerjanja vsega bivajočega z izračunom njegove učinkovitosti ne dovoli nobenemu bivajočemu več, da bi dospelo v svoje lastno bistvo. Odgovor na vprašanje: kaj je bivajoče kot od volje usmerjano učinkovito? še najprej glasi takole: kot dejansko ni več bistveno bivajoče. Še več, bivajočemu kot dejanskemu se krati ravno bistvena bit. V našem času se v tem godi nek strahovit preobrat: dejanskost ostaja v veljavi kot odločilna bit; da, ta odločilnost se stopnjuje v skrajnost, kolikor učinkovito, ki deluje, le še velja za to, kar je. Hkrati pa dejanskost zgublja svoj nekdanji pomen to, da tvori bistveno bit samo. Dejanskost ne more več izpolnjevati svoje zahteve, da naj predstavlja bistveno bit. Nasprotno, dejanskost bivajočega je njegova nebistvenost v tem smislu, da volja, princip dejanskosti, bivajočemu naravnost odreka njegovo bistvo.

Vidimo torej, da je oblast volje načelno dvoumna po eni plati spravila dejanskost kot odločilni pojem za to, kar pomeni »bivajoč«, v izključnosti svoje absolutne zahteve, v izključnost, ki izključuje vse drugo; po drugi plati pa hkrati omaja, pretrese zahtevo dejanskosti po bistveni biti, ker oblast volje bivajočemu odreka njegovo lastno bistvo. Omaja zasnutek biti, ki nosi njo samo. Ta dvoumnost, ki se tu razkriva mišljenju, je seveda prav nenavadna.

Obenem pa je tudi jasno, da je tako spoznanje mogoče šele zaradi spominjanja na metafiziko; zakaj šele iz tega spominjanja na nekoč bistveno poln pojem dejanskosti moremo ugledati nebistveno, ki v času oblasti volje prežema sleherno bivajoče. Ko bi ne bili sposobni tega spominjanja na metafiziko, bi ne mogli spoznati, v kakšnem smislu biti je to, kar zdaj je.

Če torej mislimo iz spominjanja na metafiziko, se nam kaže dvoumno stanje stvari, da bistvo tehnike, oblast volje, omaja, pretrese zasnutek biti, ki jo nosi in ki ga razvija v njegov ekstrem.

Toda kaj to pomeni? Najprej to: opredelitev biti kot dejanskosti postane vprašljiva oziroma bistvo biti same znova postane stvar mislečega spraševanja: kaj pomeni bit, če se mora dejanskost odpovedati zahtevi, da naj izpolnjuje bistvo biti? V, tej obliki stopa temeljno filozofsko vprašanje znova pred mišljenje.

To stanje si bomo na drugačen način še enkrat pojasnili ob pojmu možnosti, ki spada k pojmu dejanskosti: odločilnosti dejanskosti za pojmovanje biti ustreza določen bistveni pojem možnosti (*dynamis, potentia*). Če namreč dejanskost pomeni pravo bit, potem je možnost neka nebit, namreč neka bit, ki še ni, neka bit, ki dejansko še ni. V čem je ta »še ni« v Aristo-

telovem smislu in v smislu vsega poznejšega časa, ni težko vedeti. Dejanskost pomeni: to, kar nekaj je, to, da je bilo bistvo popolnoma opravljeno v prezenco. Možno še ni spravilo svojega bistva v navzočnost, je še na poti k temu, kar je, samo se še ni doseglo v tem, kar je. Kaj pomeni bit v smislu možnosti, se torej določa iz pogleda na dejanskost, ki tvori odločilen pojem. V skladu s tem postanejo tudi v času tehnike možnosti bivajočega možnosti za delovanje volje, ki si prizadeva z izračunom vnesti vse možnosti v prezenco in tako razpolagati z njimi. Tudi tu, pri pojmu možnosti, vidimo, kako pride tradicionalni zasutek biti v svoj ekstrem: možnosti so popolnoma poslušne dejanskosti. Niso nič drugega več kot njeni lastni zapovedi podrejene možnosti volje same.

Hkrati pa se mišljenju, ki se pusti spominjati na metafiziko, pokaže še nekaj drugega: omaje se zahteva dejanskosti po bistvu biti. Če pa je tako, je vprašljiva tudi odločilnost dejanskosti za to, kar je možnost. Vprašljivo postane, ali se možnosti zgubijo v tem, da so v sfero moči volje z izračunom vnaprej ujete možnosti delovanja. Tudi bit v smislu možnosti se postavlja mišljenju kot vprašanje in bi lahko iz mišljenja spet naredila vprašujoče mišljenje. Kaj pomeni bit, postane sploh vprašanje v vsem svojem obsegu, in sicer znova in iz temelja.

Zdaj se spet obračamo k vprašanju, ki stoji nad tem razdelkom. Metafizika, tradicionalna temeljna oblika filozofije, je postala tehnično opredeljena praksa sama, ki jo zagotavljajo in zanjo skrbijo svetovni nazori. Ali pa je, se je glasilo vprašanje, v okolju tehnično oblikovanega mišljenja filozofija sploh še mogoča? Pokazalo se je: Ni se nam treba ogledovati za eksistenčnimi možnostmi filozofije v strahu, da filozofija ni več dopuščena, pa tudi nam ni treba kljubovalno točiči po mizi z neutemeljeno trditvijo, češ filozofija je zmeraj bila in zmeraj bo; natančno namreč vemo, da filozofije ni bilo zmeraj in da tudi ni nujno, da bi zmeraj bila. Kratko malo se zgodovinsko spomnimo na metafiziko, in že se nam tudi pokaže, da ima ravno čas tehnike za nas pripravljene bistvene možnosti mišljenja. Če se namreč spomnimo na bistvo metafizike, se zavemo, da je zasutek biti omajan, da doseže ta pretres svoj ekstrem pod oblastjo tehnike, mišljenja namreč, ki je zasnovo bit po pojmu mere dejanskosti in ki zato misli možnost zmeraj le kot še ne dejansko.

Toda predvsem vedimo, da bi nikdar ne bili mogli videti tega pretresa brez spominjanja na metafiziko in na opredelitve biti, ki jih je metafizika izoblikovala. Spomin na metafiziko je zgodovinski premislek, ki smo ga postavili na začetek našega uvoda v filozofijo, tam še brez spoznanja o nujnosti tega postopka. Medtem se nam je ta postopek pojasnil: zdaj vemo, da bi nam moralo ostati brez zgodovinskega pomisleka zaprto tisto, kar zdaj je — zaprto iz razlogov, ki smo jih tudi spoznali. V nasprotju s tem je tehnično oblikovana praksa s svetovnonazorskim mišljenjem vred ne le nezgodovinska, ampak naravnost protizgodovinska. Zakaj to mišljenje izračuna tudi zgodovino na njeno možno učinkovitost za zastavljene cilje volje in je zato po naravi nezmožno skusiti in razviti bivše iz njegovega lastnega bistva, npr. temeljno filozofsko vprašanje: kaj je bivajoče, kolikor je

bivajoče? Prevara in samoprevara je, če se neprenehoma sklicujemo na tradicijo, katere vrednote da je treba varovati in gojiti, in če hkrati opazujemo tradicijo samo s to mislijo, kako bi jo lahko uporabili, da bi opravičevali zahteve po oblasti nad kulturnim in političnim oblikovanjem življenja. Jasno je, da nas ta uporaba tradicije dokončno loči od nje, saj nas dela nesposobne za to, da bi ji dali govoriti iz nje same. Če zares hočemo ohraniti izročilo, potem je potreben trajen zgodovinski premislek, ki ne meneč se za svetovnonazorsko učinkovitost, skuša izročilu dati spregovoriti iz njegovega lastnega bistva. Šele tedaj se lahko začne pogovor z našim izročilom; zakaj šele tedaj nastane tista svoboda, ki osvobaja tradicijo za njo samo in ki nam omogoča, da slišimo, kar nam ima povedati. In šele tedaj lahko postane trudoma pridobljeno historično znanje plodno.

To, kar se v našem času postavlja mišljenju kot vprašanje, lahko zdaj začrtamo ostreje in vidimo jasneje: Kaj pomeni bit v smislu tega, kar je zdajšnje in nas povsod opredeljuje? Odgovor se glasi: dejanskost v smislu volje, ki sami sebi zapoveduje k delovanju in katere zapovedi so izročene možnosti bivajočega za delovanje. Ta dejanskost pa ni več bistvena bit kot spočetka in še dolgo potem, ni več trajanje v navzočnosti bistva sleherne stvari, temveč prepoved in odrekanje bistveni biti. Bivajoče je zdaj bivajoče iz odrekanja bistvene biti. Je bivajoče ne v prezenci, ampak bolj v absenci svojega bistva. Ali: dejanskost dejanskega je absenca njegove bistvene biti. To stanje velja dojeti in premisliti. Bistvena bit ni dejanskost dejanskega. Ali lahko rečemo: je neka bivajočemu odvzeta možnost? Zakaj bistvena bit vendar pripada bivajočemu, toda tako, da mu je hkrati odvzeta. Izmik, odvzem nečesa pripadajočega je kratenje. Zato se naše vprašanje zdaj glasi takole: kaj je bistvena bit, če se izkaže kot neka bivajočemu kratena možnost?

Prevedel P. S.



De la Grammatologie

Jacques Derrida*

PISANA BIT (L'ÊTRE ÉCRIT)

Pomirjujoča evidenca, v kateri se je morala organizirati in v kateri mora še živeti zahodna tradicija, bi bila torej tale: red označenega ni redu označujočega nikoli sočasen, ampak je v najboljšem primeru njegova nasprotna stran ali pa subtilno — za las — premaknjena paralela. Znak mora biti enotnost heterogenosti, kajti označeno (smisel ali stvar, noem ali realiteta) na sebi ni označujoče, sled; v svojem smislu vsekakor ni konstituirano po svojem razmerju do možne sledi. Formalno bistvo označenega je *prisotnost*, privilegij njegove bližine do logosa kot *phonè* je privilegij prisotnosti. Tak odgovor je neizogiben, brž ko se vprašamo »kaj je znak?«, tj. ko znak vprašamo po bistvu, po »ti esti«, »Formalno bistvo« znaka more biti določeno samo iz prisotnosti. Tega odgovora ne moremo obiti, razen če ne zavrtnemo same oblike vprašanja in ne začnemo misliti, da je* znak ta neustrezno imenovna stvar,* edina, ki se izmika vzpostavljujočemu vprašanju filozofije: »Kaj je...?«

Tu je Nietzsche, daleč od tega, da bi s Heglom, kakor bi to hotel Heidegger, preprosto ostal *znotraj* metafizike, radikaliziral pojme *interpretacije*, *perspektive*, *vrednotenja*, *razlike* in vse »empiristične« ali nefilozofske motive, ki so žal, resda neizogibno, nastajali na filozofskem polju ter skozi vso zgodovino Zahoda nenehoma trpinčili filozofijo; tako je izredno prispeval k temu, da se je označujoče osvobodilo svoje odvisnosti oziroma deriviranosti v razmerju do logosa in do temu ustreznega pojma resnice ali prvega označenega, v kateremkoli smislu to razumemo. Branje in torej pisava, tekst, bi

* Jacques Derrida, profesor zgodovine filozofije na Ecole normale supérieure v Parizu, je lani izdal tri knjige: De la Grammatologie (Les Editions de Minuit), La voix et le phénomène (P. U. F.), L'écriture et la différence (Ed. du Seuil, coll. »Tel Quel«). Leta 1962 je pri P. U. F. izšel njegov prevod Husserlovega dela L'origine de la géométrie, kateremu je napisal tudi predgovor. Njegova dela pomenijo središče tistega, okrog česar se zbira skupina pri reviji Tel Quel.

Iz njegove knjige De la Grammatologie prevajamo dve, morda predvsem filozofsko pomembni poglavji: L'être écrit (Pisana bit, 31—41) in La brisure (Razklop 96—108).

** V originalu prečrtano: Kreuzweise Durchstreichung.

† To temo smo skušali razviti drugje (*La voix et le phénomène*).

bila za Nietzscheja v primeri s smislom »izvorni-⁹ operaciji (zakaj v narekovajih, se bo pokazalo kasneje); ne bi jima ga bilo treba šele transkribirati ali odkriti; smisel bi torej ne bil resnica, naznačena v izvornem elementu in prisotnosti logosa kot *topos noetos*, božanski razum ali struktura apriorne nujnosti. Da bi Nietzscheja rešili heideggerjanskega branja, se predvsem zdi, da ni potrebno restavrirati ali eksplicirati manj naivne »ontologije«, globokih ontoloških spoznanj, ki naj bi segala do nekakšne izvorne resnice, ali celotne fundamentalnosti, ki naj bi se skrivala pod videzom empirističnega ali metafizičnega teksta. Bolj ne bi mogli zgrešiti napadalnosti nietzschejanske misli. Narobe, treba je *poudariti* »naivnost« preboja, ki lahko začrtuje nek izhod iz metafizike, ki lahko radikalno *kritizira* metafiziko samo tako, da na nek način, v določenem tipu ali stilu *teksta*, uporablja stavke, ki so vedno bili in bodo, brani v filozofskem korpusu, tj. po Nietzscheju slabo brani ali ne brani, vedno »naivnosti«, nekoherentni znaki za pritiklino. Morda torej Nietzscheja heideggerjanskemu branju ni treba odtegniti, ampak mu ga je treba popolnoma prepustiti in takšno interpretacijo brez rezerve podpisati; na *določen način* in do točke, v kateri forma nietzschejanskega diskurza, katerega vsebina je skoraj zgubljen za vprašanje biti, ponovno dobi svojo absolutno nenavadnost. Tu končno zahteva njegov tekst drugačno vrsto branja, zvestejšo njegovemu načinu pisanja: Nietzsche je *pisal to*, kar je pisal. Pisal je, da pisava — in najprej njegova — ni izvorno podvržena logosu in resnici. In da je ta podvrženost *nastala* v toku neke epohe, katere smisel moramo dekonstruirati. Vendar v tej smeri (toda samo v tej smeri, kajti drugače brano ostaja nietzschejansko razdejanje dogmatično in kot vsi preobrti ujeto v metafizično zgradbo, ki jo hočejo porušiti. V tej točki in v tem *redu branja* sta Heideggerjev in Finkov prikaz neovrgljiva) heideggerjanska misel ne bi spodkopavala instance logosa in resnice biti kot »*primum signatum*«, pač pa bi jo narobe ponovno vzpostavljala. Označeno (v določenem smislu »*transcendentalno*«: tako kot je veljalo v Srednjem veku, da je to *transcendentalno -ens, unum, verum, bonum-* »*primum cognitum*«), katerega implicirajo vse kategorije ali determinirane oznake, vsa leksika in vsa sintaksa, torej vsako lingvistično označujoče, ki se vendar ne meša z nobenim od njih, pač pa ga je mogoče prek vsakega od njih že vnaprej razumeti; to označeno ostaja ireduktibilno vsem epohalnim determinacijam, a jih kljub temu omogoča ter tako odpira zgodovino logosa, ne da bi bilo samo

⁹ Cesar ne moremo enostavno preobrniti v trditev, da je označujoče temeljno ali prvo. »Prvenstvo« ali »prednost« označujočega je nevzdržen in nesmiseln izraz, ki se alogično formulira ravno v tisti logiki, katero hoče, nedvomno legitimno, destruirati. Označujoče ne bo nikoli upravičeno pred označenim, saj brez njega ne bi bilo več označujoče, »označujoče« označujoče pa ne bi imelo več nobenega možnega označenega. Misel, ki se naznanja v tej nemogoči formuli, ne da bi se mogla v njej nastaniti, se mora torej glasiti drugače: to ji bo uspelo samo, če bo podvomila o sami ideji znaka, »znaka za«, ki bo ostala vedno vezana ravno na tisto, kar se tukaj kaže kot vprašljivo. Torej konec koncev, samo če bo destruirala vso pojmovnost, zbrano okrog pojma znak (označujoče in označeno, izraz in vsebina itd.).

po čem drugem kot po logosu: se pravi, da ga pred logosom in zunaj njega ni. Logos biti (*Le logos de l'être*), »misel, poslušna glasu biti«,¹⁰ je prvi in zadnji izvor znaka, razlike med označujočim in označenim (*signansom* in *signatumom*). Da bi bila razlika med označenim in označujočim absolutna in ireduktibilna, mora obstajati neko transcendentno označeno. Ni naključje, da se mišljenje biti kot mišljenje tega transcendentnega označenega manifestira par excellence v glasu, tj. v besednem govoru. Glas se *razume* (*se slíši*) — nedvomno je to tisto, kar imenujemo zavest — kar najbližje sebi kot absolutni izbris označujočega: čista avto-afekcija, ki ima nujno časovno formo in ki si zunaj sebe, v svetu ali v »realnosti« ne sposoja nobenega dodatnega označujočega, nobene ekspresivne substance, ki bi bila tuja njeni lastni spontanosti. To je edinstvena skušnja označenega, ki spontano nastaja iz svoje notranjosti, in vendar — kot označeni pojem — v elementu idealnosti ali univerzalnosti. To idealnost konstituira ne-svetovni karakter te ekspresivne substance. Ta skušnja izbrisa označujočega v glasu ni iluzija med iluzijami, saj je pogoj same ideje resnice; v čem je varljiva, bomo pokazali drugje. Ta prevara je zgodovina resnice in se je ne otresemo tako kmalu. V zaključku te skušnje se beseda doživlja kot elementarna in nerazstavljiva enotnost označenega in glasu, pojma in transparentne ekspresivne substance. Ta skušnja je v svoji največji čistosti — in hkrati v svojem pogoju možnosti — mišljena kot skušnja »biti«. Beseda »bit« (oziroma prav gotovo besede, ki v različnih jezikih označujejo smisel biti) bi bila torej z nekaterimi drugimi »izvorna beseda« (*Urwort*¹¹), ki vsem drugim besedam zagotavlja možnost, da so besede. V vsakem jeziku kot takem bi bila razumljena vnaprej in — to je začetek *Sein und Zeit* — samo to vnaprejšnje razumevanje naj bi omogočilo odpreti vprašanje smisla biti nasploh, onstran vseh regionalnih ontologij in vse metafizike: vprašanje, ki zarođi filozofijo (npr. v *Sofistu*) in pusti, da ga ta prekrije, vprašanje, ki ga ponovi Heidegger in mu podvrže zgodovino metafizike. Smisel biti gotovo ni niti beseda »biti« niti pojem biti, na to Heidegger nenehoma opozarja. Toda ker tega smisla zunaj jezika in to besednega jezika ni, je vezan, če ne na to ali ono besedo, na ta ali oni sistem jezikov (*concesso non dato*), pa vsaj na možnost besede nasploh. In njene ireduktibilne preproščine. Lahko si torej mislimo, da se je treba samo še odločiti med dvema možnostima: 1. Ali ima moderna lingvistika, tj. znanost o označevanju, ki razdira enotnost besede in je nima več za ireduktibilno, še opraviti z »jezikom«? Heidegger bi o tem najbrž dvomil. 2. Obratno, ali ni vse, kar se tako globoko meditira kot mišljenje ali vprašanje biti, zaprto v staro lingvistiko in jo nevede uporablja? Nevede, kajti taka lingvistika, pa naj bo spontana ali sistematična, je vedno slonela na metafizičnih predpostavkah. Obe možnosti se gibljeta na istem tlu.

Samo po sebi je umevno, da alternativa najbrž ne bo prav preprosta.

¹⁰ Spremna beseda k »*Was ist Metaphysik*«, s. 46. Instanca glasu dominira tudi v analizi *Gewissen*, v *Sein und Zeit* (s. 267 sq).

¹¹ Cf. *Das Wesen der Sprache in Das Wort v Unterwegs zur Sprache* (1959).

Po eni strani, če ostaja moderna lingvistika popolnoma zaprta v klasično pojmovnost, posebej če naivno uporablja besedo *bit* in vse, kar ta predpostavlja, potem tisto, kar v tej lingvistiki dekonstruira enotnost besede nasploh, zares ne more biti več opisano kot ontična znanost ali regionalna ontologija (po takšnem modelu heideggerjanskega spraševanja, kakršen z vsilo nastopa od začetka *Sein und Zeit*). Kolikor se vprašanje biti nerazrešljivo združuje z vnaprejšnjim razumevanjem besede *bit*, ne da bi se nanj reduciralo, toliko lingvistika, ki poskuša dekonstruirati konstituirano enotnost te besede, de facto in de iure nima več pričakovati, da se bo zastavilo vprašanje po biti in da bo definiralo njeno polje ter red njene odvisnosti.

Ne samo, da njeno polje ni več preprosto ontično, tudi ustrezajoče ji meje ontologije nimajo več ničesar regionalnega. In ali ne moremo tega, kar pravimo tu za lingvistiko ali vsaj za tisto, kar je mogoče napraviti v njej in zaradi nje, razširiti na vsako raziskovanje *kot tako*, seveda *samo toliko*, kolikor dekonstruira temeljne pojme — besede ontologije, posebej pa biti? Zunaj lingvistike se zdi, da so danes največje možnosti za tak preboj v psihoanalitičnem raziskovanju.

V strogo omejenem prostoru tega preboja teh »znanosti« ne *obvladujejo* več vprašanja kake transcendentalne fenomenologije ali fundamentalne ontologije. Če sledimo redu vprašanj, vpeljanih v *Sein und Zeit*, in radikaliziramo vprašanja husserlovske fenomenologije, utegnemo ugotoviti, da ta preboj ne pripada znanosti sami in da to, kar navidez nastaja na ontičnem polju ali v regionalni ontologiji, tema dvema ne pripada upravičeno, saj že zadeva vprašanje biti same.

Kajti Heidegger postavlja metafiziki prav *vprašanje* biti; z njim pa vprašanje resnice, smisla, logosa. Brezkončno pretresanje tega vprašanja ne obnavlja gotovosti. Narobe, prestavlja jo v njeno lastno globino; to pa je, kadar gre za smisel biti, teže, kot si pogosto mislimo. Ko takšno razmišljanje sprašuje po vsakokratni določitvi biti, ko spodkopuje varnost ontologije, tedaj prav toliko kot najaktualnejša lingvistika prispeva k temu, da se razstavi enotnost smisla biti, tj. v zadnji instanci enotnost besede.

Ko Heidegger govori o glasu biti, opozarja, da je tih, nem, nezvočen, brez besede, izvorno *a-foničen* (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen . . .*). Glasu izvorov ni slišati. Prelom med izvornim smislom biti in besedo, med smislom in glasom, med »glasom biti« in »phonè«, med »klicem biti« in artikuliranim zvokom: tak prelom, ki potrjuje fundamentalno metaforo in hkrati dvomi o njej, poudarjajoč njeno metaforično približnost, dobro naznačuje dvoumnost heideggerjanske situacije glede na metafiziko prisotnosti in logocentrizem. Ta je vsebovana v njej, a hkrati jo prehaja. Nemogoče pa je, da bi jo delila. V samem prehajanju se včasih zadržuje tostran meje. Poleg tega, kar smo že nakazali, je potrebno opozoriti še na to, da za Heideggerja smisel biti nikoli ni kratkomalo neko »označeno«. Ni ključje, da tega izraza ne uporablja: to pomeni, da se bit izmika gibanju znaka. To trditev prav tako lahko razumemo kot ponovitev klasične tradicije in kot nezaupanje do metafizične ali tehnične teorije označevanja.

Z druge strani pa smisel biti ni niti »prvi« niti »fundamentalen« niti »transcendentalen«, pa naj to razumemo v sholastičnem, kantovskem ali husserlovskem smislu. Sprostitvev biti kot takšne, da »transcendira« kategorije bivajočega, in odprtje fundamentalne ontologije sta nujna, vendar začasna momenta. Od *Uvoda v metafiziko* dalje Heidegger zavrača načrt ontologije, pa tudi to besedo samo.¹² Nujno, izvorno in ireduktibilno zakrivanje smisla biti, njegovo zastiranje v samem nastopu prisotnosti, ta odtegnitev, brez katere celo ne bi bilo zgodovine biti, ki je bila deloma zgodovina in deloma zgodovina biti, Heideggrovo vztrajanje na tem, da se bit dogaja kot zgodovina samo po logosu in da zunaj njega ni nič, razlika med bitjo in bivajočim: vse to dobro kaže, da se gibanju označujočega fundamentalno ne izmakne nič in da v zadnji instanci razlike med označnim in označujočim *sploh ni*. Ta isti stavek transgresije, uporabljen v prejšnjem govoru, utegne pomeniti regresijo samo. Preko vprašanja biti, tako kakor ga zastavlja Heidegger in samo on, je potrebno torej preiti k onto-teologiji in onstran nje, da bi zmogli misliti to čudno ne-razliko in da bi jo ustrezno določili. Heidegger večkrat opozarja, da »bit«, tako kakor je fiksirana v svojih sintaktičnih in leksikoloških oblikah znotraj zahodne lingvistike in filozofije, ni prvo in absolutno ireduktibilno označeno in da je še zakoreninjena v sistemu jezikov in določenega historičnega »označenja«, čeprav je to — kot moč zakrivanja in razkrivanja — nenavadno privilegirano: posebej takrat, ko poziva k premisleku, zakaj imata »tretja oseba ednine sedanjega indikativa« in »infinitiv« vedno »prednost«. Zahodna metafizika kot omejitvev smisla biti v polje prisotnosti se dogaja kot prevlada neke lingvistične forme.¹³ Sprašati izvor te nadvlade ne pomeni hipostazirati neko transcendentalno označeno, ampak raziskati tisto, kar konstituira našo zgodovino, in tisto, po čemer je nastala transcendentalnost sama. Na to opozarja Heidegger tudi takrat, ko v *Zur Seinsfrage* iz istega razloga daje brati besedo »bit« samo prečrtano (*kreuzweise Durchstreichung*). Toda ta križec ni »enostaven negativen znak« (s. 31). To prečrtanje je zadnja pisava neke epohe. Pod njegovimi potezami se briše pri-

¹² Prevod G. Kahn, s. 50.

¹³ *Uvod v metafiziko* (1935), fr. prev., p. 103: »Vse to nas usmerja k tistemu, na kar smo naleteli že ob našem poskusu, da bi označili grško skušnjo in interpretacijo biti. Pozoren preskus običajne interpretacije infinitiva nam kaže, da beseda »bit« črpa svoj smisel iz unitarnega in določenega značaja horizonta, ki narekuje njeno razumevanje. Ponovimo na kratko: verbalni substantiv »bit« razumevamo iz infinitiva, ta pa se s svoje strani nanaša na »je« in na njegovo že razloženo mnogostranost. Tu ima prednost določena in posebna verbalna oblika »je«, tretja oseba ednine sedanjega indikativa. Biti ne razumevamo izhajajoč iz »ti si«, »vi ste«, »sem« ali »oni bi bili«, čeprav so tudi to oblike glagola »biti«, z istim pravom kot »je«. Kot da ne bi imeli druge možnosti, si glagol »biti« neprostovoljno pojasnjujemo iz »je«. Iz tega sledi, da ima »bit« ta pomen, ki smo ga navedli in ki spominja na način, na katerega so Grki razumeli bistvo biti; torej ima določen značaj, ki se ni znašel pri nas od koderkoli, ampak že dolgo obvladuje našo zgodovinsko tu-bit. Naša raziskava tega, v čem se določa pomen besede »bit«, postane na mah izrecno to, kar je; razmišljanje o izvoru naše skrite zgodovine. »Kajpak bi bilo potrebno navesti celotno analizo, ki se tukaj zaključuje.

sotnost transcendentnega označenega, ko hkrati ostaja berljiva. Briše se, ko ostaja berljiva, destruira se, ko si pokazuje samo idejo znaka. Kolikor ta zadnja pisava de-limitira onto-teologijo, metafiziko prisotnosti in logocentrizem, toliko je tudi prva pisava.

Priznati, ne tostran, ampak v horizontu heideggerjanskih poti in še v njih, da smisel biti ni kako transcendentno ali trans-epohalno označeno (tudi če bi bilo vedno zakrito v epohi), temveč že v prav nezaslišanem smislu določena označujoča sled, to pomeni potrditi, da se v odločilnem pojmu ontično-ontološke razlike *ne da misliti vsega hkrati*: bivajoče in bit, ontično in ontološko, »ontično-ontološko« bi bili v nekem izvornem stilu *izpegljani* glede na razliko; v razmerju do tistega, kar bomo kasneje imenovali *razpor* (*différance*) pa (bi bili) ekonomičen pojem, ki označuje proizvajanje razločevanj (v dvojnem smislu te besede). Ontično-ontološka-razlika in njen temelj (Grund) v »transcendenci tu-biti« (Vom Wesen des Grundes) ne bi bila absolutno izvorna. Skratka, razpor bi bil »izvornejši«, ne bi ga pa mogli več imenovati niti »izvor« niti »temelj«, ker ta dva pojma bistveno pripadata zgodovini onto-teologije, se pravi sistemu, ki funkcionira kot brisanje razlike. Toda razliko lahko mislimo kar najbliže njej sami samo pod enim pogojem: da jo najprej determiniramo kot ontično-ontološko razliko, potem pa to determinacijo prečrtamo. Nujnost prehoda preko prečrtane determinacije, nujnost tega *obrata pisave* je ireduktibilna. To je tiha in težavna misel, ki bi morala, po toliko neopaženih mediacijah, nositi vso težo našega vprašanja, vprašanja, ki ga zaenkrat še imenujemo *historialno*. Zavaljujoč njej bomo kasneje lahko poskušali spraviti v stik razpor in pisavo. Obotavljanje teh misli (tu Nietzschejeve in Heideggrove) ni »nekoherentnost«: to je drhtenje, ki je lastno vsem post-heglovskim poskusom in temu prehodu med dvema epohama. Gibanja dekonstrukcije ne potrebujejo struktur od zunaj. Samo če prebivajo v teh strukturah, so možna in učinkovita, samo tako lahko odmerjajo svoje udarce; samo če prebivajo v njih *na določen način*, kajti prebivamo vedno in še celo bolj takrat, kadar na to ne mislimo. Ko postopek dekonstrukcije nujno operira od znotraj, ko si od nekdanje strukture sposoja vsa strateška in ekonomična sredstva subverzije, ko si jih sposoja od nje strukturalno, tj. ne da bi mogel iz nje izolirati posamezne elemente in atome, ga vedno na določen način zanese njegovo lastno delo. Prav to so goreči očitki tistega, ki se je lotil istega početja na drugem mestu istega prebivanja. Z ničimer se danes bolj ne ukvarjajo; toda temu početju bi morali formalizirati pravila.

Hegla je ta igra že zajela. Nedvomno je, z ene strani, povzel totaliteto filozofije logosa. Ontologijo je določil kot absolutno logiko in zbral vse delimitacije biti kot prisotnosti. V prisotnosti je pokazal na eshatologijo parusije, samo-bližine neskončne subjektivitete. Iz istega razloga pa je moral ponižati in podrediti pisavo. Ko kritizira leibnizovsko oznako, formalizem razuma in matematični simbolizem, dela isto: napada bit-zunaj-sebe logosa v čutni ali intelektualni abstrakciji. Pisava je ta samopozaba, ta eksteriorizacija, nasprotje ponotranjujočemu spominu (Erinnerung), ki odpira zgodovino duha. Prav to je dejal *Phaidros*: pisava je hkrati mnemotehnika

in moč pozabe. Heglovska kritika pisave se seveda zaustavi pred abecedo. Kot fonetična pisava je abeceda hkrati servilnejša, bolj vredna prezira, sekundarnejša («Alfabetna pisava izraža zvoke, ki so sami že znaki, torej sestoji iz znakov znakov» — aus Zeichen der Zeichen, Enciklopedija, § 459), vendar pa je tudi najboljša pisava, pisava duha: njeno izbrisovanje pred zvokom, tisto, kar v njej upošteva idealno notranjost foničnih označujočih, vse, s čimer sublimira prostor in gledanje, vse to dela iz nje pisavo zgodovine, tj. pisavo neskončnega duha, ki se v svojem govoru in v svoji kulturi vrača k samemu sebi:

»Iz povedanega še sledi, da velja učenje branja in pisanja neke alfabetske pisave obravnavati kot neskončno kulturno sredstvo (unendliches Bildungsmittel), ki je premalo cenjeno, kajti na ta način odvrne duh pozornost od čutne konkretnosti in jo usmeri na formalnejši moment, na zvočno besedo in njene abstraktne elemente ter tako bistveno prispeva k utemeljitvi in očiščenju tal notranjosti v subjektu.«

V tem smislu je alfabetska pisava *Aufhebung* drugih pisav, posebej hieroglifske pisave in leibnizovske oznake, ki sta bili prej že obe hkrati kritizirani. (*Aufhebung* kot pojem še danes bolj ali manj implicitno dominira v skoraj vseh zgodovinah pisave. *Aufhebung* je pojem zgodovine in teleologije.) V resnici Hegel nadaljuje:

»Pridobljena navada kasneje odstranjuje tudi specifičnost alfabetske pisave, tako da se ta zdi kot ovinek (Umweg), ki nas s pomočjo sluha privede do predstav; ta navada jo za nas spremeni v hieroglifske pisavo, tako da nam pri njeni uporabi ni potrebno, da bi imeli v zavesti pred seboj posredovanje zvokov.«

Pod tem pogojem Hegel tudi sam sprejme leibnizovsko hvalo ne-fonetične pisave. Prakticirajo jo lahko gluhi in nemi, je trdil Leibniz. Hegel:

»Razen tega, da se s prakso, ki to alfabetsko pisavo pretvarja v hieroglif, *ohranja* (mi podčrtujemo) medtem pridobljena sposobnost za abstrahiranje, je branje hieroglifov samo za sebe gluho branje in nema pisava (ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben). Slišno ali časovno, vidno ali prostorsko ima vsako svoj lastni temelj, ki je predvsem enakovreden drugim; v alfabetski pisavi pa je samo en temelj in to v pravilnem odnosu, po katerem se vidni govor nanaša na zvočnega samo kot znak. Umnost se izraža neposredno in brezpogojno z besedo.« *ibid.*

To, kar pisava sama izdaja v svojem ne-fonetičnem momentu, to je življenje. Hkrati ogroža tudi duha, zgodovino kot razmerje duha do sebe, dihanje. Vsemu temu pomeni pisava konec, končnost, ohromitev. Ko pisava zadržuje dihanje, sterilizira ali imobilizira duhovno ustvarjanje v ponav-

ljanju črke, v komentarju ali *eksegezi*; zaprta na ozko področje in v manjšini, pomeni princip smrti in razlike v nastajanju biti. Kar je ona nasproti besedi, to je Kitajska nasproti Evropi:

»Samo eksegetizmu¹⁴ kitajske duhovne kulture ustreza hieroglifska pisava tega ljudstva. Ta vrsta pisave je že tako le delež najožjega dela naroda, dela, kateremu izključno pripada duhovna kultura... Neka hieroglifska pisava bi zahtevala prav tako eksegetično filozofijo, kakor velja to nasploh za kitajsko kulturo.« *ibid.*

Ce ne-fonetičnost ogroža zgodovino in življenje duha kot samo-prisotnost v dihanju, je to zato, ker ogroža substancialnost — kar je drugo ime za metafiziko prisotnosti, za *ousia*. Najprej v obliki substantiva. Nefonetična pisava razbija ime. Opisuje relacije, ne pa imenovanj. Ime in beseda, ti enotnosti dihanja in pojma, se v čisti pisavi brišeta. V tem pogledu je Leibniz prav tako vznemirljiv kot Kitajec, ki bi se znašel v Evropi:

»To dejstvo, to analitično označevanje predstav v hieroglifski pisavi (ki je Leibniza zavedla, da jo je po krivem cenil više kot alfabetsko pisavo), je narobe tisto, kar nasprotuje osnovni potrebi jezika nasploh, imenu...« »... vsaka razlika (Abweichung) v analizi bi proizvedla neko drugo formiranje pisanega substantiva.«

Izbris pisave v logosu, resumpcija sledi v parousiji, reappropriacija razlike, dovršitev tistega, kar smo drugje imenovali¹⁵ čista metafizika (*métaphysique du propre*): to je horizont absolutnega védenja.

In vendar lahko vse, kar je Hegel mislil v tem horizontu, tj. vse razen eshatologije, ponovno beremo kot razmišljanje o pisavi. Hegel je tudi mislec ireduktibilne razlike. Povrnil je ugled misli kot *spominu, ki proizvaja znake*. Ponovno je uvedel, kot bomo skušali pokazati drugje, bistveno nujnost pisane sledi v filozofskem — tj. sokratskem — diskurzu, čeprav je vedno mislil, da lahko prebije tudi brez nje: zadnji filozof knjige in prvi mislec pisave.

¹⁴ *dem Statarischen*; to staronemško besedo so doslej skušali prevajati z »imobilen«, »statičen« (cf. Gibelin, pp. 255—257).

¹⁵ *La parole soufflée, L'écriture et la différence* (Ed. du Seuil, 1967).

RAZKLOP (LE BRISURE)

»Premišljevali ste, mislim, o tem, kako bi našli eno samo besedo, da bi označili razliko in artikulacijo. Morda sem jo našel v »Robertu«, a samo pod pogojem, da sprejmemo besedno igro ali bolje, da besedi indiciramo dvojni pomen. Ta beseda je *razklop* (brisure): — Prelmljen, razlomljen del. Cf. vrzel, razpoka, zlom, razpoka med zemeljskimi plastmi, špranja, odlomek. — Povezava dveh delov kakega mizarskega ali ključavničarskega izdelka s tečajem. Sklop deščic. Cf. sklenjen.«

Roger Laporte (pismo)

Izvor skušnje prostora in časa, ta pisava razlike, to tkivo sledi omogoča, da se artikulira razlika med prostorom in časom in da se pojavi kot taka v enotnosti skušnje («istega» doživljenega, izhajajoč iz «istega» lastnega telesa). Ta artikulacija torej omogoča neki grafični («vizualni» ali «taktilni», «prostorski») verigi, da se morda tudi linearno naveže na neko govorno («fonično», «časovno») verigo. Izhajati je treba iz prve možnosti te artikulacije. Razlika je artikulacija.

Prav to pravi Saussure, v nasprotju s šestim poglavjem:

»Vprašanje vokalnega aparata je torej v jeziku sekundarno. Določena definicija tistega, kar imenujemo *artikulirani jezik*, bi lahko potrdila to misel. *Articulus* pomeni v latinščini »člen, del, porazdelitev v vrsto, niz stvari; kar se tiče jezika, lahko artikulacija označuje bodisi porazdelitev govorne verige na zloge bodisi porazdelitev verige oznak na označevalne enote... Držeč se te druge definicije, bi lahko rekli, *da človeku ni naraven govorni jezik*, ampak sposobnost, da konstituira govor, tj. sistem različnih znakov, ki ustrezajo različnim idejam« (p. 26. Podčrtali mi).

Ideja o »psihičnem odtisu« je torej v bistveni zvezi z idejo artikulacije. Če ne bi bilo razlike med pojavljajočim se čutnim in njegovim doživljenim pojavom («psihični odtis»), bi temporalizatorična sinteza, ki omogoča, da se razlike pojavijo v verigi označitev, ne mogla opraviti svojega dela. Ireduktibilnost »odtisa« pomeni tudi to, da je beseda izvorno pasivna, samo da te pasivnosti ne more izraziti nobena znotraj-svetna metafora. Ta pasivnost je tudi odnos do neke preteklosti, do nečesa, kar-je-vedno-že-tukaj in česar nobeno reaktiviranje izvora ne bi moglo popolnoma obvladati in obuditi v prisotnost. Ker je nemogoče, da bi povsem oživili evidenco izvorne prisotnosti, nas to pošilja k absolutni preteklosti. Zato moremo tisto, česar se ne da povzeti v preprostosti nekega prisotnega, imenovati *sled*. Utegnili bi nam ugovarjati, da je v nerazstavljivi sintezi temporalizacije protencija prav tako neizogibna kot retencija in da se obe njeni dimenziji ne seštevata, ampak na nenavaden način implicirata druga drugo. To, kar se anticipira v protenciji, ravno toliko razdružuje prisotno od njegove identitete s samim seboj, kot dela to tisto, kar se zadržuje v sledi. Gotovo. Toda ko bi dajali prednost anticipaciji, bi tvegali, da izbrisemo ireduktibilnost tega, kar-je-vedno-že-tukaj in fundamentalno pasivnost, ki se imenuje čas. Z druge strani pa si absolutne preteklosti, na katero se nanaša sled, ne smemo več misliti v obliki modificirane prisotnosti kot preteklo-sedanjsost. Ker pa je preteklost vedno pomenila preteklo-sedanjsost, zato absolutna preteklost, ki se zadržuje v sledi, strogo gledano ne zasluži več imena »preteklost«. Tudi to besedo je treba prečrtati, toliko bolj, ker nenavadno gibanje sledi prav toliko naznanja, kolikor opozarja: razpor razpira (*différence diffère*). Prav tako previdno in z istim prečrtanjem moramo reči, da je njena pasivnost tudi odnos do prihodnosti. Pojmi *sedanje*, *preteklo* in *prihodnje*, vse, kar v pojmi časa in zgodovine predpostavlja klasično evidenco — metafizični pojem časa nasploh — ne morejo adekvatno opisati strukture sledi. Dekonstruirati preprostost prisotnosti pa ne pomeni

samo računati s horizonti potencialne prisotnosti ali celo »dialektike« retencije in protencije, ki bi jo postavili v srž sedanosti, namesto da bi jo (sedanjost) z njo obkročili. Ne gre torej za to, da bi zakomplicirali strukturo časa, hkrati pa povsem ohranili njegovo homogenost in fundamentalno zaporednost, nakazujoč na primer, da pretekla sedanost in prihodnja sedanost konstituirata formo žive sedanosti, tako da jo delita. Taka komplicacija — to je tista, ki jo je opisal Husserl — se kljub drzni fenomenološki redukciji nahaja v evidenci, v prisotnosti linearnega, objektivnega in svetovnega modela. *Zdaj B* bi bil kot tak konstituiran po retenciji *zdaja A* in po protenciji *zdaja C*. Kljub vsej igrji, ki sledi iz dejstva, da vsak od treh *zdajev* v samem sebi reproducira to strukturo, bi ta zaporednost onemogočala, da bi na primer *zdaj X* zavzel mesto *zdaja A* in da bi skušnjo v njeni lastni sedanosti naknadno — za zavest nedopustno — določala neka sedanost, ki ne bi bila neposredno pred njo, bila pa bi ji, zelo široko vzeto, »anteriorna«. O tem problemu naknadnega (nachträglich) učinka govori že Freud. Temporalnost, na katero se nanaša, ne ustreza nikaki fenomenologiji zavesti ali prisotnosti; tedaj lahko ugovarjamo proti temu, da bi tisto, o čemer se sprašujemo, še imenovali čas, *zdaj*, pred-sedanja sedanost, zamuda itd.

Kar najbolj formalno bi se ta izredno obširni problem glasil takole: ali drži, da — denimo nezavedne — strukture temporalnosti samo modificirajo tisto temporalnost, ki jo čimbolj »dialektično« opisuje transcendentalna fenomenologija? Ali pa je fenomenološki model kot zasutek jezika, logike, evidence, fundamentalne varnosti sam konstituiran na verigi, ki ni njegova? In ki (to je največja težava) nima več ničesar svetovnega? Kajti ni naključje, da mora transcendentalna fenomenologija notranje zavesti časa, ki vendar tako skrbno postavlja kozmični čas v oklepaje, kot zavest in celo kot notranja zavest živeti čas, soudeležen pri času sveta. Prelom med zavestjo (notranjo ali zunanjo), percepcijo in »svetom« najbrž ni možen, tudi v subtilni obliki redukcije ne.

Beseda je torej v nekem nezaslišanem smislu v svetu, zakoreninjena v tej pasivnosti, ki jo metafizika imenuje čutnost nasploh. Ob pomanjkanju nemetaforičnega jezika, ki bi ga postavili nasproti metaforam, si moramo pomagati z množico antagonističnih metafor, tako kakor je hotel že Bergson. »Senzibilizirana volja«, tako je na primer Maine de Biran imenoval »la parole voyelle«, samo da je meril na nekaj drugega. To, da je logos najprej odtis in da je ta odtis skripturalni izvor jezika, nedvomno pomeni, da logos ni ustvarjalna aktivnost, kontinuirani in polni element božanske besede itd. Ne bi pa storili niti koraka iz metafizike, če bi imeli v tem samo nov motiv za »povratek h končnosti«, za »smrt Boga« itd. Prav to problematiko in prav to pojmovnost je treba dekonstruirati. Obe pripadata onto-teologiji, katero spodbijata. Razpor je nekaj drugega kot končnost.

Po Saussuru je pasivnost besede najprej njen odnos do govora. Razmerje med pasivnostjo in razliko se ne razločuje od razmerja med fundamentalno nezavednostjo jezika (kot ukoreninjenostjo v govoru) in *uprostoritvijo*

(espacement-odmor, praznina, puntuacija, interval nasploh itd.), ki konstituira izvor označevanja. Besedna dejavnost more in mora črpati od tam prav zato, ker »je jezik forma in ne substanca« (169). Forma pa je le zato, ker »so v jeziku samo razlike« (166). Uprostoritev (videli bomo, da ta beseda izreka artikulacijo prostora in časa, ko čas postaja-prostor in prostor postaja-čas) je vedno tisto ne-opazeno, ne-prisotno in ne-zavedno: *kot tako*, če ta izraz lahko še uporabljamo na nefenomenološki način, kajti tu prehajamo samo mejo fenomenologije. Arhi-pisava kot uprostoritev se ne more dajati *kot taka*, v fenomenološki skušnji *prisotnosti*. Arhi-pisava izkazuje *mrtvi čas* v prisotnosti živega prisotnega, v splošni formi vsake prisotnosti. Mrtvi čas je na delu. Ravno zato se misel sledi ne bo nikoli mešala s fenomenologijo pisave, kljub vsem diskurzivnim pripomočkom, ki bi jih od nje prevzela. Fenomenologija pisave ni mogoča, kot fenomenologija znaka nasploh. Na mestu, kjer »nepopisna mesta' v resnici prevzemajo važnost« (predgovor h *Coup de dés*), ni možna nobena intuicija.

Morda zdaj bolje razumemo, zakaj pravi Freud o delu sanj, da ga lahko prej primerjamo pisavi kakor jeziku in to bolj hieroglifski kakor fonetični pisavi;³⁰ in zakaj pravi Saussure, da »govor ni funkcija govorečega subjekta« (30). Dovolj je stavkov, ki jih je treba razumeti, pa naj so njihovi avtorji to hoteli ali ne, onstran enostavnih *preobratov* metafizike prisotnosti ali subjektivitete zavesti. Pisava je drugo kot subjekt; konstituira ga in ga hkrati razstavlja, v kakršnemkoli smislu to razumemo. Nikoli je ne bo mogoče misliti kot subjektovo kategorijo; kakorkoli jo modificiramo, naj ji dodelimo zavednost ali nezavednost, ta se bo vedno nanašala na substancialnost ravnodušne prisotnosti pod akcidenkami ali pa na čisto identiteto (*identité du propre*) v prisotnosti odnosa do samega sebe. Vemo pa, da nit te zgodovine ni tekla ob robovih metafizike. Določiti neki X kot subjekt ni nikoli čisto konvencionalno dejanje; glede na pisavo ni to nikoli indiferentna kretnja.

Uprostoritev kot pisava: subjekt postaja-odsoten in postaja-nezaveden. Medtem ko se subjekt speljuje vstran, konstituira osamosvojitve znaka v zameno željo po prisotnosti. To postajanje — oziroma ta speljava — ne nastopi tako, da bi ga subjekt izbral ali da bi se mu pasivno prepustil. To postajanje je, kot subjektov odnos do smrti, sama konstitucija subjektivitete: na vseh nivojih organizacije življenja, se pravi *ekonomije smrti*. Bistvo vsakega grafema je testamentarno.³¹ Če pa je izvorno odsoten subjekt pisave, je odsotna tudi stvar ali referent.

V horizontalnosti uprostoritve — ki nima kakšne druge dimenzije od tiste, o kateri smo govorili doslej in ki se ji (druga) ne postavlja nasproti kot površina proti globini — celo ne moremo reči, da uprostoritev zarezuje, pada ali da potiska v podzavest: brez te kadence in pred to cezuro podzavesti sploh ni. Označevanje se formira samo znotraj razpora — diskonti-

³⁰ S tega vidika smo se lotili branja Freuda (*Freud et la scène de l'écriture*) v *l'écriture et la différence*. To branje razjasnjuje komunikacijo med pojmom sledi in strukturo »naknadnega«, o čemer smo govorili zgoraj.

nuiranosti in diskrecije, odvracanja in rezerve tistega, kar se ne pojavlja. Ta razklop jezika kot pisave, ta diskontinuiranost je morala v lingvistiki v danem trenutku zadeti na dragocen *kontinuitetni* predsodek. Ko se fonologija temu predsojdu odreka, se mora odreči tudi vsaki radikalni distinkciji med besedo in pisavo, se mora tako odreči ne sebi, fonologiji, ampak fonologizmu. To, kar v tem pogledu priznava Jakobson, nam zelo veliko pomeni:

«Tok govornega, fizično neprekinjenega jezika je v začetku predstavljal za matematično teorijo komunikacije »daleč bolj komplicirano« situacijo (Shannon in Weaver), kakor pa je to veljalo za pisani jezik, kjer obstaja končna množica jasno začrtanih elementov. Vendar pa je lingvistični analizi uspelo razstaviti ustni govor na končno serijo elementarnih informativnih enot. Te naprej nedeljive, izločene enote, tako imenovane »distinktivne poteze«, se uvrščajo v simultane skupine, *foneme*, ti pa se med seboj povezujejo v sekvence. Tako ima torej jezikovna forma izrazito granularno strukturo in je podvržena kvantni deskripciji.»³²

Razklop izkazuje nemožnost, da bi znak, enotnost označujočega in označenega, nastajal v polnosti nekega prisotnega in neke absolutne prisotnosti. Zato polne besede ni, pa naj jo hočejo vzpostaviti s psihoanalizo ali njej navkljub. Preden pomišljamo na to, da bi reducirali ali restavrirali smisel polne besede, ki izreka obstojnost resnice, je potrebno zastaviti

³¹ V več kot enem mitološkem sistemu je najti to temo. Med toliko drugimi primeri bi lahko navedli Phaidrosa: Thot, egiptovski bog pisave, podoben Hermesu, izumitelju prevežane tehnike, je opravljal tudi bistvene funkcije v pogrebem obredu. Po položaju je bil spremljevalec mrtvih in je pred zadnjo sodbo vpisoval račune. Opravljajoč funkcijo nadomestnega tajnika si je nasilno privzel prvo mesto: kralja, očeta, sonca, njihovega očesa. Npr.: »Po splošnem zakonu je Horusovo oko postalo lunino. Kot vse, kar pripada svetu zvezd, je luna močno vznemirjala Egipčane. Po neki legendi naj bi luno ustvaril bog-sonce, da bi ga le-ta ponoči zamenjavala: za to visoko namestniško funkcijo je Ré namenil Thota.

Neki drug mit je skušal razložiti lunine mene s periodičnim bojem, katerega glavna protagonista sta bila Horus in Seth. Med bojem je bilo Horusu iztaknjeno oko, ki pa ga je moral Seth kot poraženec vrniti; po drugih verzijah naj bi se oko vrnilo samo ali pa naj bi ga bil prinesel nazaj Thot. Kakorkoli že, Horus z veseljem spet dobi svoje oko, ga očisti in postavi nazaj na njegovo mesto. Egipčani so to oko imenovali *oudjat*, »tisti, ki je dobrega zdravja«. Videli bomo, da je oko *oudjat* igralo precejšnjo vlogo v pogrebni religiji, v asirski legendi in pri darovalnem obredu. Ta legenda... je kasneje dobila odmev v sončnem božanstvu: baje se je nekoč vseobčji gospodar, ki stoji v izvoru sveta, zagledal brez očesa; kakaj, se ne ve. Shouja in Tefnouta je zadolžil, naj mu ga vrmeta. Poslanec dolgo ni bilo nazaj in Ré se je moral znebiti nezanesljivega mesta. Ko sta Shou in Tefnout končno oko le prinesla, se je oko na vso moč razjezilo (a), ker je videlo, da je njegovo mesto zasedeno. Da bi ga Ré pomiril, ga je spremenil v kočno-urauus in si ga postavil na čelo kot simbol moči. Poleg tega ga je zadolžil, naj ga brani pred sovražniki. Oko je točilo solze (rémyt), iz njih so se rojevali ljudje (rémet); kot vidimo, mitični izvor ljudi počiva na preprosti besedni igri (Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, PUF, p. 39–40). Ta mit o nadomeščanju zgodbe o očesu bomo primerjali pri Rousseauju (cf. niže, p 212).

vprašanje po smislu in po njegovem izvoru v razliki. To je mesto problematike sledi.

Zakaj sledi? Kaj nas je navedlo na to, da smo izbrali to besedo? Na to vprašanje smo že začeli odgovarjati. Toda vprašanje in narava našega odgovora sta takšna, da se morata oba neprestano premeščati. Če imajo besede in pojmi smisel samo v povezanosti razlik, potem lahko svoj jezik in izbiro terminov upravičimo samo znotraj neke historične topike in strategije. Upravičenje torej nikoli ne more biti absolutno in definitivno. Upravičenje ustreza nekemu stanju sil in prevaja nek historičen račun. Mimo že navedenih osnovnih misli so nam to izbiro vsilile še nekatere druge, ki prav tako pripadajo govoru epohe. Besedo sled je najti v nekaterih sodobnih razpravah, na katerih moč se lahko zanesemo. Saj ne da bi jih sprejemali v celoti; toda beseda sled vzpostavlja z njimi najzanesljivejšo komunikacijo, ki nam omogoča izkoristiti napredek, ki se je pri njih že pokazal. Ta pojem sledi primerjamo s tistim, ki je v središču zadnjih spisov E. Levinasa in njegove kritike ontologije:³³ razmerje do »önosti«, »illéité« kot do drugotnosti nekega preteklega, ki nikoli ni bilo in nikoli ne more biti doživljeno bodisi v izvorni bodisi v modificirani formi prisotnosti. Ta pojem, ki je tukaj — in ne v Levinasovi misli — usklajen s heideggerjansko težnjo in je včasih že onstran heideggerjanskega govora, pomeni spodkopavanje ontologije, ki je v svojem najbolj notranjem toku določila smisel biti kot prisotnost in smisel jezika kot čisto kontinuiranost besede. Napraviti zagonetno to, kar slišimo pod besedami bližina, neposrednost, prisotnost (bližnje, lastno in pri- prisotnosti), to bi bil zadnji namen pričujočega poskusa. Ta dekonstrukcija prisotnosti gre prek dekonstrukcije zavesti, torej prek ireduktibilnega pojma sled (Spur), takšnega, kakršen se pojavlja v nietzschejanskem in freudovskem govoru. Končno pa se ta pojem danes pojavlja na vseh znanstvenih področjih, posebej v biologiji, kot obvladujoč in ireduktibilen.

Če sled, arhi-fenomen »spomina« (tega moramo misliti pred nasprotjem med naravo in kulturo, animalnostjo in humanostjo itd.), pripada samemu gibanju označevanja, je to a priori pisano, pa naj ga v taki ali drugačni obliki vpisujemo (ali ne) v »čutni« ali »prostorski« element, v tako imenovano »zunanost«. Arhi-pisava kot prva možnost pisave in šele potem »grafije« v ožjem smislu, rojstni kraj »uzurpacije« — napadane od Platona vse do Saussura —, ta sled odpira prvo eksteriornost nasploh, zagonetno razmerje živega do njegovega drugega in notranjosti do zunanosti: uprostoritev. Zunanost, »prostorska« in »objektivna« eksteriornost, za katero mislimo, da vemo, kaj je, kot za najbolj domačo stvar na svetu, saj je domačnost sama, se ne bi pojavila brez grama, brez razpora kot temporalizacije, brez ne-prisotnosti drugega, vpisane v smisel prisotnega, brez razmerja do smrti kot konkretne strukture živega prisotnega. Metafora je

³² *Linguistique et la théorie de la communication* (op. cit., pp 87—88).

³³ Cf. posebej *La trace de l'autre* v *Tijdschrift voor filosofie*, sept. 1963, in naš esej *Violence et métaphysique, sur la pensée d'E. Levinas, v L'écriture et la différence*.

prepovedana. Prisotnost-odsotnost sledi — tega niti ne bi mogli imenovati dvoumnost, temveč igra (kajti beseda »dvoumnost« zahteva logiko prisotnosti, tudi če se ji začenja izneverjati) — nosi v sebi probleme črke in duha, telesa in duše in vseh vprašanj, pri katerih smo opozorili na njihovo prvo sorodnost. Vsi dualizmi, vse teorije o nesmrtnosti duše ali duha, prav tako kot monizmi, spiritualistični ali materialistični, dialektični ali vulgarni, so edinstvena tema metafizike, katere celotna zgodovina je morala težiti proti redukciji sledi. Podreditev pisave čisti prisotnosti, povzeti v logosu, ponižanje pisave pred besedo, ki snuje svojo polnost: to so kretnje, ki jih zahteva onto-teologija in ki določajo arheološki in eshatološki smisel biti kot prisotnost, kot *parousia*, kot življenje brez razpora, kar je drugo ime za smrt, historialna metonimija, pri kateri ime Boga drži smrt v strahu. Če to gibanje odpira svojo epoho v obliki platonizma, se ravno zato dovršuje v obliki infinitistične metafizike. Samo neskončno bitje more reducirati razliko v prisotnost. V tem smislu je božje ime, vsaj takšno, kakršnega izrekajo klasični racionalizmi, ime ne-razlike (*indifférence*) same. Samo pozitivna neskončnost more odpraviti sled in jo »sublimirati« (nedavno so predlagali, naj bi heglovski *Aufhebung* prevedli kot sublimacija; ta prevod kot prevod pač velja, kolikor velja, toda tu nas zanima primerjava). Kadar gre za polnost logosa, torej ne smemo misliti, da se »teološki predsodek« pojavi samo tu pa tam: logos kot sublimacija sledi je *teološki*. Infinitistične teologije so logocentrizmi, pa če so kreacionistične ali ne. Sam Spinoza trdi, da je razum — ali logos — *neposredni* neskončni modus božanske substance, ter ga ima v Malem traktatu celo za njenega večnega sina. Tej epohi, ki se s Heglom, s teologijo absolutnega pojma kot logosa »končuje«, pripadajo še vsi nekritični pojmi, prevzeti od lingvistike, vsaj toliko, kolikor ta mora sprejeti — in kako naj se neka *znanost* temu izogne? — saussurovsko trditev o »notranjem sistemu govora«.

Prav ti pojmi so omogočili izključitev pisave: podoba ali predstava, čutno in inteligibilno, narava in kultura, narava in tehnika itd. Skladajo se z vso metafizično pojmovnostjo, posebej pa z naturalistično, objektivistično in izpeljano determinacijo razlike med notranjostjo in zunanostjo.

Posebej pa se skladajo z »vulgarnim pojmom časa«. Ta izraz si sposojamo od Heideggerja. Najti ga je proti koncu *Sein und Zeit* in označuje pojem časa, mišljen iz prostorskega gibanja in iz zdaja. Ta pojem, ki obvladuje vso metafiziko od Aristotelove Fizike do Heglove Logike³⁴ in determinira vso klasično ontologijo, ni posledica filozofske zmote ali teoretične nezadostnosti. Poteka znotraj celotne zgodovine Zahoda, znotraj tistega, kar združuje njegovo metafiziko in njegovo tehniko. Malo naprej bomo videli, kako se povezuje z linearizacijo pisave in z linearističnim pojmovanjem besede. Tega linearizma nedvomno ni mogoče ločiti od fonologizma: zdi se, da ravno toliko, kolikor precenjuje glas, ravno toliko mu podreja pisavo. S tega vidika bi lahko razložili celotno saussurovsko teorijo o »linearnosti označujočega«.

³⁴ Tu si dovoljujemo opozoriti na neki že najavljeni esej, *Ousia et Grammè, note sur une note de Sein und Zeit*.

«Akustično označujoče razpolaga samo s časovno linijo; njegovi elementi se predstavljajo drug za drugim in oblikujejo verigo. To se pokaže neposredno za tem, ko jih predstavimo s pisavo...» «Označujoče, ki je avditivnega značaja, poteka edino v času; od časa ima tudi svoje oznake: a) predstavlja neko trajanje, in b) to trajanje je merljivo v eni sami dimenziji: v liniji.»³⁵

To je točka, v kateri se Jakobson odločilno odvrne od Saussura, ko homogenost linije nadomesti z glasbeno strukturo, z »akordom v glasbi«.³⁶ Tu ni vprašljiva Saussurova trditev, da je bistvo govora časovno, temveč pojem časa, ki to trditev in to analizo vodi: čas, mišljen kot linearna zaporednost, kot »konsekutivnost«. Pod vplivom tega modela je ves Kurz, narobe pa je videti v Anagramih Saussure manj trdno prepričan. Njegova vrednost se mu prav gotovo dozdeva problematična; dragocen paragraf nalenja nedomišljeno vprašanje:

«To, da si elementi, ki tvorijo besedo, *sledijo*, je resnica, o kateri v lingvistiki ne bi kazalo premišljevatı ravnođušno, kakor da je pač evidentna, ampak bi se je narobe morali lotiti tako, kakor da prav ona a priori daje osrednji princip vsake koristne refleksije o besedah. Na prav posebnem področju — na tistem, ki ga moramo obravnavati — se more zastaviti vprašanje, kot je konsekutivnost ali ne-konsekutivnost, vedno samo zaradi temeljnega zakona o človeški besedi nasploh.»³⁷

Ta linearistični pojem časa je torej eden tistih, ki moderni pojem znaka najgloblje vežejo na njegovo zgodovino. Navsezadnje prav pojem znaka sam ostaja zajet v zgodovini klasične ontologije in z njim distinkcija med označujočim in označenim, pa naj bo še tako neznatna. Vseeno je, ali sta paralelna ali se skladata drug z drugim. Ta distinkcija, ki se je pojavila že v stoični logiki, je bila nujna, če je hotela biti sholastična tematika, vsekoli obvladana od infinitistične teologije, koherentna; prav zato pa njene sedanje uporabe ne moremo imeti za naključje ali za udobnost. O tem smo govorili že na začetku, a morda so zdaj razlogi postali bolj vidni. *Signatum* je imel za svojega referenta vedno neko *res*, neko ustvarjeno bivajoče, ki je bilo najprej mišljeno in izrečeno in ga je moglo misliti in izreči tisto, kar je večno prisotno v božanskem logosu in v njegovem dihu. Če je bil *signatum* prek *signansa* v odnosu do besede končnega duha (ustvarjenega ali ne; vsekakor pa znotraj-svetnega bivajočega), pa je bil tudi v *neposrednem* razmerju do božanskega logosu, ki ga je mislil v prisotnosti in za katerega ni bil sled. Za moderno lingvistiko pa velja: če je označujoče sled, je označeno smisel, ki ga je principialno mogoče misliti v čisti prisotnosti intuitivne zavesti. Označeni pol, kolikor ga še izvorno ločimo od označujo-

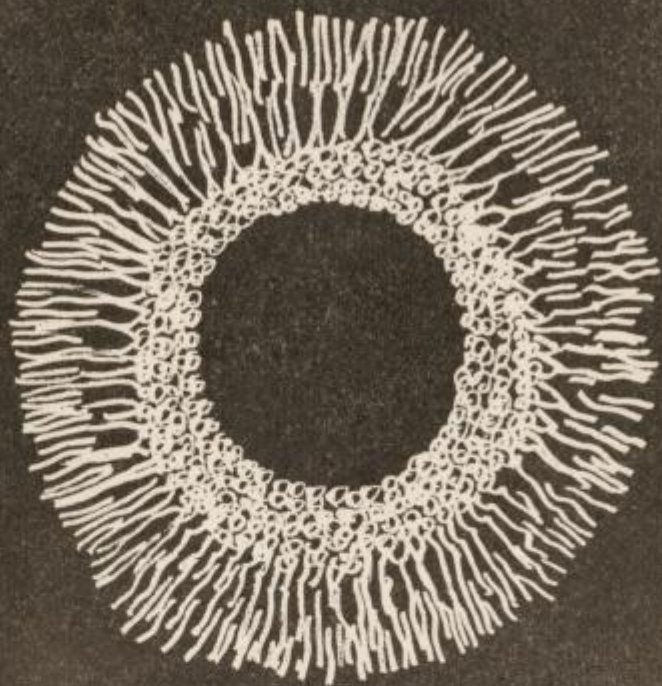
³⁵ P. 103. Glej tudi vse, kar zadeva »homogeni čas«, p. 64, sq.

³⁶ Op. cit. p. 165. Cf. tudi že citirani članek v Diogèneu.

³⁷ *Mercure de France*, feb. 1964, p. 254: Ko Jean Starobinski predstavlja ta tekst, opominja na glasbeni model in zaključuje: »To branje poteka v drugem tempu (in v drugem času): tu končno zupuščamo čas ‚konsekutivnosti‘, ki je lasten običajnemu jeziku.« Nedvomno bi mogli reči: »ki je lasten običajnemu pojmovanju časa in jezika.«

čega pola, ni mišljen kot sled: da bi bil to, kar je, po pravici ne potrebuje označujočega. V globini te trditve je potrebno zastaviti problem razmerij med lingvistiko in semantiko. To sklicevanje na neko označeno, ki bi bilo mišljivo in možno zunaj vsakega označujočega, ostaja v okviru pravkar omenjene onto-teo-teleo-logije. Prav idejo znaka je potrebno dekonstruirati z razmišljanjem o pisavi; ta pa bi se zamenjavala — ker je to dolžna storiti — z neko potrebo onto-teologije, jo zvesto ponavljala v njeni totaliteti in jo spodkopavala v njenih najbolj gotovih evidencah.³⁸ Brž ko sled zadene totaliteto znaka v njegovih dveh polih, se nujno znajdemo pri tem. To, da je označeno izvorno in bistveno sled (in to ne samo za končen in ustvarjen duh), da je vedno že v položaju označujočega, to je navidez nedolžen stavek, pri katerem pa mora metafizika prisotnosti, logosa in zavesti premisliti pisavo kot svojo smrt in svoj izvor.

³⁸ Pri izkazovanju nujnosti te »dekonstrukcije« se najraje sklicujemo na Saussura ne samo zato, ker Saussure še vedno obvladuje sodobno lingvistiko in semiologijo, ampak tudi zato, ker se nam zdi, da je prišel do meja: je v metafiziki, ki jo je treba dekonstruirati, hkrati pa že onstran pojma znak (označujoče/označeno), čeprav ga še uporablja. Toda s kakšnimi pomisleki, kako neskončno se obotavlja pri tem, posebej kadar gre za razliko med obema »poloma« znaka ali za »poljubnost«, se bolje poučimo, če preberemo *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale*, 1957, p. 190 sq. R. Godela. Naj mimogrede pripomnimo: ni izključeno, da bodo neizdana dela, katerih izdajo pripravljajo, postavila Kurz — tega, ki ga poznamo in na katerega smo se morali dovolj sklicevati — v dvomljivo luč. Posebej kar zadeva *Anagramme*. Koliko je Saussure odgovoren za Kurz, takšen, kakršen je bil redigiran in objavljen po njegovi smrti? Vprašanje ni novo. Ali pa je potrebno precizirati, da se nam vsaj tukaj nikakor ne zdi umestno? Kdor ne bo šel mimo tistega, kar hočemo, bo moral opaziti, da imamo malo interesa za misel Ferdinanda de Saussura samega, ampak da nas zanima dobesedni tekst, kakor ga poznamo od leta 1915 in kakor je deloval v sistemu branj, vplivov, nerazumevanj, sponoj, zavrnitev, itd. Važno nam je to, kar smo pod naslovom *Cours de la linguistique générale* mogli in česar nismo mogli brati, ne pa kaka skrita ali »resnična« Saussurova intenca. Tudi ko bi odkrili, da je ta tekst v določenem smislu zakril nekega drugega — in vedno bomo imeli opravka samo s teksti —, bi branje, ki smo ga pravkar predlagali, vsaj iz tega razloga ne bilo ovrženo. Rajši narobe. Sicer pa so izdajatelji Kurza to možnost predvideli na koncu svojega prvega predgovora.



V slovenskem revijalnem življenju se je nakopičila vrsta vprašanj, o katerih je treba odpreti javno razpravo in najti zanje čimprej ustrezne rešitve. Veliko dejstev je, ki pričajo, da obstoječe revije tako ali drugače ne zadostujejo več, oziroma da naše revijalno življenje ni organizirano tako, da bi ustrezalo resničnim potrebam tistega našega duhovnega snovanja in ustvarjanja, ki se more in mora izražati ravno preko revij. Dokaz za to so najprej vse tiste pobude, ki se uresničujejo v obliki zasnutkov novih revij zunaj uradno organiziranega revijalnega življenja, kot npr. OBJAVE in ARTES, in ki se ne bodo mogle zadovoljiti s sedanjimi možnostmi, marveč bodo prej ali slej zahtevale sebi primerni in enakopravni položaj znotraj rednega periodičnega tiska. Temu je treba dodati javnosti že dalj časa znano zahtevo po reviji KATALOG, ki je zasnovana na jasno izraženi in v sebi skladni koncepciji, zaradi česar bo nadaljnje blokiranje ustvarjalnih zmožnosti, ki so zbrane okrog KATALOGA, moralo dobiti značaj in pomen administrativnega nasilja. Nič manj neznane niso težave in vprašanja, s katerimi se nenehoma spopadata naša sociologija in filozofija, saj vsi vemo, da kljub izhajanju MODERNE ORGANIZACIJE nimata na Slovenskem dovolj možnosti za publiciranje. In nazadnje je znano tudi, da sedanje razmere v revijalnem življenju do takšne mere blokirajo določeno število naših kulturnih delavcev, da se zelo redko ali pa sploh ne oglašajo v izhajajočih revijah, kar pomeni, da se ne morejo sebi, svojim možnostim in pravicam primerno udeleževati naravnega kulturnega življenja, zaradi česar je docela razumljivo, da so začeli iskati možnosti za posebno revijo.

Takšno stanje provzroča najprej nepotrebne in neplodne napetosti v samem kulturnem življenju, poraja revendikacijske težnje, onemogoča pregledno strukturiranje kulturnega prostora, iz česar se utegnejo roditi neustrezne ocene in sumničenja, ki so lahko samo podlaga za administrativno manipuliranje in zato vzrok za nenehno obnavljanje medsebojne blokade. Precejšen del zdaj aktualnih vprašanj ima svoje izvore tudi v neposredni preteklosti, se pravi med drugim v likvidaciji PERSPEKTIV in nekdanjega uredništva SODOBNOSTI. Vendar to nikakor ne pomeni, da je sedanja problematika nekakšna mehanična obnovitev nekdanjega konflikta in da mora razprava o trenutnem položaju in sedanji neustreznosti potekati v okviru nekdanjih dilem in na podlagi prejšnjih ocen in meril. Prizadevanje

za razrešitev današnjih vprašanj ni in ne more biti prizadevanje za revizijo prejšnjih sporov in odločitev. Spremenila se je že sama splošna situacija, razen tega pa je potrebno upoštevati še nekatera čisto konkretna dejstva. Po letu 1964 je dobilo naše revijalno življenje čisto posebne oblike in razsežnosti, ki so bile nujna posledica takratnega spora in njegove razrešitve. Te oblike in te razsežnosti pa so tisto, kar je danes najbolj neustrezno in zato je jasno, da mora sleherno obnavljanje nekdanjega spora in nekdanje situacije prinesiti s seboj samo novo zožitev, samo še večjo neustreznost. Zato je naravno, da se neustreznost današnje organizacije revijalnega tiska najjasneje kaže ravno v luči novih pobud, v luči tega, kar se je po letu 1964 na novo porodilo in kar tudi odpira takšno možnost za preureditev revijalnega tiska, ki odločno presega dileme in spore. To je razvidno zlasti iz tistih že izpričanih iniciativ, ki hočejo v organizaciji revijalnega tiska uveljaviti predvsem diferenciacijo po strokah oziroma po področjih, se zavzemajo za specializirane revije in skušajo najti takšne oblike revijalnega delovanja, da bi delo, misel in poezija ne postajali takoj in sproti instrument interesov grup in žrtve spopadov med grupami.

Takšne pobude so povzročile tudi spremembo v načinu urejanja PROBLEMOV, ki se s tem oddaljujejo od tradicionalnega tipa slovenske splošno kulturne revije. Pri tem pa je potrebno poudariti, da se s tem PROBLEMI odpovedujejo tudi vlogi, ki so jo opravljali v zadnjih letih. Po likvidaciji PERSPEKTIV in zamenjavi uredništva SODOBNOSTI so morali PROBLEMI predvsem omogočati publiciranje vsem tistim, ki so ostali brez pravega publicističnega središča. S tem so ohranjali kontinuiteto naše kulturne rasti, hkrati pa so omogočali razvoj in afirmacijo na novo rojenih tvornih moči, ki bi po vsej pravici morale dobiti lastno glasilo, a jim to spričo posebnih razmer ni bilo dano. Zaradi razvoja splošne situacije in neštetih novih pobud pa se je revija morala slednjič znajti v docela nemogočem položaju: začela se je spreminjati v nekakšno paliativno ustanovo, ki naj bo na razpolago vsem, ki pač nimajo druge možnosti. Revija je začela izgubljati svojo lastno fiziognomijo pa tudi svojo notranjo dinamiko in lastno tvornost. Stalni pritisk velikega števila različnih in vedno novih potreb je povzročil, da se je znašla v nekakšnem začaranem krogu: hotela je biti na razpolago vsem živim potrebam in pobudam, ko pa so se te pobude hkrati pojavljale v reviji, so druga drugo blokirale, tako da se nobena ni mogla nikdar in zares do kraja izraziti. Novi način urejanja, ki omogoča, da imajo posamezne stroke pa tudi posamezni interesi na razpolago vsak svojo posebno številko, da se torej lahko sami sebi primerno uredijo in pojavijo kot relativno samostojen organizem, je z ozirom na prejšnje stanje sicer določen napredek, vendar ne more pomeniti trajnejše rešitve. Dokler bo ostal splošni položaj revijalnega tiska nespremenjen, bodo morali PROBLEMI opravljati več med seboj nezdružljivih funkcij in nalog in ne bodo mogli zares zadoščati nobeni izmed ustvarjalnih pobud, ki se v to revijo pač zatekajo. Medsebojno blokiranje interesov in potreb je zdaj nekoliko omiljeno, vendar še nikakor ni odpravljeno. Zato je možno reči, da so v

sedanjem položaju blokirane tudi revije same, da torej tudi to, kar že eksistira in kar že imamo, ne more uspešno izvrševati svojih nalog. V tem trenutku potemtakem ne gre le za to, da bi se mogle vse ustvarjalne potrebe ustrezno in enakopravno uveljavljati v okviru periodičnega tiska, marveč gre še za nekaj več: kako doseči, da bo ta tisk res opravljal to, kar mu je naloženo.

Vsega tega seveda ni mogoče doseči z večjimi ali manjšimi spremembami v posameznih uredništvih že obstoječih revij. Samo ena zares učinkovita možnost je: omogočiti nove revije, pa čeprav ne bodo dosegle čistiljive starosti kakšnega LJUBLJANSKEGA ZVONA. S tem pa je hkrati povedano tudi, da se je potrebno vendar že enkrat odpovedati starim predstavam o ustroju, pomenu in načinu delovanja revij. Periodičnega tiska danes ni več mogoče organizirati po vzorcu preteklosti pa tudi ne na podlagi meril, ki smo jih podedovali od XIX. stoletja.

Neizpodbitno dejstvo je, da se je izpričalo več novih iniciativ, ki imajo po svojem značaju in pomenu ter spričo notranjih vprašanj in zmogljivosti obstoječih revij vso pravico, da dosežejo sebi ustrezno realizacijo. Nobenega smisla ne bi imelo, ko bi skušali razmere v slovenskem revijalnem življenju urejati mimo teh iniciativ, ali ko bi hoteli z dolgoletnimi pogajanji, nenaravnimi fuzijami itd. zamegliti njihovo izvirnost in svojstvenost. Zaradi tega uredništvo »PROBLEMOV« kar najodločneje podpira vse znane pobude za nove revije. Pri tem posebej opozarja, da nikakor ni mogoče, da se ne bi uredil položaj OBJAV in ARTES ali da ne bi bilo omogočeno izhajanje KATALOGA.



PROBLEMI

časopis
za mišljenje
in pesništvo

ureja uredniški odbor:
iztok geister, niko grafenauer
spomenka hribar, ivan hvala
dušan jovanović, taras kermauner
marko kerševan, lado kralj
andrej medved, rastko močnik
milan pintar (glavni urednik)
rudi rizman

mitja rotovnik (odgovorni urednik)
marjan tavčar, ivo urbančič
saša vegri, franci zagoričnik
lektor: darko dolinar
korektor: igor longyka
oprema: judita skalar

uredništvo: ljubljana, beethovnova 2
telefon: 20 487

nenaročenih rokopisov ne vračamo
naročila pošiljajte na ck zms,
ljubljana, dalmatinova 4
telefon: 310 033, tekoči račun: 501-8-475/1

z oznako: za probleme
celoletna naročnina 25 N din
cena posameznega izvoda 2,50 N din
cena dvojne številke 5 N din
izdajata ck zms in uo zj v ljubljani

