

Janko
Kos

Znanost in vera kot kulturni problem

Vprašanje o razmerju med znanostjo in vero — pod vero je potrebno v tem primeru razumeti predvsem religijo ali tudi religioznost, vendar ne brez zveze s širšim pojmom vere, ki zajema vase vse mogoče oblike verjetja in verovanja — je vprašanje, ki zadeva ne samo ožje kroge »elitnih« duhov, ampak je stvar slehernika, živečega v okvirih današnjih družb. Vsi živimo prek šole, množičnih občil, tehnike in

vsakdanjega življenja v območju znanosti, čeprav še tako poplitvene ali ponižane na raven najbolj vsakdanjih potreb; ob tem živijo mnogi še zmeraj tudi iz tradicij religioznega sveta, drugi pa se z njim srečujemo tako ali drugače v svoji najbližji soseščini, bodisi da ga naklonjeno dopuščamo, vztrajno odklanjamo ali pa brezbrizno prenašamo; in končno eni in drugi v svoji življenjski praksi polzavedno živimo iz »resnic«, ki niso niti prava religija niti znanost v smislu pristnega védenja, ampak preprosto vera v nekakšne temeljne »vrednote«, brez katerih bi nam bil obstoj morda nemogoč.

Kakšno je torej za slehernega posameznika v tako postavljenih okvirih razmerje med znanostjo in religijo ali morda že kar vero v najširšem pomenu besede? Večina ljudi o tem razmerju ne preišlja, ampak ga tako ali drugače preživlja v svojem vsakdanjem svetu, včasih z jasnejšo zavestjo, večidel pa neosmišljeno. Morda je to razlog, da se zavesten premislek o razmerju med znanostjo in vero pojavlja dandanes predvsem v obliki »dialoga« ustanov, organizacij in instanc, ki se imajo za nosilke enega in drugega. V socialističnem svetu lahko govorijo v imenu znanosti predvsem politične sile, ki ne skrivajo svojega načelnega ateizma, obenem pa za najvišje merilo svojega političnega delovanja priznavajo znanost; njim naproti se postavlja Cerkev kot po tradiciji priznana predstavnica vere in s tem kot sogovornica politiki, kadar je ta zainteresirana za obravnavo vere kot še zmeraj živega sestavnega dela ne le meščanskega, ampak tudi socialističnega sveta. Tako zastavljeni »dialog« je zato predvsem »dialog« med Cerkvijo in socialistično politiko; določajo ga interesi ene in druge strani, kar seveda pomeni, da je razpravljanje o razmerju med znanostjo in vero s temi interesi tudi vnaprej pogojeno in omejeno.

Prav to omogoča ali pa celo terja, da se vprašanje o razmerju med znanostjo in vero postavlja še na drugi ravni, ki je morda bolj temeljna. Razmerje med znanostjo in vero se je od renesanse naprej pojavljalo kot eno temeljnih vprašanj evropske kulture in je torej po svojem bistvu predvsem kulturni problem. Ker je kultura po svojem izvornem smislu gojenje, oblikovanje in vzgoja človeka po njegovi bistveni podobi, sledi odtod, da je vprašanje o razmerju med vero in znanostjo predvsem vprašanje o tem, kakšen delež gre v današnji kulturi veri ali znanosti, s tem pa tudi o tem, kakšna bo njuna vloga v prihodnjem kulturnem razvoju. Kakšna je torej prihodnja

usoda znanosti in vere v oblikovanju človeka po njegovi bistveno človeški podobi?

O tem vprašanju se ne dá premišljati nasploh in abstraktno, ampak zmeraj v konkretnem okviru historično dane, razvite in s posebno tradicijo obtežene kulture. Za slovensko mišljenje je to predvsem slovenska kultura, ki seveda ni nekaj izoliranega, ampak se v današnjem času povezuje z vsemi sosednimi kulturami, predvsem z drugimi jugoslovanskimi, po svojem izvoru, razvoju in prihodnosti pa je seveda del evropske in zmeraj bolj svetovne kulture. O razmerju med znanostjo in vero je torej potrebno misliti tako, kot se kaže v dosednji slovenski kulturni tradiciji in kakršno prehaja v sedanjost in prihodnost slovenskega kulturnega sveta. Še natančneje povedano — vprašanje o znanosti in veri naj se odpre prek stališč, ki so jih o njem domislili na Slovenskem pomembni umetnostni, miselni in kritični ustvarjalci od konca 18. stoletja naprej, predvsem pa v desetletjih po 1900, ki so naša najbližja kulturna preteklost. Ta stališča seveda niso enotna, pa tudi ne zgolj izvorno slovenska. Zato jih je potrebno zvesti na nekaj temeljnih modelov, ki se zdijo za celoto reprezentativni, nato pa tem modelom poiskati ustrezne evropske vzorce, saj se šele od tod lahko pokaže, za katera temeljna stališča pravzaprav gre in kakšno konkretno podobo so doživela v slovenski kulturi prek odmika od evropskih zgledov.

V skladu s temi načeli se snuje pričujoči spis tako, da se mu celotna problematika členi na štiri poglavja. Vsako poglavje izhaja iz evropsko pomembnega vzorca, da bi mu v slovenski kulturi našlo značilne soodnosnice, pri čemer seveda niti na evropski niti na slovenski ravni ne gre za izčrpano obravnavo gradiva, ampak za izdelavo temeljnih stališč, prek katerih se je slovenska kultura soočala z razmerjem znanosti in vere. Tako je v prvem poglavju misel E. Renana uporabljena za vstop v miselnost slovenskega svobodomiseltva, ki se je spočela sicer že z Linhartom in Prešernom, a dosegla vrh šele z J. Vidmarjem; drugo poglavje si jemlje za ustrezno evropsko paradigmo misel F. Dostojevskega, da bi ji našlo prve slovenske odmeve pri I. Cankarju, predvsem pa temeljno obdelavo v delu D. Pirjevca; v tretjem poglavju so evropska iztočnica pogledi K. Jaspersa, slovenska soodnosnica pa misel E. Kocbeka. Na takó izbrano in urejeno gradivo se v vsakem teh poglavij nanašajo razlage, pripombe in pomisleki, ki naj v obravnavanih modelih odprejo tista nejasna, nedomišljena ali protislovna mesta, ki so za razmerje med znanostjo in vero še zmeraj odločilna. Na tej podlagi poskuša četrto poglavje celoto teh vprašanj pregledati s stališča, ki je pač avtorjevo; v tem poglavju naj pridejo do besede tudi znani marksistični pogledi na razmerje znanosti in vere, ki se sicer spotoma pojavljajo že v prejšnjih poglavjih, a jih šele končni pogled lahko postavi v pravo razmerje do drugih modelov evropske oziroma slovenske kulturne misli.

I

Za evropsko in s tem tudi za slovensko kulturo je od vseh možnih razmerij med znanostjo in vero še zmeraj najbolj reprezentativno tisto, ki ga že od začetka 19. stoletja označujemo za svobodomiselnost. Reprezentativno nam je zato, ker je svoja pojmovanja znanosti in religije dogradilo iz nekaterih bistvenih teženj novoveškega mišljenja. Oblikovalo se je dokončno šele v 19. stoletju, toda že kot dedič razvoja filozofije in znanosti v 17. in 18.

stoletju; predvsem pa kot dedič razsvetljenstva, čeprav brez njegovih naivnih pretiravanj in enostranosti. Ker gre za splošno razširjen mišljenjski model 19. in 20. stoletja, je med njegovimi evropskimi predstavniki težko najti avtorja, ki bi v malem, obenem pa bolj ali manj v celoti lahko posebej svobodomiselnega pogled na usodo znanosti in vere v sodobnem svetu. Kljub vsemu se zdi v ta namen še zmeraj najprimernejši Ernest Renan, ki je bil ne le v svojem času, ampak tudi še po letu 1900 na Slovenskem znan vsaj toliko kot drugje po Evropi, ne da bi bil res velik ali osrednji mislec svojega časa. Toda ravno zaradi svoje eklektičnosti, nedoslednosti, protislovnosti pa tudi spremenljivosti je v svojih spisih odpiral najrazličnejše možnosti svobodomiselnega pojmovanja vere in znanosti; včasih tudi takšne, ki so jih njegovi sodobniki in nasledniki razvili v čisto drugo smer. Zato je iz Renanovega mišljenja o razmerju med znanostjo in vero mogoče rekonstruirati ne samo celoto svobodomiselnega miselnega modela o teh stvareh, ampak tudi tista mesta v njem, ki so še zmeraj odprta ali vprašljiva.

V ta namen je potrebno upoštevati predvsem Renanov mladostni spis *Prihodnost znanosti* (*L'avenir de la science*), ki ga je napisal leta 1849, objavil pa šele 1890, se pravi dve leti pred smrtjo; ob tem delu je dobro imeti pred očmi še Renanove poznejše tekste, v katerih je prvotne, bolj ali manj radikalne poglede na prihodnost znanosti in religije, pa tudi države, demokracije in socializma, v nekaterih pogledih spremenil ali revidiral. To je storil zlasti v predgovoru za prvo izdajo svojega mladostnega spisa o »prihodnosti znanosti«, pred tem pa že tudi v *Filozofskih dialogih in fragmentih* (*Dialogues et fragments philosophiques*), napisanih deloma že leta 1860, predvsem pa v letu 1871, tj. v času pariške komune.

Splošno ozadje Renanovih pogledov na medsebojno razmerje znanosti in vere so seveda tile tokovi: svobodomiselnost 19. stoletja, antiklerikalizem, vera v napredek, vera v znanost, na začetku tudi vera v demokracijo in socializem. Poznejše spremembe njegovega mišljenja se tičejo prav tega dvojega, saj bi lahko trdili, da se je Renanu vera v demokracijo in socializem z leti ne samo zmanjšala, ampak se mu spremenila v izrazito nevero. Vendar se s tem temelji njegovega pojmovanja znanosti in religije niso bistveno spremenili.

Med takšne temelje spada predvsem ideja, da je razvoj človeštva ravno v današnjih časih dosegel stopnjo, na kateri bo religija v zgodovinsko konkretnem smislu besede začela izginjati in ko bo nazadnje napočila doba znanosti. Ta odločilni preobrat pa v svojem bistvenem pomenu ne bo enostaven. Po Renanovem mnenju ne bo šlo za konec religije ali boljše religioznosti v pravem pomenu besede. Religioznost je po Renanu utemeljena v človekovi »naravi« in je torej njegova najbolj »naravna« potreba, pri čemer seveda pod religioznostjo ne smemo razumeti to ali ono od zgodovinskih religij, ki so se doslej pojavile, ampak splošno človekovo težnjo k nečemu nadosebnemu, višjemu in popolnemu, za kar čuti entuziazem, za kar se lahko žrtvuje in kar torej daje njegovemu individualnemu obstoju smisel; ta težnja je nadindividualna preprosto zato, ker ji ne gre za osebni užitek, ampak za preseganje osebnega sveta k nečemu, kar je popolno, sámo v sebi in s tem absolutno. Renan bi za takšno težnjo seveda lahko uporabil izraze »ideja«, »ideal« in »idealizem«, saj je na prvi pogled videti, da gre za tiste značilnosti človekovega obstoja, ki jih po tradicionalni terminologiji navadno označujemo za »življenjski idealizem« v nasprotju z zgolj »materialističnim«, na čutne,

gmotne in snovne dobrine naravnanim uživaštvom posameznega individua. In res uporablja za označitev tistega, kar razume pod religioznostjo, včasih tudi pojme »ideja«, »ideal«, in »idealizem«, vendar se mu zdijo na splošno prešibki. To pa najbrž zato, ker mu ne gre za katerekoli vzvišene »ideje« ali za »ideale« nasploh in s tem tudi ne zgolj za kakršenkoli življenjski »idealizem«, ampak za tisto, kar mora biti človeštvu v celoti zares poslednje v eshatološkem smislu, s tem pa popolno in absolutno. Le tako je mogoče razumeti, zakaj je Renan za označitev bistvene človeške težnje k preseganju čutno dane eksistence, in s tem k transcendenci, moral uporabiti besedo religioznost ali kar religija, seveda ne v običajnem pomenu, ki meri na organizirane oblike cerkvenega verovanja, teologije in moralke, ampak po smislu, ki presega takšno verovanje, ker je pač višji, splošnejši in človekovemu razvoju ustrenejši.

Renanova temeljna teza, da prihaja čas konca religije, da pa s tem ne bo konec religije in religioznosti kot take, pomeni torej samo to, da se bodo v moderni dobi zgodovinske religije — na primer krščanska, pa tudi katera koli druga — nepreklicno približale svojemu koncu, da pa s tem ne bo izgnila religioznost kot taka, saj bo na mesto zgodovinskih religij stopila nova, moderna, edino resnična in prava religija prihodnosti. Poglavitno vprašanje je torej v tem, kaj bo lahko nadomestilo zgodovinske religije, postalo njihov zakoniti dedič in nadomestek, s tem pa tudi prava religija prihodnosti, v kateri bo človeška težnja k nečemu najvišjemu, popolnemu, absolutnemu končno našla novo zadostitev. S tem v zvezi je pa še drugo vprašanje. Renan je vsekakor mnenja, da moramo ohraniti ne samo pojem religije za takšno najvišje človekovo teženje, ampak da je prav tako potrebno obdržati pojem boga, kot ime za tisto, kar je pogoj, nosilec in predmet človekovega religioznega čustvovanja. Ker seveda v religiji prihodnosti ne more več iti za antropomorfne osebne Boga, na katerega so se nanašale zgodovinske religije, se s tem odpira vprašanje, kaj naj razumemo pod bogom, v katerega naj bi verovalo človeštvo moderne dobe.

O tem, kaj bo v našem času nadomestilo zgodovinske religije in v čem bo torej našla zadostitev človekova religioznost, je v Renanovem spisu *Prihodnost znanosti* zaslediti več različnih odgovorov, ki se pa nazadnje vendarle ujamejo v enega samega. Na nekem mestu je rečeno, da bo religija prihodnosti »čisti humanizem, se pravi kult vsega, kar je človeško, celotno življenje, posvečeno in pridvignjeno v moralno vrednoto«. To pomeni, da bosta pravi cilj in predmet moderne religioznosti samo človeštvo v svoji končni popolnosti, do katerega bosta pripeljala razvoj in napredek. Vendar je iz drugih Renanovih formulacij razvidno, da se more takšna religija konkretno uresničiti samo prek znanosti oziroma zgolj v nji sami. Na mesto zgodovinskih religij bo torej stopila znanost, edino prava in resnična religija prihodnosti bo sama znanost.

Argumentov v prid takšni tezi je v Renanovem delu najti precej, vendar so tako različni, da jih šele naknadna analiza lahko razvrsti v pregleden red, zlasti ker je na prvi pogled v njih marsikaj protislovnega. To velja zlasti za razmerje med človekovo popolnostjo in pa njegovo težnjo k spoznanju, tj. znanostjo kot najvišjim izrazom tega teženja. Renanova izjava, da »človekov cilj ni vedeti, čutiti, predstavljati si, ampak biti popoln, se pravi biti človek v polnem smislu besede«, bi kazala na to, da je človekov eshatološki cilj doseči popolnost vsega svojega bitja — tako snovnega kot duhov-

nega, osebnega kot družbenega, socialnega kot moralnega in estetskega. Vendar je iz celote Renanovih razmišljanj več kot očitno, da človek v nobenem primeru ne more računati na takšno popolnost in da se tista, na katero se lahko z gotovostjo zanese, po svojem bistvu ujema s popolnostjo spoznanja v obliki znanosti; kar seveda pomeni, da bo končna popolnost človeštva kot celote dosežena z znanostjo, kakršno bo ustvarilo v sedanjih in prihodnjih stoletjih svojega napredovanja. Razloga za to, da je človekovo eshatološko popolnost mogoče misliti samo kot popolnost spoznanja, sta po Renanu vsaj dva. Prvi je preprosto ta, da človek na drugih ravneh svojega obstoja popolnosti v pravem pomenu, tj. kot končnega, nepresegljivega in v sebi dopoljenega stanja, nikakor ne more doseči. Drugi razlog se skriva v dejstvu, da je spoznavanje samo na sebi najvišja oblika človeškega teženja k popolnosti in zato sama na sebi določena za to, da bo nekoč postala popolna. Ali preprosteje povedano — kar je na ljudeh telesno, čutno, nagnjeno k užitku, je tako zelo spremenljivo, minljivo in omejeno, da niti od daleč ne more misliti na resnično in popolno trajnost; enako velja za moralnost, ki je preveč podvržena zgodovinskim, socialnim in biološkim spremenljivkam človekovega življenja, da bi lahko kadarkoli prešla v stanje prave popolnosti; edino spoznavanje, ki ga razvija in zagotavlja moderna znanost, je trdno usmerjeno h končnemu cilju, ko bo postalo bolj ali manj absolutno, s tem pa doseglo zadnjo popolnost v pravem pomenu besede. Vse to pa je seveda že posledica temeljnega dejstva, da je ravno spoznavanje najvišja človekova sposobnost, nuja in želja, višja od čutnega uživanja, ljubezni, moralnosti in še vsega drugega, kar izpolnjuje človeški obstoj. Po Renanu je »najvišji dar«, ki je bil človeku dodeljen, ta, da biva in misleč zre resničnost; najvišja »želja« njegove narave je zvedavost, ta pa je izvir spoznavne žeje, ki jo lahko zadovolji do kraja šele znanost. In na drugem mestu — »védenje je od vseh življenjskih dejanj najmanj profano, ker je najbolj nesebično, najbolj neodvisno od uživanja . . .« S temi argumenti sledi Renan seveda stari grško-židovski tradiciji, ki je že na začetku evropske kulture odkrila v spoznanju bistveno, najvišjo, pa tudi najusodnejšo človekovo težnjo, saj je Aristotel v človekovi »zvedavosti« prepoznal izvir najvišjega mišljenja o temeljnih počelih bivanja; in v svetopisemski knjigi »začetkov« je za začetek človekove zgodovine postavljena zgodba o »drevesu spoznanja« kot prvi skušnjavi za človeka in vzroku za njegov padec v izvorni greh.

Renanovo argumentiranje v korist znanosti kot edino prave religije prihodnjih časov sloni torej na tradiciji, ki je tisočletna, saj sega v najstarejše plasti človeške kulture. Zato lahko iz nje izvede tudi svoje moderno, svobodomiselnje pojmovanje boga in nesmrtnosti. Če gre človeštvu za popolnost spoznanja, ne pa za kratkotrajni užitek individualne eksistence, ki je sama na sebi minljiva, zapisana smrti in nevredna, da bi si bila najvišji cilj; in če je res spoznavanje vzvišeno nad vse drugo in določeno za najvišjo popolnost, potem bo ta dosežena šele s prihodnjim razvojem znanosti, pravzaprav šele na koncu vseh časov, ko se bo prelilo v stanje absolutne transcendence. To pa pomeni, da bo iz znanstvenega napredovanja k takšni transcendenci navsezadnje nastal bog. Ta je po Renanovi opredelitvi »definitivna rezultanta« človekovega spoznavnega napredovanja, ki se mora končati na ravni polne, absolutne resnice. S tem v zvezi razume Renan tudi vprašanje človekove nesmrtnosti. Človekova duša je seveda umrljiva, njegov individualni »jaz« je torej zapisan izginotju. Vendar obstaja za človeka s stališča moder-

ne znanosti neka druga oblika nesmrtnosti, namreč njegova soudeležnost v procesu napredovanja k zadnji popolnosti spoznanja; v bogu kot končni rezultanti tega napredovanja bo ohranjen »prispevek« vsakogar, morda navsezadnje celo v obliki nekakšne skupne zavesti vseh ljudi, ki ustvarjajo s svojimi spoznanji takšnega boga. V tej smeri tvega Renan na nekem mestu celo domnevo o nekakšni »poslednji sodbi«, ko bo »jaz« vseh tistih, ki so ustvarjalno sodelovali pri graditvi najvišjega spoznanja, prišel do nove zavesti v skupni zavesti končnega boga, medtem ko se bo »jaz« vseh onih, katerih življenje je bilo v tem pogledu ničevno, dokončno pogreznil v nič. Tako se v Renanovem svobodomiselnem pojmovanju novodobne znanosti in religije židovsko-krščanske predstave o eshatološkem koncu človeštva na prav poseben način povezujejo z Aristotelovimi in Heglovimi, saj je nesmrtnost, na katero misli Renan, predvidel že Aristotel. Sicer je pa bil Aristotelov bog prav tako že čisto spoznanje, samo da je pri Renanu postavljen razvojno po zgledu Heglovega samorazvoja absolutne ideje.

Vprašanje o historičnih izviri, iz katerih je potekel ta svobodomiseln model, je seveda za presojo njegovega smisla ali nesmisla postranskega pomena. S te strani so zanimivejša konkretna vprašanja, ki ostajajo v Renanovem začrtu znanosti, ki bo v naših časih nadomestila religijo, odprta in celo dvomljiva. Najprej je tu vprašanje, zakaj naj bi zgodovinske religije nadomestila ravno znanost, ne pa filozofija ali še bolj umetnost. V Renanovem mladostnem spisu ta problem ni posebno jasno postavljen, pač pa ga je izrecneje razvil v poznejših »filozofskih« dialogih in fragmentih. Tu je določno izrekel misel, da filozofija nima prihodnosti, njen čas je minil, ker jo nadomeščajo različne znanosti, sama na sebi je neplodna, ker pač z golim spekulativnim umovanjem ni mogoče priti do pravih spoznanj. Sicer se pa zdi, da po Renanu v filozofiji ni mogoč napredek, kar bi pomenilo, da ji nikoli ni bilo usojeno doseči zadnjo popolnost. Nekoliko drugače je z umetnostjo. Tudi v tej ni pravega napredka, pač pa popolnost; toda ta ni cilj prihodnosti, ampak je nasprotno že stvar preteklosti; v večini umetnosti so bila najlepša dela že napravljena, možnosti so torej izčrpane. »Naša umetnost je v primerjavi s starimi mojstroviniami nekaj takega kot kamnita stavba v razmerju do zgradbe iz marmorja.« Ali še določneje — velika umetnost bo izginila, prišel bo čas, ko bo umetnost pretekla, ko v nji ne bo ničesar več postoriti. Toda od tod sledijo še daljnosežnejši sklepi. Usoda umetnosti pomeni, da razvoj človeštva v nobenem primeru ne bo estetski; popolnost, h kateri človeštvo napreduje, ne bo estetska. Iz takšne argumentacije, v kateri nedvomno odmevajo Heglove napovedi o »koncu« umetnosti, se torej potrjuje Renanu temeljna teza, da bo eshatološka popolnost, v kateri bo človeštvo na koncu vseh časov doseglo ali celo ustvarilo boga, zgolj in samo spoznavna; religija, ki naj služi temu cilju, pa edino znanost. Edina možna oblika religioznega čustvovanja v moderni dobi je torej čaščenje, razvijanje in sprejemanje znanosti; ta je za modernega človeka tisti organ, s katerim izraža in čuti boga.

Seveda se v debati o tem, kaj naj v novih časih nadomesti religijo, ponuja še ena možnost, ki je Renan na videz ne upošteva, a jo najdemo v osrčju marksizma. Marxova teza o tem, da so »filozofi doslej svet samo razlagali, da pa ga je treba spremeniti«, pomeni, da se mora heglovski pojmovana filozofija kot samospoznanje absolutne ideje uresničiti v sami stvarnosti, v družbeni praksi, tj. v brezrazredni družbi, kjer bo odtujenost človeka

ukinjena, človek pa vrnjen v svoje »bistvo«. V tej preobrazbi bo seveda odigrala moderna znanost odločilno vlogo, zlasti v smislu znanstvenega socializma, kot ga je formuliral Engels. Vendar pa znanost v tem primeru ne bo cilj, ampak sredstvo. V primerjavi z alternativami, o katerih je razmišljal Renan, gre marksizmu za bistveno drugačno razmerje — religije ne more nadomestiti niti filozofija niti znanost ali umetnost pa tudi nič drugega, kar je samó posamezen vidik človekovega socialnega obstoja, pač pa edino družbeno življenje v celoti, tj. totaliteta človekove ustvarjalne eksistence v okvirih brezrazredne družbe.

Renan te možnosti izrecno resda ne razvije, vendar mu v mladostnem spisu *Prihodnost znanosti* ni popolnoma neznan, saj ga je napisal takoj po revoluciji leta 1848, v tesni zvezi z idejami takratne demokracije in socializma. Zato govori v spisu tudi o socializmu; o tem, da je v zgodovini doslej vladal »slučaj«, da pa mora stopiti na njegovo mesto »razum«, kar zveni podobno kot Marxove in Engelsove napovedi; da je treba družbo organizirati »znanstveno«, kar očitno pomeni uvedbo socializma; in da bodo končne popolnosti, ko bo znanost dosegla svoj cilj, deležni prav vsi posamezniki, najbrž v tem smislu, da bodo vsem enako dostopna, razvidna in domača znanstvena spoznanja o bistvu človeštva, sveta in boga. Vendar je že v teh mladostnih predvidevanjih opaziti protislovja, saj jim na mnogih mestih postavlja nasproti drugačne misli; ko je tik pred smrtjo svoj spis izdal, se je v uvodu odpovedal vsem poudarkom demokratičnega socializma, kot ga je vgradil v svojo prvotno tezo o znanosti kot religiji prihodnjega človeštva. Ta odpoved seveda ni bila zgolj starčevska samovolja, ampak je sledila iz notranje logike Renanovega svobodomiselnega modela. Predvsem mu je bilo od vsega začetka jasno, da lahko znanost zamenja religijo samo, če je sama sebi namen in s tem absolutna. Znanost je seveda mogoče uporabiti za razumno organiziranje družbe, za izboljšanje človekove usode in vsakdanjega življenja, vendar to ne more biti njen osrednji namen. S tem da se znanost spremeni v uporabno, je lahko zelo koristna, vendar jo takšna uporaba lahko tudi omejuje ali pa celo bistveno ovira pri napredovanju. Na to možnost je meril Renan leta 1860 v svojih »filozofskih« fragmentih, ko je govoril o tem, da bomo »nekega dne v posesti neomejenih spoznanj o materiji in življenju, toda samo tedaj, če prirodnih znanosti ne bo ustavil ozkosrčni duh uporabnosti, ki poskuša v njih gospodovati«. Znanost je torej sama sebi prvo, njena uporabnost je nekaj sekundarnega. Ali še določneje povedano — znanost v razmerju do družbe ni sredstvo, ampak cilj, družba obstaja zaradi znanosti in ne narobe, družba je možnost, da se znanost kot nova religija prihodnosti razvije in doseže svojo končno popolnost. Popolnost družbe je navsezadnje samo v tem, da omogoči absolutno popolnost znanstvenega spoznanja, ki je sám na sebi nekaj božanskega.

Ob teh je pa že v Renanovem mladostnem spisu najti še druge argumente zoper možnost, da bi religijo lahko nadomestila znanstveno organizirana in v tem smislu popolna družba prihodnosti. Kaj takega bi bilo očitno mogoče samo tedaj, ko bi človeštvo v svojem napredovanju lahko doseglo popolnost na vseh ravneh svojega obstoja, se pravi ne samo na spoznavnem, ampak tudi socialnem, moralnem, umetnostnem, estetskem in še vseh drugih. Toda izkazalo se je že, da v marsikaterem teh območij napredek ni mogoč ali pa da mu prava popolnost sploh ni dosegljiva; in kolikor mu je, so njene možnosti izčrpane in jih noben prihodnji napredek ne more oživiti. To pa

pomeni toliko, kot da človek ne more misliti na popolnost svojega celotnega obstoja ne zdaj in tudi ne v oddaljeni prihodnosti, ampak lahko računa samo na popolnost spoznavanja, kot mu jo zagotavlja napredek moderne znanosti. Toda še odločilnejši je drugi argument, ki ga je Renan domislil šele v poznejših časih, ko se mu je z razvojem meščanske družbe, z izkušnjo pariške komune in razvojem naravoslovnih, zlasti Darwinovih spoznanj zmanjšala vera v možnosti demokratičnega socializma. Tudi če bi hotela, bi znanost ne mogla organizirati popolnosti za vse posameznike, ki v družbi sestavljajo človeštvo. Po Renanu so si ljudje po naravi neenaki, pa ne samo kot posamezniki, ampak tudi kot pripadniki različnih ras; neenaki zlasti po svojih zmožnostih za znanstveno spoznanje, udeležbo v razvijanju znanosti in njenem prihodnjem stanju. Zato znanstveno organizirana družba prihodnosti ne bo družba enako popolnih ljudi, ampak bo sestavljena iz preprostih množic in pa znanstvenih elit, pravzaprav aristokracije znanstvenikov. Ali kot pravi ena od oseb v »filozofskih« dialogih, napisanih leta 1871, v času pariške komune: »Elita inteligentnih bitij, gospodarica nad najpomembnejšimi skrivnostmi resničnosti, bo obvladovala svet z mogočnimi sredstvi akcije, ki bodo v njeni oblasti, tako da bo v njem vladal razum, kolikor je to mogoče . . .«

Družba prihodnosti, v kateri bo znanost edina prava religija, bo torej na prvi pogled nekako podobna družbi, kot si jo zamišlja »veliki inkvizitor« Dostojevskega, saj bodo tudi v nji imeli ključ do skrivnosti sveta samo izbrani vladajoči, medtem ko bodo množice živele za svoje preproste življenjske skrbi, dolžnosti in užitke; toda po drugi strani ji je tudi nasprotna, saj ne bo slonela na dogmah tradicionalne religije, ampak na znanosti, ki je takšno religijo ukinila. Laže bi jo torej primerjali z razumno »državo«, o kateri je razmišljal Platon. Toda Renanov ideal prihodnje znanstveno organizirane družbe ima seveda tudi neposredne zveze s socializmom. Ne sicer z demokratičnim socializmom, v katerega je verjel leta 1849. Renanova vera vanj je bila že v tem času protislovna in šibka, zato ni nenavadno, da se ji je pozneje odpovedal in videl v nji samo še naivno iluzijo. Po letu 1870, v času meščanske republike, je nedvomno pristal na oblast visokega meščanstva, kapitalistov in poklicnih vojakov, češ da je ta oblast za znanost še najbolj znosna. Vendar se zdi, da je še zmeraj računal tudi s socializmom. O tem je leta 1890 v uvodu za knjižno izdajo *Prihodnosti znanosti* zapisal: »Kar se zdi zdaj zelo verjetno, je to, da socializma ne bo konec. Vendar pa bo socializem, ki bo zmagal, precej drugačen od utopij iz leta 1848.« Brž ko ta namig povežemo s splošnim obzorjem Renanovega svobodomiselnega modela, ga lahko razumemo v tem smislu, da realni socializem, ki mu Renan obeta zmago v prihodnosti, ne bo egalitarni in demokratični socializem, ampak državni socializem, oprt na obstoj različnih, birokratskih in drugih elit. Renanov svobodomiselni model bi na tako izgrajeni socializem nedvomno pristal, če bi v njem dobila elita znanstvenikov osrednji, privilegiran in delovno neomejen položaj. Seveda z bistvenim pogojem, da bi se lahko posvečala znanosti, ki ne bi bila samo uporabna, ampak sama sebi namen; in če bi bila v ustvarjanju takšne znanosti popolnoma svobodna, kar pomeni predvsem, da se socialistična država ne bi v ničemer vtikala v njeno delovanje. Samo tako bi torej socializem lahko postal primerna družba, v kateri bi znanost dejansko nadomestila religijo in nato polagoma dosegla svoj eshatološki cilj, ki je z absolutnim spoznanjem uresničiti boga.

Renanovo nihanje med demokratičnostjo in aristokratskim pojmovanjem družbe ni bilo naključno, ampak je sledilo iz bistvene sestave njegovega svobodomiselnosti; pravzaprav je bilo zakoreninjeno v celotnem evropskem svobodomiselnosti 19. stoletja in seveda tudi 20. stoletja, kolikor sega še v naš čas. To nihanje se je poleg tega križalo še z drugimi premiki, ki so bili značilni ne samo za Renana, ampak jih je mogoče imeti za last svobodomiselnosti kot takega. Sem spadajo zlasti očitna Renanova nihanja v pojmovanju boga, ki pa ne ostajajo zgolj teološki problem, ampak odsevajo v že omenjenem spreminjanju Renanovih pogledov na demokracijo, socializem in humanizem. Duhovnozgodovinsko gledano je Renanov nazor o bogu, znanosti in religiji nastal seveda tako, da se je v njem Heglov vpliv pomešal z vplivom pozitivizma 19. stoletja, saj izhaja Renan iz Heglove teorije o napredovanju absolutne ideje k popolnosti lastnega samospoznanja kot eshatološkemu cilju vsega zgodovinskega dogajanja; samo da je Renan to teorijo razumel konkretno kot proces človeškega bivanja na Zemlji in v prihodnjih stoletjih, obenem pa na mesto heglovski pojmovane filozofije, v kateri naj bi se ostvarilo absolutno samospoznanje, postavil pozitivistično razumljeno znanost. Vendar se je ravno v tej smeri Renan znašel pred vrsto vprašanj, ob katerih je njegova prvotna misel zanihala ali pa sploh spremenila prvotno smer. To se mu je zgodilo predvsem ob vprašanju boga. Renan se je v *Prihodnosti znanosti* najprej ravnal po Heglovi teoriji, da se bo absolutna ideja na koncu svojega razvoja uresničila sama na sebi in za sebe, kar je seveda toliko kot bivanje božje. Ker pa je moral to teorijo prenesti v svet pozitivistične znanosti, ki ji bistvo sveta ni absolutna ideja, ampak kozmična, biološka in psihična stvarnost, seveda ni bilo več jasno, kaj naj bi bil bog in v kakšni konkretni obliki naj bi eksistirala. Kako naj bi bil nekakšen proizvod človeškega spoznanja resničnosti, ko pa ta resničnost ni drugo kot kozmična, biološka ali psihična stvarnost? Zato se je v poznejših razmišljanjih odločil za drugačno, bolj tradicionalno panteistično varianto — bog že ves čas obstaja kot od človeka neodvisna bit vse resničnosti, kar pomeni, da ga ne ustvarja šele človek, ampak mu s svojim spoznavanjem samo nehote in nevede služi, ko z razvitjem svoje zavesti ustvarja polagoma absolutno spoznanje resničnosti, s tem pa se spreminja v medij, prek katerega bog prihaja do samega sebe. S tem bog seveda človeku ni več imanenten, ampak transcendenten. Takšno stališče je v Renanovem svobodomiselnem pojmovanju boga povzročilo nadaljnje premike; od teh ni bil najmanj pomemben premik od humanizma k antihumanizmu, ki ni brez zveze z opisanim prehodom od demokratičnega socializma k avtoritarni družbi prihodnosti. Misel, da je človeštvo s svojim napredkom k popolnosti spoznanja samo podrejen medij panteističnega božanstva, ki je »eno in vse«, se je Renanu povezala z novimi razvojnimi nauki 19. stoletja, z dognanji astronomije, fizike in biologije, in v luči teh dognanj se mu je nenadoma pokazalo, da človeštvo morda ni edini pa tudi ne zadnji mogoči medij za uresničevanje popolnosti sveta, tj. absolutnega spoznanja, ki ga terja panteistično ustrojeno vesolje. Ne samo da je posamezen človek umrljiv, ampak je po predvidevanjih moderne znanosti več kot verjetno, da bo tudi celotno človeštvo v milijonih let dočakalo svoj konec, bodisi da se bo samo v sebi izčrpalo ali pa da bo kako drugače izginilo v kozmičnih dogajanjih. To pa pomeni, da bo najbrž vesoljni proces napredovanja k najvišji stopnji zavesti in s tem k bogu morala nadaljevati in dovršiti kaka druga vrsta živih bitij, bolj razvitih, višjih in tudi dol-

gotrajnejših od človeka, pri čemer je čisto mogoče, da takšna bitja v kozmosu že obstajajo, lahko pa da se bodo šele razvila po človekovi »smrti«. S takšno razširitvijo prvotne Renanove misli je očitno povezan njegov obrat od humanizma stran k transhumanizmu ali celo antihumanizmu. Podobno kot je iz absolutizacije znanosti v novo religijo modernega človeštva sledilo, da so nosilec takšne religije lahko samo znanstvene elite, množice pa kvečjemu njen pasiven predmet, tako je iz kozmološke špekulacije o možnih oblikah nečloveške ali nadčloveške zavesti sledila degradacija človeštva kot celote. Če človeštvo ni edini niti najvišji nosilec zavesti v vesolju, potem je s tem novim kopernikanskim obratom odstavljeno s svojega edinstvenega položaja, podobno kot se je zgodilo z Zemljo v Kopernikovi teoriji. Zdi se pa, da Renan ni opazil, da se s takšno hipotezo, ki jo je začel upoštevati v poznejših letih kot popolnoma mogočo, majejo prav temelji njegovega svobodomiselnega pogleda na religijo in znanost v modernem času. Brž ko ni več jasno, ali je človek res edini pooblaščen nosilec zavesti in spoznanja v resničnosti, kakršna obstaja od vekomaj in kakršna bo obstajala za vse čase, postane vprašljiva tudi vrednost njegove znanosti in s tem možnost, da bi ta stopila na mesto religije. Če bodo do popolnega spoznavanja prišla šele drugačna bitja, obdarjena morda z drugačno zavestjo od človeške — kako torej vedeti, ali za popolnost absolutnega spoznanja katerakoli človeška znanost sploh kaj pomeni? Z izgubo človekovega središčnega položaja v razmerju do kozmosa, boga in absolutne resnice se relativizira tudi mesto znanosti sredi nadčloveških, kozmičnih in že kar nedoumljivih razsežnosti. Vrednost znanosti v procesu napredovanja vesolja k svoji absolutni točki se je na mah zmanjšala, s tem pa seveda tudi možnost, da bi postala nosilec človekovega religioznega čustvovanja in se povzdignila v novo religijo človeštva.

Od tod se zdi, da je osrednja napaka Renanovega svobodomiselnega modela, ki je značilna prav zanj in nikakor ne za vse svobodomislece, v tem, da je poskušal funkcijo religije prenesti na znanost. Do končnega paradoksa, s katerim se razveljavlja religiozni pomen znanosti, je Renan prišel ravno s tem, da je poskušal slediti sami znanosti, njenim modernim možnostim in najbolj fantastičnim podmenam. Toda to pomeni, da se je njegov poskus nadomestiti religijo z znanostjo, razbil ravno ob naravi same znanosti, ki je očitno taka, da sama iz sebe onemogoča poskuse, da bi ji dajali religiozno veljavo, pomen in funkcijo. Moderna znanost temelji v razvidnosti empirije in matematike, vse drugo ji je dvomljivo. To pomeni, da je bistveno gibalno njenega raziskovanja dvom, ne pa vera v karkoli. Zato ravno moderna znanost ne more reči ničesar o tem, ali je človeštvo edini nosilec zavesti v vesolju, in seveda še manj o tem, ali je kadarkoli pred nastankom človeka obstajala podobna, morda celo višja oblika spoznavanja in ali bo do takšne oblike prišlo nemara kadarkoli po izginotju človeštva. Ker ni videti, s kakšnimi sredstvi bi znanost lahko raziskovala ta vprašanja, je skoraj gotovo, da tudi v prihodnje ostaja zanjo vse to območje dvoma, če že ne kar nesmisla, saj so za znanost vprašanja, ki jim ni mogoče predvideti niti empirične niti matematično-eksaktne obravnave, sama na sebi nesmiselna.

S tem je pa že začrtana tudi tista meja moderne znanosti, ki je Renan v 19. stoletju še ni mogel jasno zagledati, a postaja zato v 20. stoletju zmeraj bolj opazna. Od Kopernika, Keplerja in Galileja naprej pa vse do Darwina, Einsteina in Freuda je novoveška znanost hote ali nehote posegala tudi v metafizično območje s tem, da so se v luči njenih odkritij, teorij in doka-

zov druga za drugo razveljavljale resnice, ki so potekale ali iz biblije ali iz Aristotela in so od konca antike veljale za nepreklicno podlago edino prave religije, teologije, antropologije in moralke. Pri tem ni misliti samo na dognanja naravoslovnih ved, ampak prav tako ali še bolj historičnih znanosti, ki so uvedle novo razumevanje biblije, religioznih tradicij in religije sploh. Metafizični pomen teh in drugih novoveških znanosti je bil v tem, da so se tradicionalni pojmi boga, duše, nesmrtnosti, človekovega izvora in namena, pa tudi izvora in usode vesolja pokazali za dvomljive, neverjetne ali so se pa celo razblinili, vse to pa tako zelo, da jih celo sodobna cerkvena teologija, katere namen je vendarle predvsem ohranjati te pojme v prvotni veljavi, ne more več razlagati in dokazovati s tradicionalnimi sredstvi. Brž ko priznamo moderni znanosti ta metafizični pomen, se pa že tudi izkaže, da je po svoji vsebini v glavnem »negativen«, saj je ves čas obstajal v odpravljanju metafizike, na kateri temeljijo tradicionalne religije, teologije in moralke, tako da jih znanost s svojimi izsledki razveljavlja, pri tem pa na njihovo mesto ne postavlja ničesar, kar bi lahko veljalo za novo metafiziko. Prav nasprotno — potem ko znanost opravi svoje delo, ostaja območje metafizike prazno, namesto pozitivne metafizike obstaja zdaj v njem »nič«, kar pomeni, da je znanost v razmerju do metafizike nihilistična in da je edina oblika metafizike, v kateri je lahko udeležena, metafizični nihilizem. Ali preprosteje povedano — moderna znanost sama iz sebe ni ustvarila nobene metafizike in je načelno tudi ne more ustvariti, pač pa je oslabila, razveljavila ali celo popolnoma onemogočila marsikatero metafizično idejo, ki se je zdela več stoletij ali tisočletij absolutno resnična; in kolikor tega dela še ni opravila, več to s svojimi novimi dognanji kvečjemu še dognala do konca. Vendar se zdi, da ji kaj bistvenega v tej smeri ne ostaja več. Če pa je temu tako in je v 20. stoletju njeno »negativno« metafizično delo v glavnem opravljeno, potem je od tod bolj ali manj upravičeno sklepati, da je moderna znanost na tem, da polagoma izgubi svojo prvotno metafizično moč. Morda gre pri tem celo za tisti proces, ki ga je opredelil Renan z bojaznijo, da začenja sodobna znanost omejevati njena tehnično koristna uporabnost — morda je pojemanje metafizične moči znanosti v 20. stoletju odločilno povezano z dejstvom, da postaja znanost zmeraj bolj uporabna, zmeraj manj pa metafizično odločilna, samo da je zveza med enim in drugim verjetno prav obratna od tiste, ki jo je nakazoval Renan — po njegovi sodbi je znanost v nevarnosti, da bo ostala v svoji metafizični prodornosti omejena, ker postaja preveč uporabna; v nasprotju z Renanom je verjetno tako, da postaja moderna znanost zmeraj bolj samo uporabna prav zato, ker izgublja svojo metafizično funkcijo, čeprav seveda samo »negativno«.

Da od moderne znanosti v prihodnje ni mogoče pričakovati nobenih zares temeljnih odločitev o metafizičnih vprašanjih, je že na začetku tega stoletja nehote pokazal V. I. Lenin, ko je v knjigi *Materializem in empiriokriticizem* (1908) odmeril naravoslovnim znanostim zgolj še raziskovanje fizikalnih lastnosti materije, bistvo tega, kar naj se imenuje materija, pa docela pridržal filozofiji, kar seveda pomeni, da o bistvu materialnosti sveta znanost v prihodnje ne bo mogla izreči ničesar odločilnega. Z Leninovo postavitvijo vprašanja se je seveda mogoče strinjati ali pa tudi ne. Kljub temu pa po svoje opozarja na posebno usodo moderne znanosti v prihodnjih preobratih metafizičnega, morda pa tudi religioznega mišljenja. Na prehodu iz 20. v 21. stoletje res ni mogoče več videti, kaj naj bi moderne znanosti odkrile še takega

o vesolju, življenju, človeku in njegovi zgodovini, da bi se odločilno spremenili metafizični pojmi, ki jih sodobni človek sploh še priznava oziroma ki jih ne priznava več, in da bi se bistveno spremenilo stanje metafizičnega nihilizma, ki ga je moderna znanost s svojim delom pripravljala ali pa vsaj omogočila. Tako je skoraj gotovo, da nadaljnja fizikalna dognanja o sestavi materije ne bodo bistveno spremenila današnje vednosti o obstoju, izvoru in smislu sveta oziroma bivanja nasploh v njegovem najglobljem ontološkem pomenu. Takšne moči tudi ne bodo imele nove teorije o »nastanku« sveta — bodisi tiste o »velikem puku« ali katerekoli druge. Še manj bi bila metafizično odločilna nova dognanja o prehodu iz anorganske v organsko materijo in s tem o nastanku življenja, saj je takšen prehod kot znanstvena podmena in možnost priznan in manjkajo zanj samo konkretno dokazljivi členi. Metafizično zanimivejše bi se zdelo na prvi pogled vprašanje, na katero je trčil že Renan, namreč o tem, kakšna višja bitja živijo, so ali bodo živela poleg človeka v vesolju. Toda ravno za to vprašanje ni razvidno, kako naj bi ga znanost sploh dognala, saj je njena empirija v tej smeri časovno in prostorsko silno omejena in bo takšna najbrž tudi ostala; čeprav bi iz takšnega omejenega gradiva kdaj lahko razbrala sledove še o drugem življenju v vesolju, bi ta sled ne imela kakega drugega metafizičnega smisla od tega, ki si ga že zdaj lahko mislimo; če pa bi se zdelo, da je življenje na Zemlji edini primer življenja v vesolju in človeška zavest torej vseeno — proti Renanovim računom — edina ali najvišja oblika zavesti in spoznanja sveta — bi seveda utegnilo takšno dejstvo biti metafizično zanimivo, toda znanost ga ne bi mogla zanesljivo potrditi, saj bi nikoli ne mogla pristati na kategorično trditev, da je življenje na Zemlji v neskončnem času in prostoru vesolja res edini možni primer takega življenja, pa čeprav bi kakega drugega izkustveno in matematično ne bilo mogoče nikoli izpričati. Vse to pa torej pomeni, da je metafizična zmogljivost znanosti najbrž izčrpana; in da znanost metafizičnega nihilizma, ki ga je pomagala ustvariti, sama iz sebe ne more niti premagati niti zapolniti s kakršnokoli novo in pozitivno metafizično vednostjo. Ali pa to pomeni, da bo vloga znanosti odslej predvsem in samo še v njeni koristni uporabnosti? Vsekakor zanimivo vprašanje, ki pa ga je potrebno pustiti ob strani, saj presega razmerje znanosti in vere, kot ga je začrtal Renan.

Renanovi svobodomiselni pogledi na to razmerje se razveljavljajo ravno na točki, ki je osrednji in najizvirnejši člen njegovega svobodomiselnega modela, tj. ob kultu znanosti, ki da bo religija modernega sveta. Toda v tem modelu je še vrsta drugih šibkih točk, ki niso zgolj Renanove, ampak so problem tudi za druge svobodomiselne poglede na razmerje med znanostjo in vero, bodisi za tiste, ki so nastajali v 19. stoletju, bodisi za te, ki so že last 20. stoletja; in to ne samo po Evropi ali v svetu, ampak tudi na Slovenskem. Toda te šibke točke so prav zato, ker so tako splošne in samoumevne, že tudi očitne na prvi pogled. Zato jih ni potrebno na široko razčlenjevati, ampak samo opozoriti nanje v ne preveč sistematičnem zaporedju. Prva je ta, da Renan na vso silo tudi za znanost kot religijo prihodnosti ohranja pojem boga, pri tem se mu pa ta pojem sproti razblinja, tako da že ni več jasno, ali je tak bog sploh še transcendenten ali pa je samo še človekova lastna, imantna subjektiviteta; nazadnje se odloči za nekakšno varianto panteizma; in res je tak panteizem značilen tudi za mnoge druge svobodomislice 19. in 20. stoletja, toda zato ni nič manj vprašljivo, ali je spričo metafizičnega nihilizma, ki ga poleg znanosti utrjuje zlasti ateizem v obliki modernega materializ-

ma, sploh še mogoč in ali ne velja tudi za panteističnega boga v 20. stoletju stavek, ki ga je zapisal Nietzsche v prvem poglavju svojega dela *Tako je govoril Zaratustra* (Also sprach Zarathustra, 1883): Bog je mrtev. Druga šibkost je ta, da tudi pojem religije dobiva pri Renanu, verjetno pa tudi pri mnogih drugih svobodomislecih — tudi takrat, kadar ga nadomeščajo z opreznjšim pojmom religioznost — nedoločen, preširok in bled pomen, saj mu pomeni vsakršno obliko življenjskega »idealizma«, ki omogoča človeku, da se entuziastično predaja »višji stvari«, izgoreva ali celo žrtvuje zanjo samega sebe, pri čemer pa ta »višja stvar« ni nujno nekaj metafizično transcendentnega, ampak je lahko del človekovega zemeljskega, v prostoru in času omejenega obstoja; toda s tem je pojem religije ostal brez svoje posebne vsebine, saj lahko za religijo v tem smislu razglasimo ne le ukvarjanje z znanostjo, kot je storil Renan, ampak tudi delo umetnosti, politiki in celo gospodarstvu; zato bi s tega stališča za religijo lahko veljali zlasti nacionalizmi 19. in 20. stoletja, še bolj pa seveda socialistična in komunistična gibanja, tako da bi tudi o socializmu in komunizmu morali govoriti kot o religijah modernega sveta; vendar bi takšno izenačevanje sodobnih družbenopolitičnih gibanj z religijami ne pojasnilo niti teh gibanj niti usode religije v modernih časih, pač pa bi samó zakrivalo dejstvo, da ta gibanja sicer niso religije v pravem pomenu besede, da pa seveda temeljijo na nečem, kar ni gola misel, spoznanje ali znanost, ampak »vera« v najširšem pomenu besede, na primer vera v človeka, v napredek, v socializem in komunizem, pri čemer seveda takšna vera ni še niti religioznost niti religija v pravem pomenu besede; prav to je spregledal Renan, ko je razglasil za religijo znanost, pri tem pa zamolčal, da je njegov nazor o znanosti utemeljen v nečem, kar samo na sebi še ni znanost, ampak v preprostem psihološkem smislu vera — vera v napredek, vera v neenakost ljudi ali pa navsezadnje vera v samo znanost. Tretja splošna šibkost, ki jo razodeva Renanov religiozni koncept, a je morda splošen problem svobodomiselstva, je nejasni položaj etike v oblikah nove, svobodne religije in religioznosti, saj jo Renan z ene strani zahteva, z druge strani pa spet opušča in govori — podobno kot Nietzsche — o koncu vsakršne morale, kar je razumljivo, saj res ni videti, kako naj bi obstal etos v svetu, ki ga določajo samo še znanstvena dognanja in kjer naj bi bila tudi neenakost ljudi znanstveno nezmotljiva dogma; ta nejasni položaj pa spet ni samo Renanova samovoljna iznajdba, ampak je najbrž v skrivni zvezi z njegovo panteistično zamisljivo boga, kajti že iz Spinozove *Etike* je znano, da v območju panteističnega boga, ki je »eno in vse«, za etiko ni prostora, tako da ni utemeljena v najbolj temeljnem dnu resničnosti, ampak je zgolj človeška zadeva, zato pa relativna, spremenljiva in navsezadnje lahko tudi minljiva; toda ravno od tod se odpira vprašanje, kako naj bo panteistični bog sploh izvir trajne religije in religioznosti, ko pa je oboje bilo od nekdaj bistveno zvezano ravno z utemeljitvijo etike kot nečesa absolutno veljavnega.

Zdi se, da so s tem naštetá vsaj poglobljena vprašanja, ki so problemsko odprta ne samo pri Renanu kot enem od reprezentativnih početnikov svobodomiselnega pogleda na razmerje med znanostjo in vero, ampak so bistvena za sleherno svobodomiselstvo, ki še v današnjem času poskuša domisliti to razmerje. Kaj je z bogom, religijo, religioznostjo in etiko v modernem svetu znanosti, potem ko je s pomočjo znanstvenih dognanj iz njega izginila veljava tradicionalne religije, teologije in tudi moralke? Da mora svobodomiselstvo zmeraj znova razmišljati ravno o teh vprašanjih in da lahko najde zanje dru-

gačne odgovore od Renana, kaže misel Alberta Einsteina, ki je za svobodomiselstvo 20. stoletja še posebej reprezentativna, obenem pa v primerjavi z Renanom lahko pokaže, kako so se v tem stoletju spremenili svobodomiselni modeli prejšnjega časa in kakšne možnosti izhajajo iz njih tudi za presojo svobodomiselnega modela, ki se je uveljavil v slovenskem kulturnem razvoju.

(Nadaljevanje prihodnjič)

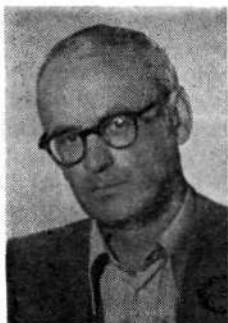
Intervju Sodobnosti: Miloš Mikeln



Miloš Mikeln, ugledni, a še »nenagrajeni satirik«, je avtor cele vrste humornih iger, v katerih razgalja mnoge družbene, politične, ekonomske in kulturne zagate in stranpoti v naših razmerah; v proznih besedilih, ki jih je izdajal nekako »vzporedno«, obravnava podobno tematiko s prav tako kritičnim odnosom do sveta, ki ga opisuje.

Tale (pismeni) dialog z njim je prvotno imel namen obseči vsaj nekatere osrednje motivne prvine njegovega pisanja in morda še kaj specifično »literarnega« (in zakaj ne) tudi zasebnega; a se je pripetilo, da je dialog kmalu zavil nekoliko stran od načrta — verjetno pa to ni bilo naključje ali kaj podobnega. Najbrž pač Mikeln laže in raje govori o zadevah, ki ne prizadevajo samo njega, temveč domnevno mnogo ljudi, in so pretežno tisto, kar se z njegovimi besedami imenuje »aktualna družbena problematika«. Torej se je pričujoči dvogovor pretežno sukal v zarisu te »problematike«, čeprav je tudi res, da je kdaj pa kdaj zdrknil čeznjo.

Miloš Mikeln je v svoji dosedanji »karieri« opravljal mnoge, če se lahko zapiše, kulturne in druge funkcije: bil je (ob drugem) glavni urednik Ljubljanskega dnevnika, urednik v Delu, direktor MGL, direktor Cankarjeve založbe, nekaj časa Pavlihe.



Kos
Janko

Znanost in vera kot kulturni problem (2)

Einsteinovi pogledi na razmerje med znanostjo in vero se zdijo za 20. stoletje vsaj toliko reprezentativni, kolikor so bili Renanovi tipična lastnina 19. stoletja. Renanova teza, da bo znanost stopila na mesto religije, je nastala iz iluzij tega stoletja, v ozračju takratnega scientizma, pozitivizma in materializma; zato se je lahko družila s fantastično predstavo, da bo človek iz sebe ustvaril boga in v tem smislu postal tudi sam »človek-bog«, se pravi v tistem pomenu, o katerem sta sanjarila Nietzsche v podobi Zaratusstre in Dostojevski v liku Ivana Karamazova. Toda že v mišljenju poznega Renana je ta miselnost doživela oseko; spričo novih fizikalnih, astronomskih in bioloških dognanj se je pomen človeka v vesoljskih razsežnostih znova pomanjšal, metafizična moč človeške znanosti se je omejila na svojo naravno mero; kar pa zadeva boga, se je Renanovo svobodomiseltvo začelo vračati k tradicionalni predstavi panteističnega božanstva sredi vesolja, ki mu človek seveda ni enakovreden, kaj šele edino pooblaščen ustvarjalec, ampak je od njega z vsem, kar ima v sebi, odvisen in njegovi božanski naravi celo podložen. Na tej točki se je znašlo svobodomiseltvo, ko je prešlo v 20. stoletje, da bi v njem nadaljevalo in utrdilo svoje pojmovanje vere in znanosti, čeprav brez iluzij stare liberalne dobe. V ta okvir se postavlja tudi tisto, kar je o razmerju med znanostjo in vero domislil Einstein. Da bi torej doumeli usodo, ki je svobodomiseltvo na Slovenskem v 19. in 20. stoletju povezovala z evropskim, včasih pa tudi odločala o njegovih posebnostih, je potrebno vsaj v bežnem orisu postaviti Einsteina ob Renana, saj se šele s tem do kraja zariše celotni svobodomiselni horizont polpreteklega in današnjega časa, ki je vanj položen tudi slovenski delež.

Einstein svojih pogledov na znanost in religijo ni razložil v kakem večjem besedilu, pač pa samo v prigodnih spisih, nagovorih, časopisnih prispevkih. Njihov časovni razpon je precejšen, od tod razlike med njimi. Ko je na primer leta 1918 — v govoru na čast šestdesetletnemu M. Plancku v berlinskem fizikalnem društvu — spregovoril o načelih znanstvenega raziskovanja, je mimogrede zatrdil, da se delo teoretične fizike utemeljuje v tisti lastnosti sveta, ki jo je Leibniz imenoval prestabilirana harmonija; nato pa je svojo domnevo podaljšal v tezo, da je pravi izvir znanosti potrebno videti v »hrepenenju po gledanju te prestabilirane harmonije«. Ta nazor, ki se očitno dotika religije ali vsaj religioznosti, je podrobneje razvil v članku, ki ga je leta 1930 objavil v časopisu »Berliner Tagblatt«. Tu je najti tisto, čemur se dá reči sklenjeno Einsteinovo pojmovanje razmerja med vero in znanostjo. Izhodišče je ugotovitev, da so religije od nekdaj nastajale iz splošno razumljivih človeških potreb in čustev — pri primitivnih ljudstvih iz

strahu pred lakoto, boleznijo, smrtjo, kar je vodilo k nastanku »religije strahu«, na višji razvojni stopnji pa iz potrebe po varnosti, ljubezni, pravičnosti, iz česar je nastal socialno-moralni pojem boga in s tem »moralna religija«. Obema je skupen antropomorfní pojem boga. Ta seveda za današnjega človeka ni več sprejemljiv, pa ne samo s stališča moderne znanosti, ampak tudi z vidika višje moralne zavesti. »S človekom bi bilo slabo, če bi ga morali krotiti s strahom pred kaznijo in z upanjem na plačilo po smrti.« Tudi s te strani stoji torej Einstein na svobodomiselnem stališču, ki ga je v presoji razmerja med religijo in moralo učinkovito uveljavil Kant. Toda ob takšnih nižjih oblikah religioznosti, utrjenih v konfesionalne religije, dogme, teologije in temu primerne pojme boga, obstaja še najvišja oblika religioznosti, ki jo Einstein imenuje »kozmična«. Ta nastaja tedaj, ko posameznik občuti »ničnost človeških želja in ciljev in pa vzvišenost in čudoviti red, ki se razodeva v naravi pa tudi v miselnem svetu«; in ko prav zato želi doživeti »celoto bivajočega kot nekaj enotnega in smiselnega«. Takšna kozmična religioznost, ki seveda ni prava religija, saj ne pozna izoblikovanega pojma boga, teologije, dogem in cerkve, ni nova iznajdba, ampak je bila domača izjemnim posameznikom, religioznim genijem in skupinam od najstarejših časov naprej; najti jo je izjemoma že pri židovskih prerokih, močnejše v budizmu in ne nazadnje pri heretikih, ateistih ali svetnikih vseh časov — od Demokrita do Frančiška Asiškega in Spinoze. V današnjem času sta po Einsteinovem mnenju osrednja nosilca kozmične religioznosti umetnost in znanost, češ da je njuna najpomembnejša funkcija ravno ta, da zbudjata čustvo zanjo in ga ohranjata živega.

Vendar pa Einstein o umetnosti v tej zvezi ne govori podrobneje, ampak jo pusti docela ob strani. Pač pa razvije misel, da je gonilna sila vse moderne znanosti ravno takšna kozmična religioznost. Pravega znanstvenika žene v njegovih nadčloveških prizadevanjih lahko samo »vera v razumnost svetovne zgradbe« in »hrepenenje, da bi razumel čeprav samo majhen odsvit v tem svetu razodetega razuma«. Ali kot pravi na drugem mestu: »Njegova religioznost je v očaranem strmenju nad harmonijo naravne zakonitosti, v kateri se razodeva tako nadmočen razum, da je vsa smiselnost človeškega mišljenja in ravnanja v primeri s tem popolnoma ničev odsvit.« Ker spada v takšno harmonijo predvsem priznavanje kavzalnosti vsega dogajanja, je od tod določeno tudi znanstvenikovo razmerje do morale. »Moralnost mu ni nobena božja, ampak čisto človeška zadeva.« To seveda pomeni, da se kozmična religioznost docela izčrpuje v znanstvenem razumevanju vesoljne harmonije; za človekovo ravnanje je sama na sebi brez pomena. O tem pravi Einstein izrecno: »Človekovo etično vedenje je potrebno učinkovito utemeljiti na sočustvovanju, vzgoji in socialnih vezeh in ne potrebuje kakih religioznih podlag.«

Za zaokrožitev Einsteinovega pojmovanja vere in znanosti je potrebno citirati še nekaj drobcev iz kratkega prispevka, kjer je strnil v štiri točke svoj pogled na znanstveno resnico: da si pod »religiozno resnico« ne more zamisliti sploh nič jasnega; da lahko znanstveno raziskovanje s pospeševanjem kavzalnega mišljenja zmanjša praznovernost — s to misli Einstein nedvomno na tradicionalne religije; da

mu gre za pojem boga v obliki prepričanja o obstoju »nadmočnega razuma, ki se razodeva v zaznavnem svetu« in da se dá ta pojem označiti z običajno besedo »panteizem« po zgledu Spinoze; in da lahko konfesionalne tradicije pojmuje samo historično in psihološko, kar pomeni, da z njimi ni v nobenem drugem razmerju. Toda ti drobci Einsteinovega pojmovanja bistveno ne dopolnjujejo, ampak samo ostreje zarisujejo njegov položaj v razvoju evropske svobodomiselnosti, s tem pa omogočajo videti premike, ki jih je moralo doživeti v 20. stoletju, kar je seveda pogoj za boljše razumevanje podobnih premikov tudi v slovenskem svobodomiselstvu. Dogledati jih je mogoče predvsem iz primerjave Einsteinovih pogledov z Renanovimi. Kar je ostalo od enega k drugemu nespremenjeno, je njun svobodomiselni pogled na vrednost, položaj in prihodnost tradicionalnih religij, zlasti krščanske. Podobno kot Renan vidi tudi Einstein v njih nedvomno nekaj preživelega; ne govori sicer o njihovem »koncu«, vendar si je gotov njihove nezdružljivosti z razvito zavestjo sodobnega človeka, zlasti pa z moderno znanostjo. Podobno kot že za Renana tudi po Einsteinu ni mogoč »dialog« med znanostjo in tradicionalno teologijo konfesionalnih ver, ki se utemeljuje v okviru cerkve z dogmami in antropornim pojmom boga. Mogoč ni zato, ker si v stvareh, o katerih naj bi govorili, nista enakopravni, saj se znanosti v ničemer ni treba ozirati na teologijo, medtem ko mora teologija tako ali drugače upoštevati znanstvena dognanja, ko znova formulira vsebino razodetih resnic. Einstein bi se gotovo strinjal z Renanom, ki je v *Prihodnosti znanosti* opredelil razmerje med teologijo in znanostjo v modernih časih takole: »Znanost mora nadaljevati svojo pot, ne da bi se ozirala, ob koga zadeva. Stvar drugih je, da se ji izognejo. Kadar se zdi, da zbuja ugovore zoper sprejete dogme, ni njena stvar, ampak stvar prevzetih dogem, da se branijo in odgovarjajo ugovorom... Naj se teologi med sabo domenijo, da bi se zedinili z njo.«

To pa je tudi glavna točka, v kateri se Einstein docela strinja z Renanom in s čimer moderno svobodomiselstvo nadaljuje klasično svobodomiselno tradicijo; sicer pa kaj drugega tudi ni mogoče, saj opisani nazor dovolj natančno ustreza dejanskemu stanju v razmerjih med znanostjo in teologijo. Toda v vseh drugih, bolj bistvenih stvareh se Einstein močno odmika od klasičnega svobodomiselnega modela, kot ga za 19. stoletje poseeblja Renan. Na prvi pogled je očitno, da opuša vse iluzije o možnosti, da bi znanost nadomestila religijo in postala nova religija prihodnosti z vsemi atributi cerkvene avtoritete, ker bi pač bila zmožna absolutnega spoznanja in bi s tem navsezadnje celo ustvarjala »boga«. Moderna znanost teh funkcij očitno nima, zato ne more nadomestiti religije. Še več, sama na sebi je pravzaprav odvisna od religioznosti, čeprav v še tako širokem in pogojnem pomenu besede; od religioznosti, ki obstaja od nekdanj in je torej pred znanostjo, tako da je celó izhodišče za njeno delo, ne pa da bi bila sama odvisna od znanosti. Znanost je v modernih časih kvečjemu najprimernejše sredstvo, prek katerega se takšna religioznost zave sama sebe in se prek znanstvenikov, ki jo najmočneje doživljajo, prenaša lahko še na druge ljudi. Toda celo v tej vlogi ni edina, saj se po Einsteinu podobno dogaja tudi umetnosti, ki je prav tako prostor takšne religioznosti.

Drugi premik, ki je iz primerjave z Renanovim svobodomiselstvom viden na prvi pogled, je ta, da Einstein v razlagi prave, kozmične in s tem tudi znanstvene religioznosti bolj ali manj opušča pojem boga. Tudi Renan je nasprotoval vsakršnemu antropomorfnemu pojmovanju božje biti, vendar je vseeno vztrajal ob besedi »bog«, bodisi da je s tem mislil na »definitivno rezultanto« vesoljnega razvoja, katere bistveni dejavnik naj bo človeška znanost, bodisi da mu je beseda pomenila »eno in vse« v tradicionalnem panteističnem smislu. Razlog za takšno pojmovno rabo je bil nedvomno ta, da po Renanu ni mogoča religija brez boga: če hoče biti znanost nova religija, mora torej tudi v njenem pojmovnem svetu pojem boga ohranjati bistveno mesto. Toda s tem postaja seveda vsebina samega pojma — potem ko je s sebe odvrгла skoraj vse antropomorfne poteze — zmeraj bolj nedoločna; pravzaprav se nehote sama v sebi razblinja. Morda je to eden od razlogov, da se Einstein pojmu boga izogiba. Toda glavni je pač ta, da se mu zdi preveč obremenjen z antropomorfnimi predstavami, da bi lahko še obstajal v območju religioznosti, ki se želi znebiti vseh antropomorfnih dodatkov. To pa seveda pomeni skoraj toliko, kot da je po Einsteinu mogoča religioznost brez boga. Zato silam, ki naj v modernem človeku, zlasti v znanstveniku, zbujejo religioznost, rajši daje drugačna imena — razum, razumnost in harmonija vesolja, kozmični red in podobno. Ob tem pa postaja seveda na prvi pogled očitno, da so stari misleci od stoikov do Spinoze in še čez ravno tem silam priznavali božji pomen. Prav zato mora tudi Einstein izjemoma dopustiti možnost, da bi kavzalni harmoniji, ki da je predmet znanstvenikove religioznosti, lahko priznali tudi ime panteističnega boga. Toda na splošno se mu ta možnost upira, kar pomeni, da vidi v izločitvi boga iz kozmične religioznosti edino možnost, kako pustiti za sabo vse sledove antropomorfnih verovanj.

Na tej točki je mogoče zastaviti kritiko pojmovanj, ki jih je predložil Einstein kot modernim časom najprimernejšo svobodomiselno rešitev vprašanja o razmerju med vero in znanostjo. Najvišjo harmonijo vesolja imenujemo bog ali kako drugače, je na prvi pogled opaziti, da je tako zamišljeni »predmet« kozmične religioznosti še zmeraj bolj ali manj antropomorfen. S tem da Einstein kavzalnost in zakonitost naravnih dogajanj izrecno razume kot pojavljanje višjega, nadmočnega, božanskega »razuma«, ki je izvir vesoljne harmonije, vnaša v ta dogajanja pojavnost, ki jo človek pozna samó v sebi in iz sebe, kar seveda pomeni, da je tudi vesoljna harmonija počlovečenje sveta, sicer dosti bolj pretanjeno od nekdanjih antropomorfnih pojmov boga, vendar še zmeraj oprto na antropomorfnu metafiziko. Prav zato ji vsaj deloma pristoji pojem boga, naj se zdi beseda v tej funkciji še tako nerazvidna; sicer pa je bila takšna že v prejšnji panteistični rabi.

Vendar se prava problematičnost kozmične religioznosti, v kateri vidi Einstein edino pravo obliko moderne vere in hkrati podlago moderne znanosti, s čimer bi se že tudi uknilo nasprotje med znanostjo in vero, odpre šele z vprašanjem o njeni dejanski funkciji, vsebini in pomenu. O tem pove kaj več razmerje takšne vere do moralnosti in etike. Einstein kozmično religioznost izrecno in docela ločuje od morale, kar pomeni, da ne more imeti nobenih učinkov v

območju človekovega socialnega ravnanja, obstoja in čustvovanja. To pa seveda pomeni toliko, kot da je brez dejanskega pomena in učinka. Z drugimi besedami povedano je brez zunanje obstojnosti, njena pojavnost je zgolj nekaj notranjega. To je v skladu z dejstvom, da jo Einstein ves čas opisuje kot notranji doživljaj znanstvenika in morda tudi umetnika, ki postajata deležna kozmične religioznosti s tem, da se jima v čudenju odkriva razumna harmonija vesolja, sveta, življenja, nato pa se prek obeh prenaša še na druge ljudi. Kozmična religioznost je torej zgolj notranji doživljaj. Izraz »harmonija«, s katerim Einstein najpogosteje opisuje predmet te religioznosti, pa seveda že sam na sebi opozarja tudi na dejstvo, da je ta doživljaj pravzaprav estetski, saj spada harmonija med temeljne kategorije klasične estetike in je estetski pomen ohranila tudi v današnjih časih. Kozmična religioznost, o kateri razmišlja Einstein, je torej notranji estetski doživljaj, o katerem je mogoče reči, da je tudi zgolj zaseben, saj z ničimer ne posega v intersubjektivnost dejanske človeške skupnosti, ampak ostaja v svetu posameznika kot zasebnika; prav zato mu ne pripada splošna veljava, ki bi bila obvezna v smislu objektivne veljavnosti. To pa je spet v zvezi z dejstvom, da je ta religioznost ne samo zgolj notranja in estetska, ampak da je tudi izrazito subjektivna v tem smislu, da pripada zgolj subjektiviteti vsakokratnega subjekta, zato je od subjekta do subjekta zamenljiva, s tem pa že kar naključna ali poljubna. O tem govori tale premislek: kozmični religioznosti se svet kaže kot harmonična, razumna, smiselna celota; ta doživljaj je seveda mogoč, vendar je prav toliko možen, s tem pa tudi enako veljaven in legitimen doživljaj sveta kot nečesa neskladnega, nerazumnega, nesmiselnega in slabega; zgodovina kulturnih tvorb od najstarejših dob do Schopenhauerja, Camusa in Becketta dokazuje, da so bili doživljaji te vrste enako pogosti kot ti, iz katerih izvaja Einstein kozmično religioznost moderne znanosti. Drugače povedano — kozmična areligioznost je prav tako legitima kot kozmična religioznost. V obeh primerih gre pač za enako mogoče — pozitivne ali negativne — pretežno moralne ali pa predvsem estetske doživljaje sveta. Njihova enaka legitimnost je naravna posledica dejstva, da gre v obeh primerih za antropomorfnu doživljanje vesolja, ki pripisuje kozmični resničnosti tipična človeška stanja — zdaj razumnost, skladnost in smisel, drugič spet obup, nesmisel in nič. S tem pa je seveda bistveno omejena veljavnost slehernega panteizma, tudi tega, ki se je v okviru modernega svobodomiselstva in pod imenom kozmične religioznosti formuliral z Einsteinom.

Od tod je mogoče sklepati, da v Einsteinovem pojmovanju razmerij med znanostjo in religijo niso bila zadovoljivo postavljena, kaj šele rešena vsa vprašanja, ki jih skriva to zapleteno območje. Einsteinu gre seveda zasluga, da je poskušal svobodomiselno tradicijo oprostiti naivnih iluzij in jo dvigniti na raven moderne znanosti. Vendar si tudi sam ni bil docela gotov, ali je s podmeno o vsesplošnem pomenu kozmične religioznosti zares zadovoljivo pojasnil zveze med znanostjo, vero, umetnostjo, moralo in še drugimi plastmi človeške družbenosti. Da je ta negotovost v njegovih poznih letih postajala zmeraj večja — zlasti po drugi svetovni vojni, ko je izgubil marsikatero iluzijo o samodejnem gibanju civilizacije in kulture k humanistični izpopolnitvi

človeštva — je verjetno. Zdi se, da so se Einsteinu v tej smeri vsiljevali novi problemi, pomisleki in presoje. V skladu s tem je proti koncu dobilo njegovo pojmovanje razmerja med znanostjo in vero nove odtenke. Razvidni so zlasti iz govora o »nujnosti etične kulture«, ki ga je imel leta 1951 v newyorškem društvu »Ethical cultural society«. Ko se je najprej spomnil zlate dobe evropskega liberalizma s konca 19. stoletja, ko so svobodomisleci pričakovali, da lahko »moralno oblikovanje človeškega življenja« največ spodbud pričakuje od »razlage znanstveno ugotovljivih dejstev in od boja zoper predsodke in praznoverje«, je moral ugotoviti, da je vse to kajpak pomembno, da pa samo na sebi še ne pelje k »poplemenitenu socialnega in individualnega obstoja«. Pač pa da je posebnega pomena stremljenje k »etično-moralnemu oblikovanju človeškega sožitja«. In prav s tem v zvezi izreče Einstein bistven pomislek — »tu nas ne more odrešiti nobena znanost«; pravzaprav je celo tako, da lahko pretiravanje z intelektualnostjo ogrozi etične vrednote. S tem seveda se mu odpira vprašanje, od kod naj prihajajo človeku spodbude za etično spopolnitev, brez česar po Einsteinovem mnenju očitno ni več rešitve za modernega človeka. To pa je vprašanje, ki je precej daleč od njegovih prvotnih misli o kozmični religioznosti. Ko v svojem newyorškem govoru poskuša odgovoriti na nanovo zastavljeni problem, najde zanj tole formulo: »Moralna in estetska izpopolnitev je cilj, bližji umetnostnim kot pa znanstvenim prizadevanjem. Razumevanje bližnjih je pač pomembno. To razumevanje je pa plodno samo, če ga nosita so-radost in so-čutje. Skrb za te najpomembnejše gonilne sile moralnega delovanja je tisto, kar ostaja od religije, potem ko jo očistimo praznovernih prvin. V tem smislu je religija pomemben del vzgoje, ki ga upoštevajo veliko premalo in predvsem tudi premalo sistematično. Strašna dilema svetovnega političnega položaja ima precej opraviti z zanemarjanjem, ki ga je zagrešila naša civilizacija. Brez 'etične kulture' ni rešitve za človeka.« Formula je sama na sebi jasna, zanimivi na nji pa so predvsem odmiki od starejših Einsteinovih pogledov na razmerje med znanostjo in vero oziroma na odnos obeh do etike. Predvsem v tej formuli ni več sledu o kozmični religioznosti, ki naj preveva znanost, pa tudi ne o tem, da je človeška moralnost samó še pragmatična zadeva pravilno razumljenih socialnih koristi, nagnjenj in interesov. S tem pragmatičnim nazorom je Einstein nedvomno sledil še eni od znanih teorij razsvetljenstva, ki je poskušala moralno problematiko skrčiti na mehanizem človekovih bioloških, gospodarskih, socialnih in drugih interesov. Einsteinu se je zdaj pokazalo, da ta mehanizem tudi v moderni dobi deluje vse prej kot v smeri končne socialno-etične harmonije; pa tudi učinek znanstvenega mišljenja se mu je zdaj zazdel prej škodljiv kot zares odrešilen. Od tod potreba, da bi našli močnejše rešilne sile v umetnosti in religiji. Pri tem je zanimivo, da se mu zdi umetniška »podoba« človeškega sveta sicer nujno izhodišče, vendar sama na sebi še nezadostna za etično »spopolnitev« človeka. Ta naj bi močnejše spodbude dobivala iz religije, pri čemer pa seveda ne misli več na kozmično religioznost, ampak na tradicionalne religije. Zdi se, kot da nam Einstein predlaga, naj sprejemamo to tradicijo sicer očiščeno »praznoverja« in torej brez pristne zveze z njeno tradi-

cionalno versko vsebino, pač pa zaradi etičnih sestavin, ki jih lahko še zmeraj učinkovito uveljavlja. Naše razmerje do takšne religije kot religije bi bilo pravzaprav samo še formalno, prav zato pa tudi pragmatično uporabno. Ali pa ni s tem Einstein navezal na tisto od razsvetljenjskih teorij 18. stoletja, ki je menila, da je za etično trdnost človeštva religija vendarle nujna, naj so nam njene dogme še tako nekaj formalnega? Saj je celo vélika *Enciklopedija* iz leta 1751 v članku o »ateizmu« izpod peresa abbeja Yvona zatrjevala, da je popolni ateizem za človeštvo v socialno-moralnem pogledu nevaren, religija pa za obstoj človeške družbe nujna.

S tem se ponovno potrjuje, da segajo posamezne prvine svobodomiselnega razumevanja znanosti in vere ne samo v utopični socializem, klasični nemški idealizem in francoski pozitivizem, kot se jasno kaže ob Renanu, ampak še bolj nazaj, v razsvetljenstvo 18. stoletja, verjetno pa tudi v različne romantične tokove z začetka 19. in 20. stoletja. Spremembe svobodomiselnega modela so največkrat odvisne od tega, kateri teh izvirov stopa od časa do časa najbolj v ospredje. Ta vidik se zdi pomemben zlasti za razumevanje vloge svobodomiselstva na Slovenskem in za zaporedje različnih pogledov na znanost in religijo, kot jih lahko najdemo v njegovem okviru od začetkov konec 18. stoletja do današnjega časa. Zgodovina tega svobodomiselstva seveda še ni niti natančno preučena niti napisana. Tega ni mogoče storiti tudi na tem mestu, kjer naj se slovenski svobodomiselni pogledi na vprašanje znanosti in vere pokažejo samo po svojih glavnih reprezentantih. Vendar je za boljšo orientacijo potrebno že vnaprej opozoriti na posebnosti slovenskega svobodomiselnega modela. Zaradi skromnejših družbenih razmer svobodomiselno pojmovanje vere in znanosti na Slovenskem precej dolgo vsaj v javnosti ni doseglo tiste ostrine, izrazitosti in radikalnosti, s katero se je po Evropi lahko ponašalo že od 18. stoletja naprej. V tem pogledu ga je nedvomno dolgo utesnjevala prevlada Cerkve v nacionalnem, socialnem in prosvetnem življenju. Ker je bilo na prelomu iz 18. v 19. stoletje razsvetljenstvo zelo odločilno za razmah slovenske kulture, so tudi v slovenskem svobodomiselnem modelu bile dolgo časa razsvetljske sestavine najmočnejše, dosti manj pa prvine utopičnega socializma, klasičnega idealizma in tudi pozitivizma, ki se na Slovenskem nikoli niso razmahnila v svoji prvotni evropski moči. S tem bo najbrž v zvezi na prvi pogled razvidno dejstvo, da za slovenske svobodomislece filozofija in znanost pretežno nista nikoli mogli dobiti prevladujoče vloge, ki jima jo je dajala marsikatera oblika evropskega svobodomiselstva, zlasti Renanova. Na Slovenskem si skoraj ni mogoče zamisliti, da bi znanost komu lahko postala nova religija, to pa iz preprostega razloga, ker ni nikoli dosegla tistega izjemnega razmaha, ki ga je doživljala v velikih svetovnih središčih; in enako velja seveda za filozofijo. Zato bi nam bil najbrž bližji od Renanovega Einsteinov vzorec, pa še za tega bi lahko predvideli v slovenskem kulturnem prostoru precej manj izrazito funkcijo, kot jo je lahko dobil v zvezi z moderno fiziko v svetu. Z ozirom na veliko vlogo, ki jo je v slovenski kulturi od vsega začetka imela umetnost, zlasti literatura, je mogoče vnaprej tvegati domnevo, da je bilo za slovensko svobodomiselnost mikavneje iskati nadomestek za

religijo v umetnosti in tej pripisati religiozne funkcije, saj tudi v evropskem okviru ta možnost ni bila tako redka. Toda to bi že tudi pomenilo, da je na slovenski svobodomiselni nazor o znanosti in veri močnejše vplivala romantična tradicija, ki je že v času stare romantike, še bolj pa v novi romantiki in simbolizmu na mesto religije postavljala umetnost, ne pa znanost ali filozofijo.

Ta poteza resda še ni opazna pri A. T. Linhartu, ki lahko velja za prvega pristnega slovenskega svobodomisleca; to pa iz razvidnega dejstva, ker je še ves rasel iz razsvetljenstva. Podrobno sicer njegovi pogledi na znanost in vero niso znani, verjetno pa tudi niso bili v celem opredeljeni. V mladostnih nemških pesmih in spisih je opaziti sledove deizma, ki pa mu je bil lahko samo pesniška konvencija. V zrelejših letih se umaknejo popolni verski brezbržnosti ali celo načelnemu ateizmu. Iz pisem M. Kuraltu je znan stavek, da ne ve, ali »branje svetega pisma napravi ljudi srečne«. Na mesto verskega razodetja stopa po Linhartovem mnenju nedvomno znanost, med drugim tudi in zlasti kritična zgodovina. Toda to ne pomeni, naj bi znanost postala nova religija, kot je pozneje hotel Renan. Zdi se, da Linhart ne čuti prav nobene potrebe po religiji, ne v taki ne v drugačni obliki. Bistvo življenja vidi v razumno uravnani sreči, ki je sreča človeških, koristnih in uporabnih čutov. Zato mu je tuje vse, kar takšno srečo presega, med drugim vsakršna religioznost, tudi kozmična. Tudi ni videti, da bi imel Linhart — kot mnogi evropski razsvetljenci, pri nas pa vsaj Zois — religijo še zmeraj za neogiben temelj morale, oblasti in družbe. Morála mu je najbrž stvar praktičnih človeških interesov, njihove uskladitve in razumne kontrole, podobno kot francoskim materialistom in angleškim utilitaristom. Skratka, Linhartovo svobodomiselstvo je še tip dosledne, praktične, nekoliko hladne svobodomiselnosti izpred romantike; šele ta je namreč postavila temelj za absolutno subjektivnost, ki je čustvo dvignila nad čutnost in ga spremenila v notranji estetski doživljaj, s tem pa omogočila tudi novo pojmovanje nekonfesionalne religioznosti, ki sta jo v evropskem svobodomiselstvu 19. in 20. stoletja med drugimi vsak po svoje poskušala uresničiti Renan in Einstein.

V zanimivem nasprotju z Linhartovimi doslednimi pogledi na znanost in vero je previdnost, včasih že kar boječnost, s katero jih je varoval pred javnostjo. O tem govori vloga, ki je Linhartu pripadla v svobodomiselni aferi, ki se je leta 1785 spletla okoli J. N. Novaka, profesorja metafizike na ljubljanski gimnaziji; tega je gimnazijski vodja Ambschel, bivši jezuit, ovadil ateizma zaradi razsvetljensko svobodomiselnih nazorov o Cerkvi, veri, dogmah, naravi in zgodovini. Linhart je bil član tričlanske komisije, ki je Novaka obsodila, da so tega odpustili iz službe. Po sporočilu zgodovinarja Dimitza se je Linhart v tej komisiji zavzemal za ljubljanskega svobodomisleca, vendar klonil pred nepopustljivo večino. V čudnem neskladju s tem poročilom je dejstvo, da je Linhart sam o zadevi poročal svojemu svobodomiselnemu prijatelju Kuraltu, ki je bil gotovo Novakovih misli, vendar mu ni v pismu niti malo namignil, da je bil v zadevo sam zapleten, niti mu ni pojasnil njene teže. Pač pa je obtožbo zaradi svobodomiselstva imenoval »prepír nekaterih nefilozofskih profesorjev filozofije« in svojo

brezbrižnost ob zadevi opravičil z dejstvom, da »ti profesorji niti niso bili naši rojaki in so se hranili z našim kruhom«, kar sicer samo na sebi ni bilo popolnoma točno, saj je bil Novak najbrž Ljubljčan. Absurdnost cele zadeve je morda v okoliščini, da so bile višje dunajske oblasti nezadovoljne s preganjanjem svobodomiselnega filozofa; namesto da bi odobrile kazen, so mu ponudile boljši položaj na Dunaju, njegovega nasprotnika so odpustile, filozofski študij v Ljubljani pa sploh ukinile. Linhartovo vedenje ob tej kočljivi zadevi ostaja potemtakem skrivnost. Je šlo za uradniško previdnost v provincialno utesnjenih razmerah, v katerih ni bilo prav nič vnaprej jasno, kako se bo zadeva iztekla? Ali pa je bila v ozadju neodločnost, ali naj se izreče za svobodomiselna načela, ki se jih je držal v praktičnem delu, tudi v javnih spopadih, ki terjajo trdnejšo ideološko opredelitev?

Če je v Linhartu mogoče videti prvega pravega slovenskega svobodomisleca, čeprav šele na ravni razsvetljenstva 18. stoletja in zato še brez tematizacije vprašanj, ki so postala v svobodomiselnosti 19. stoletja bistvena, je Prešeren prav gotovo prvi na Slovenskem to problematiko ustrezno podoživel, tu in tam že tudi tematiziral in opredelil. Ker se v Prešernovem mišljenju prepletajo razsvetljenske prvine z romantiko, so njegovi pogledi na vprašanje religije, vere v širšem smislu, pa tudi umetnosti in znanosti veliko bolj zapleteni od Linhartovih. Prav zato jih je težko prevesti v jezik sklenjene razlage. Kljub temu je iz načina, kako domišlja temeljna vprašanja svobodomiselstva svojega časa, razvidno ne samo, da se s svojo mislijo dotika že vseh osrednjih svobodomiselnih tem 19. stoletja, ampak da jih hkrati dojema z gledišča, ki je izvirno in morda tipično slovensko. V tem okviru se Prešeren sooča tudi z vprašanjem vere in znanosti, čeprav seveda ne izrecno, kljub vsemu pa že v razvidnem kontekstu. Izhodišče zanj nam je lahko izrek, ki si ga je po sporočilu sestavil za lastni nagrobnik. Glasi se: »Tukaj počiva Franc Prešeren, nejeveren in vendar veren.« Na prvi pogled je očitno, da je v teh nagrobnih vrsticah samemu sebi tematiziral nasprotje med vero in nevero, vendar tako, da je vera postavljena kot pozitivna kategorija. Seveda iz izreka samega ni razvidno, ali misli Prešeren z vero ne le verovanje v najsplošnejšem pomenu besede kot prepričanje, ki je nasprotju z razumsko gotovostjo samo verjetno, intuitivno in čustveno gotovo, ali pa ima v mislih religijo in religioznost v pravem smislu. Ta smisel postane lahko razviden seveda šele iz primerjave z drugimi Prešernovimi teksti, vendar je že iz samega napisa mogoče razbrati zanj nekaj nujnih prvin. Nevera, na katero se nanaša beseda »nejeveren«, zadeva nedvomno konfesionalno religijo, tj. katoliško vero, tako da potrjuje sloves »frajgajsta«, ki se je o Prešernu utrdil v zrelem in poznem obdobju njegovega življenja. Kot vsi veliki svobodomislci 19. stoletja je tudi Prešeren do historičnih religij samo še v negativnem, kritičnem ali indiferentnem razmerju, čeprav seveda ne vemo, ali je kot mnogi drugi predvidel ali želel njihovo skorajšnje izginotje, konec ali vsaj počasno odmiranje. Težje je vprašanje o njegovi veri. Samo na sebi je čisto mogoče, da je ob oznaki »veren« pripisal samemu sebi religioznost v smislu panteizma katerekoli vrste, morda v splošnejšem pomenu kozmične religioznosti. Vendar iz samega izreka tega ni mogoče odlo-

čiti. Pač pa je iz njega nedvomno videti vsaj to, da Prešeren veruje v smislu splošnega verjetja »resnic« in »vrednot«, ki se mu zdijo neogibne za lastni osebni in širši skupni obstanek, pravzaprav za smisel tega obstanka. Prešernov izrek o lastni »veri« in »neveri« je skoraj gotovo mišljen tako, da sicer ne veruje v katoliške verske resnice, da pa je v njem bolj ali manj trdna vera v splošni človeški napredek, zlasti v napredek svobode, kulture, lastnega naroda pa tudi širšega mednarodnega sveta, navsezadnje verjetno tudi v napredek človeštva v celoti, tj. kot možnost in nujnost njegovega neomejenega spopolnjevanja. Ker je vse to stvar prihodnosti, seveda ne more biti predmet razumske gotovosti, ampak terja zase čustveno zavzetost, posebno naravnost in notranjo gotovost, ki se pri Prešernu prav zato imenuje vera. Seveda se s tem odpira vprašanje, ali je ta vera zares trdna, gotova in skoraj absolutna, ali pa je samo pogojna, skeptična, relativna. Kako trdno vedeti, da se bo napredek svobode, človeške sreče in celo višje spopolnitve zares uresničil, ko pa je morda prihodnost odvisna od mnogih naključij, ki jo bodo usmerila tako ali drugače? Da je takšna vera trdna, ji mora biti za podlago vera v smislu religioznosti ali celó religije v pravem pomenu besede, ki s svojim metafizičnim uvidom prepričuje človeka, da je tek vesolja, sveta in človeštva po svojih globljih, vnaprej določenih silah dejansko tak, da se bo v njem uresničila vera v napredek, svobodo in končno spopolnitev. V ta namen bi bila Prešernu lahko za trdno podlago panteistična vera, tj. kozmična religioznost tistega tipa, ki jo je Renan vgradil v svoj svobodomiselni model. Vendar pa iz citiranega izreka ni mogoče sklepati kaj več kot samo o možnosti takšne religiozne vere. In tako je smisel tega izreka potrebno omejiti na tisto, kar je v njem res razvidno, to pa je seveda humanistična vera v napredek človeškega sveta v tistem smislu, kot so ga sprejemali vsi osrednji svobodomisleci 19. stoletja, vsem na čelu Renan.

Na to vero se v drugih Prešernovih besedilih, pesmih in pismih, navezuje misel o človekovi nesmrtnosti. Tudi ta je pri Prešernu formulirana že čisto v duhu svobodomiselnega pojmovanja, ki ga je s posebno ostrino vgradil Renan v svojo vizijo eshatološke usode človeštva v prihodnjih časih. Posameznikova »duša« je tudi Prešernu nekaj minljivega, smrtnega in torej končnega, s čimer je zanikan temeljni nauk krščanskega verstva. Vendar je posameznik lahko tudi »nesmrten«, kolikor prek svojih »del«, koristnih za napredek človeštva na poti k samospopolnitvi, ostaja naprej živ del njegovih najvišjih prizadevanj. Njegova smrtnost postaja s tem vendarle deležna nesmrtnosti. V tem smislu je napisal Prešeren verze za Korytkov nagrobni napis — »človek mora propasti, človeštvo ostane, odtlej bo z njim obstalo, kar je storil zanj«. Isti nazor je petdeset let po Prešernu v slovenskem svobodomiselnstvu ponovil Aškerc na koncu svoje filozofske romane *Čaša nesmrtnosti*, vendar s preprostejšim, skoraj naivnim optimizmom, saj je to vero formuliral tako, da bo posameznik s svojimi deli za človeštvo živel »večno«, kot da je človeštvu pisana večna eksistenca. Prešernov izrek je v svojem optimizmu zmernejši, če že ne kar skeptičen, saj pove samo to, da bo posameznikov delež živel v človeštvu, seveda toliko časa, kolikor bo pač človeštvo obsta-

jalo. S tega stališča zbuja pozornost dejstvo, da se zdi Prešernov pogled na človekovo »nesmrtnost« razmeroma stvaren, zmeren in skeptičen tudi v primerjavi s poznejšo Renanovo formulacijo, ki je posameznikove zasluge za veliki človeški pohod k absolutnemu spoznanju pomaknila v mistično perspektivo »poslednje sodbe«, ko bo ustvarjalni posameznik prav prek svojega »vložka« v človeški napredek deležen pravcatega »vstajenja« in »poveličanja«, da se bo njegova osebna nesmrtnost skoraj dejansko uresničila. Prešernov pogled na »vložek« posameznikovega dela v splošno človeško blaginjo je daleč od takšnih eshatoloških prividov svobodomiselnega panteizma; je pa seveda tudi še daleč od pesimističnih občutkov M. Prousta, ki je prav na koncu svoje zadnje knjige *Znova najdeni čas* (*Le temps retrouvé*, 1927) v posebni opombi kategorično zatrdil, da pričakuje ne le konec svojega osebnega obstoja, ampak čez kakih sto let tudi izginotje svojega dela, ne da bi se še posebej zanašal na kakršnekoli morebitne sledove, ki naj bi jih to delo zapustilo v kulturi preživelega človeštva. S tega stališča se zdi, kot da se Prešernova misel postavlja s skeptično previdnostjo še na sredo med skrajni svobodomiselni optimizem 19. stoletja in prav tako svobodomiselni, v nihilistični zaton nagibajoči se pesimizem naše dobe.

Vsaj na videz se zdi Renanovi predstavi »poslednje sodbe«, ko bodo za človeštvo zaslužni duhovi postali deležni skupne absolutne zavesti panteističnega božanstva, podobna prispodoba, ki jo je Prešeren leta 1840 zapisal v znanem sporočilu S. Vrazu. Tu pravi, da je »treba vse, kar je vzkliko, pustiti rasti pri miru do dneva žetve, zato da bo Gospod (to Pan) na sodni dan mogel ločiti dobro od slabega.« Misel tega stavka je po svoji moralni vsebini seveda popolnoma resnoba, vendar povedana s prispodobami deloma iz krščanskega in deloma antičnega sveta, ki jih je Prešeren v svoji poeziji pogosto porabljal, čeprav skoraj izključno po njihovi poetični »kvazirealni« funkciji. O tem, ali ima podoba »Gospoda«, ki je »Vse«, v citiranem pismu predvsem takšno funkcijo ali pa gre za pojem panteistične ali kozmične religioznosti, iz nje same ni mogoče sklepati. Odločilna bi bila še vsa druga mesta v Prešernovih tekstih, kjer se kakorkoli pojavlja problematika boga, božjega, vere in religioznosti na ravni takšnega ali drugačnega panteizma. Toda teh mest je zelo malo, pravzaprav so, v primerjavi z opesnitvami panteističnih predstav pri Goetheju, Shelleyu ali Hölderlinu, popolnoma neznatna, poleg tega pa po smislu dvomljiva, saj ni mogoče odločiti, ali gre za stvarno misel ali pa za pesniško »kvazirealnost«, morda že kar za stilni okras. Te vrste sta pojma »svetovni duh« in »praluč«, ki se pojavita leta 1835 v nemški žalostinki za M. Čopom kot bolj ali manj jasen odmev po neoplatonizmu se zgledujoče nemške romantične filozofije. Dejstvo je seveda, da se noben teh pojmov pri Prešernu več ne pojavi; prav tako ni mogoče reči, da vsaj posredno kakorkoli določata njegov pesniško-duhovni svet. Največ, kar se dá iz njih domisliti, je torej to, da se v Prešernovi zreli poeziji vsaj enkrat pokaže rahla sled panteizma, ki bi se mogla z Einsteinovim pojmom imenovati kozmična religioznost. Precej manj bi kaj takega veljalo za znane podobe *Neiztrohnjenega srca*, kjer je rečeno, da morajo srce mrtvega poeta noč in dan izpostaviti nebesnim

silam, »naj sonce, luna, zvezde, kar so mu pevskih sanj préd vdihnile v življenji, prejmêjo spet 'z njegâ«, kar se tudi zgodi — namreč tako, da se pesnikovo srce razsuje v nič. Podobe, ki se v tej zvezi povežejo v poetično celoto, so bližje naivnemu animizmu kot panteizmu; v središču stvari je pesnik, ne pa vesolje, zato tudi o morebitni višji vesoljni harmoniji ni rečeno nič določenega. O kozmični religioznosti v besedilu ni pravega sledu. Pač pa je zoper redke in neizrazite pojave panteizma v Prešernovi poeziji potrebno postaviti s primerno težo kratki tekst, ki se je ohranil kot tako imenovana »Prešernova vera« — štirje kratki verzi, v katerih je »bog« izenačen z »begom« in kjer je smisel te in drugih besednih iger ta, da vse, kar obstaja, prehaja v »ne-bo«, tj. v nič. Primeren izraz za ta nazor bi bil seveda metafizični nihilizem; pa tudi brez tega je mogoče reči o tej Prešernovi »veri« vsaj to, da se namesto kozmične religioznosti v nji nadvse dosledno uveljavlja kozmična areligioznost; in da torej — če naj ta pojem nadomestimo z besedami Prešernu sočasne evropske romantike — v Prešernovem mišljenju ni kaj dosti tistega, kar je po Schleiermacherju bistveno za religijo, zlasti za panteistično, to pa je seveda »čutenje, čustvo skupnega življenja Vesolja in Jaza«.

S pogledom na celotno Prešernovo mišljenje, kolikor nam je znano iz njegovih pesmi, pisem ali sporočenih izjav, je po vsem tem mogoče sklepati, da je v njem ob očitnem nasprotovanju tradicionalni religiji opaziti zelo skromne sledove drugačne, morda kozmične religioznosti v smislu panteizma, pač pa vsaj tako izrazite in verjetno močnejše sledove kozmične areligioznosti. Morda je to mišljenje nihalo med enim in drugim, vendar tako, da se je s svojo značilno skepso do vsega nadosebnega, nestvarnega in abstraktnega pogosteje nagnilo na stran kozmične areligioznosti, kar seveda pomeni, da je bilo v njem zelo malo prvin kakršnekoli religioznosti, bodisi take, ki se izteka v tradicionalno katoliško vero, bodisi te, ki si išče drugačnih, nekonfesionalnih oblik. Ta sklep je verjeten, ker najprimerneje pojasni Prešernovo razmerje do religije nasploh. To razmerje je pretežno skeptično, saj ne more sprejeti obstoječe cerkvene vere, obenem pa ji tudi ne želi najti nadomestila v nečem, kar naj bi se povzdignilo v zameno zanjo in postalo nekakšna nova, višja ali že kar moderna religija. Z ozirom na splošno naravnano svobodomiselstva v 19. stoletju se zdi značilno, da za Prešerna seveda ne obstaja nobena možnost, ko naj bi na mesto stare religije stopila znanost in s tem postala nova, edino prava religija moderne dobe. O čem takem, kar je ravno v letu Prešernove smrti postalo glavna teza Renanovega spisa o »prihodnosti znanosti«, pri Prešernu ne samo da ni sledu, ampak bi v mejah njegovega dela bilo sploh nemogoče misliti. S tem seveda ni rečeno, da znanost Prešernu ne bi bila nič zares pomembnega. Prav narobe, kot izrazit svobodomislec, dedič mnogih razsvetljenskih idej, pa tudi kot romantik liberalne vrste je kazal za znanost precejšnje zanimanje in ji nedvomno priznaval vlogo, ki jo je polagoma dobivala v svobodomiselnem 19. stoletju. Kot pokaže sicer nezanesljivi seznam njegove knjižnice, je bil pozoren na vsakršna historična, versko kritična, socialno in politično analitična, pa tudi naravoslovna dela, s katerimi so znanosti njegovega časa utrjevale novi znanstveni model sveta, narave in zgodovine. Proti-

cerkvene in protiverske brošure, ki jih je imel pri roki, ali pa branje Straussove knjige o Jezusu opozarjajo na to, da je znanstvene argumente o zgodovini cerkve in religije sprejemal kot dobrodošlo sredstvo za tajeenje cerkvenih naukov, dogem in resnic, na primer dogem o Devici Mariji ali o zakramentu svetega zakona, se pravi vsega tistega, kar mu je — s poznejšo Einsteinovo besedo — bilo toliko kot »praznoverje«. Vse to seveda ni bilo v nasprotju z dejstvom, da je prav takšne prvine vgrajeval v pesniška besedila, včasih kot zelo bistven člen njihove zgolj poetične »kvazirealnosti«; in prav tako ne z znano okoliščino, da je na smrtni postelji sprejel verska tolažila umirajočim — dejstvo, ki se morda pojasnjuje z besedami, ki jih je zapisal Renan ravno v letu Prešernove smrti na račun tistega, kar je imenoval »slabosti toliko filozofov v njihovih zadnjih dneh«. O tem beremo: »Ob postelji umrlega je potrebna religija, vseeno katera, toda potrebna je. V temle trenutku se mi pač zdi, da bi zadovoljno umrl v človečanskem občestvu in v religiji prihodnosti. Toda, na žalost, nič ne prisežem, kako bi bilo v bolezn. Vsakič, ko se čutim slabega, doživljam zanos čustvenosti in nekakšno vrnitev k pobožnosti.«

Da Prešeren ni mogel prisegati na novo vero znanosti, pa seveda ni imelo svoje razloge samo v manjši vlogi, ki jo je imela znanost tako v njegovem ustvarjanju kot v splošnem slovenskem življenju tega časa, ampak v njegovi skepsi do religije nasploh in v manjkanju prave, močne in trajne religioznosti, pa čeprav v najširšem pomenu panteistično kozmičnega nastroja. Samo s tem si je mogoče razložiti, da je bil sicer izrazit romantik, da pa kljub temu z mnogimi evropskimi, zlasti nemškimi romantiki ni delil tipične romantične vere v poezijo, vere, ki je za novo religijo namesto znanosti poznejše pozitivistične dobe postavljala romantično pojmovano umetnost. Ta se je že z A. W. Schleglom definirala kot »predstavljanje neskončnega v končnem«, s čimer je segla do absolutnega, kot ga časti religija. Takšen položaj je poeziji dajala zlasti kozmična religioznost panteizma, saj je bilo poezijo mogoče razumeti kot najbolj poklicano, morda pa tudi kot edino pot do »resnice« ali celo »svetega«, ki se razširja v obzoru takó razumljenega sveta. Religiozno pojmovanje poezije se je do konca izoblikovalo resda šele v evropskem simbolizmu, ki je izdelal prikladno simboliko za postavljanje kvazireligioznih poetičnih metafizik, toda po svojem bistvu se je uveljavljalo že v stari romantiki. In tako bi bilo čisto mogoče, da bi se s svojo posebno religiozno funkcijo pojavilo tudi znotraj Prešernovega pesniškega sveta, ko ne bi tega očitno preprečevala manjkavost Prešernove religioznosti, in to ne le v razmerju do konfesionalne cerkvene vere, ampak tudi do ponotranjenih, poetičnih ali zgolj samo estetskih oblik kozmične vernosti. To ne pomeni, da v Prešernovih pesmih ni najti vsaj nastavkov za težnjo, da bi se poezija povzdignila v nekakšno nadomestilo tradicionalne religije ali pa vsaj prevzela katerega njenih atributov. V to smer kaže morda kult pesnika in pesništva, ki je kot pri vseh evropskih romantikih pogosta tema Prešernovih pesmi — od *Glose* prek *Sonetnega venca*, pesmi *Pevcu* in *Neiztrohnjenega srca* do alegorije *V spomin Valentina Vodnika*, kjer se pesnik skoraj redoma prikazuje kot nosilec posebnih socialnih, moralnih in estetskih vrednosti. Toda kult pesništva se v teh pesmih skoraj

brez izjeme ustavlja ob meji, kjer bi se moral s pomočjo kakršnekoli poetične metafizike, zlasti pa s kozmično religioznostjo panteistične vrste vzpeti na raven pravcate religije. Tak povzdig ostaja pri Prešernu samo nakazana, nikakor pa ne zares izkoriščena možnost. Nasproti ji stoji ves čas skepsa do vsega preveč abstraktnega, nadosebnega in utopičnega, zlasti seveda do absolutnega, ki bi se kazalo samo kot brezoblična, neoprijemljiva in nenazorna gmota onstran vsega človeškega. Verjetno je s takšno skepsa povezana tudi znana Prešernova misel v posvetilnem sonetu *Krsta pri Savici*, kjer zelo določno pravi, da »srečen je le ta, kdor z Bogomilo up sreče unstran groba v prsih hrani«, kar seveda pomeni, da je Prešernu osrednji pojem vsega posameznikova sreča in da najvišjo možnost takšne sreče vidi v obljudi tradicionalne religije, da bo človek neskončno srečen v večnem življenju po smrti, ne pa v meglenih občutkih, s katerimi naj bi po panteistični predstavi »živel« naprej kot brezosebna prvina narave, zgodovine in kozmosa; in ker seveda upanje na osebno življenje po smrti ni verjetno, ostaja Prešernu na voljo le skepsa do vsega, kar naj bi posameznika transcendiralo v smeri religiozne odrešitve.

S Prešernom je komaj začeto slovensko svobodomiselstvo doseglo nedvomno svoj prvi vrh, kajti čeprav se njegov pogled na razmerje znanosti, religije in umetnosti večidel izteka v uravnovešeno skepsa, vendarle ni mogoče spregledati, da so v tem pogledu tematizirana že vsa velika vprašanja evropskega svobodomiselstva 19. in 20. stoletja. Bolj ali manj do kraja je domislil negacijo tradicionalnega varstva, vsaj kot bežna izkušnja mu niso bile neznanne različne oblike panteizma in z njim vred možnost nekonfesionalnih verovanj, kot jih je ponujala kozmična religioznost; toda prav tako ali še bolj mu je bila blizu prava areligioznost v duhu ateizma, materializma ali agnostičnosti. Da mu je bilo bolj ali manj prezentno vprašanje o tem, kaj v sodobni kulturi bi moglo nadomestiti nekdanjo silo religij, je verjetno, in prav tako tudi dejstvo, da mu kaj takega ni mogla pomeniti niti filozofija niti znanost, kar je ostalo značilno tudi za poznejše slovensko svobodomiselstvo. Pač pa se pri Prešernu vsaj narahlo že zarisuje možnost, da bi pomen takšne laične religioznosti prevzela poezija oziroma umetnost, kar je bilo za nadaljnji slovenski razvoj bolj obetavno, ne da bi bilo s Prešernom že tudi dejansko uresničeno.

V primerjavi s tako bogato tematizacijo glavnih svobodomiselnih vprašanj se seveda ne more meriti raven, ki jo je doseglo slovensko svobodomiselstvo v »zlati« dobi mladoslovenstva in liberalizma, saj se od Trdine in Levstika do Tavčarja, Aškerca in Kersnika omejuje na raznorodno mešanico teizma, deizma, panteizma, agnosticizma, pozitivizma in skeptične indiferentnosti do velikih religiozno-metafizičnih vprašanj; v tej zmesi se tu in tam znova pojavijo teme, ki jih je postavil Prešeren, vendar v manj strogi in domišljeni postavitvi. In tako je nov razmah svobodomiselnosti znotraj slovenske kulture najti šele v obdobju moderne, pa ne samo pri njenih manjših avtorjih, ampak prav pri četverici, ki jo po utrjeni tradiciji imamo za glavno nosilko pesniške, literarne in sploh umetniške ustvarjalnosti tega obdobja, seveda ob enakovrednih delih sočasnega slikarstva in arhitekture. Toda Kette in Murn, ki sta bila sicer izrazita svobodomisleca, sta umrla prekmalu,

da bi svobodomiselne poglede na vero, religioznost, znanost in poezijo lahko povzela v razviti obliki. Čisto drugače je seveda s Cankarjem in Župančičem, vendar tako, da je njuna vloga v razmahu slovenskega svobodomiselstva bistveno različna. Medtem ko so v Župančičevi poeziji dozorele možnosti romantičnega panteizma in kozmične religioznosti hkrati z idejo o posebni vlogi poezije onstran skeptičnih zametkov pri Prešernu, tako da so prerasle v izrazito novoromantično varianto svobodomiselstva na Slovenskem, s tem pa dokončno odprle nujnost za njegovo moderno opredelitev, je za Cankarjevo razmerje do vere, znanosti, religioznosti in umetnosti značilna dvojnost — radikalna, dosledna, v svoji negaciji skrajna svobodomiselnost njegovih osebnih, publicističnih in polemičnih izjav o Cerkvi, veri, znanosti in zlasti o njihovih političnih funkcijah se v njegovih literarnih delih, zlasti iz poznejših let, dopolnjuje z religiozno-moralno problematiko, ki je ni mogoče izvajati iz evropske ali slovenske svobodomiselne tradicije, pač pa prihaja vsaj deloma iz izvirne preinterpretacije in sekularizacije krščanskega dualizma, kot ga je vsebovalo slovensko katolištvo, a se je pri Cankarju cepil na evropske zglede, predvsem na Tolstoja in še bolj na Dostojevskega, tj. na tradicijo ruskega psihomoralizma 19. stoletja, ki je bil sam na sebi v bistvenem nasprotju z zahodnoevropskim svobodomiselstvom. To nasprotje gre zatorej tudi po sredi Cankarjevih pogledov na znanost in vero, religioznost in umetnost, saj z enim krakom seže v svobodomiselnost najčistejšega tipa, z druge v problematiko, ki je tej svobodomiselnosti tuja ali celo nasprotna. Zdi se, da je za takšno navzkrižje bil bistven Cankarjev odmik od vsakršnega panteizma in s tem od kozmične religioznosti, ki sta v 19. stoletju navdihovala ne le romantični in novoromantični esteticizem, ampak tudi scientistični pozitivizem Renanove vrste. S tem prihaja v Cankarjevo pojmovanje vere in znanosti sestavina, ki je ni mogoče razumeti iz svobodomiselnosti; zato jo je nujno razlagati v drugačnem kontekstu, najprimerneje iz tradicije, ki na Slovenskem pelje iz Dostojevskega prek Cankarja v Pirjevčevo interpretacijo religioznega vprašanja. Pač pa je na tem mestu primerno opozoriti vsaj na tisto, kar se lahko imenuje Cankarjevo radikalno svobodomiselstvo. Elemente zanj je najti v pisateljevih pismih, predavanjih, člankih in esejih, tistih iz mladostne dobe in tudi iz zrelih let, tako da predstavljajo stalnico njegovega mišljenja, ne pa samo naključne domislice; čeprav seveda ob domnevi, da se je ta stran njegovega mišljenja v predsmrtnih letih umirila ali celo umaknila v ozadje. Njena stalna tema je zanikanje Cerkve, tradicionalne religije in teologije z radikaliziranjem stališč, ki jih je bilo najti že pri Linhartu in še bolj Prešernu, vendar z opaznim poudarjanjem socialno-politične negativnosti cerkveno-verske tradicije, kar si moremo razlagati z vplivi, ki jih je Cankarjevo mišljenje dobivalo spočetka iz ničejanstva, po letu 1900 pa zmeraj bolj tudi iz takratnih socialističnih gibanj, zlasti iz socialne demokracije. Ta vpliv se pozna Cankarjevim sodbam o pomenu in vlogi znanosti; s svojo ostrino radikalizirajo svobodomiselne ideje 19. stoletja o vlogi znanosti v obračunu s tradicionalno religijo, čeprav seveda te ideje pri Cankarju nikjer ne sežejo v območje eshatoloških predstav o znanosti kot novi religiji. Takšna možnost je bila ne le v nasprotju s slovensko svobodo-

miselno tradicijo, ampak tudi s stališčem, s katerega je znanost gledal socializem Cankarjeve dobe. Nekoliko bolj nenavadno se zdi, da je ostala Cankarju tuja tudi novoromantična ali simbolistična predstava o religioznem pomenu poezije, tj. o umetnosti kot nadomestku za religijo, vendar se stvar pojasni, brž ko upoštevamo, da bi bila združljiva kvečjemu s panteizmom kozmične religioznosti, ne pa s krščansko-platonističnim dualizmom, ki je poglavitni temelj Cankarjeve podobe sveta.

Toda zato je toliko bolj očiten jasni, pogosto izzivalni ton, s katerim je Cankar v pismih ali javno izpričeval svobodomiselnost pogledi na vero in znanost, v duhu in z ostrino, ki prav nič ne zaostajata za protiverskim patosom Renanove generacije. Bratu Karlu piše na primer leta 1900 takole: »Tu Ti ne bom razlagal svojih nazorov in kako sem prišel do njih, a rečem Ti, da so trdni in da smatram vero in katoliško hierarhijo za največjo sovražnico človeštva in vsakega posameznika.« In v drugem pismu leto dni pozneje bolj stvarno, a nič manj ostro: »Ali nisi že opazil, če kaj poznaš literaturo zadnjih desetletij, da se noben resen in upoštevanja vreden pisatelj ne prepira več s teologi? Da je polemika samo še na oni strani in da mečejo sulice od tam, ne da bi se kdo menil zanje. V znanosti je stvar zaključena, zdaj jo je treba zaključiti le še v neznanstvenem življenju; to pa ne bo prej mogoče, dokler ne bo vsak posameznik imel dovolj kruha in kadar ne bo več socialnega boja. Z zadnjimi ostanki sedanje družbe bodo izginili tudi zadnji ostanki verske filozofije.« Medtem ko v teh zasebnih izjavah odmevajo izza svobodomiselnih idej opazni socialno-demokratski ali celo marksistični toni, za javnost tudi v poznejših letih ni bil nič manj izrecen. Ko je leta 1908 predaval o »Trubarju in Trubarjevih slavnostih«, je ob pogledu na trpljenje slovenskega ljudstva v poznem srednjem veku zatrdil, da se je »v svojem obupu vdalo najčrnejšemu praznovrstvu, čigar žalostni sledovi še do današnjega dne niso izginili«, in se spraševal, »kaj ni ravno te dni romala velika množica ljudi iz slovenskih krajev v Lurd«, »kaj ni vražje in praznovrstvo še tako razširjeno po naši domovini, da ravno na tem babjeverstvu sloni največja slovenska politična stranka«; in nazadnje ob pogledu na sočasna kulturna dogajanja zaostri tole misel: »Danes, štiristo let po Trubarjevem rojstvu in tristo let po Hrenovih hudodelstvih — kje je še odpor proti oholosti in nasilstvu rimske cerkve? Ravno poslednje dni nam cerkev spet naglas demonstira, da namerava spraviti vso Avstrijo in kulturo vseh avstrijskih narodov pod jezuitski klobuk. Ljudske šole so že davno pod križem in molkom, zdaj so napadli univerze.«

Župančič je s svojimi pogledi na tradicionalno religijo in vlogo znanosti nedvomno stal v podobnem zarisu svobodomiselne tradicije. Toda v nasprotju s Cankarjem se je ta tradicija v njegovi poeziji družila z opesnjevanjem — resda ne zmeraj, pa tudi ne zmeraj z enako prepričanostjo — panteističnih občutij, bolj ali manj trdno utemeljenih v kozmični religioznosti, kot kažejo simboli, alegorije, prisposode mnogih himničnih pesmi iz zbirk *Čez plan*, *Samogovori* in *V zarje Vidove*. Ker se mu ta problematika skoraj redoma povezuje s temo pesnika in kultom poezije, se zdi upravičena domneva, da je Župančič

razvil tisto (možnost, ki se je v zametku pojavila že s Prešernovim kultom pesnika, a je šele zdaj pokazala svoje skrajne, morda celo religiozne razsežnosti. Če je svet res poln duhovnih energij, s tem pa božansko »eno in vse« in ga takšnega dojame predvsem pesnik z močjo svoje besede, navdahnjen s skrivno silo takšnih energij, potem je zares božanski »videc« v antičnem smislu, poezija pa prava religija modernega laičnega sveta, ki se je oprostil konfesionalne religioznosti, da bi se odprl tej, ki je pristnejša, pa tudi v skladu s svobodno mislijo in moderno znanostjo. Z Župančičevo zamislijo pesnika in poezije se je torej slovensko svobodomiselstvo končno dvignilo na raven, ki jo je v 19. stoletju s svojo vizijo prihodnosti začrtal Renan; vendar s to bistveno razliko, da se mu religijska struktura sveta ni prikazala v obliki znanosti, ampak kot živopisna, slikovita, čustveno razpeta lepota poezije; na mesto religije je stopila umetnost, kar se zdi za slovenski svobodomiselni kulturni model seveda precej primernejše od strogih racionalnih poskusov evropskega 19. stoletja, ki je v tej funkciji hotelo ustoličiti najprej filozofijo, nato pa znanost, pojmovano kot absolutno spoznanje.

Vendar Župančičevega mišljenja ni mogoče imeti niti za najbolj reprezentativno niti za zares dognano obliko slovenskega svobodomiselstva v 20. stoletju, zlasti kolikor zadeva natančnejšo razdelavo vprašanja o veri in znanosti, njunih vsemogočih povezav ali nasprotij, pa tudi razmerij do sveta etike in umetnosti. Takšno obliko je mogoče prepoznati šele v prispevkih, ki jih je v precejšnjem predelu svojega esejističnega pisanja posvetil vprašanju vere, znanosti, etike in umetnosti J. Vidmar, tako da bi prav v njem morali zagledati pravi vrh slovenskega svobodomiselnega mišljenja o tem temeljnem vprašanju. Seveda na tem mestu ni mogoče izčrpno razložiti Vidmarjevega razumevanja vere in znanosti v celoti, saj se je v več kot šestdesetletnem razponu gotovo spreminjalo in razvijalo, čeprav morda brez odločilnih premikov, pa vendar z razlikami, ki bi jih natančna razlaga morala upoštevati. Na prvi pogled je očitno, da ta razvoj obsega vsej troje faz — prvo okoli leta 1922, ko je Vidmar v reviji *Trije labodje* svoje miselno esejistično delo komaj zastavil; drugo od leta 1925, ko je začel z izdajanjem *Kritike* — to obdobje seže v trideseta leta, a se v letih tik pred vojno najbrž že izteka; in zadnje obdobje po tej vojni, ki doseže svojo izrazitost šele sredi šestdesetih let in po letu 1970. Ker v nobenem teh obdobjih ni svojih pogledov na vprašanje znanosti in vere zajel v večji sistematičen spis, tako da ga je potrebno razbirati iz krajših esejev in polemik, obstaja seveda nevarnost, da bi razlaga zašla v samovoljno dopolnjevanje. Kljub vsemu se zdi, da je bistvene poteze tega mišljenja za zrelo in pozno obdobje mogoče razbrati vsaj s približno zanesljivostjo, čeprav seveda samo v izboru najbolj značilnih tekstov.

Takšne se zdijo za zrelo obdobje okoli leta 1930 in po njem zlasti Vidmarjeve polemike, napisane v »dialogu« s sobesedniki iz katoliških kulturnih krogov — z A. in F. Vodnikom, A. Ušeničnikom, B. Voduškom, gibale pa so se okoli vprašanj umetnosti in ideologije, pri čemer so nehote zadevale tudi ob vprašanje o veri in znanosti, oziroma ob njuno razmerje z umetnostjo in etiko. V krog teh spisov je vsaj deloma

potrebno uvrstiti še *Beleške o Karamazovih*, ki jih je Vidmar objavil leta 1931; te so obračun z Dostojevskim kot velikim nasprotnikom svobodomiselstva sploh, zlasti seveda ateizma, znanosti in socializma, oprtega na oboje; Vidmarjev spis je reprezentativen za slovensko svobodomiselstvo, saj se je šele tu zavedelo problematike, ki sega prav v njegovo osrčje kot izziv svobodomiselnim pojmovanjem religije in znanosti v modernem svetu; reprezentativnost je tem večja, ker je ravno iz Dostojevskega izšel drugi, svobodomiselstvu deloma nasproten tok slovenske kulturne misli o znanosti in veri, ki je dozorel v Pirjevčevih interpretacijah Cankarja in Dostojevskega, zlasti *Bratov Karamazovih*, in bil s tem antiteza starejši Vidmarjevi interpretaciji.

Kar je v teh spisih očitno na prvi pogled, ne da bi bilo zmeraj izrecno povedano, je njihov radikalno svobodomiselni pogled na Cerkev, konfesije, tradicionalne religije in religioznost, zlasti v razmerju do kulture, umetnosti in znanosti, posebej tudi etike. To razmerje je pri Vidmarju enako negativno, kot je bilo že pri Renanu, Einsteinu in vseh vodilnih evropskih svobodomislecih od 18. do 20. stoletja, na Slovenskem pa vsaj od Linharta in Prešerna naprej. Verjetno bi lahko predvojni Vidmar ponovil za Einsteinom, da ima do tradicionalnih religij samo še historičen in psihološki odnos; kar pa zadeva njihovo sedanjo vlogo v kulturnem, znanstveno-filozofskem in umetnostnem življenju, mu je negativna, ker nasprotuje temeljnemu pogoju tega življenja, tj. svobodi duha, osebnosti, ustvarjalnosti, ki so mogoči samo zunaj tradicionalnih religij, pa tudi vseh drugih »ideologij«, ki so v nasprotju z »apriorno«, iz svoje nujne, spontane, nezavedne narave ustvarjajočo osebnostjo; v primerjavi z njo so samo zunanji, zavedeni, zgolj miselni in nazorski sistem brez pravega duha, življenja, zlasti pa ustvarjalne svobodnosti. Ne da bi se v tej zvezi dotikali problema »apriorne« osebnosti, ki je za Vidmarjevo predvojno pojmovanje umetnosti, vere in znanosti očitno središčen, ga je potrebno že zdaj navesti kot bistveno merilo, s katerim se določa negativnost vsakršne tradicionalne religije, religioznosti, teologije in moralke. Med takšne religije je treba prišteti seveda predvsem krščanstvo ali še konkretnije katolištvo, saj prav o tem Vidmar v polemiki z A. Vodnikom, napisani leta 1928, pribije izrecno: »Priznam sicer vnovič, da štejem krščanstvo za religijo med religijami...«, kar seveda pomeni, da mu je katolištvo primer tradicionalne religije, zlasti kolikor se pojavlja kot še zmeraj vpliven dejavnik kulturnega, znanstvenega in umetnostnega sveta naših časov. V zvezi s krščanstvom se Vidmarju že na začetku tridesetih let prikazuje tudi negativnost tradicionalne religije za etičnost. V polemiki z idejo Dostojevskega, da brez nesmrtné duše, tj. brez Boga in krščanske vere ne more biti etičnosti, saj je brez vsega tega »vse dovoljeno«, ugotavlja Vidmar tole: »Slaba tista nrvnost, ki živi od misli, da čakata človeka ali plačilo ali kazni, ali da je od zemeljskega ravnanja odvisna človekova večnost...« To je seveda obnova znanih Kantovih argumentov za neodvisnost etičnosti in se sklada s podobno Einsteinovo argumentacijo, kar pomeni, da je v skladu s svobodomiselno opredelitvijo razmerja med religijo in etiko, ki je v Evropi veljavna od konca 18. stoletja. V istem prispevku Vidmar opredeli to razmerje še natančneje: »Vera in nrvnost sta v

resnici skoraj neodvisni druga od druge, ali pa je njuna odvisnost taka, da človek vesti in npravne višine nedvomno veruje — ne morda v boga ali v nesmrtnost svoje duše — pač pa v dragocenost in lepoto dobrega, dočim vernost sama še prav nič ne jamči za npravnost in prebujenost vesti«. Druge pravi podobno, da je za pravo etičnost bolj kot religija nujno, da človek ravna »iz potrebe svojega srca,« iz živega in ostrega nagnjenja za lepo in pravo v življenju«, kar seveda pomeni, da o človekovi etičnosti ne odločajo nauki religije, ampak njegova lastna vest, npravna višina, potreba srca, nagnjenje do dobrega in podobno. S tem se seveda nenadoma odpre vprašanje, od kod človeku te lastnosti kot edini mogoči temelj njegove etičnosti. Ker očitno niso priučljive, saj mu jih ne more zbuditi nobena religija, ideologija ali moralka, so mu dane, vrojene in torej del njegove »apriorne« narave. Ali pa ne bi to pomenilo predestiniranost človeka za etično ali neetično življenje — podobno kot so bili v kalvinizmu posamezniki po božji volji vnaprej predestinirani za zveličanje ali pogubljenje? Toda kaj je potem s človekovo svobodo, moralno voljo in prizadevnostjo, ki vendarle v Evropi že od Sokrata naprej veljajo za pogoj etike? Naj bo odgovor na to bistveno vprašanje kakršenkoli, je očitno tak, da znova vodi k problemu »apriorne osebnosti«, ki se zdi v Vidmarjevem predvojnem mišljenju o religiji in vsem drugem prav s tem še bolj odločilen.

Preden se naj to vprašanje odpre s tiste strani, ki ga morda povezuje z vprašanjem vere in znanosti, je treba opozoriti še na drugo stran tega mišljenja. Čeprav Vidmar v svojem zrelem obdobju odklanja vsakršno zvezo s tradicionalno religijo, pa vendarle nikjer ne postavlja zahteve po nekakšni novi religiji niti ne obuja občutka za poseben, višji tip religioznosti, kot sta vsak po svoje storila Renan in Einstein. Prav tako ne uporablja pojma boga za nekaj, kar naj bi morda nadomestilo antropomorfne predstave o krščanskem Bogu; kar seveda pomeni, da se zoper tradicionalne religije ne poteguje za panteizem ali kozmično religioznost kot novo, višjo religijo modernega časa, bodisi v podobi moderne znanosti ali tej nasprotni umetnosti. Ali pa to nemara pomeni, da je bistvo njegovega mišljenja radikalna areligioznost, nemara v podobi ateizma in materializma, kot sta ju poznala 18. in 19. stoletje? Zoper to možnost govori že dejstvo, da besedi »religija« in »religioznost« uporabi vendarle tudi s pozitivnim pomenom. Ko na primer v polemiki z Voduškom leta 1930 govori o »bogokletnem« Nietzscheju, trdi, da je »v bistvu bolj religiozen pojav nego večina pobožnih in učenih teologov«; njegovi religioznosti priznava vrednost zaradi njene »gorečnosti, veličine in lepote«, nato pa religioznost prišteje med tiste lastnosti, ki so del posameznikove »apriorne« osebnosti, kar seveda pomeni, da je religioznost vredna toliko, kolikor je nujna, organska in naravna last takšne osebnosti. Podobno je z religijo. V polemiki s F. Vodnikom leta 1934 razvije misel, da bi moral »vsak narod ustvariti lastno religijo«, kar pomeni, da se v kulturnih tvorbah kakega naroda razvija posebna »individualna miselnost« kot njegova »druga, neustoličena religija«; ta je prav tako nujna, organska last takšnega naroda, kot je posameznikova religioznost last njegove posebne narave.

V tej zvezi sta seveda pojma religija in religioznost izgubila absolutni pomen in postala relativna v tem smislu, da se nanašata na posameznikovo »apriorno« osebno, s tem pa postajata podrejen in odvisen element njegove organske narave. Od tod se zdi, kot da je v Vidmarjevem predvojnem pojmovanju problematika religije in religioznosti pravzaprav izginila. Vendar pa spet ne bi bilo mogoče trditi, da gre za podobno skepso do vsega religioznega in s tem za areligioznost v tistem smislu, kot jo je mogoče opaziti pri Prešernu. Zato se ponuja domneva, da se ta problematika morda skriva v nekaterih manj razvidnih plasteh Vidmarjevega svobodomiselnega nazora, saj bi sicer ne bilo razumljivo, kam se je premaknila njena posebna teža. In res se zdi, da bi jo lahko našli prav v Vidmarjevem razumevanju posameznikove »apriorne« osebnosti, saj ta navsezadnje odloča o tem, zakaj so religije neustrezne njeni dejanski naravi, pa tudi o tem, kdaj je religioznost pristna in kdaj ne, kaj je prava etičnost in podobno. To pa ne bi bilo mogoče, ko bi v tej osebnosti ne obstajali vidiki, ki so v nekakšni posebni zvezi s pojavom religioznosti, religije in morda celo boga. O teh vidikih je mogoče kvečjemu negotovo ugibati, najbrž v tem smislu, da je »apriorna« osebno s svojo vrojeno, organsko naravo pravzaprav nekakšna »monada«, ki ima med drugim tudi lastnosti ali attribute, ki so se nekaj pripisovali bogu, božji substanci, božanskemu. Takšna osebno je predvsem v najvišjem pomenu svobodna, kar pomeni, da deluje zgolj iz sebe, iz svoje notranje nujnosti, ne pa pod prisilo nečesa zunanjega; iz svoje lastne narave, ne pa iz nečesa, kar je tej naravi tuje. V nji se torej svoboda in nujnost popolnoma skladata, to pa je po Spinozovih definicijah eno od temeljnih določil božje substance. V isto smer kaže druga posebnost »apriorne« osebnosti, ki je seveda samó dopolnilo prve — takšna osebno biva zares in samo iz svojega bistva, kar pomeni, da se v nji esenca in eksistenca popolnoma ujemata, to pa je spet eden od osrednjih atributov boga. S tega stališča se torej bolj ali manj razločno kaže, da gre pri konstituciji »apriorne« osebnosti za prenos božjih atributov na empirično človeško osebo, ki s tem postane enaka božji substanci; ne sicer »človek-bog«, o katerem sta vsak po svoje razmišljala Dostojevski in Nietzsche, a ga je v posebni obliki predvidel tudi Renan, pač pa človek, ki si je prilastil vsaj nekatere od lastnosti tradicionalnega boga; ali povedano po Feuerbachu — si jih prisvojil, potem ko so se mu odtujile.

Od tod je mogoče razumeti tudi razmerje tako postavljenega človeka do etike in umetnosti, ki sta v Vidmarjevem predvojnem mišljenju najtesneje povezani z vprašanjem človekove »apriorne« narave. Problem etike je v tem okviru resda na prvi pogled nerešljiv, saj se zdi, da je »apriorni« osebnosti lahko vrojena etičnost ali pa neetičnost; oboje je lahko njena notranja nujnost in s tem »apriorna« narava, kar seveda pomeni, da takšna osebno ne more odločati o etičnosti človeka nasploh, ki mora biti splošno veljavna norma. Vendar je možna tudi drugačna razlaga. Če je etičnost po Kantu mogoča res samo kot zakon, ki si ga človek sam postavlja, ga priznava in s tem šele svobodno izpolnjuje, potem je verjetno, da lahko tak zakon postavlja samo človek v smislu »apriorne« osebnosti — tak, ki deluje

iz svojega notranjega zakona, s tem pa postaja svoboden za to, da postavlja zakon za vse.

Kolikor se v tej smeri odpira še vrsta nejasnih vprašanj, je pa toliko jasnejša zveza tako postavljene osebnosti z umetnostjo. V območju umetnosti se udejanja njena »apriorna« narava po svoji notranji nujnosti, neodvisno od vseh religij, ideologij in moralk. S tem postaja umetnost privilegirano območje za uresničenje tistih atributov posameznega človeka, v katerih je mogoče prepoznati znamenja božanskega; s tem se seveda umetnost povzdiguje na raven religije kot edini pravi medij religioznosti, ki jo je človek dolžan ne morda antropomorfnemu ali kozmičnemu bogu, ampak sam sebi.

S tem se sklada tisto, kar je Vidmar v tridesetih letih zapisal o znanosti in filozofiji, tj. o njunem deležu pri ustvarjanju spoznanja. Vidmar je v teh stvareh daleč od Renana, ki je v znanosti videl nosilko absolutne resnice, čeprav šele v perspektivi njenega prihodnjega napredovanja k popolnemu spoznanju. V polemiki s F. Vodnikom je Vidmar leta 1939 opredelil območje znanosti kot območje relativizma; celo v fiziki »velike hipoteze niso resnice, temveč samo fikcije, ustvarjene z mislijo, kako z najpreprostejšimi trditvami razložiti in obseči največje število pojavov«; še toliko bolj velja vse to za filozofijo, saj v tej ne gre za objektivno ali absolutno resnico, »vsi metafizični filozofski sistemi so samo fikcije, saj nikjer ni izkustva, s katerim bi jih lahko preverjali«. S tem se Vidmar tudi v spoznavoslovju pridružuje Kantu, v zvezi s problemom vere in znanosti pa seveda njegova stališča pomenijo, da niti znanost niti filozofija ne moreta stopiti na mesto religije, kot je verjelo svobodomiselnost 19. stoletje. Takšno vlogo lahko dobi kvečjemu umetnost, čeprav seveda v Vidmarjevih predvojnih spisih formulacija te vrste najbrž ni izrecno razvita, tako da jo je potrebno šele izvesti iz stvari same. Da pa znanost in filozofija ne moreta do absolutne resnice, je zadostno utemeljeno s temeljnim Vidmarjevim prepričanjem, ki ga je prav tako formuliral leta 1939 v polemiki s F. Vodnikom — da je namreč za »prirodno iščočega človeka resnica skrivnost« in da »absolutne resnice ni, temveč da so svet, življenje in naša človeška usoda skrivnost«.

V Vidmarjevem poznem pojmovanju razmerja med znanostjo in vero, kot ga je mogoče razbrati iz spisov po letu 1950, ostaja nepremakljiv predvsem njegov svobodomiselnost temelj. To pomeni, da se niti malo ne spreminja, ampak kvečjemu zastruje temeljni pogled na vlogo, pomen in prihodnost tradicionalnih religij, zlasti katoliške. Bolj ali manj enaka ostaja tudi Vidmarjeva misel o spoznavni vrednosti filozofije in znanosti, predvsem pa nazor o privilegiranjem položaju umetnosti. Podobno kot že v predvojnih delih Vidmar tudi zdaj za »pozitivno« bistvo človeka, njegovih razmerij do vesolja, samega sebe in etike ne uporablja pojmov religija, religioznost ali bog, razen izjemoma. Pač pa se zdi, da se je v tako postavljenem okviru premaknila ali celo spremenila teža posameznih sestavin, ki utemeljujejo njegovo svobodomiselnost konstelacijo. Idejo o »apriorni« osebnosti je Vidmar po vojni — zlasti v polemiki z B. Ziherlom o »umetnosti in miselnosti« — sicer še zmeraj upošteval, vendar se zdi, da je stopila v ozadje vsaj v tem smislu, da mu ni več temelj za presojo vsakršnega

človeškega ravnanja — bodisi v religiji, politiki ali morali. Ta premik se je verjetno začel nakazovati že proti koncu tridesetih let, saj na primer že v citirani polemiki s F. Vodnikom iz leta 1939 ni več govor o posameznikovi »apriorni« naravi, ampak o »prirodno iščočem človeku« kot o merilu za pravo misel, ravnanje in življenje. Druga sprememba, ki jo je mogoče zaznati, zadeva najširši horizont človekovega razmerja do narave, sveta in vesolja. Vse to je sicer še zmeraj predvsem skrivnost, nerazrešljiva uganka, vendar z močnejšimi poudarki na pozitivnih prvinah takšnega razmerja, tako da prvotni agnosticizem prerašča v panteizem ali vsaj v kozmično religioznost; dosledni imanentizem prehaja v transcendentizem, ta pa postaja možni temelj ne samo umetnosti, ampak tudi človekovi etičnosti, morali in prek te celó politiki.

Prvi sklop teh vprašanj — razmerje med vero, znanostjo in filozofijo — je razviden predvsem iz krajših esejev, ki jih je Vidmar objavil v letih 1966—1967 pod značilnimi naslovi *Vera in um*, *Znanost in vera*, *Filozofija in filozofi*, *Večno življenje*. Iz teh esejev je razvidno, da so tradicionalne religije v modernem svetu v »upadu« ali celo v »razpadu«; da se umikajo »v intimne zasebne sfere« in da je ta proces v veliki meri povzročen z razmahom znanosti, ki je že po svoji naravi nekako »brezverska in brezbožna«. Znanost je sicer izgubila nekdanjo »samozavest« iz časov pozitivizma in scientizma, prišla je do »iztreznitve«, kar pa ne pomeni, da ne bi s svojimi dognanji še naprej prodirala v skrivnosti sveta, materije, življenja, izvorov zavesti in duha. Kljub temu pa zadnjih skrivnosti najbrž ne bo razvozerala, ker je kaj takega načelno nemogoče; njene resnice niso zmeraj dovolj sistematično urejene, da bi osvetljevale celoto sveta zares jasno; in navsezadnje ne more odgovoriti na vprašanja, ki so tudi za današnjega človeka, ki doživlja razpad religij, najbolj usodna, med njimi predvsem na vprašanje o smislu življenja, sveta, vesolja. Od tod nuja, da se človek po odgovore na takšna vprašanja zateka še zmeraj tudi k filozofiji, čeprav je seveda iz njene tisočletne zgodovine jasno, da absolutne resnice tudi filozofija doslej ni dosegla in je nikoli ne bo; vrsta zmeraj novih filozofij, metafizik, sistemov je bolj znamenje njene neutrudne, zmeraj enako prizadevne ljubezni do resnice kot pa dokaz, da je kakorkoli bližja resnici od svojih prejšnjih poskusov.

Od tod se potrjuje, da tudi po Vidmarjevi ponovni presoji ne znanost ne filozofija ne moreta stopiti na mesto religije v tem smislu, da bi enako avtoritativno odgovarjali na vprašanja, nastajajoča iz »človekove potrebe po neumrljivosti in smislu življenja«, vprašanja, ki prav zato sprašujejo po smislu vsega, kar je, in seveda zlasti po smislu človeka sredi vesoljne resničnosti. Z nemočjo znanosti in filozofije, da bi odgovorili na ta vprašanja, nastaja stiska, ki jo Vidmar opisuje takole: »Od tod stiska v človeških srcih, ki je tem hujša, kolikor širje se razliva vpliv novih spoznanj in čim preprostejše so duše, ki se srečujejo s to zahtevno problematiko.« Kaj torej storiti? Na to vprašanje Vidmar v citiranih esejih ne da priročnega odgovora, saj ta niti ni mogoč, pač pa mu v svojem ponovnem razmišljanju o veri in znanosti doda opozorilo na proces sublimacije »vseh verskih pojmov«, ki da se v območju religije že nekaj časa dogaja pod vplivom,

pravzaprav s pritiskom znanosti in samo po njeni zaslugi. »In če se vrnem k novi predstavi o bogu, kakršna se mora razviti v današnji veri, se mi zdi, da moramo pričakovati tudi globoko preobrazbo vsega verskega in moralnega sistema, iz katerega bo spriči mogočnih predstav o božanstvu moralo odpasti vse, kar je malenkostnega, ozkosrčnega, omejenega in z razsvetljenostjo neskladnega. Tako in pod takim vplivom se spreminja in poglablja religija.«

Ali se te besede nanašajo na procese, ki potekajo zgolj v tradicionalni religiji, ali pa govorijo predvsem o veri in religioznosti, kakršna naj bi se razvila zunaj Cerkve, njene vere in teologije, morda šele v bližnji ali daljni prihodnosti? Odgovor ni zanesljiv, možen in verjeten pa je seveda v obeh smereh. V tem smislu se morda nanaša celo na nekatere premike, ki jih je opaziti v Vidmarjevem povojnem razumevanju sveta, vesolja in človekovega položaja v njem. To pojmovanje kot da opušča skrajni agnosticizem, relativizem in strogi antropocentrizem, namesto tega pa prek poduhovljeno razumljenega materializma obnavlja kozmično religioznost panteističnega tipa. Kolikor gre za premik, je njegova natančna vsebina težko ulovljiva, saj se vse Vidmarjeve formulacije v to smer gibljejo z veliko previdnostjo, ogibajoč se pojmov religija, religioznost, bog, zlasti pa z odporom zoper vsakršen antropomorfizem, ki bi utegnil obarvati naše predstave o metafizični naravi vesolja. Zato je leta 1967 v eseju *Znanost in vera* zavrnil Einsteinovo misel, da se v vesolju razodeva »vzvišen razum«, s pripombo, da se mu zdi »sicer prirodna, ni pa v nji naraven pojem razuma, ki zavaja v mistično personifikacijo«. Vidmarjeva svobodomiselnost se torej še zmeraj obrača zoper vsakršen antropomorfizem starih religij in celó novejšega panteizma, vendar pa kljub vsemu bistvo takšnega panteizma sprejema kot nekaj naravnega. Ali to pomeni, da vidi možnost za človekovo razmerje do smisla sveta vendarle v kozmični religioznosti starega ali novega tipa? Zdi se, da je odgovor lahko pritrdilen, kajti v Vidmarjevih povojnih spisih je dovolj mest, kjer se govori o naravi materije, vesolja, sveta tako, kot bi jih lahko dojemal panteist — na primer s pomočjo pojma »vzgon«, ki da deluje v človeku, pa tudi v življenju in materiji nasploh, kar spominja ne samo na Bergsonov »élan vital«, ampak že kar na Renanovo formulacijo, zapisano leta 1871 v *Filozofskih dialogih*, češ da ne obstaja osebni bog, pač pa »nisius universel«, tj. vesoljni vzgon in zagon. Takšnemu vzgonu pravi Vidmar tudi težnja, oblikovalna sila in moč. Ali pa je ta vzgon res nekaj vesoljnega, kar daje celotnemu svetu višji smisel, na katerega se lahko človek zanaša? Ali ne gre samo za človekov lastni vzgon, ki ga v ničemer ne presega in se torej s človekovo minljivostjo sprti razpušča v splošnem nesmislu vsega, kar je? Zdi se, da je Vidmarjeva misel na tej točki ves povojni čas bila v stalnem, vznemirjenem gibanju pa tudi nihanju. Najbolj optimistična je bila morda leta 1951 v uvodu k *Literarnim kritikam*, kjer je že govor o takšnem vesoljnem vzgonu k višjim življenjskim oblikam in o človekovi etični dolžnosti, da mu sledi. Pozneje postane ista misel bolj diferencirana, gibajoča se med optimizmom in pesimizmom. Tako se v eseju *Večno življenje* (1966) sicer prepušča entuziastični zamisli, da je življenje prisotno v vsem vesolju in da je z njim »vsaj kot

možnost vsepovsod pričujoč tudi duh«, toda hkrati z grenkobo govori tudi o človeški majhnosti in minljivosti, spričo katere se zdi vse »pošastno nesmiselno in hkrati nerešljivo«. Ali to pomeni, da možnost življenja in duha kot večnega bistva samega sveta in s tem kot metafizične bitnosti, ki lahko dá vsemu božanski smisel, vseeno ni tako gotova, zlasti ker je znanost še ni potrdila ali pa je celo nikoli ne bo mogla s popolno gotovostjo izkazati? Podobno tudi v knjigi *Esej o lepoti* (1981) znova govori o »veliki težnji vesoljnega življenja«, obenem pa o tem, da se človekov boj z usodo dogaja »v strahotnem, mračnem in ognjenem vsemirju«, kar sta seveda dva različna obraza panteizma — pozitivni in negativni.

Kateri obraz je pravi? In če sta enako veljavna, ali je razlog v tem, da je v 20. stoletju tudi kozmična religioznost s svojo metafizično perspektivo na še zmeraj božansko naravo sveta postala žrtev istega procesa, ki je že pred tem načel stare, bolj tradicionalne in tudi bolj antropomorfne religije? Ob tej meji se ustavlja tudi Vidmarjeva misel o veri in znanosti, kar je razumljivo, saj je prav to meja vsakega svobodomiselnega modela. Kljub dvoumnemu izidu svojega spraševanja o vlogi religije in znanosti pa ta misel tudi zdaj vztraja pri elementu, ki ji je bil že pred vojno bistven — da je umetnost kljub vsemu privilegirano območje, kjer se dogaja višja narava človeka, sveta in vesolja, naj bo ta kakršnakoli. V svetu, ki je morda posoda »večnega življenja«, je umetnost še zmeraj območje, najbližje tej resnični ali pa samo namišljeni metafizični transcendenci in s tem morda edina še mogoča oblika religije. Zato se Vidmarju edino v zvezi z umetnostjo še lahko pojavi beseda bog. »Bog nove umetnosti je življenje, njegova sladko bridka draž, njegova zagonetna neizčrpna lepota.«

(Nadaljevanje prihodnjič)



Janko
Kos

Znanost in vera kot kulturni problem (3)

II

Slovensko svobodomiselstvo, razpeto od A. T. Linharta do J. Vidmarja in s tem v našo dobo, se je s svojim pojmovanjem vere, znanosti in vsega drugega, kar je z obojim v tesni zvezi, ves čas bolj ali manj uspešno gibalo v korak z evropskim, saj je tematiziralo skoraj vsa vprašanja, ki so bila za svobodomiselno kulturo Evrope od 18. stoletja naprej res bistvena. Tudi na Slovenskem se je kot trajna podlaga svobodomiselnih pogledov na religiozni problem uveljavilo odklanjanje tradicionalnih verstev, zlasti katoliškega, njegove teologije, moralke, predvsem pa cerkvene organizacije; zoper religioznost, ki jo je omogočala tradicionalna religija, a jo je bilo s svobodomiselnega stališča nujno zavreči, so tudi slovenski svobodomisleci postavljali različne oblike moderne nevere, verske brezbržnosti ali pa svobodne, tj. nekonfensionalne religioznosti, čeprav večidel tako, da se v njihovem mišljenju nobena teh oblik — naj je šlo za skrajni ateizem, načelno dosledni materializem, previdni agnosticizem ali pa za nedogmatični panteizem — ni preveč ostro izoblikovala po svojih pravih posebnostih; to se je dogajalo najpogosteje zato, ker je tudi slovensko svobodomiselstvo — podobno kot evropsko — največkrat neodločno nihalo med to ali ono obliko svobodne misli, morda pa niti ni želelo preveč natančno razločevati med ateizmom in panteizmom, materializmom in agnosticizmom; kolikor se je vendarle ogrelo za panteizem in s tem razvijalo nekakšno laično obliko religioznosti — v smislu Einsteinove »kozmične« ali kake druge podobne vernosti — jo je praviloma iskalo v območju poezije, literature, umetnosti, ne pa morda v znanosti in filozofiji, tako da mu tradicionalne religije ni nadomeščala spoznavna racionalnost, ampak »lepota« umetnosti; v tem primeru so seveda religioznost razumeli kot notranji estetski doživljaj, ki ni mogel pa tudi ne hotel prerasti v objektivno, organizirano ali vsaj pojmovno opredeljeno religijo. Toda tudi v tem je bilo slovensko svobodomiselstvo podobno tistim evropskim tokovom, ki so od romantike naprej poskušali svobodomiselstvu — potem ko se je v dobi razsvetljenstva nagibalo pretežno v zelo hladno racionalnost — vdihniti vsaj malo domišljije, čustvenosti, entuziazma, smisla za poetično, mitično ali že kar »sveto«, ki so ga v tako slikoviti podobi vsebovale tradicionalne religije ne glede na svojo cerkveno organiziranost.

V tem obsegu in pomenu je bilo svobodomiselstvo v slovenski kulturi od 18. do 20. stoletja ne samo najstarejši, ampak tudi najmočnejši in najbolj reprezentativni model razumniškega mišljenja o razmerju med znanostjo in vero, pa tudi o širši problematiki, v katero je to razmerje postavljeno. Vendar ni bilo edini vzorec takšnega mišljenja, saj so se ob njem polagoma — večidel v zvezi z ustreznimi evropskimi spodbudami — pojavili še drugi možni kulturni modeli. Prvi po svojem nastanku, verjetno pa tudi po svojem pomenu je ta, ki je nastal kot neposredna reakcija na svobodomiselstvo, tako

da bi ga morali imenovati vsaj nesvobodomiselnega, če že ne kar protisvobodomiselnega. V slovenskem kulturnem prostoru se je nedvomno formiral iz spodbud, ki so vanj prišle iz Dostojevskega, in sicer že v obdobju moderne, ko je bil vpliv tega pisatelja na slovenski literarni razvoj nenavadno močan. To se potrjuje z dejstvom, da bi za prvega nosilca drugačnih, ne iz svobodomiselstva, ampak v nasprotju z njim domišljenih pogledov na vero in znanost morali potrditi Cankarja, ki je do teh pogledov prišel sicer z izvirnim uvidom v problematiko, precej pa vendarle tudi po zgledu Dostojevskega. Ker je bil ta zgled močno učinkovit še tudi v obdobju t. i. ekspresionizma, tj. v dvajsetih letih, in nato še skoz trideseta leta vse do druge svetovne vojne, bi tudi za ta čas morali predvideti močnejše učinke tistega pojmovanja, ki se je ob problemu vere in znanosti lahko sklicevalo na pisatelja *Bratov Karamazovih*. Zato najbrž ni nobeno naključje, da je prav okoli leta 1930 to pojmovanje doživelo odločno zavrnitev, kritiko in nezaupnico izpod peresa vodilnega misleca moderne slovenske svobodomiselnosti J. Vidmarja. Sicer pa je svoj pravi vrh doseglo šele po drugi svetovni vojni v delu D. Pirjevca, ki je s svojim pojmovanjem boga, krivde, odrešenja in še vseh drugih kategorij, ki spadajo v versko območje, segel nazaj k Dostojevskemu, pri tem pa kot svojega poglobitvega slovenskega predhodnika upošteval Cankarja in s tem tisto, kar je že ta ob Dostojevskem domislil po svoje. Nedvomno je namreč, da so ideje Dostojevskega doživele v slovenskem kulturno-literarnem prostoru precejšnje spremembe; ta prostor jih je izvirno prilagodil svojim posebnim potrebam, morda celo močnejše, kot se je dogajalo na Slovenskem s svobodomiselno tradicijo. Do tega sklepa je mogoče priti tako ob Cankarju kot tudi ob Pirjevcu, kar pa seveda spet ne pomeni, da je njuno razumevanje Dostojevskega bilo popolnoma enako, kajti ne samo da sta se oddaljevala od prvotnih zamisli ruskega modela, ampak sta jih tudi vsak po svoje izvirno preoblikovala. Toda da bi prepoznali izvirnost njune recepcije, je seveda potrebno najprej sprevideti, v čem je bilo pravzaprav bistvo mišljenja, s katerim se je Dostojevski tako zelo oddaljil od svobodomiselstva, da je iz njega tudi na Slovenskem lahko nastal nasproten mišljenjski model.

Na tem mestu seveda ni mogoče v celoti tolmačiti tistega, kar se bolj ali manj upravičeno lahko imenuje pogled Dostojevskega na razmerje med vero in znanostjo, saj bi bilo v ta namen potrebno pritegniti v obravnavo ne le celoto pisateljevih literarnoumetniških del, ampak tudi njegovo publicistiko. Na srečo kaj takega ni niti nujno, ker za pojasnitev zvez, ki jih je to mišljenje dobilo z razmahom sorodnih pojmovanj na Slovenskem, zadostuje pretres tistih del, s katerimi se je najočitneje prenašalo v slovenski kulturni prostor — za Cankarja je znano, da ga je močno prevzemal zlasti roman *Zločin in kazen*, toda popolnoma verjetno so podoben učinek imeli nanj tudi *Bratje Karamazovi*; Pirjavec je v sredo svojih razmišljanj o bogu in religioznih vprašanjih postavljaj skoraj brez izjeme samo ta roman; in ker je v *Bratih Karamazovih* vsebovano vse tisto, kar je Dostojevski položil v roman o Raskolnikovu, obenem pa dopolnjeno še z bolj bistveno problematiko, se zdi upravičeno tolmačiti misel Dostojevskega samo v tistem obsegu, kot jo vsebujejo *Bratje Karamazovi*. Seveda se s tem v zvezi pojavlja še druga težava, ki pa jo je bilo mogoče zaznati že ob razlaganju Prešernovega svobodomiselstva s pomočjo njegovih pesniških besedil. Tudi romani Dostojevskega so predvsem literarne podobe sveta, ki je deloma sicer realen v tem smislu, da meri na pojave resničnosti, kakršna obstaja v svoji prirodni

in historični konkretnosti zunaj same literature; deloma pa je seveda umeten, izmišljen ali po terminologiji R. Ingardna »kvazirealen«, tj. resničen in veljaven zgolj znotraj literarnega dela. Težava je ta, da med enim in drugim tudi v romanih Dostojevskega ni mogoče začrtati jasne meje, ker ta seveda sploh ne obstaja. Od tod sledi za problem vere in znanosti, kot ga je vgradil v *Brate Karamazove*, da izjave, ki se v tem delu nanašajo na vprašanje boga, ateizma, znanosti in vsega drugega, kar se v takšno vprašanje nujno vključuje, niso kar preprosto izjave samega avtorja o vprašanih, ki ga prizadevajo kot zgodovinsko realno, empirično in posamezno osebo. To so predvsem seveda izjave samih junakov romana, ki so med sabo različni, zato tudi njihove izjave o bogu, veri in neveri ne sestavljajo zaključene, sistematične in v tem smislu prave celote. Poleg tega so tu še izjave pripovedovalca, ki nam »govori« roman in ga seveda ne smemo do kraja istovetiti z Dostojevskim kot stvarnim »avtorjem« romana. Kaj od vsega tega je torej mogoče imeti za misel samega Dostojevskega o veri in znanosti kot o pojavu njegovega lastnega, realnega sveta? Ali spada vanjo samo tisto, kar govori starec Zosima in doživlja Aljoša, ali pa tudi vse, kar mislijo Ivan, Dmitrij, morda še Rakitin, Smerdjakov in nazadnje celo stari Karamazov? Če bi za pravo last Dostojevskega priznali samo izrazite krščanske ideje romana, bi ga s tem napravili za preprosto tendenciozno besedilo, pri tem bi pa seveda sploh ne imeli trdnega dokaza, da stoji Dostojevski samo za temi elementi celote; če bi za pristen izraz njegovega mišljenja sprejeli nasprotno kar vse misli v romanu, bi pa prišli do sklepa, da je bilo pojmovanje Dostojevskega o religiozni problematiki tako protislovno, neurejeno in negotovo, da bi mu komajda lahko priznali veljavo pravega mišljenja.

Iz zagate naj služi preprosto hermenevitično pravilo, da je za pristno misel Dostojevskega o veri in znanosti mogoče priznati v *Bratih Karamazovih* samo tiste prvine, ki se ponavljajo v izjavah glavnih junakov — in seveda pripovedovalca — po svojem bistvu zmeraj enako, z isto pomensko vsebino in po smislu v zvezi z istim osrednjim vprašanjem; ob predpostavki seveda, da se prav te prvine pojavljajo s podobno funkcijo tudi v drugih romanih Dostojevskega, zlasti v *Zločinu in kazni*, in da se hkrati vsaj po poglavitnih potezah skladajo z idejami njegove publicistike. Na različnih mestih *Bratov Karamazovih* se seveda iste prvine pojavljajo tako, da se premikajo v novo osvetljava iz različnih zornih kotov, ne da bi s tem izgubile svoj stalni pomen. Nobenega teh zornih kotov ni mogoče imeti za edino pravo stališče samega Dostojevskega, saj si moramo njihovo menjavo od junaka do junaka razlagati prav kot nihanje, negotovost in nemir same pisateljve misli, ne da bi ji s tem odrekli bistveno enotnost. Tej misli je seveda Zosimova krščanska modrost kot idealni model verjetno najbolj pri srcu, toda nič manj ni udeležena v Ivanovi dvorezni nihilistični refleksiji ali pa v Dmitrijevem neposrednem, pretežno eksistencialnem doživljanju osrednje problematike. Vse to je torej potrebno upoštevati zlasti zato, da bi se pogled Dostojevskega na vprašanje vere in znanosti strnil v tisti obseg, ki bi se ga dalo s pridom primerjati s pretvorbami, kot jih je doživel na Slovenskem pri Cankarju ali D. Pirjevcu.

Brž ko pristanemo na tak pristop k Dostojevskemu, se izkaže, da *Bratje Karamazovi* dejansko vsebujejo posebno perspektivo na religiozno problematiko, pa tudi na njeno razmerje z moderno znanostjo; perspektivo, ki je po svojih glavnih potezah v nasprotju s svobodomiselstvom 19. in

20. stoletja. Predvsem je očitno, da v tej perspektivi ni nobenega prostora za panteizem ali za kakršnokoli drugo obliko kozmične religioznosti, ki bi se ji svet v celoti — kot »eno in vse« — prikazoval v luči harmonije, smisla in popolnosti, se pravi kot polnost božanskega in s tem kot utelešeni bog. Najmočneje je zanikanje panteizma izrečeno v Ivanovem »uporu« zoper krščanskega Boga. »Ne branim se boga, Aljoša, samo vstopnico mu kar najspoštljiveje vračam.« To seveda pomeni, da lahko sprejmemo idejo osebnega Boga, ki je ustvaril svet, ne moremo pa sprejeti stvarstva, v katerem nam je dal živeti, ker je tako poln trpljenja, nerazumne krutosti in krivic — Ivan Karamazov argumentira to idejo predvsem z nazornimi opisi najhujšega trpljenja nedolžnih otrok — da ga ne more opravičiti nobena »harmonija«, ki naj bi jo svet v prihodnosti dosegel bodisi po božji volji ali pa — te možnosti Ivan ne omenja, vendar je za moderno misel seveda prav tako aktualna — po nekakšni notranji, naravni ali zgodovinski zakonitosti svojega razvoja. Tak svet bi bil za vekomaj brez smisla, temelja in opravičila. »Dokler še utegnem, se hitim zavarovati zoper to in zato se popolnoma odpovedujem tej višji harmoniji. Saj ni vredna solzice niti samo tistega edinega, do smrti zmučenega otroka, ki se je bil s peščico po prsih in v svojem smrdljivem brlogu s svojimi neodkupljenimi solzicami molil k bogcu! Ni vredna, kajti njegove solzice so ostale neodkupljene... In če so šle muke otrok v dopolnilo tiste vsote trpljenja, ki je bila potrebna, da se kupi resnica, tedaj trdim naprej, da vsa resnica ni vredna take cene.« Ivanove misli druge osebe romana nikjer ne ovržejo, niti starec Zosima ne, zato jo moramo imeti za misel samega Dostojevskega. Takšna, kot je izrečena, se nanaša seveda na stvarstvo krščanskega Boga, vendar se v nji skriva tudi zanikanje sleherne panteistične teodiceje in s tem kozmične religioznosti kot take. Kar velja za stvarstvo, ki ga je morda ustvaril osebni Bog, je še toliko bolj veljavno za svet, ki naj bi si ga predstavljali kot neustvarjeno, večno, samozadostno, harmonično, najvišjega religioznega čustva vredno celoto. Prav ta celota je popolnoma nekalificirana za utelešenje boga, saj je njena taka ali drugačna »harmonija« samo estetski videz, postavljen na nepopravljivo, nepresegljivo in nesmiselno krivičnost, ki je sama na sebi zanikanje božjega, ne pa njegova potrditev. Panteizem torej ni mogoč, saj govori zoper njega najbolj elementarno človekovo moralno čustvovanje.

Toda tako ne misli samo Ivan Karamazov, ampak še vse druge osebe v romanu, saj se nobena izrecno ne poteguje za kozmično religioznost take ali drugačne vrste, kar pomeni, da zanj ne vidijo potrebe pa tudi ne opravičila. Možnost panteizma v svetu Dostojevskega ne obstaja, ker je po njegovih temeljnih premisah apriori nečloveški, nemoralen, v nasprotju s pravičnostjo, ki je neodtujljiv del absolutnega, s tem pa boga. Edina religiozna dilema, ki se torej postavlja, je dilema med teizmom in ateizmom, tretje možnosti ni.

Ivan Karamazov v svojem izhodišču sicer noče tajiti krščanskega Boga, ampak zavrača le njegovo nesmiselno stvarstvo, kar pa je seveda lahko samo uvod v pravi ateizem. Edino opravičilo za Boga, ki je ustvaril tako zelo krivičen svet — kot je povedal že Stendhal — je seveda to, da sploh ne obstaja. Pred ateizmom je Ivana Karamazova resda groza zaradi posledic, ki mu jih pripisuje in o katerih bo v tej zvezi potrebno še govoriti; vendar mora po logiki same stvari nanj pristati in res se izzvan prizna za ateista. Od tod se odpira vprašanje, kdo od junakov romana pravzaprav

veruje v Boga. Toda odgovor na takšno vprašanje ni tako preprost, kot se zdi na prvi pogled. Merilo za vernost ali nevernost nekoga bi morala po zdravi pameti biti njegova izjava, da verjame ali ne verjame v Boga. Toda kako vedeti, ali tej izjavi dejansko ustreza doživljanje, ki se mu pravi vera ali nevera? Dvom o tem se zdi upravičen, ker je lahko takšna izjava motivirana z razlogi, ki nimajo nobenega opravka z gotovostjo samega doživljanja. Toda celo v primeru, da bi bila izrečena »iskreno«, ni mogoče vedeti, ali dejansko ustreza resničnosti, saj gre morda za to, da izraža izjava »verjamem v Boga« samo voljo do takšne vere; zato bi takšno izjavo morali v najboljšem primeru razumeti kot izjavo »verjamem, da verjamem v Boga« itn., kar njeno gotovost podaljšuje v neskončnost, s tem pa onemogoča, da bi jo lahko preverili po njeni dejanski resničnosti. Seveda bi kot dodatno merilo za vero v Boga lahko postavili še dejansko življenjsko prakso verujočega, češ da se v njegovih dejanjih najbolje izkazuje dejanska resničnost njegove vere oziroma izjav o nji. Vendar pa je tudi zdaj težava v tem, da je nemogoče preveriti, ali so dejanja nekoga res v zvezi z njegovo vero, saj je čisto mogoče, da imajo svoj izvir drugje kot v tistem, kar sam ima — ali vsaj razglša — za svojo vero v Boga. Vsa ta problematika pa se v zvezi z *Brati Karamazovimi* in njihovim spraševanjem o veri v Boga še dodatno zapleta z dejstvom, da so junaki romana ljudje novoveškega ali »modernega« sveta, v katerem vera v Boga ni več tako zelo samoumevna, kot je bila v antičnem ali srednjeveškem svetu, pa tudi še v prvih stoletjih novega veka. Postavljenost takratnega človeka v svet je bila vendarle takšna, da je religiozno vero vsaj omogočala, prek vednosti, ki jo je imel človek o sebi, vesolju in zgodovini, pa celo potrjevala; v tem okviru je bila verjetnost zatrdila o lastni veri gotova ali vsaj verjetna. Nasprotno pa v svetu, ki ga oblikuje moderna znanost, te možnosti izginjajo; vednost o vesolju, svetu in človeku, napravljena po meri znanosti, postaja zmeraj bolj ovira za vero, ne pa njena potrditev in s tem se manjša gotovost doživljanja, ki se imenuje »vera v Boga«, oziroma izjavljanja, ki naj druge prepriča o resničnosti takšnega doživljanja.

Vse to je potrebno imeti v mislih ob vprašanju, kako je z vero junakov v *Bratih Karamazovih*. Ivan Karamazov izjavlja, da je ateist, podobno je rečeno tudi o »velikem in vizitorju«, ki nastopa resda samo v vloženi zgodbi, a je po pomenu ena osrednjih oseb romana. Med ateiste se seveda šteje stari Karamazov; o Dmitriju bi težko z gotovostjo dejali, da zares veruje ali pa tudi ne; toda prav to velja tudi za junakinje romana, za Katerino Ivanovno in Grušenjko. Celó za Aljošo, ki je postavljen docela v okvir krščansko-meniškega sveta, je negotovo, kako je z gotovostjo njegove vere, saj celo sam izjavlja, da morda ne veruje v Boga, kot da si tega še sam pri sebi ni docela gotov. Edina oseba, za katero je Dostojevski prepričan, da veruje oziroma da mora verovati, je od osrednjih oseb starec Zosima, pri katerem se življenje zares tako zelo sklada z izjavami vere, da se zdi gotovost te vernosti zunaj vsakršnega dvoma. Vendar pa je problem Zosimove vere, ki naj bi v romanu bila očitna nasprotna utež Ivanovemu nihilističnemu dvomu, verjetno ta, da mu ne gre toliko za vero v Boga samo na sebi, ampak za pričevanje o tistem, kar se lahko imenuje ideja o Kristusu. Zosima se ne spušča v teološke dokaze o obstoju Boga in tudi v ničemer ne spodbija argumentacije, po kateri je stvarstvo v svoji temeljni naravi krivično, pač pa mu je do tega, da bi s svojim mišljenjem, ravnanjem in zgledom dokazoval ljudem, kako se dá

kljub takšnemu stvarstvu živeti po ideji Kristusa, tj. človeka, ki je vzel nase grehe sveta, trpel, vstal od mrtvih, s tem pa omogočil tudi drugim, da po njegovem zgledu vzamejo nase krivdo »za vse«, se s trpljenjem očistijo, ljubeijo in s tem omogočajo življenje v ljubezni, resnici in radosti. Od tod Zosimove misli o tem, da se mora človek priznati »krivega za vse«; da mora gojiti »dejavno ljubezen« in da s tem vstopa v »novo življenje«, ki je ljubezen, veselje z vsem živečim, radostno usmiljenje, samodarovanje bližnjemu in podobno. Ali pa je vse to že dokaz za Boga in potrdilo, da človek, ki se je dokopal do takšnega pričevanja — prav tak je starec Zosima — zares veruje v Boga? Zapletenost vprašanja je morda v tem, da ideja o Kristusu sama na sebi pravzaprav še ne vključuje božje eksistence, je ne potrjuje pa tudi ne izključuje. Ta ideja temelji zgolj na odločitvi za trpljenje, očiščenje, ljubezen in usmiljenje, kar seveda pomeni, da gre za etični zakon, ki si ga človek sam izbere, ga sprejme in izpolni. Potrdilo za takšno naravo Kristusove ideje lahko vidimo v znanem dejstvu, da se je lahko v cerkveno teologijo vključila šele potem, ko je bil Kristus spoznan in priznan za drugo božjo osebo, tj. za »Sinu božjega«; ideja Kristusovega življenja, smrti in vstajenja se je torej vgradila v cerkveni nauk in s tem v tradicionalno religijo šele za ceno najbolj nedoumljive, razumu nasprotna ali celo absurde dogme o Sveti trojici. Od tod vztrajnost, s katero cerkvena dogmatika sprejema to dogmo za svoj temelj. Po vsem tem je mogoče reči, da se Kristusova ideja in s tem krščanstvo kot etika evangeljske ljubezni povezuje z vero v Boga šele prek poznejše teološke konstrukcije, čisto mogoča pa bi bila tudi sama na sebi, zunaj vsakršne teološke pojmovnosti — za takšno idejo se namreč lahko odloči slehernik, ki jo spozna za najvišji etični zakon, se ga dejansko drži in ga s svojim življenjem, ne pa samo z besedami, dejavno izpričuje.

Zato tudi o Zosimovi veri v Boga na podlagi njegovega življenja po Kristusovi ideji ni mogoče sklepati nič trdnejšega. Morda mu iz tega življenja prihaja notranja gotovost o lastni veri, vendar gotovosti tega doživljanja ni mogoče preverjati niti po njegovih lastnih besedah in seveda še dosti manj po tem, kar drugi pravijo o njem. Prav tako ni mogoče ničesar določnega reči o veri tistih, ki sprejemajo Zosimove ideje o krivdi »za vse« ali o dejavni ljubezni — takšen je poleg Aljoše na koncu romana tudi Dmitrij Karamazov — in mu želijo slediti na poti očiščenja, vstajenja in »novega« življenja, saj takšne ideje same na sebi še ne vsebujejo vere v Boga in tudi ne morejo služiti kot dokaz zanjo.

Tako se pokaže, da v temelju tistega, kar bi se v *Bratih Karamazovih* lahko imenovalo pogled Dostojevskega na vprašanje religije, ni nobene razvidne gotovosti o veri v Boga, pač pa zamisel življenja po Kristusovi ideji, ki naj bi po mnenju Dostojevskega in njegovih junakov najbrž priklicala in potrdila tudi vero v Boga, a seveda tega sama po sebi ne zmore. In tako se izkaže, da je zares realna sila tega sveta predvsem ateizem kot dosti bolj mogoča, verjetna in usodna perspektiva na osrednji problem — ali Bog je ali ga ni. Šele s tem se odpira tista stran v pojmovanju Dostojevskega o »zadnjih stvareh«, ki je njegova glavna posebnost in ga dokončno odmika od prevladujočega svobodomiselstva 19. in 20. stoletja, oziroma ga postavlja z njim v nasprotje. Ta stran se v romanu pojavlja v obliki teze, da je vse dovoljeno, če ni duša nesmrtna, oziroma če ni Boga, kar je za Dostojevskega očitno eno in isto. To idejo formulira sicer predvsem Ivan Ka-

ramazov, toda za njim jo ponavljajo še druge osebe romana, priznava jo tudi starec Zosima, tako da jo moramo imeti za idejo samega avtorja. Njen smisel na prvi pogled morda ni popolnoma jasen, saj bi jo lahko razumeli kot ugovarjanje Kantu, ki je zavrnil možnost, da bi človekova etičnost bila kakorkoli odvisna od upanja na posmrtno plačilo ali pa od strahu pred onstransko kaznijo. Vendar pa poudarek ideje, ki jo junaki Dostojevskega ponavljajo kot svojo vodilno misel, ni na takšnem plačilu in kazni, ampak zgolj na dejstvu, da bi z izginotjem Boga izginila tudi vsaka instanca, iz katere bi se dalo določati, kaj je dobro in zlo, tako da bi človek sploh lahko razločeval med obojim in temu primerno izbiral. Znano je, da je Sartre sprejel tezo Dostojevskega za izhodišče svojemu ateističnemu eksistencializmu, kar seveda pomeni, da jo je razumel prav s tem smislom, ne pa kot zankanje Kanta. Brž ko jo razumemo s tega stališča, se seveda njen pravi smisel pokaže v tej luči: ateizem je metafizični nihilizem in po prepričanju Dostojevskega je nujna posledica takšnega nihilizma prav ta, da iz njega neogibno sledi socialni in moralni nihilizem — »vse je dovoljeno« ali kot je isto idejo nekaj let po Dostojevskem izrekel Nietzsche, »nič ni resnično, vse je dovoljeno«. Prav to pa je v pojmovanju Dostojevskega tista posebnost, ki ga ločuje od svobodomiselstva 19. stoletja. Na to razliko je opozoril predvsem Sartre v razpravi *Eksistencializem je vrsta humanizma*, kjer je razvil misel, da so svobodomislci v času Dostojevskega odpravljali Boga, ne da bi priznali nujne posledice, ki iz tega sledijo; te posledice je mogoče strniti v spoznanje, da je z odpravo Boga izginil temelj morale.

V mišljenju Dostojevskega se s tem postavlja problem, kako se izogniti vsesplošnemu socialno-moralnemu nihilizmu, ki nujno sledi odpravi Boga in ki je bolj ali manj enak vesoljni anarhiji. Dostojevski je zgradil celoto svojega romana tako, da sta v njem na poglobljeno vprašanje formulirana dva odgovora. Prvi odgovor je Zosimov, da je mogoče in nujno živeti po ideji Kristusa; vendar to seveda ni odgovor na vprašanje o bivanju božjem kot nujnem razlogu za človekovo zavest o dobrem in zlem; Zosimov zgled je sicer učinkovit primer, kako lahko posameznik premaga socialno-moralni nihilizem, vendar pa ta zgled seveda nima splošne veljave, saj gre zgolj za osebno pričevanje v svetu, kjer ni več mogoče izkazati Boga in kjer torej ostaja najrazvidnejša resnica vendarle samo ta, da je — če Bog ne obstaja — vse dovoljeno ali kar je isto, da nobena stvar človeku ni več prepovedana. S tem v zvezi je še enkrat potrebno opozoriti na očitno dejstvo, da Zosima svojega praktičnega sledenja ideji Kristusovega življenja, smrti in vstajenja ne more opreti na teološko-metafizični dokaz o obstoju boga, s čimer bi takšno sledenje šele postalo splošna norma, ki bi določala, kaj je dovoljeno in kaj prepovedano, kaj dobro in kaj zlo; zato Zosima celo pojma pekla, ki je bil tradicionalni teologiji eden bistvenih pojmov, ne more razlagati več teološko, ampak samo še etično-antropološko: »Pekel je muka zavesti, da ne moreš več ljubiti.«

Drugi odgovor na vprašanje, kaj storiti, da bi se v svetu brez Boga ne razširila socialno-moralna anarhija kot nujna posledica metafizičnega nihilizma, je odgovor »velikega inkvizitorja«. Ta izhaja v nasprotju z Zosimom iz nemožnosti Boga, bodisi da ga ne priznava ali da je do vprašanja o njem že popolnoma brezbrizen; hkrati pa iz odkritega, že kar ciničnega priznanja vseh posledic, ki iz tega sledijo za socialno-moralni položaj modernega človeštva. Seveda »veliki inkvizitor« priznava možnost življenja po

ideji o Kristusu, kot jo živi starec Zosima, toda ta možnost mu velja samo za redke, izbrane posameznike, ne pa za normo večini človeštva. Iz dejstva, da je ateist, obenem pa da priznava Kristusovo eksistenco kot možen zgled posamezniku, ki si jo bo po svoji svobodni izbiri izbral za najvišji etični zakon, je tudi očitno, da »veliki inkvizitor« docela jasno razlikuje med Kristusovo idejo in pa »smrtjo Boga«, iz katere sledi strašno spoznanje o tem, da je »vse dovoljeno«. V tako postavljenem obzoru pa »veliki inkvizitor« ne razume samo vprašanje Boga, ampak že tudi celotno zgodovino evropske kulture od antike naprej pa vse do 20. stoletja, tako da lahko v tem okviru razlaga še vsa druga vprašanja o razmerju med vero in znanostjo, pa tudi o družbi, ki naj temelji na eni ali drugi. Iz 16. stoletja, kamor je »veliki inkvizitor« postavljen, se mu odpira pogled v globino daljnih »modernih« časov, ki jih bolj ali manj jasno prepoznavamo kot zgodovino 19. in 20. stoletja, morda pa že kar stoletij za tem. V tem smislu so njegove napol somnambulne izjave daljnovidna napoved o razvoju novoveškega človeštva, ki pa večidel ni samo last »velikega inkvizitorja«, saj jo sprejemajo in po svoje obnavljajo tudi druge osebe v romanu; izreka jo ne samo avtor zgodbe o »velikem inkvizitorju«, Ivan Karamazov, ampak tudi starec Zosima, ki je njegov glavni antipod. Od tod je očitno, da gre za misel samega Dostojevskega.

Zgodbo o »velikem inkvizitorju« je Dostojevski pisal iz svežih vtisov ob aktualnih evropskih dogajanjih po letu 1850 — leta 1854 je papež razglasil dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju, v letu 1858 je Bernadette Soubirous v Lourdesu doživljala prikazovanja Device Marije, leto pozneje je izšla Darwinova knjiga o razvoju vrst, leta 1870 je vatikanski koncil razglasil dogmo o papeževi nezmotljivosti, v letu 1871 je prišlo do pariške komune, s tem pa do krvavih spopadov med proletarsko revolucijo in meščansko protirevolucijo kot prvo znamenje novodobne evropske zgodovine 20. stoletja, o kateri je po letu 1880 Nietzsche pisal kot o »klasičnem veku vojne«, na katerega bodo »vsa prihajajoča stoletja gledala z zavistjo in spoštovanjem kot na primer popolnosti«. Od tod v zgodbi o »velikem inkvizitorju« nenavadna zmes opozoril na rimskokatoliško težnjo po obvladanju človeka s pomočjo »čudeža, skrivnosti in avtoritete« in pa čisto nasprotnih učinkov modernega racionalizma, znanosti, socializma in revolucij. Vendar se prav prek takšne presenetljive zmesi misel Dostojevskega prebija do popolnoma logičnih sklepov o razmerju med vero in znanostjo v modernem svetu; do zaključkov, katerih splošna veljavnost se v romanu potrjuje s tem, da jih s skoraj enakimi formulacijami izreče v svojih sporočilih učencem starec Zosima. Izhodišče tej misli je spoznanje, da se je moralo obdobje katoliškega srednjega veka v Evropi končati z razmahom novoveškega racionalizma, ki je razglasil svobodni razum in iz tega izvirajočo znanost. Oboje postaja temelj za zidanje novodobnega »babilonskega stolpa«, tj. za sekularni napor, preurediti družbo, človeka in življenje po načelih socializma, anarhizma in komunizma — ti so za Dostojevskega bolj ali manj eno in isto — kar pomeni predvsem voljo človeka, da se organizira kot »človek-bog«, ki naj bo gospodar narave in samega sebe, tako da bo lahko razumno določal svoje potrebe, nato pa jim v razumni družbeni organizaciji za vse ljudi enako omogočil popolno zadostitev, kar naj bi prineslo človeštvu pravo srečo, življenjski smisel, blaginjo in varnost. Iz napovedi »velikega inkvizitorja« je razvidno, da bo gradnja takšnega »babilonskega stolpa« trajala

več stoletij; v tem času bo Cerkev preganjana, njeni nosilci se bodo spet znašli v katakombah, vendar pa bo znova prišel njihov čas. Velika graditev razumne družbe se bo namreč končala — v tej napovedi se »veliki inkvizitor« in stare Zosima popolnoma ujemata — v »ljudožerstvu«, kar bo seveda posledica dejstva, da za svobodni razum in znanost ni Boga, s tem pa je vse dovoljeno; kar pomeni, da bo težnja k množenju in neomejenemu zadovoljevanju potreb pripeljala ljudi do medsebojnega pobijanja brez konca in kraja, s tem pa k vrnitvi v prvotno kanibalsko stanje. Prav v tem stanju vidi »veliki inkvizitor« ponovno možnost za obnovo cerkvene moči, vpliva in avtoritete, saj bo edino Cerkev s svojo strogo, racionalno in obenem dogmatično-totalno organizacijo zmožna rešiti ljudi iz kaosa, kamor so jih pripeljale brezglava blaznost svobodnega razuma, znanost in želja po brezmejno svobodnem zadovoljevanju neskončnega sveta potreb. Toda to bo storila na prav poseben način, ki bo sicer v nasprotju s svobodomiselnim racionalizmom ateističnega veka, obenem pa bo vendarle njegova smiselna izpolnitev. Prav Cerkev bo zmožna do konca dograditi »babilonski stolp«, kajti kot govori »veliki inkvizitor« Jezusu Nazarencu v sevilski ječi: »In tedaj bomo mi dogradili njihov stolp, kajti dogradil ga bo tisti, ki jim bo dal jesti, a jesti jim bomo dali samo mi, v tvojem imenu, in zlagali se bomo, da jih hranimo v tvojem imenu.« Cerkev bo človeštvu dala ne samo kruh, tj. blaginjo, zadovoljitev potreb in čutno srečo, kot hoče socializem, ampak jih bo hkrati prisilila k disciplini, strogemu delu in moralnemu redu, česar svobodni razum ne more; to pa tako, da bo s pomočjo »čudeža, skrivnosti in avtoritete« znova uveljavila vero v Boga, s tem pa ljudi prisilila k upoštevanju tistega, kar je po Bogu »dovoljeno« ali »prepovedano«. Paradoks takšne rešitve spora med razumom in vero bo seveda v tem, da nosilci takšne Cerkve ne bodo več verovali v Boga, kar pomeni, da bodo v tem pravzaprav podobni svobodomislecem, ki so v imenu svobode in razuma razglasili, da je »Bog mrtev«; obenem bodo svoj ateizem prikrivali iz »ljubezni« do človeštva, ki v svoji šibkosti pač ne bi preneslo vseh posledic, ki iz ateizma sledijo. Vendar pa seveda tudi za takšno človeštvo ne bo nujno, da bi v Boga zares verovalo; dovolj bo, če se formalno podredi cekvenemu nauku kot edinemu zagotovilu za lastno preživetje, varnost in srečo. Ali povedano v zaostreni obliki — prav takšna formalizirana in institucionalizirana vera bo omogočila navidez cinično združitve svobodomiselnosti in teološkega dogmatizma, kar se bo v družbenozgodovinski stvarnosti uresničilo kot paradoksalna spojitev bistvenih sestavin klerikalizma in socializma.

Takšna presenetljiva zloraba svobodomiselnosti za popolnoma nasproten namen pa ni zgolj bolna domišljija »velikega inkvizitorja« niti le čudaški domislek Dostojevskega, ki ga je ustvaril, ampak se je že sredi 19. stoletja prikazala kot dejanska možnost kulturnega razvoja. Nanjo je nedvomno mislil Renan, ko je leta 1849 pisal o t. i. »vrnitvi h katolištvu« in videl v njegovih nosilcih »frivolne in nemoralne ljudi«, ki da predrzno razglašajo človeško naravo za grdo in hudobno, nato se pa z nekakšno besnostjo oklepajo slehernega nauka, ki ponižuje človeka in ga drži v popolni odvisnosti. »To je skrivnost vere te zlate katoliške mladeži, ki je globoko skeptična, trda in prezirljiva in ki ji je v zabavo, da se ima za katoliško, kajti to je še ena oblika več, kako napadati moderne ideje.« Renan slutiti možnost, ki jo je Dostojevski v *Bratih Karamazovih* razvil v celovito zamisel. Razlika med obema je seveda ta, da pisatelj *Prihodnosti znanosti* takšno možnost z od-

porom odklanja, ker stoji pač neomajno na stališču svobodomiselnosti vere v razum, znanost in panteističnega boga, ki jamči razumnost človeka, sveta, zgodovine in vesolja. Nasprotno pa Dostojevski prav takšno vero odklanja in se postavlja na protisvobodomiselnost stališče, kar seveda ne pomeni, da sprejema zamisel »velikega inkvizitorja«. V nji vidi ne samo nasprotje, ampak tudi skrivno zvezo s svobodomiselnostjo — oboje mu je pač samo dvoje komplementarnih določil modernega sveta, v katerem je »Bog mrtev« in kjer je prostor samo še za uveljavljanje nihilistične volje do moči, reda in zadovoljevanja potreb, ki so bistvo tistega, čemur se pravi osebna ali kolektivna dobrobit. Zato po mnenju Dostojevskega ideja »velikega inkvizitorja« ni mogoče postavljati nasproti svobodomiselnosti, saj sta istega rodu, pač pa edino idejo Kristusa, kot jo posebej zgrede starca Zosime. Seveda s pridržkom, da ta ideja sama na sebi še ne zagotavlja božjega obstoja in zato tudi ne odpravlja tistega strašnega »vse je dovoljeno«. Življenje po Kristusu mora v svetu brez Boga ostati posameznikovo pričevanje o najvišjem možnem etičnem zakonu, ne more pa postaviti splošno veljavne norme za premago socialno-moralnega nihilizma, ki je zavladal, odkar se je sesul metafizični temelj, na katerem so bile takšne norme edino mogoče.

Na tem mestu ni potrebno slediti vsem možnim aktualnim pomenom, ki jih problematika vere in znanosti, kot jo je Dostojevski postavil v zgodbo o »velikem inkvizitorju«, lahko dobi v luči novih zgodovinskih dogajanj 20. stoletja. Dostojevski jo je pod vtisom sodobnih dogodkov razumel predvsem kot boj katolištva s svobodomiselnostjo. V spremenjenih okoliščinah bi se jo dalo seveda razumeti tudi kot parabelo o tragičnosti sleherne duhovno-svetne oblasti, katere ideologija se je iz vere sprevrgla v skrito nevero, tako da odtlej obstaja samo še kot golo sredstvo reda, varnosti in navideznega smisla. Toda takšno tolmačenje presega ne le horizont samega Dostojevskega, ampak tudi odmevnost njegove misli v slovenskem kulturnem prostoru, ki naj ji bo prvenstveno namenjena pričujoča raziskava. Nobenega dvoma namreč ni, da je ravno Dostojevski s svojimi romani — med temi predvsem z romanom *Bratje Karamazovi* — prinašal na Slovensko nov pogled na razmerje med vero in znanostjo, drugačen od tega, kot ga je formuliralo svobodomiselnost, ki je bilo dotlej v slovenski kulturi edina nasprotna utež vladajoči cerkveni ideologiji. Te nasprotnosti se slovensko svobodomiselnost morda sprva niti še ni do kraja zavedelo, tako da so se ideje Dostojevskega zmogle pojavljati v delu izrazito svobodomiselnih avtorjev, seveda le s posameznimi prvinami, ne po svoji poglobljeni problematiki. Celó pri Cankarju, ki jo je vendar že ustrezneje doumel in jo vsaj po nekaterih straneh izvorno povzel, so se lahko združile s tisto drugo plastjo Cankarjevih pogledov na vero in znanost, ki je bila po svojem bistvu strogo svobodomiselnost. In tako je slovensko svobodomiselnost zaznalo nasprotnost svojega razmerja z Dostojevskim šele potem, ko se je razmahnilo do svoje končne, zares dosledne in izostrene miselne jasnosti pri J. Vidmarju.

To se je zgodilo predvsem v letu 1931, ko je objavil *Beleške o Karamazovih*, čeprav se je seveda k Dostojevskemu vračal že pred tem in tudi še po letu 1945, večidel z negativno mislijo, vendar tako, da se mu je ta negativnost z leti stopnjevala. *Beleške o Karamazovih* so resda pozorne predvsem na literarno-estetsko sestavo romana, mimogrede se dotikajo tudi takšnih prvin, ki so Vidmarju dokaz za psihološko-moralno bistroidnost

Dostojevskega, toda njegova sodba o umetniškosti celote je v glavnem negativna. Ta celota ni pravi umetniški organizem, ampak pretežno ideološka tvorba, kar pomeni, da Dostojevskemu služi za dokazovanje pravilnosti njegovega lastnega svetovnega, življenjskega in moralnega nazora, kar se seveda kaže tudi v tendenciozni nestrpnosti do nasprotnih, predvsem svobodomiselnih pogledov na svet, človeka, znanost, vero, družbo in zgodovino. V tem okviru Vidmar ni razvil izrecne polemike s pojmovanjem Dostojevskega, vendar je z literarno-estetsko analizo moral zadeti ob miselne sklepe, ki ga niso motili samo estetsko, ampak so bili izziv tudi njegovi svobodomiselnih orientaciji. Vendar je s tem v zvezi potrebno opomniti, da ob *Bratih Karamazovih* s svojo kritično mislijo kljub vsemu ni segel tako na široko, da bi vanjo zajel oba osrednja miselna sklopa, prek katerih se pogled Dostojevskega na vprašanje vere in znanosti v modernem svetu šele zaokroža v eno samo, smiselno povezano celoto, se pravi, da se ni soočil z zamislijo »velikega inkvizitorja« o prihodnji avtoritarni družbi in pa z nasprotnim pričevanjem starca Zosime o življenju po Kristusovi podobi. Zlasti Zosimovo »idejo« je pustil skoraj popolnoma ob strani, tako da se izrecno ni ustavljal niti ob pojmu »biti kriv za vse« niti ob »dejavni ljubezni« in vsem drugem, kar spada zraven. V tem smislu se Vidmar ni soočil s celotnim pojmovanjem Dostojevskega. Pač pa je iz njega izbral nekatere vodilne sestavine in jih pretresel s ostrim kritičnim premislekom njihovega etičnega pomena, resnične ali samo navidezne veljavnosti. Prvi teh elementov mu je bila teza o tem, da je vse dovoljeno, če ni nesmrtni duše oziroma Boga. S tem v zvezi je bilo že mogoče opozoriti, da je Vidmar to tezo razumel v skladu z znano Kantovo mislijo, da človekova etičnost ne more temeljiti na upanju v posmrtno plačilo ali na strahu pred prav takšno kaznijo, saj oboje razveljavlja resnično etično motiviranost naših dejanj. V premisleku o pravem pomenu stavka, ki se v *Bratih Karamazovih* ponavlja na odločilnih mestih, je bilo že mogoče mimogrede nakazati, da se ga dá razumeti tudi drugače. Ivan Karamazov, ki ga prvi izreče, prav gotovo ni človek, ki bi mu bilo do plačila v nebesih in bi se hkrati bal peklenške kazni; svojo tezo razume pač tako, da z izgubo Boga odpade vsaka možnost, da bi človek lahko našel apriorno merilo, po katerem bi mu kaka stvar vnaprej veljala za dobro, druga pa za slabo v moralnem smislu; za plačilo ali kazen mu pri tem sploh ne gre. Da je ta razlaga mogoča in morda ustrenejša, dokazuje Sartre, ki je iz teze Dostojevskega dosledno izpeljal poglobljeno tezo svojega eksistencializma: »Nikjer ni zapisano, da dobro eksistira, da je treba biti pošten, da se ne sme lagati, saj se pač nahajamo na neki ravni, kjer so samo ljudje. Dostojevski je zapisal: ‚Če Boga ne bi bilo, potem bi bilo vse dovoljeno.‘ In prav od tod izhaja eksistencializem. Res je vse dovoljeno, če ni Boga. In zavoljo tega je človek zapuščen, ker pač ne najde ne v sebi ne zunaj sebe možnosti, da bi se oklenil. Predvsem ni zanj nobenih opravičil. Če eksistenca res predhaja esenco, tedaj sklicevanje na neko dano in trdno človeško naravo ne more več biti nobena razlaga. Drugače povedano, determinizma ni, človek je svoboden.«

Sartrovo razumevanje Dostojevskega je seveda po svojem bistvu prav tako svobodomiselnost, saj izhaja iz spoznanja, da ni boga, in to stanje razume kot stanje metafizičnega nihilizma; nato pa od tod dosledno izvaja socialno-moralni nihilizem, ki da je nujna posledica ateistične ukinitve Boga. Razlika med njim in Vidmarjevo kritiko Dostojevskega je torej v tem, da po

Vidmarju iz metafizičnega nihilizma nikakor ni nujno izvajati vseh nihilističnih izpeljav, zlasti ne v območje etičnega. Toda kako je to mogoče? Kaj človeku brani videti tisto, kar se zdi v luči Sartrove logike skoraj negotibno? Da bi zagledali bistvo Vidmarjevih očitkov Dostojevskemu, torej ni dovolj upoštevati samo njegov kantovski argument, ampak je treba predvsem ugotoviti, kaj postavlja nasproti tezi Ivana Karamazova. Če religija ni nujno temelj etike, kaj jo torej dejansko utemeljuje? O tem je bilo nekaj malega že citirano, vendar je k temu zaradi večje jasnosti potrebno iz *Beležk o Karamazovih* navesti vsaj še tole mesto: »Resnično nravno je tisto, kar storiš samo iz potrebe svojega srca, samo iz živega in ostrega nagnjenja za lepo in pravo v življenju, ne glede na božjo zapoved in ne glede na večnost.« Kot izvir etičnega ravnanja se v teh formulacijah pojavlja nekaj, kar se očitno dá poimenovati s pojmi »potreba srca«, »nagnjenje za lepo in pravo«, na drugih mestih tudi kot »nagib« ali kar »potreba človekove narave«. Zanimivost Vidmarjeve opredelitve je najbrž v tem, da ne sledi več strogi Kantovi avtonomizaciji morale, kajti če jo je Vidmar malo pred tem v skladu s podobnimi Kantovimi sklepi osvobodil vsakršne odvisnosti od religioznih predstav plačila in kazni, pa je vendarle — kot Kant — ni postavil zunaj vsakršnega nagnjenja, potrebe in interesa, ampak je njen izvir označil prav s temi besedami. To pomeni, da temelj etičnosti ni svobodna volja, ki si popolnoma avtonomno izbira etični zakon, ampak je odločitev za moralno dobro vnaprej določena, determinirana in torej nesvobodna, saj poteka zmeraj iz danega posameznikovega nagnjenja, nagiba in potrebe, kar so seveda oblika nujnosti, ne pa svobode. Težava je v tem, da je etičnost po tem pojmovanju posamezniku že vnaprej, tako rekoč z naravo dana, kar seveda pomeni, da je etičnost obstojna že v sami naravi človeka, morda pa tudi sveta in vesolja v celoti. Da bi jo torej utemeljili, bi morali tej naravi priznati božanski pomen v smislu panteizma in kozmične religioznosti, kar bi edino lahko razložilo, zakaj je v posameznikih etičnost tako neenakomerno razdeljena, saj tudi po svojem nagnjenju do dobrega — tako kot po lepoti, razumnosti ali moči — očitno niso enaki, ampak imajo takšnega nagnjenja eni več in drugi manj. Toda to bi pomenilo, da tisti, ki so po svojem nagnjenju manj etično obdarjeni, za to niso krivi in tudi ne odgovorni, kajti odgovoren in kriv je lahko samo tisti, ki je svoboden. S tem se seveda razpravljanje nehote spet vrača k problemu svobodne volje, kot ga je najprej opredelila srednjeveška teologija, oziroma k vprašanju o avtonomiji etičnega zakona, s katerim je Kant ta nauk prenesel na raven novoveškega mišljenja. Paradoksalnost položaja je nemara v tem, da je Dostojevski v primerjavi z Vidmarjevo kritiko, naslovljeno nanj, v bistvenem vprašanju bližji Kantu, saj v zgodbi o »velikem inkvizitorju« postavlja za pozitivno načelo prav v Kristusovi podobi realizirano načelo človekove notranje svobode kot temelj za njegovo odločanje med dobrim in zlim, kar je seveda v krščansko preobleko spremenjeni Kantov pojem moralne neodvisnosti; nasprotno pa »veliki inkvizitor« etičnost povezuje s človeškimi potrebami, interesi in nagnjenji, saj želi prisiliti ljudi, da bi živel urejeno, razumno in srečno, prav s tem, da jih podreja veri v Boga, v katerega sam ne veruje; s tem jim seveda jemlje svobodo, moralnost naj bi postala istovetna z nujnostmi njihovega življenja, potrjenega z avtoritarno religijo. Historično se dá razmerjem med Kantom, Dostojevskim, Sartrom in Vidmarjem nemara pojasniti v temle smislu: Kant je svojo kritiko tradicionalne religiozne morale

nedvomno zastavil na svobodomiselnih izhodiščih, vendar pa je s tem, ko je za temelj etičnosti razglasil ravno samo svobodo, že tudi problematiziral bistvo svobodomiselstva; Dostojevski je prav ta pojem svobode izbral za podstavo svoji ideji Kristusa in življenja po njegovi podobi, kar seveda pomeni, da ga je nehotе ločil od verske podlage pa tudi od svobodomiselstva; Sartre je isti pojem radikaliziral do skrajnih svobodomiselnih, s tem pa že tudi nihilističnih sklepov, kar ga je pripeljalo do logično pravilnega, vendar paradoksalnega dognanja, da je svoboda sicer edini pogoj etike, da pa je svoboda tudi razlog, da posameznikova svobodno izbrana etičnost nikoli ne more postati za vse obvezna splošna morala. Vidmar je torej moral — da bi se izognil takšnim tveganim sklepom — vztrajati pri svobodomiselni odklonitvi religiozne moralke, kot jo je potrdil tudi Kant, obenem pa ohranjati tudi predkantovsko svobodomiselno izenačenje etičnosti z nekakšnim vrojnim čutom, potrebo, nagnjenjem ali nujnostjo, seveda za ceno tega, da je takšno stališče za svojo utemeljitev vendarle terjalo religiozno podlago v panteizmu, deizmu ali kaki drugi, čeprav še tako nejasni obliki nekonfesionalne religioznosti, pri čemer mora seveda ostati odprto, ali so takšne oblike v 20. stoletju sploh še mogoče.

Drugi pomembnejši element iz misli Dostojevskega o veri in znanosti, ki ga je Vidmar v *Beležkah o Karamazovih* že leta 1931 kritično odklonil, je pisateljevo razmerje do humanistično-utopičnega načrta, po katerem naj bi ateistični človek s pomočjo razuma, znanosti in tehnike postal »človek-bog«, tj. neomejen gospodar narave, življenja in samega sebe, vse to seveda predvsem zato, da bi dosegel najvišjo možno srečo, življenjsko radost, tudi ljubezen in navsezadnje ponosno smrt. »Ljudje se bodo združili, da vzemo od življenja vse, kar jim more dati, a brezpogojno samo v namen njihove sreče in radosti na tem svetu. . .« Te besede, ki jih govori »hudič« v halucinatoričnem pogovoru Ivana Karamazova s samim sabo, so seveda idealno vznesen opis tistega, kar imenujeta »veliki inkvizitor« in starec Zosima vsak s svojega stališča »graditev babilonskega stolpa«, kar meri po mislih Dostojevskega predvsem na socialistične predstave takratnih komunistov in anarhistov, v širšem smislu pa tudi na vse druge cilje moderne znanstveno-tehnične civilizacije, tudi te, ki se ponujajo v okvirih meščanske demokracije in kapitalizma in ki pripadajo istemu svetu ateistične Evrope. Vidmar imenuje takšne utopične predstave »človeško lepa sanjarija«, kar pomeni, da jo navdihujejo plemenite človeške težnje in da ji z etičnega stališča — naj bo še tako nestvarna — ni mogoče ničesar očitati. Njegov očitek Dostojevskemu je ta, da vidi v utopičnem prividu prihodnjega ateističnega sveta nekaj »slabega, nizkega, človeka nevrednega«, dokaz pa naj bi bil v tem, da govori citirane poetično-idealne besede »hudič« Ivanove domišljije, kar naj bi pomenilo, da jih že tudi sproti parodira, smeši in sprevrča v najgršo zablodo. Vendar očitek najbrž ni upravičen. Hudič ponavlja misli samega Ivana Karamazova; ko jih parodira, jih parodira prav toliko, kolikor Goethejev Mefisto s svojimi besedami sprevrča tisto, kar je bilo Faustu najbližje, v smešno spako. Pač pa je Vidmarju potrebno pritrditi v drugem pomisleku, ki ga naslavlja Dostojevskemu s tem v zvezi — da namreč o utopičnem načrtu ateističnega sveta prihodnosti izreče tale zaključek, ki se v Vidmarjevi formulaciji glasi: »Ateizem vodi v nenravnost in brezvestno samovoljo; življenje, osnovano na ateizmu, se mora samo uničiti in pogubiti.« To je seveda stvar, o kateri govorita v romanu o

Karamazovih vsak po svoje »veliki inkvizitor« in starec Zosima, ko prerokujeta, da se bo »graditev babilonskega stolpa« navsezadnje končala z »ljudožerstvom«, v krvi in splošnem pomoru vsega živega. Istovetnost te misli v izjavah različnih oseb kaže na to, da gre za misel samega pisatelja. Vidmar jo imenuje samovoljno, ne da bi svojo sodbo argumentiral, vendar se zdi ta samovoljnost bolj ali manj očitna. O tem, kako se bo končal sekularni napor družbeno revolucijskih sil, ki se gibljejo v Evropi že od 18. stoletja naprej, v 20. stoletju pa zmeraj bolj zlasti v zunajevropskih območjih, je mogoče sklepati samo na podlagi izkustva, ne pa iz apriorne dedukcije moralnega pojma. Zosima se sicer sklicuje na očitna znamenja upora, ljudskih vstaj in grozečega prelivanja krvi, ki da jih je opaziti v sodobni zahodni Evropi in jih je že mogoče tolmačiti kot napoved bližajoče se katastrofe, ki bo neogibno sledila razmahu ateističnega sveta. Toda na podlagi takšnih, kljub vsemu samo posameznih empiričnih dejstev seveda še ni mogoče formulirati nikakršnih gotovih sklepov o poteku prihodnje zgodovine, ampak kvečjemu bolj ali manj verjetne domneve, pa še te je mogoče tolmačiti tako ali drugače. V Evropi so se dogajale krvave vstaje, spopadi, vojne, razdejanja in katastrofe, v katerih so izginjale cele kulture in civilizacije, že od kretske-mikenskih časov; in tako ni nobenega posebnega razloga, da bi prihodnje katastrofe, ki bi se v Evropi še utegnile pripetiti, prišle nadjno ravno zaradi ateističnega napora za uresničenje »človeka-boga«. Razlogi za tak sklep so logično prav toliko vredni kot tisti, ki bi služili za drugačen, celo nasproten zaključek.

Pač pa se ob takšnem sklepanju odkriva neka druga posebnost mišljenja, s katerim je Dostojevski hotel dognati razmerja med vero, znanostjo in etiko, posebnost, ki je Vidmar v svojem predvojnem spisu o *Bratih Karamazovih* ni pritegnil v kritičen pretres, a je morda problematična točka tega mišljenja. Starec Zosima in »veliki inkvizitor« vidita rešitev pred prihodnjo katastrofo ateističnega sveta vsak po svoje v tistem, v kar s takšno predanostjo verjameta — Zosima v življenju po Kristusovi ideji, »veliki inkvizitor« v avtoritarni organizaciji prihodnje cerkve-države. Od tod je potrebno sklepati, da vidi starec Zosima v najvišjem etičnem zakonu, ki ukazuje živeti po Kristusu v dejavni ljubezni, »krivdi za vse«, ponižnosti, resnični življenjski radosti in podobno, predvsem sredstvo za rešitev iz pretečega kaosa, anarhije in katastrofe, ki se približuje človeštvu. Toda ali ni ravno s tem etičnosti — potem ko jo je v imenu notranje svobode, zagotovljene s Kristusom, osvobodil vsega zunanjega — spet podredil nekakšni zunanji nujnosti, potrebi in volji, ki s samo etičnostjo nimajo nobenega opravka? Iz območja, ki ima smisel, vrednost in pomen samo v sebi, se je etika ponovno spremenila v sredstvo zunanjih ciljev, s tem se je pa tudi vrnila nazaj pred Kanta.

Čeprav torej kritika, ki jo je Vidmar v svojem predvojnem eseju o *Bratih Karamazovih* namenil versko-moralni misli Dostojevskega, ni v celoti izčrpala vprašanj, ki jih skriva ta misel v sebi, je iz povedanega očitno, da je ostala dosledna svojemu svobodomiselnemu izhodišču in v tem okviru pripeljala do pretežno negativnih rezultatov. V tem je sicer njena enostranost, vendar tudi reprezentativnost, saj je ravnala iz pravičnega občutka, da je razmerje Dostojevskega do vere in znanosti po svojem bistvu nasprotno svobodomiselnosti in z njo nezdržljivo. Zato je tembolj zanimivo vedeti, da se je že s Cankarjem začela recepcija nekaterih idej, ki pripadajo

mišljenju Dostojevskega. Ali je šlo pri tem za daljnosežno prekinitev s svobodomiselnostjo? Ali pa je šlo za sprejem, ki je posamezne sestavine iz verskomornega horizonta, kakršnega je postavil Dostojevski, presajal v čisto drugačen kulturni sklop, tako da so na Slovenskem te sestavine vsakič dobile poseben, Dostojevskemu neadekvaten, zato pa izviren pomen?

Zdi se, da je s tega gledišča potrebno razumeti že razmerje med Cankarjem in Dostojevskim. Seveda se raziskovanju, kako je Cankar vključil ideje Dostojevskega o veri, znanosti in etiki v svoj duhovno-pisateljski svet, postavlja po robu vrsta težav, od katerih je na tem mestu potrebno omeniti vsaj dve. Prva je ta, da Cankarjevega razmerja do vere in znanosti, kolikor se je oblikovalo ob Dostojevskem, ni mogoče popolnoma odmisлити iz celote številnih literarnih spodbud, ki so ga povezale s pisateljem *Bratov Karamazovih*, kar seveda pomeni, da ni mogoče vselej z gotovostjo razločevati, kaj je v takšni spodbudi predvsem motivni, tematski, pripovednotehnični ali celo formalni vpliv, kaj pa pristna misel o problematiki religije, znanosti ali etike. Druga težava je naslednica prejšnje. Kot že pri Prešernu in samem Dostojevskem se ta misel tudi pri Cankarju pojavlja večidel znotraj pravih literarnih besedil; kolikor torej prehaja od Dostojevskega k Cankarju, se spet uteleša v likih, podobah, zgodbah, občutjih literarne resničnosti. In spet je dvomljivo, ali so besede o Bogu, Kristusu, krivdi, grehu, očiščenju, vstajenju in vsem drugem, kar je pogost element te resničnosti, za Cankarja samo poetična »kvazirealnost« ali pa se dotikajo resničnosti zunaj literature, ob kateri šele misel postane resnična ali neresnična v pravem pomenu besede. Kaj od vsega tega je res pristno Cankarjevo mišljenje o veri, etičnosti ali znanosti? In do kam sega vanj zgled Dostojevskega, kje pa se začenja izvirna, morda celo bistveno drugačna Cankarjeva misel?

Naj bodo ta vprašanja na prvi pogled še tako potrebna daljšega premisleka, jih je vendarle mogoče zajeti v okvir, ki določa meje Cankarjevega mišljenja in s tem nakazuje njegove dejanske možnosti, pa tudi nemogućnosti. Z ene strani je očitno, da Cankarjeva literatura dejansko vsebuje številne prvine, ki niso v skladu s svobodomiselnostjo, ampak prihajajo vanjo iz religioznega izročila, predvsem krščanskega, hkrati so pa takšne, da jih je mogoče povezati z vlogo, ki jo je tem prvinaam dal ravno Dostojevski. Z druge strani seveda ni nič manj gotovo, da je Cankar kljub takšnim prvinaam vse do smrti ostajal vendarle tudi svobodomislec, tako da se ni nikdar izrecno odpovedal radikalnim stališčem o negativnosti Cerkve, religije in o pozitivnem pomenu svobodnega razuma, znanosti in vsega drugega, kar stoji nasproti tej negativnosti. Poleg tega je gotovo, da vse do smrti ni zavrgel vere v socializem, tega je pa — naj ga je razumel še tako svobodno — utemeljeval ne samo na bolj ali manj čustveni moralčnosti, ampak tudi v svobodnem razumu, znanosti in razumni sreči za vse. Toda vse to je ravno Dostojevski postavljal pod vprašaj, češ da predstavlja tisto drugo, problematično, »temno« stran ateizma, iz katere grozi človeštvu katastrofa, socialni in moralni nihilizem, ki se bo navsezadnje izrodil v splošno uničevanje, pobijanje in kanibalstvo. To pa pomeni, da je Cankar moral spodbude Dostojevskega na ravni religiozno-moralnega mišljenja sprejemati na prav poseben način, da jih je lahko povezal s svojim svobodomiselnostjo, kar bi bilo pri Dostojevskemu samo na sebi slej ko prej nemogoče.

Da je res tako, kaže že bežen pretres tistih primerov vpliva Dostojevskega na Cankarja, kjer ob čisto literarnih spodbudah prevzema Cankar

tudi kategorije, prek katerih je Dostojevski zlasti v *Zločinu in kazni* ali pa v *Bratih Karamazovih* — v delih torej, ki so imela za Cankarja največji pomen — uveljavil nekatere bistvene ideje svojega razmerja do znanosti, družbe in religije. *Sosed Luka* je nedvomno s svojo zgodbo o »zločinu«, trpljenju in očiščenju nastal iz vzporednic z zgodbo Raskolnikova, še bolj pa seveda ob primeru Dmitrija Karamazova, ki je prav tako samó v mislih grešil, nato pa sprejel krivdo nase in se v trpljenju očistil, da bi s tem stopil v »novo življenje«. Toda primerjati je potrebno samo konce teh zgodb, da se pokaže med njimi bistven razloček. Pri Dostojevskem se usoda »zločina in kazni« končuje z naširoko odprto, čeprav ne popolnoma gotovo perspektivo na prihodnjo usodo ljudi, ki naj bi ne le zadostili za svoj greh, ampak ob evangeliju našli pot za Kristusom, da bi se ob ideji njegovega življenja, smrti in vstajenja po svojem bistvu prerodili za »novo življenje«, tj. za svoj prihodnji obstoj sprejeli najvišji mogoči etični zakon. O Cankarjevem junaku, ki je preživel martirij za krivdo, ki se je je sam obtožil, pa je na koncu kratko rečeno: »Luka je dihal mirno in počasi in se je smehljaj v sanjah; trpljenje je bilo izbrisalo črni madež z duše.« V tem koncu se seveda pojavlja poglavitna ideja Dostojevskega o očiščenju s trpljenjem, vendar je njen pomen zožen na enkratno čustveno-moralčno premago travmatične življenjske situacije, nikjer pa ni govora o junakovem vstopu v »novo življenje«, ki naj bi pomenilo bistven obrat iz njegove prejšnje življenjske poti. Toda nekaj podobnega je opaziti tudi v tistih Cankarjevih delih, kjer se izrecno govori o junakovi poti v »novo življenje« in kjer je ta pojem očitno povzet po Dostojevskem, bodisi iz *Zločina in kazni*, kjer se pojavi v koncu romana, bodisi z več mest v *Bratih Karamazovih*. Tako je v Cankarjevem romanu *Novo življenje*, kjer se zgodba o kiparju Grivarju konča s stavkom »Ob tisti uri je nastopil Grivar svoje novo življenje«, ali pa v drami *Hlapci*, ki ji je Cankar za zadnji stavek pripisal »... za novo življenje blagoslovi!«. Po smislu je Cankarjeva ideja o »novem življenju« sicer povezana s formulo Dostojevskega, saj se prav tako utemeljuje v trpljenju, očiščenju in prenovi človeka, vendar pa ji tudi takrat, ko je izrecno imenovana, manjka podlaga, ki je pri junakih Dostojevskega oprta na idejo Kristusa, na evangelij in voljo, postati po evangeljskih načelih »novi« človek. Kipar Grivar in učitelj Jerman odhajata sicer v »novo življenje«, vendar jima ta pojem pomeni predvsem obnovo življenjske volje, premago malodušja in potrnosti, v katero ju je pahnilo psihično in moralno trpljenje, med drugim tudi trpljenje zaradi krivde zoper ljubezen. Prav zato takšno »novo življenje« ne kaže razsežnosti tistega temeljnega nazorsko-moralnega preloma z vsem, kar sta oba junaka bila pred tem — kar seveda terja od svojih junakov Dostojevski v imenu najvišjega etičnega zakona, ki naj bo življenje po Kristusovi ideji. Nekaj podobnega je pa tudi z idejo »velikega inkvizitorja«, ki se ji je Cankar v svojih tekstih nekajkrat približal, najbolj z župnikom v *Hlapcih*. Ta je seveda nosilec ideje oblasti, moči, avtoritete in tudi »kruha« za množice, s čimer je enak »velikemu inkvizitorju«; toda s tem je podobnosti že tudi konec, saj mu manjka izrecna povezava z ateizmom, problemom svobode v Kristusu in vsem tistim, kar sestavlja daljnosežni horizont »velikega inkvizitorja« pri Dostojevskem.

Od tod je mogoče sklepati, da Cankar sicer prevzema posamezne ideje Dostojevskega ali vsaj njihove pojme, sestavne dele in pomene, vendar jim sproti tudi spreminja smisel, jih vključuje v drugačen kontekst, s tem pa

jih napravlja za svojo izvorno last. Seveda se s tem šele odpira bistveno vprašanje o takšni izvornosti in o premiku, ki se je dogodil iz Dostojevskega v Cankarjevo mišljenje, kajti če je z ene strani popolnoma očitno, da je bilo iz Dostojevskega sprejetih elementov proti koncu Cankarjevega ustvarjanja zmeraj več — vrh doseže ta recepcija v *Podobah iz sanj*, kjer stojijo v središču pojmi Boga, trpljenja, očiščenja, vstajenja, Kristusa in podobno — pa je z druge prav tako gotovo, da je njihova vloga drugačna.

Namesto obsežne analize je na tem mestu mogoče opisati samo splošne sklepe, dobljene ob posameznih Cankarjevih besedilih in potrjene s knjigo *Podob iz sanj*. Zdi se, da je iz te perspektive odločilno predvsem vprašanje o tem, koliko in v kakšni obliki sprejema Cankar ideje Dostojevskega o »dejavni ljubezni«, »krivdi za vse« in o vnebovpijoči krivici zoper nedolžno trpečo človeško kreaturo. Kar zadeva »dejavno ljubezen«, je očitno na prvi pogled, da je ljubezen tudi za Cankarja nekaj temeljnega, vendar pa je po svoji naravi večidel pasivno čustvena, ne pa poudarjeno aktivna, kot jo hoče s starcem Zosimo Dostojevski, da bi jo po Kristusovi ideji povzdignil v najvišji etični zakon. O »krivdi za vse« je videti, da je Cankar ne sprejema, kajti v njegovem pisateljskem svetu je človek kriv samo za krivico, ki jo je storil po lastni volji drugim, ne pa da bi jemal po Kristusovem zgledu nase greh in krivdo vsega človeštva; toda prav s tem seveda ne pristaja na poglavitno sestavino, ki določa pri Dostojevskem razmerje do religije, znanosti, družbe, etike in celo zgodovine. Da Cankar ideje o »krivdi za vse« ni mogel sprejeti, pa je krivo drugo, odločilno dejstvo — da je namesto takšne ideje v njegovem duhovno-moralnem svetu popolnoma prevladala ideja krivice oziroma pravice, ki mora izravnati protinaravno krivičnost življenja, družbe in sveta zoper po nedolžnem prikrajšanega, potrtega, trpečega posameznika, pa tudi socialnih skupin ali celih narodov. Seveda pozna idejo takšne krivice tudi Dostojevski in ji daje celo posebno ostrino, iz katere je mogoče sklepati, da se je Cankar prav za to idejo oplodil v veliki meri pri pisatelju *Ponižanih in razžaljenih*, *Zločina in kazni* in *Bratov Karamazovih*. Toda Dostojevski je omejil pomen te ideje na svet nedolžnih otrok, kamor spada po svojem bistvu tudi podoba čiste ženske-otroka. Da je Cankar to postavitev prevzel, je očitno zlasti iz njegovega lika »matere«, ki ustreza ženski-otroku Dostojevskega in je verjetno napravljena po njegovem modelu. Vendar pa je idejo krivice razširil še na ves preostali del človeškega sveta, zlasti na svet umetnikov, proletarcev, svobodnih razumnikov, zaljubljenecv, ki sicer niso zmeraj brez krivde pred svojim bližnjim, a je bistvo njihovega obstoja vendarle predvsem krivičnost, s katero jih je prizadejala narava ali družba, največkrat pa kar oboje.

Iz tega temeljnega položaja je razumljivo Cankarjevo posebno razmerje do Boga in Kristusa, s tem pa tudi do vere, ateizma in vsega, kar se s tem določa kot bistveno za človekov obstoj. Cankar nujno potrebuje pravičnega Boga, v imenu katerega naj se uveljavi pravica in ki zagotavlja, da krivica ne bo ostala neporavnana. Ob primerjavi z Dostojevskim od tod sledi, da tudi Cankar ne more sprejeti panteistične vere, po kateri bi se posamezna krivica izravnala v nekakšni vsesplošni naravni ali zgodovinski harmoniji sveta, odkupljeni s trpljenjem, krvjo in solzami skoz stoletja trpečega človeštva, zlasti otrok in proletariata. V tem je enak Dostojevskemu. Toda hkrati zanj tudi ne more obstati dilema med ateizmom in teizmom, ki ohranja za Dostojevskega bistveno veljavo. Za Cankarja ateizem ne pride



v poštev, saj bi krivica s tem ostala na vekomaj ne samo neporavnana, ampak bi bila apriori absurdna. Prav tu se odpira temeljna različnost z mislijo Dostojevskega o ateizmu — po Ivanu Karamazovu pomeni ateizem »vse je dovoljeno«, Cankarju pa ta problem sploh ni očiten, ker se mu smisel ateizma kaže samo v obliki kategorične dileme: če ni Boga, potem je bilo krivično človeško trpljenje zaman. Ker na to ni mogoče pristati, mora obstajati pravični Bog, ki bo v mistični sedanosti ali prihodnosti opravičil trpeče; Kristusov lik je v pričakovanju takšne opravičbe trpečim tolažnik in opora za neomajno upanje, kar seveda pomeni, da Cankarjev Kristus ni nosilec notranje svobode za najvišji etični zakon, kot ga je razumel Dostojevski, ampak je to Kristus iz ljudske, zlasti ženske pobožnosti, segajoče nazaj v baročno in srednjeveško versko tradicijo. Prav tak Kristus je lahko prisposoda za pravični socialistični boj — možnost, ki jo Dostojevski nasprotno v *Bratih Karamazovih* celo ironizira prek Koljevih vznesenih besed o tem, da je bil Kristus »povsem človeška osebnost, in ko bi ta živel v našem času, bi se brez obotavljanja pridružil revolucionarjem in bi morda celo igral vidno vlogo . . .«

Zato je samo v takšnem miselnem obzoru mogoče razumeti izjavo, ki jo je Cankar zapisal v epilogu k *Podobam iz sanj* in ki odpira bistven vstop v njegovo razumevanje religiozno-moralne problematike: »Pomislil nisi« — tako govori pisatelju mati Smrt — »da nikoli še nobena solza ni bila potočena zastonj, da nikoli nobena kaplja krvi še ni bila prelita zastonj . . .« Te besede, zoper katere je z veliko ostrino v zadnjih letih polemiziral predvsem J. Vidmar, so seveda odgovor na besede, s katerimi Ivan Karamazov argumentira svojo odklonitev vsakršne svetovne harmonije v imenu Boga: »Saj ni vredna solzice niti samo tistega edinega, do smrti zmučenega otroka, ki se je bil s peščico po prsah in v svojem smrdljivem brlogu s svojimi neodkupljenimi solzicami molil k ‚bogcu‘! Ni vredna, kajti njegove solzice so ostale neodkupljene. Odkupljene pa morajo biti, ker je drugače tudi harmonija nemogoča.« Cankarjev odgovor na to dilemo je ta, da zagotavlja opravičbo krivic in s tem harmonijo pravični Bog, kar seveda pomeni, da se s preskokom ogne celotni argumentaciji, ki jo Dostojevski postavlja ne le zoper obstoj Boga, ampak predvsem zoper njegovo pravičnost. Iz formule »mati, domovina, Bog«, s katero je Cankar končal svoj literarni opus, je razvidno, da njegovo potrjevanje Boga ni racionalno, saj si obstoj pravičnega osebnega Boga zagotavlja s tem, da se prestavlja nazaj v območje naivne ljudske vernosti svoje mladosti, obenem pa takšni vernosti daje položaj bolj ali manj poetične »kvazirealnosti«, obstoječe predvsem ali pa samo v samem literarnem delu. Zato ta vera seveda ni dokaz za božji obstoj, pač pa možnost za njegovo literarno doživetje — možnost, ki je ostala pri Dostojevskem samo posredna.

Toda konec *Podob iz sanj* vsebuje še drugačno formulo, ki šele do kraja pojasni temeljno različnost Cankarjeve vere. To se zgodi s tem, ko postavi za bistveno določilo odrešenja, ki bo dano človeku, »življenje, mladost, ljubezen« — določilo, ki je navidez povezano z Dostojevskim, pa vendar v temelju različno. Pojma »življenje« in »ljubezen« sta v Cankarjevi formuli nedvomno odmev iz Dostojevskega, vendar po vsebini bistveno premaknjena. Za Dostojevskega je »življenje« predvsem bivanje v radosti in svobodi, kot jo omogoča sledenje ideji Kristusa; »ljubezen« mu je dejavna ljubezen, ki izpolnjuje takšno sledenje. Cankar postavlja »življenje«

v neposredno zvezo z »mladostjo«, kar pomeni bivanje v čustveno-čutni sreči kot razmah življenjskih moči, lepote in tej ustreznega ugodja; zato pojem »ljubezen« v tej zvezi pomeni predvsem ljubezen do ženske in šele prek tega še vse druge možnosti ljubezni. Ali z drugimi besedami povedano — za Cankarja je človek predvsem racionalno-čutno bitje potreb. Prav to je seveda za Dostojevskega bolj ali manj nesprejemljivo izhodišče, saj ravno pojem potrebe prek starca Zosime izrecno postavlja v območje problematičnega racionalizma. Zato je v takšnem Cankarjevem pojmovanju človeka mogoče videti temeljni razlog, da je spodbude iz Dostojevskega lahko združil s svobodomiselstvom, idejo Boga in Kristusa pa vgradil v svojo predstavo socializma.

(Nadaljevanje prihodnjič)

Intervju Sodobnosi: France Klopčič



France
Klopčič

Ob koncu lanskega leta ste v intervju za Naše razglede sklenili svoje odgovore z mislijo, da je potreben nov slovenski nacionalni program. Kako je s to vašo mislijo?

Takrat sem imel že pripravljen osnutek slovenskega nacionalnega programa med graditvijo socializma s podnaslovom: Teze o slovenski poti. Vsega se je nabralo 26 tez, razpredeljenih v tri odelke, vsega 42 tipkanih strani. Pri vsaki postavki

sem se izognil postranskostim in jo strnil do skrajnosti, da je bila zbita v jedro po načelu A. S. Puškina: Piši tako, da bo besedam tesno, a mislim prostorno! Pri tem brušenju sem upošteval pripombe tovarišev, ki sem jih dal brati osnutek.

Ali se program veže z vašim zgodovinskim spominjanjem Komunisti in slovenstvo, objavljenim v letošnji aprilski številki Sodobnosti?

Povezanost je tematske narave. Razprava Komunisti in slovenstvo prikazuje preteklost, v prvi vrsti obdobje dvajsetih let, to je po prvi svetovni vojni, ko se je rojevala nacionalna politika slovenskih komunistov. S to

Vipolže so moja zadnja briška vas. V avtobusu, ki me pelje v Goričo, zapredem govor z mestno oblečeno gospo: obožuje idiliko Brd (ki sem je še ves poln) in zaradi flore tudi Trnovski gozd. Od nje zvem, da so pravkar spet ubili enega od Kennedyjev.



Janko
Kos

Znanost in vera kot kulturni problem (4)

Po vsem, kar je bilo potrebno na kratko izreči o Cankarjevem sprejemu pogledov Dostojevskega na znanost, vero in Boga, se da trditi, da je bil Cankar prvi, ki je poskušal posamezne prvine tega nesvobodomiselnega ali celo protisvobodomiselnega pojmovanja vgraditi v slovensko kulturno tradicijo, dotlej deloma katoliško, zmeraj bolj pa tudi v evropskem smislu svobodo-

miselno; da pa jih je pri tem tako močno preoblikoval, da so navsezadnje dobile precej drugačen smisel od tistega pri Dostojevskem — morda tako zelo, da so bile navsezadnje docela združljive s svobodomiselstvom, zlasti s tistim, ki je lahko postalo naravna podlaga socialističnemu mišljenju, delovanju in organiziranemu gibanju.

Zato je razumljivo, da recepcija Dostojevskega na Slovenskem ni dosegla vrha že s Cankarjem in da se z njim tudi ni mogla skleniti. Svoj pravi vrh je doživela šele v literarno-interpretacijskem in filozofskomiselnem delu D. Pirjevca. Od tod torej pomembnost vprašanja, v kakšni obliki je poglede Dostojevskega na vero in znanost sprejel Pirjavec, saj bi se šele s tem izkazalo, kako je ta mišljenjski model končno zaživel v slovenskem kulturnem prostoru. Ali se je prav s Pirjecom do kraja odtrgal od svobodomiselnega izročila in zaživel v svoji posebni radikalnosti? Ali pa je tudi pri njem dobil posebne značilnosti, ki ga še zmeraj priklepajo na takšno ali drugačno tradicijo?

Za pretres teh bistvenih vprašanj zadostuje analiza idej, ki jih je Pirjavec razvijal v dveh spisih, izrecno namenjenih vprašanju vere, metafizike, tudi znanosti — v predavanju *Bog ateistov* in pa v obsežni študiji *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, ki je prvotno nosila naslov *Vprašanje o bogu*. Oba spisa sta mu nastajala v letu 1976, se pravi tik pred smrtjo, kar opozarja na njuno miselno težo in osebno izpovedno veljavnost. Predstavljata natančno tisti del Pirjevčevega miselnega napora, s katerim se je neposredno obrnil k problematiki vere, filozofije in znanosti, to pa ob izrecno zastavljenem vprašanju o smislu, ki se za današnji čas skriva v besedi bog.

Premik v primerjavi s Cankarjem je razviden že iz dejstva, da Pirjavec o teh vprašanjih ne govori literarno-poetično, tj. skoz besedila, v katerih se beseda bog pojavlja sicer lahko kot oznaka za resničnost, ki naj bo veljavna tudi zunaj literarnega dela, lahko pa je seveda samo

pojavnost »kvazirealnosti« ali celo metaforično stilni okras, kar povzroča, da njen pomen ni zmeraj zares jasen. Pirjevec govori o resničnosti boga v znanstveno-filozofskem jeziku, s pomočjo pojmovnih analiz, logičnih izpeljav in historičnih zvez, kar seveda pomeni, da lahko dá svojemu pojmovanju precej bolj razvidno in oprijemljivo podobo, kot se je godilo Cankarju. S tem je v skladu tudi dejstvo, da je zveza tega mišljenja z Dostojevskim popolnoma jasna. Kar se dá v Cankarjevih delih samo približno izkazati s pomočjo primerjalnozgodovinske analize, je pri Pirjevcu nedvoumno povedano, saj je celo v predavanju *Bog ateistov* kot izhodišče za razumevanja boga poleg Heideggerja izrecno omenjen Dostojevski, medtem ko se študija o *Bratih Karamazovih* v celoti nanaša nanj. Hkrati je na prvi pogled opaziti, da se ta spis v primerjavi z Vidmarjevimi predvojnimi beležkami o *Bratih Karamazovih* postavlja do tega romana v izrazito pozitivno razmerje; medtem ko Vidmar dobršen del religiozno-moralne problematike, kot jo je Dostojevski vgradil v svoj véliki tekst, ostro kritizira, zavrne ali celo obsodi, je Pirjevčev pogled nanjo brez izjeme pritrđen; do njenih idej se v ničemer ne ograjuje ali postavlja v distanco, pač pa na vse načine poudarja, da jih sprejema za svoje. Vse to se mora potrditi tudi v vsebini Pirjevčevih razmišljanj o »bogu ateistov« in o *Bratih Karamazovih*. In res se zdi na vsakem koraku, da gradi tudi Pirjevec svoje pojmovanje razmerja med vero in znanostjo na pojmih Boga, Kristusa, dejavne ljubezni, krivde in še vsega drugega, kar je pri Dostojevskem tako zelo v središču; ne samo to — v Pirjevčevem mišljenju dobivajo ti pojmi — tako se zdi na prvi pogled — prav tisto vlogo, ki jim jo je dodelil pisatelj *Bratov Karamazovih*, seveda tako, da Pirjevec to vlogo odkriva z izvirno interpretacijo njenega pravega pomena, pri čemer ne dvomi, da jo tolmači v skladu z mislijo samega Dostojevskega. Zato bi se zdel od tod popolnoma upravičen sklep, da je v primerjavi s Cankarjem šele Pirjevec zares ustrezno dojel religiozno-moralno problematiko, ki jo je odprlo mišljenje Dostojevskega, jo temu primerno posvojil in takšno prenesel v slovensko kulturno tradicijo. Toda to bi obenem pomenilo, da je šele Pirjevec ob svobodomiselno pojmovanje vere in znanosti, ki se je v slovenski kulturi močno zakoreninilo že v 19. stoletju, enakovredno postavil pogled, ki je po svojem bistvu nesvobodomiseln ali celo nasproten vsaki svobodomiselnosti. Kaj takega bi bilo naravno spričo dejstva, da zares ne more veljati za svobodomiselno stališče, ki v sredo svojih idej o religiji in znanosti znova postavlja Boga, Kristusa, krivdo ali celo nekakšno grešnost, saj si je svobodomiselstvo dovolj dolgo prizadevalo ne samo v Evropi, ampak tudi na Slovenskem, da bi te pojme izločilo iz svojega miselnega območja ali pa jih vsaj zmanjšalo na najmanjšo mogočo mero.

Kljub vsemu marsikaj opozarja, da bi bil tak sklep pre nagljen. Eno od znamenj, ki kažejo, da je tudi Pirjevčev prevzem religiozno-moralnih pogledov Dostojevskega potrebno presojati s posebno pozornostjo za vse, v čemer se lahko odkrijejo razlike, morda nič večje od tistih pri Cankarju, je ravno to, da se Pirjevec v svojem razumevanju »vprašanja o bogu« opira ne samo na Dostojevskega, ampak tudi na Cankarja; da hoče domisliti problem, kot ga je postavil, začrtal in osmislil Dostojevski, tudi s Cankarjevo pomočjo in skoz njegovo lite-

rarno-poetično misel. O tem govorijo mnoga mesta, kjer se neposredno sklicuje na Cankarjeve tekste in nato njihove prisposodbe povezuje z idejami, kakršne je Dostojevski formuliral v romanu *Bratje Karamazovi*. To pa seveda pomeni toliko, kot da Pirjevec ni videl bistvenih razločkov med enim in drugim, pa tudi ne pomembnejših razlik med Cankarjevim in svojim lastnim razumevanjem Dostojevskega, oziroma vprašanj, ki so v *Bratih Karamazovih* morala pritegniti že Cankarjevo pozornost, a so zdaj postala Pirjevcu osrednji problem.

Da je vendarle potrebno misliti tudi na takšne razlike, je videti iz mnogih podrobnosti, na katere opozarja natančnejša primerjava pojmovnih tvorb, prek katerih se Dostojevski, Cankar in Pirjevec bližajo »vprašanju o bogu«. Takšno je na primer njihovo razmerje do sveta tako imenovanih človeških potreb, njihovega postavljanja in zadovoljevanja. Pri Dostojevskem je skoz Zosimove izjave določno povedano, da je mišljenje, ki vidi bistvo človeka v potrebah, za človeka navsezadnje pogubno, ker ga odvrča od resnične duhovne svobode, ki je edino prava človeška radost. »S tem, da pojmujejo svobodo kot pomnožitev in skorajšnje utolaženje potreb, kvarijo svojo naravo, ker zbujaajo v sebi mnogo brezsmiselnih in neumnih želja, navad in na vso moč bedastih muh.« Temu postavlja Zosima nasproti drugačno življenje, ki mu pravi »menihova pot«. O tej je rečeno: »Pokorščini, postu in molitvi se celo posmehujejo, čeprav je samo v teh pot do prave, resnične svobode: odvadim se praznih in nepotrebnih zahtev, s pokorščino krotim in bičam svojo samoljubno, ošabno voljo in tako dosežem z božjo pomočjo svobodo duha, s to vred pa tudi duhovno veselje!« V teh besedah je nedvomno razglašena radikalna omejitev ali celo zatajitev potreb kot bistva človekovega življenja, kar seveda že tudi pomeni, da je vsakršno opravičevanje potreb, njihovega širjenja in zadovoljitve le pot k sprevrženosti tega bistva. Pirjevec se s takšno postavitvijo problema načelno strinja, saj vidi v potrebah izvor tistega sveta proizvodnje in potrošnje, na katerega naj bi bil človek obsojen v kraljestvu »velikega inkvizitorja«, iz katerega je izginil ne samo bog, ampak je v njem tudi človek dokončno mrtev. V skladu s tem tudi Pirjevec tako imenovano dejavno ljubezen — ta naj bi bila po Zosimu edina mogoča alternativa socialno-moralnemu nihilizmu, ki se sklicuje na »pravico« potreb — razume kot njihovo radikalno negacijo: »Dejavna ljubezen kot dogajanje človekove ekstatične odprtosti za drugega oziroma za zgolj-bit se dogodi kot osvoboditev iz interesov in potreb ter iz celotne socialnopolitične mašinerije, ki si jo človek zgradi za zadovoljevanje interesov in potreb...«

Od tod je videti, da se Pirjevec pridružuje starcu Zosimu, s tem pa tudi Dostojevskemu v zanikanju principa potreb kot temeljnega gibalnega človekovega obstoja. Vendar druga mesta v Pirjevčevem spisu opozarjajo na to, da je njegovo stališče v primerjavi z Zosimovim kljub vsemu močno omiljeno. Zosimu gre nedvomno ne samo za modro omejitev potreb, ampak za njihovo skrajno zmanjšanje, vse tja do pravcate askeze, ker je samo tako mogoče napraviti prostor za tisto, čemur pravi sam »dejavna ljubezen«. Pirjevec mu ni pripravljen slediti do takšne brezpogojne izpolnitve temeljnega pogoja za dejavno ljubezen. O tem pravi: »Zato dejavna ljubezen tudi ni kakšno asketsko za-

nikovanje potreb in njihovega zadovoljevanja, pač pa je po Zosimovih besedah osvoboditev iz *trinoštva* stvari in navad, je osvoboditev iz neomejenega kopičenja denarja in moči. Je tedaj osvoboditev od potreb kot edinega določila in edinega smisla človeka in njegovega življenja. Reči smemo, da je uveljavljanje distance do potreb in predmetov njihove zadovoljitve.«

Gre za nazoren primer, kako se Pirjevčeva misel neopazno, pa vendar po svojem bistvu oddaljuje od prvotne zamisli Dostojevskega. Čeprav v načelu sprejema zavrnitev sveta potreb, je rezultat te zavrnitve vendarle bolj kompromis med odpovedjo in dopuščanjem kot pa pripravljenost za skrajno askezo, ki jo Zosima priporoča kot pogoj dejavne ljubezni. Pirjevčevo stališče postane razumljivo, brž ko dojamemo, da je v njem spojil Zosimovo zahtevo z načelom, ki ga je priporočil Heidegger v predavanju *Mirnodušnost* (Gelassenheit, 1959) sodobni Evropi kot vodilo v občevanju s tehničnimi predmeti industrijske civilizacije. Namesto da človek zaide v sužnost do takšne predmetnosti, naj jo sicer uporablja, vendar tako, da ostaja do nje ves čas nekako neprizadet, s tem pa notranje svoboden. O tem pravi Heidegger: »Takšno držo sočasnega Da in Ne tehničnemu svetu bi rad imenoval s staro besedo: *mirnodušnost do stvari*.« Pirjevčeva beseda o distanci je bolj ali manj blizu Heideggerjevi »mirnodušnosti«, to pa seveda pomeni, da se ne sklada docela z mislijo, ki jo je Dostojevski v *Bratih Karamazovih* formuliral o nujnosti, naj se človek odpoveduje potrebam, če naj bo zares pripravljen za vstop v območje dejavne ljubezni. Ali naj od tod sklepamo, da se Pirjevec od prvotnega mišljenja Dostojevskega o veri, bogu, znanosti in še vsem drugem, kar sodi v ta problematični krog, oddaljuje tudi v drugih, nemara bistveno pomembnih stvareh?

O tem še ni mogoče izreči ničesar trdnega, vse pa kaže, da bo v analizi Pirjevčeve recepcije Dostojevskega potrebno tipati tudi v to smer. Iz dejstva, da je Zosimovo stališče do zadovoljevanja potreb Pirjevec močno ublažil, je za zdaj mogoče zarisati predvsem njegovo razmerje do Cankarja. Da je lahko v svoje razumevanje Dostojevskega pritegnil Cankarjevo mišljenje, ima razlog v tem, da se je s svojo korekturo Zosimovih zamisli vnaprej približeval Cankarjevemu pogledom na človekov temeljni položaj, ki se od Dostojevskega še veliko bolj oddaljujejo, kolikor mu niso po svojem bistvu že kar nasprotni. Cankar v nobenem primeru ne bi mogel sprejeti zahteve po asketski odpovedi potrebam, kot terja z Dostojevskim Zosima, pa tudi ne delnega omejevanja njihove zadovoljitve, na kar verjetno pristaja Pirjevec. To pa zato, ker je v bistvu človekovega bitja videl predvsem potrebo; ta mu je temelj za sodbo o pravici in krivici v življenju, saj se mu pravičnost meri prav po tem, kdaj in kako je posameznik prikrajšan za zadovoljitev vsega, kar čuti kot nujno izpolnitev svojega bitja — in vse to je seveda potreba. Brez tega bi razlika med pravičnostjo in krivičnostjo ostala brez temelja, s tem pa bi se sesul celotni obzor Cankarjevega razumevanja sveta. Končno moramo pomisliti zlasti na to, da je tudi pojem hrepenenja, ki je za Cankarja osrednja kategorija, povezan s pojmom potrebe; naj bo predmetnost, po kateri hrepenijo Cankarjevi junaki, še tako nedoločna, sanjarska ali že kar brezpredmetna, se takšno hrepenenje konstituirava vendarle samo iz potrebe kot manjkanja in s tem

iz naravnosti k predmetom, ki naj jo zadostijo. S tem se ponovno potrjuje, da je Cankarju človek predvsem racionalno, senzualno in seveda tudi čustveno bitje potreb. To pa je hkrati že tudi temelj za razliko med Cankarjem in Dostojevskim, ki je Pirjevec ni tematiziral.

Da se je torej lahko z mislijo Dostojevskega srečaval prek Cankarja, je moral »vprašanje o bogu« razumeti tako, kot da se mu mišljenje giblje docela na isti ravni s Cankarjem in avtorjem *Bratov Karamazovih*, kar seveda pomeni, da je moral njune poglede na vero in znanost, boga in človeka imeti za bolj ali manj istovetne. Toda že ob vprašanju o človeških potrebah se izkazuje, da se je Cankarjeva zamisel prav v tej stvari bistveno razlikovala od Dostojevskega; in da se s Cankarjevim pojmovanjem ne ujema tudi lastna Pirjevčeva misel, čeprav s tem nikakor ni rečeno, da se sklada z Zosimovo, ki je verjetno misel samega Dostojevskega.

S tem se določneje zarisuje izhodišče za raziskavo vseh problemov, ki so kakorkoli pomembni za odgovor na vprašanje, kako je Pirjevec sprejemal ideje Dostojevskega o veri in znanosti; kaj je iz njih zares prevzel, kaj pa obšel ali razumel po svoje. V središču raziskave mora očitno stati problematika bistvenih razlik ne le med Pirjevcem in Cankarjem, ampak predvsem temeljnih Pirjevčevih odkimov od mišljenja, ki ga je Dostojevski vgradil v roman o bratih Karamazovih. Šele ob takšnih razločkih se lahko pojasni, do kam je segla slovenska preobrazba protisvobodomiselnega mišljenjskega modela in kakšno je torej dejansko razmerje tega vzorca do svobodomiselne tradicije, ki je v slovenski kulturi vsaj do nedavna prevladovala.

Na začetku tega spraševanja mora stati seveda vprašanje boga, kajti Pirjevec sam je celotno območje svojih premišljevanj postavil pod obzor vseobsegajočega »vprašanja o bogu«. Seveda je za vprašanje boga pri Pirjevcu odločilno, kaj mu ta pojem pravzaprav pomeni, s tem pa, za kakšnega in katerega boga mu gre. Ali je to isti bog, o katerem govorita Dostojevski in Cankar? Ali pa je morda bog druge in drugačne vrste? Še preden naj se pojasni to bistveno vprašanje, je pa vendarle že z vso gotovostjo mogoče potrditi, da je Pirjevec enak Cankarju in Dostojevskemu v tem, da o bogu hoče in mora govoriti; pojem boga mu je potreben, nujen in že kar neogiben, kar pomeni, da Pirjevec v tem smislu boga seveda »priznava«. V tem sicer še ni mogoče videti kakega odločilnega odmika od evropske svobodomiselne tradicije v celoti, saj so zlasti svobodomisleci 18. in 19. stoletja — od Voltaira, Rousseauja do Renana in še naprej — sprejemali boga, samo da so temu pojmu dajali pomen, ki je bil drugačen od tradicionalnega pojma v cerkveni teologiji; zlasti Renan je klasičen primer svobodomisleca, ki je v svojem mišljenju za vsako ceno hotel ohraniti mesto za boga, čeprav se je že tako zelo oddaljil od religiozne dogmatike, teologije in moralke, da mu je komajda lahko še dal razviden smisel. Res je seveda, da se je svobodomiselstvo 20. stoletja močno odmaknilo od takšnih »klasičnih« oblik; glavno znamenje tega odmika je izguba pojma boga, pravzaprav volja, da ga kot nepotrebnega izloči iz svojih miselnih okvirov, čeprav ostaja njihova vsebina še zmeraj religiozna ali vsaj polreligiozna. Tako se je dogajalo pred vsemi drugimi že Einsteinu, pri nas na Slovenskem pa zlasti J. Vidmarju in seveda še marsikomu. V primerjavi s to vrsto

svobodomiselstva se zdi Pirjevčeva odločitev, da bo ponovno ali še zmeraj mislil o bogu, na prvi pogled izrazit odmik od svobodomiselne tradicije; s tem da se to mišljenje izrecno naslanja na Dostojevskega in Cankarja, pa je že tudi videti, da se priznava k tradiciji, ki je bila po svojem prvotnem izvoru nesvobodomiselna ali celo protisvobodomiselna. Sicer pa na to smer svojega mišljenja Pirjevec dovolj poudarjeno opozarja z besedami, zapisanimi proti koncu študije o *Bratih Karamazovih*: »Odreči se je treba slehernemu panteističnemu pa tudi materialističnemu vitalizmu, ker bi se sicer pri priči znašli spet v območju najčistejše metafizike z vsemi njej pripadajočimi fantazijsko fantastičnimi tvorbami in mukami.« Ne glede na to, kaj v tej izjavi pomeni beseda o metafiziki, je iz celote Pirjevčeve misli dovolj očitno, da vsaj načelno prelamlja s pojmovanji, ki so znotraj svobodomiselstva razlagala boga v nasprotju s konfesionalnimi izročili — tako so ravnali panteisti — ali ga pa kot pojem in ime sploh ukinjali, kar je značilno za materialistične ateiste. S te plati se Pirjevec gotovo postavlja nasproti evropski tradiciji od Renana do Einsteina kot tudi slovenskemu izročilu od Linhartarja prek Prešerna do Vidmarja. Ali pa vse to pomeni, da se s svojim mišljenjem o bogu giblje že čisto zunaj svobodomiselnosti in s tem čisto drugače od Cankarja, ki vsaj z eno nogo še zmeraj ostaja v njem? Na prvi pogled je videti, da bo odgovor odvisen od tega, kako Pirjevec razume boga. Ali je bog, za katerega mu gre, isti bog, o katerem sta vsak po svoje govorila Cankar in Dostojevski?

Nekaj oporišč za presojo tega vprašanja je najti v Pirjevčevem predavanju *Bog ateistov*, ki mu je bil glavni namen prav ta, kako pojem boga določiti v razmerju do tradicionalnih, konfesionalnih, tudi krščanskih pojmov o bogu. Tu je Pirjevec prišel do sklepa, da je tradicionalnemu ateizmu in pa prav tako tradicionalnemu teizmu skupno to, da se obadva — eden z zanikanjem, drugi s potrditvijo — nanašata na isti pojem boga, ki je po svojem izvoru, pomenu in vlogi metafizičen. Do nastanka grške metafizike s Platonom in Aristotelom naj bi bil bog beseda »izvirne religiozne skušnje« oziroma »mitično pesniške govornice«, po nastanku metafizike so ga začenjali pojmovati kot najvišjo, večno, absolutno bivajoče, ki s svojim bistvom določa bistvo in obstoj vsega drugega bivajočega; bog v tem smislu je torej metafizična transcendenca oziroma metafizična »bit«. Tako ga pojmujejo vse historične religije s svojimi teološko-filozofskimi razlagami; prav tega boga pa odklanja ateizem, saj mu gre za spoznanje, da takšnega najvišjega bivajočega ni mogoče dokazati v njegovem obstoju, verjetno pa se ga ne dá niti predstavljati, in da si kot metafizično »bit« vsega, kar je, lahko mislimo samó materijo; če pa niti to ni mogoče, nam ostane na voljo samo še agnostično mnenje, da je takšna »bit« — kolikor sploh lahko rečemo, da »je« — nedoločljiva in torej o nji ni več potrebno razmišljati. Toda takšno ateistično zanikanje boga je po Pirjevčevi sodbi mogoče in potrebno samo, dokler pod bogom razumemo najvišje metafizično bivajoče. Brž ko nam metafizično podstavljanje vsega bivajočega z nekakšno svetovno »bitjo«, ki se konkretno določa kot bog, duh ali materija, nič več ne pomeni in se torej srečamo s »koncem« metafizike, je tudi vsakršen ateizem brezpredmeten, saj tisto, kar naj bi v njem zanikali, celo kot pojem za nas več ne obstaja. S hkratnim

izginotjem tako teizma kot ateizma se nato odpre možnost za vrnitev k »izvirni religiozni skušnji«; onstran metafizično določenega boga se znova pokaže možnost, da pojem in besedo bog razumemo drugače.

O tem, kako naj bi boga doumeli zunaj vsake metafizike in s tem na »nov«, pravzaprav na »prvoten« ali »izvoren« način, je Pirjevec — potem ko se je tega vprašanja v predavanju o »bogu ateistov« samo dotaknil — razmislil v študiji o *Bratih Karamazovih*. Tu je z obširno analizo celotne problematike prišel do spoznanja, da je bog toliko kot »bit« ali še bolje »zgolj-bit«, kar seveda po načelu tako imenovane ontološke difference, po kateri je »bit« različna od bivajočega ravno po tem, da sama ni nič bivajočega, pomeni nič več in nič manj kot to, da bog ni nič bivajočega. Bog, ki stopa v naše mišljenje po »koncu« metafizike, torej ne le da ni najvišje, večno, absolutno bivajoče, ampak kaj takega ne more biti prav zato, ker sploh ni bivajoč; preprosto povedano — ta bog ne obstaja na način bivajočega; ali še preprosteje — ta bog torej sploh ne obstaja, saj poleg bivajočega ne more biti nobenega drugega obstoja.

O tem, kaj je torej ta bog, bo mogoče povedati kaj več šele iz pretresa temeljnih pojmov Pirjevčeve študije o bogu v *Bratih Karamazovih*. Že zdaj pa je mogoče navreči vprašanje o razmerju njegovega »novega« razumevanja boga do tistega, kar sta pod bogom mislila Cankar in Dostojevski. Na prvi pogled je seveda videti, da Cankar v *Podobah iz sanj* ali pa Zosima pri Dostojevskem pod besedo »bog« mislita na pojem židovsko-krščanskega Boga, kakršen nam je поблиže znan iz katoliške, protestantske ali pravoslavne teološke tradicije. O tem pojmu vemo, da so ga židovske in krščanske filozofsko utemeljene teologije razlagale tudi s pojmi metafizične transcendence, absoluta in substance, da pa seveda ni nastal šele s to teologijo, saj sega prek židovske »stare zaveze« daleč nazaj v arhaično mišljenje, verjetno prav v tisto, kar imenuje Pirjevec »izvirna religiozna skušnja«. Tudi je iz svetopisemskih zgodb jasno, da se je tako razumljeni bog od vsega začetka pojavljal kot beseda »mitične pesniške govorice«, o kateri govori Pirjevec. Vendar pa seveda ni bil samo beseda v govorjenem mitu, ampak tudi stvar kulta, morale, socialnega reda in celo državnega prava. Predvsem pa je bil — še preden ga je zgodnjekrščanska in nato sholastična teologija razglasila za najvišje, večno, absolutno, zgolj duhovno bitje v smislu grške metafizike — sam na sebi bitje in s tem nekaj bivajočega.

Te poteze ohranja židovsko-krščanski Bog tudi pri Cankarju in Dostojevskem, čeprav ga vidita vsak v nekoliko drugačni luči in torej v pojmovanju tega Boga med njima v podrobnostih ni popolne edinosti. Zdi se, da Cankar še bolj kot njegovo usmiljenost poudarja predvsem božjo pravičnost, medtem ko ga Dostojevski dojema predvsem kot milost, usmiljenje in življenjsko radost. Tudi je čisto mogoče, da ga Cankar v primerjavi z Dostojevskim v svojih tekstih doživlja izraziteje znotrajliterarno, poetično in estetsko, morda celo kot nekakšno »kvazi-realnost«, živečo predvsem v pesniški besedi, vendar ni mogoče spregledati, da mu ves čas pripisuje temeljne lastnosti židovsko-krščanskega osebnega Boga; med temi je seveda tudi ta, da je Bog nekaj bivajočega, tj. bitje, ki mu pritiče obstoj med drugim bivajočim, pa čeprav samo v pesniški fikciji. Kar zadeva Dostojevskega, ne more biti dvoma, da

Zosima s svojimi besedami o Bogu kot izvoru, temelju in možnosti »dejavne ljubezni« nikakor ne misli, da ta Bog sploh ni nekaj bivajočega. Strinja se seveda z mislijo, da njegovega obstoja ni mogoče dokazati z običajno empirijo, logiko in razumom; toda prav to je po Zosimovem mnenju spodbuda veri, ki se mora do svojega Boga prebiti brez razumskih dokazov, pač pa zgolj s pomočjo »dejavne ljubezni«, ki sama po sebi sicer ni noben dokaz za Boga v razumsko-logičnem smislu, je pa posebne vrste izkustvo in s tem že tudi edina podlaga za pričevanje, gotovost ali že kar »prepričanost« o Bogu. Zato Zosima na pritožbo gospe Hohlakove, ki se zaman muči s svojo vero, odgovarja, da seveda »dokazati tudi ni moč ničesar, prepriča pa se človek lahko«. To da je mogoče prek dejavne ljubezni. »Potrudite se, da boste delavno in neugnano ljubili svoje bližnje. V enaki meri, kakor boste napredovali v ljubezni, se boste tudi prepričevali o božjem bitju in o nesmrtnosti svoje duše. Ako pa dosežete v ljubezni do bližnjega popolno samozatajenje, tedaj boste nedvomno dobili vero in nikak dvom vam ne bo mogel več prodreti v dušo. To je preskušeno, to je zanesljivo.« S tem seveda Zosima potrjuje, da pot k Bogu, za katero mu gre, ni kak »nov« način religiozne skušnje, pa tudi ne tradiciji nekaj neznanega, ampak zgolj preskušena metoda krščanskega verskega življenja od njegovih začetkov z evangeliji, Kristusovim naukom in zgledom.

Zato ni mogoče pritrlditi Pirjevcu, ki poskuša to, kar pomeni Dostojevskemu beseda »bog«, opisati takole: »To ni metafizični bog, ni absolutno bivajoče, pa tudi ni prvi vzrok v smislu določil Aristotelove Metafizike, marveč je kvečjemu drugo ime za zgolj-bit in se razodeva v dejavni ljubezni, ki je možna samo v razkritosti zgolj nič ter je zato vedno tudi trpljenje in muka, dogaja se kot umik in samoizročanje.« Naj umaknemo iz pojma Boga, kot ga mislita Dostojevski in Cankar, vsa metafizična določila, ki so prišla vanj iz grške filozofije, ostane vendarle dejstvo, ki ga je Pirjevec v citirani opredelitvi zabrisal — da je to predvsem in samo osebni Bog, ki je nekaj bivajočega; ki je bitje; ki torej obstaja na način vsega bivajočega, čeprav je v tem obstoju še tako neznanški, nedoumljiv in že kar neizrekljiv. Če sprejmemo Pirjevčevo tezo, da »bit« ni nič bivajočega, potem od tod sledi, da Bog, o katerem govorita Dostojevski in Cankar, ni »bit« ali »zgolj-bit«, ampak ravno od obojega različen. S tem se odpre vprašanje, s kakšnega stališča pravzaprav sodi Pirjevec o obstoju židovsko-krščanskega Boga, o katerem Zosima sicer misli, da razumsko ni dokazljiv, vendar pa nas izkušnja »dejavne ljubezni« prepričuje o njegovem obstoju; to je sicer samo notranja gotovost, vendar gotovost o dejansko bivajočem, ne pa o nečem, kar ni niti bivajoče niti nebivajoče. Za Pirjevca bog, o katerem hoče misliti na način »izvirne religiozne skušnje«, ni nič bivajočega, kar seveda pomeni, da ne more biti istoveten z židovsko-krščanskim Bogom, ki obstaja. To pomeni seveda toliko, kot da židovsko-krščanski Bog ni pravi bog; toda pogoj za to, da uvidimo njegovo nepravost, je seveda ta, da ga razglasimo za neobstojnega, kajti če bi bil vendarle nekaj bivajočega, bi s tem bil kljub vsemu še zmeraj pravi bog. To pa je seveda še zmeraj stališče ateizma, kar pomeni, da Pirjevec vprašanje osebnega Boga presoja z ateističnega stališča. Morda bi njegov postopek lahko razumeli v tem smislu, da mora možnost teizma najprej odpraviti

s pomočjo ateizma, da bi nato tudi ateizem ukinil na ravni, kjer niti teizem niti njegovo zanikanje nista več mogoča. To naj bi bila raven, na kateri se bog izkaže kot »bit« ali »zgolj-bit«. In tako se mora različnost Pirjevčevega pojmovanja boga v primerjavi z Bogom Dostojevskega in Cankarja razkriti šele z določnejšim pojmom o tistem, kar Pirjevec imenuje boga, ki je »zgolj-bit«; ki ni bivajoč in ki torej sploh ne obstaja, saj o »biti« ni mogoče reči, da »biva«, saj bi se ponovno spremenila v bivajoče, ki bi ga spet morali razlikovati od kake nove »biti«, ki bi bila onstran vsega bivajočega — in tako naprej.

O tem, kako razumeti takšnega boga, za zdaj ni mogoče reči ničesar. Pirjevec izrecno zavrača vsako možnost, da bi boga, ki je isto kot »bit«, razumeli v duhu materializma ali panteizma. Za prvega je seveda očitno, da ga s Pirjevčevim pojmovanjem ne moremo spravljati v zvezo; če naj bo »bit« nekaj božjega, za ta namen materija tradicionalnega materializma ni najprimernejša. Pač pa se seveda ponuja možnost, da bi Pirjevčevega boga-bit razumeli po smislu panteističnega pojma o božjem. To bi bilo mogoče zlasti zato, ker ta pojem pri Grkih, pa tudi Indijcih in Kitajcih sega pred nastanek filozofske metafizike in s tem v »izvorno religiozno skušnjo«, ki je po Pirjevcu prvotno domovanje nemetafizično razumljenega boga. Po Heideggerju je bila »bit« pri Anaksimandru, Ksenofanu, Heraklitu ali Parmenidu dojeta še v razliki od bivajočega in s tem zunaj metafizične predstave o najvišjem bivajočem; toda ravno ti misleci so bili prvi nosilci mišljenja o »enem in vsem«, ki je božansko v smislu panteizma. Ali moramo torej boga, kot ga razume Pirjevec, postaviti v panteistično območje? Toda v katero, ko pa jih je več in gre gotovo za drugo vrsto panteizma od tega, ki se je razvijal v Evropi od Renana do Einsteina, na Slovenskem pa od zarodkov v Prešernu do polne oblike v Župančičevi poeziji, verjetno pa tudi pri poznem Vidmarju.

Narava boga, o katerem govori Pirjevec, se najbolje pojasnjuje iz formulacij, ki jih je nanizal proti koncu študije *Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*. Za razumevanje mesta, ki gre temu pojmovanju v sklopu slovenske kulture, pa je seveda prav toliko pomembno razpoznavati razmerje Pirjevčevega boga do tistega, ki ga poznata Dostojevski in Cankar, saj se od tod najbolje vidi, ali gre za pojmovanje, ki stoji bliže svobodomiselni tradiciji, ali pa za protisvobodomiselni mišljenjski model — kolikor seveda ne stoji na križpotju med obema. Da se to pojmovanje v nekaterih bistvenih stvareh loči od tistega, kar je o bogu premislil Dostojevski, za njim pa tudi Cankar, je mogoče sklepati že iz pretresa razlik Pirjevčevega boga, ki je zgolj in samo čista »bit«, od židovsko-krščanskega Boga, ki je oseba in kot tak bivajoč. Toda iz načina, kako Pirjevec prevzema še druge elemente religiozno-moralne problematike v *Bratih Karamazovih*, je mogoče opozoriti še na druge razločke, ki potrjujejo začetno misel, da Pirjevec nikakor ne nadaljuje v ravni črti protisvobodomiselnega pojma boga, postavljenega pri Dostojevskem, ampak ga po svoje spreminja, včasih morda v čisto drugo ali celo nasprotno smer. Eden takšnih elementov je nedvomno znani stavek »vse je dovoljeno«, ki ga postavlja Dostojevski v središče svojega romana, s tem pa tudi v osrčje religiozno-moralne problematike. O misli tega stavka govorijo, premišljajo ali ga kakorkoli upošte-

vajo vse glavne in tudi stranske osebe romana, od Muisova, Rakitina in Dmitrija Karamazova do Zosime, Aljoše in seveda Ivana Karamazova, ki je njen pravi avtor. Stavek se pojavlja v različnih formulacijah, zmeraj pa pomeni predvsem to, da ni nravnosti, morale, kreposti in greha, če ni nesmrtni duše, večnega življenja in seveda Boga, tj. če Bog ni bitje, ki zares biva, ne pa da bi bil samo domislek, izmišljotina ali privid, torej zgolj irealen ali kvazirealen. Če vsega tega ni, je zares dovoljeno vse, kar si človekova potreba, volja in razum izmišljajo za dosego svoje sreče — marsikaj tega je seveda lahko čisto razumno, toda iz takšne razpoložljivosti ni izvzeto prav nič — vse tja do ubijanja bolnikov, starčkov in nerojenih otrok pa do mučenja posameznikov, iztrebljanja celih rodov, da, nazadnje do pravega ljudožerstva. Na prvi pogled je očitno, da je takšna dilema mogoča samo znotraj nasprotja med teizmom in ateizmom, da pa — brž ko se to nasprotje nadomesti s kakšnim drugačnim pojmovanjem boga — postane nepomembna. To bi se seveda zgodilo z mislijo o bogu, za katerega bi se ne dalo reči, da biva, s tem pa tudi ne zanikati njegovega bivanja. Dostojevski vztraja v pojmu bivajočega osebnega Boga, zato ohranja dilema »vse je dovoljeno« zanj vso veljavo; zato ji išče z vso nujnostjo tak ali drugačen odgovor. Ker ne more sprejeti očitnega ateizma in s tem priznati stavku »vse je dovoljeno« polno veljavo, kot je to storil v 20. stoletju šele Sartre, sta zanj mogoča samo dva odgovora. Prvi je odgovor »velikega inkvizitorja«, ki je stavek »če ni Boga, je vse dovoljeno« spremenil v spoznanje: Boga ni, torej je dejansko človeku vse dovoljeno, toda če naj človek obstane, preživi in svoj obstoj izpolni s srečo, mu ne *sme* biti vse dovoljeno, to pa je mogoče samo tako, da mu je treba nebivanje Boga prikriti, ljudi pa prisiliti, da bodo živeli, kot da Bog obstaja — kar jim formalno, tj. s čudežem, skrivnostjo in avtoriteto svojega nauka jamči rimskokatoliška cerkev. Zosimov odgovor je ta, da Bog seveda obstaja, da pa njegovega bivanja ni mogoče izkazati z racionalnimi dokazi, kar seveda pomeni, da tudi stavku »vse je dovoljeno« ni mogoče postaviti nasproti za vse obvezno, vnaprej razvidno in obvezno normo, utemeljeno z obstojem Boga; toda človek je notranje svoboden, zato si lahko za svoj najvišji etični zakon izbere življenje dejavne ljubezni po Kristusovem zgledu in ideji, prav takšna praksa dejavne ljubezni mu daje notranjo gotovost o obstoju Boga, s tem pa tudi gotovost, da nikakor ni vse dovoljeno; da se takšna notranja gotovost ne more razglasiti za racionalno normo, je seveda samo po sebi razumljivo, toda hkrati je več kot samó notranja gotovost, brž ko se z dejanji spremeni v pričevanje o tem, da je resnična.

Kar zadeva Cankarja, je na prvi pogled videti, kot da opisana religiozno-moralna dilema zanj sploh ne obstaja, saj zlasti v zrelih in poznih delih nikjer ne postavlja vprašanja, ali je »vse dovoljeno« ali ni. Takšna odsotnost dileme *Bratov Karamazovih* je pa pri Cankarju čisto naravna spričo dejstva, da mu božje bivanje sploh ne more postati problem, saj ga vnaprej zagradi z navjno vero v edino mogočega, pravičnega, na svoj način torej tudi bivajočega osebnega Boga. Za Cankarja obstaja pravični Bog, zato človeku ni vse dovoljeno. Zato je tembolj nenavadno, da se dilema »če ni Boga, je vse dovoljeno«, tudi pri Pirjevcu pravzaprav ne pojavi. Takšnega manjkanja si seveda ni mogoče raz-

lagati z apriorno vero v pravičnega osebnega Boga, saj bog za Pirjevca ni ne bivajoč ne oseben ne pravičen, pa tudi naivna vera vanj se ne zdi mogoča. To pa je potrditev za domnevo, da temeljna dilema Dostojevskega v Pirjevčevem mišljenju izginja preprosto zato, ker je njegovo razumevanje boga v temelju drugačno, ne pa da bi bilo v obzoru tistega, kar pomeni bog Dostojevskemu. Da je res tako, se posredno potrjuje z edinim mestom, kjer Pirjevec v študiji o *Bratih Karamazovih* parafrazira stavek »vse je dovoljeno«. Do stavka pride prek ugotovitve, da je za Ivana Karamazova človek neomejena volja do moči in da je takšna moč tudi edini zakon človeškega življenja. »Zakoni so vendar zato, da bi ljudje lahko obstali, če pa je moč obstati le kot volja te moči, če je obstanek odvisen od kvalitete in kvantitete moči, potem je dovoljeno vse, kar krepi mojo moč. Prav v tem smislu je vse dovoljeno.« Pirjevec je s to razlago ne samo parafraziral Dostojevskega, ampak je njegovo dilemo tudi bistveno spremenil. Po židovsko-krščanski tradiciji, na katero opira Dostojevski svoj pojem o Bogu, je seveda najvišja moč Bog, ne pa človek, zato temu ni vse dovoljeno. Če Boga ni, postane človek sam sebi najvišja moč in s tem mu je dovoljeno vse. Iz Pirjevčeve formulacije je torej izpadel pojem Boga kot temelj dileme »vse je dovoljeno«, ta izpad je pa očitna posledica dejstva, da Pirjevec ne more več postaviti vprašanja o bivanju ali nebivanju boga, ker mu bog ne more več pomeniti nečesa bivajočega. Opustitev dileme Dostojevskega je torej dokaz, da gre v Pirjevčevem mišljenju za drugačen pojem boga, s tem pa tudi za drugačno »vero« vanj.

Toda bistvena Pirjevčeva oddaljitev od Dostojevskega se kaže še v vseh drugih sestavinah, prevzetih iz *Bratov Karamazovih*, celo v tistih, ki jih na prvi pogled s svojim tolmačenjem romana ne le prevzema, ampak s poudarkom priznava za svoje. Takšna je misel o človekovi odgovornosti in krivdi »za vse«. Pri Zosimi ta misel popolnoma naravno sledi iz ideje življenja po Kristusu, za katerega velja, da je s svojim trpljenjem svet »odrešil«, tj. vzel nase skupno krivdo ljudi, rojenih v izvirnem grehu, pa tudi vsakršno njihovo posamezno krivdo, da bi jim s svojim trpljenjem in smrtjo na križu dal možnost očiščenja, novega življenja in zveličanja. Kdor hoče za Kristusom, mora storiti isto; to velja zlasti za menihe kot najbolj izbrane med kristjani, zato uči Zosima, da je menih ne le »slabši od vseh posvetnjakov, ampak da je tudi pred vsemi ljudmi za vse in za vsakogar kriv, za vse človeške grehe, vseobče in osebne.« »Kajti vedite, dragi, da je vsak posamezni med nami nedvomno kriv za vse in vsakogar na zemlji, ne samo po občem izvirnem grehu, ampak tudi sleherni posebej za vse ljudi in za vsakega človeka na tej zemlji.« Ko se Dostojevski še enkrat vrne k vprašanju »krivde za vse«, dá Zosimi govoriti tele besede: »Rešitev je tu za človeka samo ena: vzemi se in stori se odgovornega za ves človeški greh. Saj je v resnici tako, prijatelj, kajti brž ko se odkritosrčno napraviš odgovornega za vsakogar in za vse, boš takoj sprevidel, da je res tako in da si res kriv za vsakogar in za vse.«

Pirjevec z vsem poudarkom v posebnem poglavju študije o *Bratih Karamazovih* prenaša v svoje mišljenje o bogu prav misel o človekovi odgovornosti in krivdi za vse, pri tem pa nehote napravi komaj opazen, vendar daljnosežen obrat, ko v Zosimovem nauku potisne pojem krivde

v ozadje, na prvo mesto pa postavi odgovornost. To opravi takole: »Najprej je treba upoštevati, da je drugo ime za krivdo: *odgovornost*. Ta beseda nam je mnogo bližja in ji priznavamo tudi pravo normativno vrednost. In Zosima pravi, da naj se vsakdo napravi *odgovornega* za vse in za vsakogar, kar lahko povemo tudi takole: sleherni je odgovoren pred vsemi za vse.« Od tod se Pirjevcu odpre možnost, da pojem »krivde za vse« poveže s Sartrovim naukom o odgovornosti. Vendar ni težko sprevideti, da je s tem misli Dostojevskega o grehu, krivdi in zadoščevanju zanjo odbil ost, saj pojem odgovornosti ni docela enak pojmu krivde. Odgovornost se nanaša na prihodnja dejanja, krivda zajema pretekla; kdor je odgovoren, bo kriv, lahko pa tudi da ne, vse je odvisno od tega, za kaj bo klican na odgovornost. Da je tako, se lepo vidi iz Sartrove razlage odgovornosti, ki je vsa obrnjena v prihodnost človekovih dejanj, izbire in posledice takšnih dejanj: »Človek, ki se angažira in se pri tem zaveda, da ni samo tisto, kar si je izbral biti, temveč še zakonodavec, ki z izbiro samega sebe izbira celotno človeštvo, skoraj ne more mimo čustva svoje velike in totalne odgovornosti.« Iz Sartrovega pojma odgovornosti seveda ne more slediti, da je slehernik kriv za zločine vseh drugih — da je na primer za Hitlerjeva dejanja krivo vse človeštvo in v njem vsak posameznik, temveč je kriv Hitler sam z izbiro svojih dejanj in vsi, ki so za njim ponovili isto izbiro in mu s tem sledili v enako odgovornost.

S tem da je Pirjevec krivdo razumel v luči splošnejšega pojma odgovornosti, si je seveda odprl možnost, da Dostojevskega aktualizira v luči problemov modernega eksistencializma, vendar pa je prav s tem premikom zabrisal prvotni pomen Zosimovega načela. Toda ta premik mu je bil nujen, kajti Zosimovo načelo je mogoče samo, dokler stoji za njim židovsko-krščanski pojem bivajočega Boga, ki terja od človeka očiščenje v trpljenju. To pa je seveda spet samó potrditev, da v Pirjevčevem mišljenju ne gre za takšnega Boga; na njegovo mesto je že stopila podoba božjega, bistveno drugačna od te pri Dostojevskem.

Toda podoben, morda še odločilnejši prehod k drugačnemu smislu se je dogodil s Pirjevčevim prevzemom tiste prvine, ki se mu je zdela pri Dostojevskem najpomembnejša in jo je zato tudi sam postavil v sredo svojih misli. Ta prvina je tako imenovana dejavna ljubezen. O nji govori kot o pogoju za »prepričanost« o Bogu predvsem Zosima, opisana je pa tudi ob Aljoši, ki mu sledi. V Zosimovem tolmačenju je bistvo te ljubezni v tem, da bi »delavno in neugnano ljubili svoje bližnje«, ob Aljoši je pa rečeno, da je bil »značaj njegove ljubezni zmeraj delaven«, nato pa je povedano še natančneje: »Pasivno ljubiti ni mogel; brž ko je koga vzljubil, se je takoj lotil dela, da mu pomore. V to pa je bilo treba postaviti cilj, treba je bilo zanesljivo vedeti, kaj je za vsakega od njiju dobro in potrebno, in po dobljeni gotovosti o tem, da je smoter pravi, res tudi pomagati vsakemu izmed njiju.«

Iz teh besed se dá razbrati, da je dejavna ljubezen, skoz katero se edino razodeva in potrjuje Bog, pri Dostojevskem izrazito aktivna in etična. Sestavljajo jo socialna dejanja, ki niso zgolj »lepa«, ampak predvsem smotrna, usmerjena in načrtna, v tem smislu pa seveda tudi racionalno-empirična; njihov pomen je etičen, ker segajo s svojimi posledicami v dejansko medosebno življenje, ne pa da bi bila zgolj

prizor, namenjen opazovanju in ugajanju. Pri Pirjevcu se aktivno-etična narava dejavne ljubezni bistveno spremeni, saj se skoz njegovo obširno, temeljito in hkrati zapleteno tolmačenje, kako razumeti pojem Dostojevskega, polagoma izkaže, da mu je ta ljubezen po svojem bistvu bolj pasivna kot aktivna, bolj estetska kot etična; nazadnje se njeno bistvo preobrazi tako zelo, da mu je obstojna pravzaprav samo še v umetniškem delu, kar seveda pomeni, da je njena resničnost samo še poetično-estetična.

Kako je to mogoče? Pirjevec si za svojo razlago dejavne ljubezni izbere besede, s katerimi opiše Grušenjka Aljoševo ljubezen do drugih ljudi v tem smislu, kot da Aljoša »ljubi za nič«; prav to pa naj bi bilo po Pirjevcu isto kot pri Kantu definirano estetsko razmerje do pojavov, ki da je brezinteresno. To razmerje tolmači takole: »Ko se človek prepusti brezinteresnemu razmerju, dopusti drugemu, da se razkrije zgolj v lepoti, tako da so njegova koristnost, uporabnost, spoznatnost itd. postavljene v oklepaj in nekako zastrte.« Ker brezinteresnemu razmerju na pojavu, h kateremu se obrača, ni pomembno nič konkretnega, obstane pred njim zgolj kot bivajoče, kar pomeni, da ga prav takšno razmerje dopušča v »bit« ali »zgolj-bit«. »Ljubiti za nič, pomeni, dopuščati v *zgolj-bit*. To je bistvena opredelitev dejavne ljubezni.«

S tem pa je že povedano, da je dejavna ljubezen v posebni zvezi z lepoto kot popolnostjo estetskega razmerja do bivajočega in prek takšne lepote končno z bogom. Pirjevec s posebnim poudarkom sprejema Zosimovo misel, da se bog človeku razodeva in potrjuje samo skoz dejavno ljubezen. Toda ker razume dejavno ljubezen kot pasivno estetsko kontemplacijo, ne pa kot etično aktivnost, mora od tod slediti, da se bog človeku razodeva le skoz lepoto, saj dejavna ljubezen ni nič drugega kot lepota. Bog, lepota in dejavna ljubezen se torej postavljajo na isto raven, ki je raven estetske kontemplacije, odmaknjena vsakršnemu socialnemu dogajanju. Zato pravi Pirjevec izrecno: »Bog sam prav tako malo posega v socialno dogajanje kakor lepota — in lepo je vse in vsako bivajoče, ki in kadar ga človek ugleda v dejavni ljubezni.«

Da je dejavna ljubezen po svojem bistvu za Pirjevca nekaj drugega od te, ki jo postavlja Dostojevski v temelj svojega pojmovanja Boga, je po vsem tem neutajljivo. Toda z določitvijo dejavne ljubezni kot estetske lepote se odpira že tudi pogled na vprašanje, ki je za Pirjevčovo razmerje do Dostojevskega odločilno, se pravi na vprašanje, v čem je drugačnost njegovega pojma o bogu, saj o tem, da se ta pojem bistveno loči tako od Zosimovega kot od Cankarjevega, zdaj ni več mogoče dvomiti. Ker se po Pirjevcu bog razodeva samo skoz dejavno ljubezen, ki je doživetje lepote, je odločilno za njegovo »vprašanje o bogu«, kje naj se dogaja takšno razodetje. V tej smeri se ponuja Pirjevčevemu tolmačenju več možnosti, ki si najbrž niso povsem enakovredne, tako da moramo šele polagoma rekonstruirati njihova prava medsebojna razmerja. Najprej se zdi, da je območje, v katerem se človeku prek lepote razodene bog, tisto, čemur pravimo »narava«. O tem pravi: »Ko stojim pred drevesom in si rečem: drevo je — je sicer res, da tega je ne vidim, si ga ne predstavljam, ga ne čustvujem, ga ne hočem, pa tudi mislim ga ne, saj za kaj takega sploh ni časa, ker me nenadoma nekaj pretrese, presune, kakor nekakšen srh, a hkrati se to drevo dvigne pred menoj

vse razsvetljeno, in tedaj rečem: lepo je.« Vendar pa »narava« ni edino območje, kjer se prek lepote razodeva bog, kajti to se lahko dogaja tudi v tistem, čemur rečemo preprosto »človeško življenje«. Do te možnosti pride Pirjevec prek ugotovitve, da so »dejanja dejavne ljubezni tista dejanja, za katera pravimo, da so lepa«, kar seveda ne pomeni, da ta dejanja kakorkoli spreminjajo svet ali ga celo »popravljajo«, ampak da se pač brezinteresnemu razmerju odkrivajo kot lepota v smislu »dopuščanja zgolj-bití«. O tem pravi Pirjevec izrecno: »Temelj dejavne ljubezni je odpuščajoče dopuščanje v bit in v biti, vendar tako, da se to odpuščajoče dopuščanje dogaja na način dejanj in tako rekoč v vsaki človekovi kretnji in sredi njegovih vsakdanjih opravil.« Toda ob tej možnosti se izkaže, da resničnost človekovih vsakdanjih opravil ni niti zadnja pa tudi ne najvišja možnost za razodetje dejavne ljubezni, lepote in s tem boga, kajti lepota vsakdanjega življenja se nam po Pirjevčevih besedah lahko odkrije samo zaradi podobnosti s tistim, v čemer vidi najvišji, morda celo edino pravi izvir razodetja dejavne ljubezni, ki je toliko kot lepota — to pa je svet pesništva oziroma umetnosti sploh. Zato razvija svojo misel o lepoti človeškega življenja, njegovih gibov in vsakdanjih opravil takole: »Dejanja dejavne ljubezni so potemtakem podobna umetniškemu in pesniškemu delu, ki je takšna samopostavitev biti v delo, da se bit razodene kot svetost, čudež in skrivnost. Šele na podlagi te podobnosti je možno jasneje ugledati pomen dejavne ljubezni in njenih dejanj.« To pa seveda pomeni toliko, kot da je merilo za vsakršno lepoto, tudi vsakdanjih dejanj dejavne ljubezni, umetnost.

In tako se odkriva, da je pravi, zares avtentični, morda celo edini kraj, v katerem se človeku prek lepote prikaže bog, pesništvo. Po Pirjevčevem tolmačenju »vprašanja o bogu« se namreč tisto, kar se v filozofiji od začetkov metafizike imenuje »bit«, v mitu in s tem v pesništvu, ki da je isto kot mit, že od nekdanj pojavlja z imenom »bog«; pa ne zato, ker bi bil bog samo druga beseda za »bit«, ampak ker se šele v pesniškem delu »bit razodene kot svetost, čudež in skrivnost«, to pa so očitni atributi ali vsaj znamenja boga. Ali še natančneje s Pirjevčevimi lastnimi besedami — razodetje boga se dogaja kot »samopostavljanje biti v pesniško delo, da zasije v svojem skrivnostnem sijaju in se imenuje bog.«

Po vsem tem se zares potrjuje, da je Pirjevčevo pojmovanje boga sicer oprto na posamezne sestavine in formulacije Dostojevskega, po svojem bistvu pa ni le izvirna recepcija takšnih elementov, ampak že tudi njihova pretvorba v čisto drugačno zamisel boga. Ker opušča bistvena določila židovsko-krščanskega Boga, ki jih v svojem zarisu božjega ohranjata Dostojevski in Cankar, bi Pirjevčevega pojmovanja pravzaprav ne mogli imeti za protisvobodomiselnega v pravem pomenu besede. Po svoji uporabi pojmov dejavne ljubezni, krivde pa tudi Kristusa kot »svete žrtve« — o Pirjevčevem razumevanju Jezusovega lika na tem mestu ni bilo potrebno razpravljati posebej, ker se sklada z vsem drugim — je tako zelo daleč od prvotnega religioznega pomena teh pojmov, da bi ga s prav takšno ali pa še večjo pravico smeli imeti za svobodomiselnega, saj je tipičen primer, kako ravna svobodna intelektualna misel s tradicijo, ki se je utrdila v teološko dogmatiko,

ortodoksijo in cerkveno religijo. Toda na svobodomiselnost izročilo kaže tudi sama narava Pirjevčevega pojmovanja božjega. O pojmu boga, za katerega mu gre skoz obširno tolmačenje Dostojevskega, bi namreč morali s primerno previdnostjo, z zadostnimi razlogi pa tudi s pridržki sklepati, da pomeni eno od mogočih različic panteističnega boga, vendar v prav posebni obliki, ki zasluži ime: panteizem v svojem koncu, razpadu in izbrisu, ko izginja ali se sam ukinja, kar seveda pomeni, da gre za dogajanje, ki ga je Nietzsche krstil za »smrt boga«, samo da to pot ne gre za smrt krščanskega, ampak že tudi panteističnega božanstva.

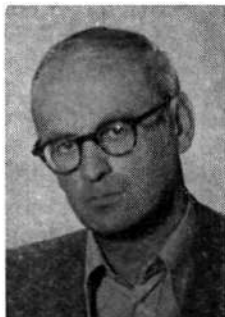
Ko bi Pirjevcu veljala za boga kar sama »bit«, bi se dalo reči, da je prav ta »bit« — ker ni nič bivajočega, obenem pa je vendarle na slehernem bivajočem neizbrisno znamenje njegove bivajočnosti — tisto, kar se je v tradicionalnem panteizmu imenovalo »eno in vse« ali »vseenost« ali »bog ali narava« in podobno. Vendar pa Pirjevcu takšna »bit« ali »zgolj-bit«, kot jo natančneje imenuje, sama na sebi še ni bog, pač pa to postane samo tedaj in šele takrat, ko se kot »bit naseli v umetniškem delu; ko se vanj tako rekoč »sama postavi«, to pa se zgodi lahko samo na način lepote. Od tod sledi bistveno vprašanje, ali je tako razodeti bog sploh še nekaj realnega, po slovensko resničnega. Pirjavec se je pri razvijanju vprašanja o tem, kako se »bit« samopostavlja v umetniško delo, ravnal sicer po tezah Heideggerjeve razprave *Izvor umetniškega dela* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1950), kjer je lepota umetnosti razumljena kot samopostavljanje »resnice biti«. Vendar pa seveda Heidegger v zvezi s tem ne govori o bogu, ker po njegovem mnenju z »bitjo« še ni odločeno, kako je z bogom in božjim. Prehod od »biti« k bogu umetniškega dela je očitno Pirjevčevo izvirno delo. Toda Pirjavec se je pri razlagi narave umetniške lepote naslanjal tudi na R. Ingardna in njegove teze v knjigi *Literarna umetnina* (*Das literarische Kunstwerk*, 1931). Po Ingardnu je resničnost umetnine zmeraj in povsod »kvazirealna«, v primerjavi z realno bivajočim je pravzaprav toliko kot »nič«; prav na to določilo misli Pirjavec, ko »bit«, iz katere naj se v umetniškem delu razodene bog, izenači z »ničem« — v njegovi misli o »biti« in »nič« se torej spajata Heideggerjeva in Ingardnova misel v eno. Samopostavljanje »biti« in iz nje porojeno razodetje boga se zato dogaja predvsem ali samo v umetniško-pesniških delih, kar seveda pomeni, da bog s tem, ko govori samo še skoz umetnost ali iz umetnosti, postaja nekaj »kvazirealnega«. S panteističnim bogom se je torej dogodilo nekaj, kar bi smeli imenovati eksodus takšnega boga iz realnega sveta z njegovo »bitjo« in vsakršnim bivajočim v »kvazirealni« svet umetnosti, kjer se »bit« sicer spreminja v boga, a je ta prehod hkrati derealizacija in estetizacija takšnega božjega.

Z druge strani pa seveda prehod božjega v zgolj pesniško-umetniški svet pomeni nov poskus, da se območje umetnosti povzdigne v najvišjega, verjetno pa tudi še edino preostalega nosilca religioznosti v zmeraj bolj ateističnem ali versko brezbriznem svetu. Umetnost postaja nadomestek za doživetje božjega, svetega, skrivnostnega in čudežnega, ki je pred tem obstajalo v religiji. V primerjavi z drugimi oblikami kulta pesništva in umetnosti, kot ga na Slovenskem poznamo deloma že od prvih zametkov pri Prešernu, predvsem pa od Župančiča

naprej, je Pirjevčev očitno veliko radikalnejši, vendar je po svojem bistvu in funkciji postavljen na enako raven; v tem smislu je videti kot nadaljnja radikalizacija tistega, kar se je zarisalo že z Župančičem; blizu je celo Vidmarjevemu povzdigu umetnosti, čeprav seveda pripisuje Vidmar umetnosti tudi etično aktiven, ne samo poetično-estetski pomen, v katerega je svoje razumevanje umetniško-božjega zaostril Pirjevec.

Ta dejstva se skladajo z ugotovitvijo, da je Pirjevčeva recepcija Dostojevskega po svojih temeljnih premisah vendarle svobodomiselnostna, naj je bila po svoji zavestni intenciji še tako zelo obrnjena v postavitev nove religiozne alternative slovenskemu svobodomiselnemu izročilu. Ker je pojem boga navsezadnje morala omejiti v svet umetnosti, umetniškega in estetskega, je s tem proizvedla novo vrsto umetnostne religije in poetične religioznosti, kar pa je seveda mogoče samo znotraj novoveškega svobodomiselnosti, ne pa v njegovi negaciji. Toda s tem se nehote zarisuje že tudi domneva, da odmev Dostojevskega na Slovenskem kljub volji, da bi slovenska kultura iz njegovega pojmovanja boga, vere in znanosti prejela spodbudo za religioznost, ki bi bila v nasprotju s svobodomiselnostno tradicijo, do takšnega rezultata ni segel, ampak se je zasilal v območju, ki tej tradiciji še zmeraj legitimno pripada.

(Nadaljevanje sledi)



Janko
Kos

Znanost in vera kot kulturni problem (7)

IV

Odločitev, da je vloga znanosti in vere v sodobni kulturi potrebno pregledati na izbranih primerih novejšega slovenskega mišljenja, se v teh razmišljanjih najbrž ni izkazala za napačno. Iz njih se kot za sklep zares odpira jasnejši pogled na vprašanja, ki so na tej ravni bistvena. Josip Vidmar, Dušan Pirjevec in Edvard Kocbek reprezentirajo po izviru in smeri seveda zelo različne tokove slovenske kulture; različne tudi po razmerju do znanosti in religije. Z mislijo na takšno različnost so bili izbrani za primer — Vidmar kot nosilec svobodomiselnosti, povezane z ateizmom, materializmom ali marksizmom, Pirjevec kot predstavnik mišljenja, ki se zdi na prvi pogled eksistencialistična ali pravilneje heideggerjanska antiteza takšni svobodomiselnosti, in Kocbek, čigar izhajanje iz katoliškega krščanstva je nedvomno. Toda bolj kot razlike je za presojo položaja znanosti in vere v novejši slovenski kulturi pomembnejše tisto, kar jim je spričo takšnih, na prvi pogled odločilnih razlik vendarle skupno. Tu je najprej odklanjanje »golega« razuma, ki analizira, posplošuje, meri, računa; in v zvezi s tem tudi odklanjanje ali vsaj nižje vrednotenje znanosti, ki iz takšnega razuma izhaja. Tej je mogoče priznati kvečjemu utilitaren pomen, kar je poudarjeno zlasti v Vidmarjevih mislih, dosti manj pri Kocbeku in Pirjevcu. Pri teh dveh se utilitarnost znanosti najpogosteje izkazuje kot njena etična pomanjkljivost, kar pa je že hiba samega razuma — razum je sam na sebi v nekakšnem nasprotju s silami, ki so v človeku višje in najvišje: ljubezen, lepota, ustvarjalnost in podobno. Morda je to navsezadnje tudi Vidmarjevo stališče, čeprav ga skorajda ni opisal z besedami, ki bi ga hote prignale do vseh ostrin. Zato pa je skoraj nedvomno, da trije reprezentativni nosilci slovenskega kulturnega mišljenja zadnjih desetletij razumu in znanosti nikakor ne priznavajo najvišjega metafizičnega, ontološkega in spoznavnega pomena. Moderna znanost nikakor ni tisto, kar bi lahko enakovredno izpolnjevalo nalogo, ki si jo je lastila nekdanja teologija in za njo filozofska metafizika, to je, da bi s svojimi pojmi segla v bistvo življenja, sveta, človeka, bivanja ali tistega, kar se imenuje z nekoliko nejasno slovensko besedo »bit«; in da bi bila torej orodje in sedež najvišjega mogočega spoznanja, s tem pa resnica z veliko začetnico.

Obstaja pa še druga raven, na kateri se Vidmarjeve, Pirjevčeve in Kocbekove misli o znanosti in veri kljub očitnim razlikam gibljejo v

isto smer ali se po bistvu celo stikajo. To je boj zoper nihilizem, pri tem pa je potrebno razumeti različne vrste nihilizma, od metafizičnega do socialnega in moralnega. Resda se ti nihilizmi kažejo vsakomur nekoliko drugače, pa tudi razmerje med njimi presoja vsak po svoje. Tako se Vidmar obrača predvsem zoper moralni nihilizem, kot ga je ob Nietzscheju opredelil Dostojevski, medtem ko o metafizičnem nihilizmu ne izgublja besed, kot da za vprašanje o človekovem etosu ni pomemben ali pa da v pravem pomenu sploh ne obstaja. Nasprotno se Kocbek s svojim katoliškim krščanstvom obrača predvsem zoper metafizični nihilizem v obliki ateizma in materializma, to pa nedvomno zato, ker vidi v njem pravi izvir moralno-socialnega nihilizma. V Pirjevčevem mišljenju je razmerje bolj zapleteno, vendar se to mišljenje v svojem rezultatu nedvomno obrača zoper moralni nihilizem; ta je Pirjevcu po svojem bistvu hkrati metafizičen, to pa tako, da bistvo metafizičnega nihilizma po Heideggerju razume kot odsotnost »biti«, ne kot doživljaj »ničā« — ta doživljaj mu ni na strani nihilizma, ampak spada že v premagi nihilizma, češ da se človeku ravno skoz doživljaj »ničā« odpre tudi »bit«, medtem ko nihilizem noče vedeti za tak doživljaj, s tem pa ostaja v nihilističnem zanikovanju bivajočega kot takega.

Naj bo s temi nadrobnostmi kakorkoli — iz njih sledi še tretja, morda pomembnejša podobnost. Iz pogleda na Pirjevčevo, Kocbekovo in Vidmarjevo pojmovanje znanosti in nihilizma se odpira vprašanje, kaj je torej tisto, s čimer oboje odklanjajo in kar jima postavljajo nasproti. Ali je vidik, s katerega vidijo nezadostnost razuma in znanosti, nato pa v njegovem imenu napovejo boj nihilizmu, nemara vidik religije in religioznosti? Odgovor bo odvisen od tega, kako razumemo bistvo obojega. Zato je najprimerneje izhajati iz najbolj običajnega razumevanja, ki v religiji in religioznosti vidi predvsem razmerje človeka do nadčloveških sil, v katere verjame in se čuti od njih odvisnega, to odvisnost pa seveda tudi sprejema, jo potrjuje in živi; pri tem je v nekoliko natančnejši presoji mogoče religijo razumeti kot sistematizirano, dogmatizirano in organizirano obliko takšnega razmerja, medtem ko naj religioznost označuje predvsem čisto, ponotranjeno »vsebino« tega razmerja na ravni doživljanja, čutenja in mišljenja. K temu je potrebno kot bistveno dopolnilo dodati še znano idejo R. Otta o tem, da je temeljna ideja vsake religije pojem »svetega«. Prav s tega stališča bi skorajda morali pomisliti, da stojijo Vidmar, Kocbek in Pirjevec vsi enako v območju religioznosti, saj bi za vsakogar med njimi lahko uporabili prav ta pojem — Vidmarju je življenje kot tako ne samo nekaj najvišjega, ampak gotovo tudi nekaj »svetega«; Pirjevec imenuje območje »biti« izrecno s tem imenom, medtem ko je Kocbeku proces učlovečenja Boga in pobožanstvenja človeka seveda dogajanje v okrožju »svetega«. Toda s stališča opisanih pogledov na religijo in religioznost je potrebno upoštevati tudi distinkcije. Kocbek se s svojo religioznostjo opira na krščanstvo kot religijo, ga takega priznava in sprejema za svoje izhodišče. Nasprotno Vidmar in Pirjevec — vsak po svoje — ne priznavata nobene tradicionalne religije. Vendar to ne pomeni, da zavračata religioznost ali je ne poznata. Vidmarjev odnos do »življenjskega vzgona« je bolj ali manj religiozen, saj ga priznava ne

samo za silo, od katere je človek odvisen, ampak ga tudi sprejema kot najvišjo vrednoto; Pirjevčevu razmerje do »zgolj-bití«, ki ji v pesniškem območju priznava ime »boga«, je s tem posebej poudarjeno kot religiozno razmerje. Vendar se ravno na tej ravni med Vidmarjem in Pirjevčevem odpirajo razlike. Vidmar nedvoumno in s poudarkom, ki opozarja na zvezo z ateizmom in materializmom, odklanja pojem boga, češ da ga v nobenem primeru ni mogoče več imeti za primernege tistemu, kar čuti človek v sebi kot odvisnost od višjih življenjskih sil. Pirjevec pojem boga obnavlja kot primerno ime za človekovo razmerje do »bití«. Toda z druge plati je potrebno pomisliti na to, da tudi pozni Kocbek daje pojmu Boga nov pomen, ki ni tako daleč od tega, ki ga pozna Pirjevec, vsekakor pa je zelo daleč od tradicionalnega; navsezadnje bi morali priznati, da se tradicionalnemu Bogu pri Kocbeku ne godi dosti bolje kot v Pirjevčevem in Vidmarjevem mišljenju.

Ali pa ni vse to zadosten razlog za sklep, da so Kocbekovi, Vidmarjevi ali pa Pirjevčevi pogledi na tisto, kar je za človeka najvišje, bitno in obvezujoče, s stališča tradicionalne religije in religioznosti izrazito svobodomiselni? To velja seveda najbolj za Vidmarja in najmanj za Kocbekovo razumevanje religioznosti; vendar se tudi katolištvo, kot ga razume Kocbek, z ortodoksnega stališča lahko izkazuje samo kot zelo svobodomiselna pretvorba tradicionalnega katoliškega krščanstva.

Opisane razlike so nedvomno povezane z različnim Vidmarjevim, Pirjevčevim in Kocbekovim razmerjem do ateizma; toda hkrati je to razmerje izvir medsebojnih podobnosti, kajti na svoj način vsakdo od njih ateizem ne samo zavrača, ampak tudi sprejema. Vidmar svoje religiozno razmerje do »življenjskega vzgona« in hkratno odklanjanje Boga razume kot ateizem. Pirjevec odpravlja tradicionalnega Boga s pomočjo ateizma, da bi nato na višji ravni vzpostavil novo razumevanje »boga«, ki je »zgolj-bití«. Kocbek odkriva v sebi dvojnost teizma in ateizma, nato pa prav to dvojnost doživlja kot pogonsko silo svoje religioznosti. To pa pomeni, da vse tri različice svobodomiselne religioznosti, ki se zdijo reprezentativne za sodobno slovensko kulturo, po svoje ne samo priznavajo in dopuščajo ateizem, ampak ga hkrati poskušajo že tudi nadgraditi s stališčem, ki je kljub vsemu religiozno. Vsebina te religioznosti je v vsaki nekoliko drugačna, vendar bi razlike lahko opisali predvsem kot troje možnih variant panteizma. Vidmarjev panteizem je panteistično poveličanje vitalizma in vitalistično pojmovanega materializma; Kocbekovo prizadevanje za združitev transcendence in imanence, božjega učlovečenja in človekovega pobožanstvenja se izteka v poskus antropocentrično naravnane panteističnega krščanstva; Pirjevčeva utemeljitev »boga« kot pesniškega imena za »zgolj-bití« se zdi kot modernizirana oblika panteističnega platonizma, zgrajena je namreč na podlagi »ontološke difference«, razumljene po Heideggerju kot dejanske in ne le pojmovne razlike med »bitjo« in »bivajočim«, pri čemer je »bití« postavljena sama na sebi onstran vsega konkretno bivajočega, kar je podobno Platonovi zamisli »idej« kot nečesa različnega od konkretno bivajočih čutnih pojavov.

Navsezadnje pa Vidmarja, Pirjevca in Kocbeka kljub vsem razlikam povezuje v istorodno enoto še podobnost, ki je verjetno med vsemi najpomembnejša in tudi najznačilnejša. Vsi trije vidijo v umetnosti ob-

močje, v katerem lahko človek začuti navzočnost sil, od katerih je s svojim bistvom odvisen in ki so pravi predmet njegovega religioznega doživljanja. Zato vidi Vidmar v umetnosti predvsem lepoto, ki je znamenje »življenjskega vzgona«; Pirjevec čuti v umetnosti lepoto, ki je simbol najvišjega, to pa je »bog« kot »zgolj-bit«; in tudi Kocbek odkriva v umetnosti posebno območje lepote, ki mu je bistveno povezana z ustvarjalnostjo, ta pa mu spet ne pomeni nič drugega kot to, da je človek nosilec božjega učlovečenja po Kristusovem zgledu in s tem svojega lastnega pobožanstvenja. Naj bodo razlike med formulacijami umetnostnega bistva še tako velike, je njihov skupni smisel pač samo ta, da je umetnost nosilka najvišje možne lepote, ljubezni in ustvarjalnosti, pa ne le v običajnem antropološkem, ampak tudi v pravem metafizično-ontološkem smislu. To pomeni, da pripada umetnosti najvišja metafizična, etična in spoznavna moč; umetnost je edino pravi, v sodobnem svetu morda sploh še edino obstojni religiozni medij.

Iz mišljenja, ki se zdi v sodobni slovenski kulturi reprezentativno za njeno misel o znanosti in veri, pa tudi o umetnosti in še vsem drugem, kar je z obojim v najtesnejši zvezi, je po vsem tem mogoče domisliti sklepe, ki se zdijo njegov rezultat, to pa tako, da iz tega mišljenja izpeljemo vsakršne posledice, ki so v njem že razvidno zastavljene, čeprav ne zmeraj domišljene do konca. Toda to hkrati pomeni, da je potrebno iz formulacij, s katerimi se znotraj slovenske kulture razmerje med vero in znanostjo postavlja kot kulturni problem, odmisliti vse tisto, kar je v teh opredelitvah še nedosledno, historično omejeno ali prikrito. Šele s tem se bodo poleg vprašanj, ki so jih razvidno postavile v ospredje, pokazala tudi tista, ki so ostala v ozadju, zakrita ali celo potlačena. Takšnih vprašanj je več, med sabo se povezujejo v sklenjeno verigo, za katero ni mogoče reči, kje se začena in kje je njen konec. Med temi vprašanji je seveda posebej pomembno vprašanje boga, čeprav se zdi, da ni niti prvo niti zares najpomembnejše. Iz načina, kako se pojem boga pojavlja v novejši evropski, s tem pa tudi v sodobni slovenski kulturi, je mogoče sklepati, da je ta pojem nedvomno v razpadu ali celo v zatonu. V teologiji in filozofiji izgublja trdne obrise, spreminja se v poljubno raztegljivo abstrakcijo, kar pomeni, da ostaja brez določenega pomena in otipljivega smisla. Izpolnjuje se Nietzschejeva beseda o tem, da je bog mrtev, s čimer seveda ni rečeno, da je šele zdaj nehal obstajati, ampak da je zamrl doživljaj in s tem pojem boga, kot sta obstajala v tradicionalni človeški zavesti. Zato lahko v slovenski kulturi Vidmar pojem boga docela izloča iz svojih razmišljanj o elementarnih religioznih silah sveta; Pirjevcu je lahko samo še pesniška metafora za »zgolj-bit«; in tudi Kocbek lahko vanj vnaša pomske pretvorbe, ki niso kaj drugega kot prehod boga iz transcendence v imanenco človeškega sveta, s tem pa v božje samoukinjanje.

Ker je tradicionalna religija temeljila ravno v razmerju do pojma boga, o katerem je pri Nietzscheju rečeno, da je odslej »mrtev«, je s tem odločeno, da je v zatonu tudi takšna religija. Njene zunanje oblike morajo postajati zmeraj bolj formalne — formalne glede na samo religijo in religioznost, kajti z izginjanjem obojega privzemajo te oblike drugotno, socialno, moralno, ideološko ali politično vlogo brez žive

religiozne substance. Seveda s tem ni prav nič rečeno, da bodo organizirane oblike tradicionalnih religij tudi same po sebi kmalu izginile; prav narobe, za njihov obstoj se zdi, da bo dolgotrajen prav zato, ker opravljajo v družbenozgodovinskem svetu takšne drugotne vloge; če ne drugega, jih ohranja že to, da nudijo vernikom vsaj formalne okvire za religioznost, naj bodo ti okviri sami na sebi še tako izpraznjeni.

Zaton tradicionalnega pojma boga in v njem utemeljenih religij je posledica dolgotrajnih dogajanj v družbenozgodovinskem svetu Evrope, Amerike in zmeraj bolj sveta v celoti; in v tem okviru seveda predvsem rezultat nastanka, vzpona in razmaha moderne znanosti. Razmerje med vero in znanostjo se v sodobnem svetu določa iz dejstva, da ni mogoče več verovati v »stvari«, ki jih je znanost spoznala za neresnične, nestvarne, nedokazljive ali nepreverljive. V tem svetu zato ni več mogoča dvojnost vere in znanosti po načelu »credo quia absurdum«, kot da je mogoče verjeti tudi v tisto, kar je nasprotno razumu, dostopno pa čustvu, čutenju ali domišljiji. Kot je spoznala že srednjeveška sholastika, religija ne more temeljiti v nasprotju med razumom in željo po veri, na subjektivnem doživljanju brez objektivne veljave, na čustvu brez razuma, zato je poskušala vero utemeljiti v logiki, filozofiji in znanosti. Z nastankom novoveške filozofije, naravoslovja in zgodovine se je kaj takega izkazalo za nemogoče; v medsebojnem merjenju sil je seveda religija tista, ki izgublja, ne znanost. Ali pa od tod sledi, da je s tem obsojena na zaton samo tradicionalna religija, oprta na teistični pojem Boga? Zdi se, da z razmahom moderne znanosti in v nji zasnovane tehnike izgublja svoje možnosti tudi panteistični pojem boga, kot se je v evropski teologiji in filozofiji začel formulirati z Brunom ali s Spinozo, se pravi ravno v času začetkov novoveške filozofije, znanosti in zgodovinske kritike. To pomeni, da prehaja v območje razpada, krize in zatona po tradicionalnem teizmu tudi panteizem. Čim bolj moderna civilizacija s svojimi tehničnimi napravami obvladuje naravo, Zemljo in celo bližnje predele vesolja, tem manjša je možnost za česčenje narave, kozmosa, sveta kot nečesa nadčloveškega, višjega, popolnega ali celo absolutnega. Einsteinov pobožni odnos do kozmične »harmonije« postaja nerealen, človeku tehnično manipulirana narava ne more biti več predmet česčenja in kulta, religioznega doživljanja, čustva in spoznanja. To pa ne velja samo za panteizem nasploh, ampak navsezadnje za vse njegove možne različice, tudi za tiste, ki se pojavljajo v sodobni slovenski kulturi. Vera v »življenjski vzgon«, »zgolj-bit« ali v »učlovečenje« transcendence v imanenci je seveda še zmeraj možna kot subjektivni doživljanj, toda zmanjkujejo ji objektivne podlage, iz katerih bi lahko dobila splošno veljavo.

Proces, ki vodi ne le k zatonu tradicionalnega osebnega Boga, ampak polagoma tudi panteističnih različic »enega in vsega«, ima daljnosežne posledice za kvazireligiozni položaj umetnosti. Umetnost je postala v novoveški kulturi religiozni medij in zdelo se je, da bi lahko nadomestila oblike tradicionalne religije. Z zatonom panteizma se ji takšna podlaga izmika, kar je med drugim povezano tudi z dejstvom, da so v zadnjih sto petdesetih letih znanosti, ki se ukvarjajo z umetnostjo — zgodovinske, sociološke, psihološke, matematično-logične in vse druge — bistvo in obstoj umetnosti izrazito relativirale, jo spravile na empirično ali vsaj eksaktno-pojmovno raven, s tem ji pa

dale mero, ki je samo še človeška. Umetnost je v modernem mišljenju zvedena na antropologijo, ta pa ne more biti izhodišče religije in religioznosti, razen kot kult »človeka« v smislu 19. stoletja; toda ta se je moral naslanjati na panteizem in se je z njim vred preživel.

Morda se dajo iztočnice, ki jih ponuja slovensko kulturno mišljenje o veri in znanosti, domisliti še v drugih smereh, vendar se že iz teh odpira tisto, kar se zdi poglavitno. To pa je seveda problem nihilizma, kot sta ga v 19. stoletju formulirala Nietzsche in Dostojevski in kot je ostal bistvena tema 20. stoletja vse do Sartra. Nihilizem, za katerega gre, je po svojem bistvu ne katerikoli delni nihilizem, ampak pravi metafizični nihilizem. Njegovo bistvo in ime sta določena z dejstvom, da tam, kjer je za tradicionalno zavest obstajal teistični ali panteistični bog, tj. transcendenca v kakršnikoli teološki ali filozofski podobi, za modernega človeka ni ničesar več; transcendenca se je spremenila v »nič«. Ta »nič« je tako usoden, da ga je moderna filozofija v samem procesu mišljenja, s katerim ga je odkrivala, poskušala z vsemi metafizičnimi pomagali že tudi zakriti, razveljaviti, celo zanikati. Ko je Nietzsche odkril problem nihilizma in ga s svojo zavrtnitvijo krščansko-platonističnih idej o transcendenci tudi pomagal stopnjevati, je že na njeno mesto postavil neoromantični pojem volje do moči kot novi metafizični »transcendens«; Heidegger je kot prvi tematiziral pojem »nič« v metaforo za tisto, kar se v svetu brez transcendence odpira za vsem bivajočim, podobno Pascalovemu znamenitemu »breznu«, toda tudi ta »nič« mu je bil samo prehod, skoz katerega se človeku odpira »bit«; končno pa je že pred njim na pragu 20. stoletja poskusil problem metafizičnega nihilizma Bergson spraviti z dnevnega reda s svojo logično analizo »nič«, ki naj bi dokazala, da gre za lažen pojem in psevdo-idejo. Vendar takšne filozofske zastranitve niso mogle biti uspešne, ker je pač metafizični nihilizem historičen pojav, ki se ne dá odpraviti z logično analizo pojmov niti s postavljanjem novih pojmov za transcendenco, in to v času, ko je vsakršno pojmovno določanje nadčutne realnosti postalo nemogoče; še manj je seveda metafizični nihilizem mogoče odpravljati s pomočjo tradicionalnih religioznih predstav o Bogu, v njem utemeljenih idej in vrednot, kar seveda pomeni, da niti teizem niti panteizem ne moreta ustaviti zgodovinskega procesa, katerega smisel je očitno v tem, da se na mesto metafizične transcendence postavlja čisti, absolutni »nič«.

Narava metafizičnega nihilizma je ta, da iz sebe poraja še vse druge nihilizme — socialnega, moralnega, celo umetnostnega, kar pomeni, da razveljavlja najvišje pojme, merila in vrednote, ki so dotlej veljali za ta območja. Nastop teh nihilizmov je posledica izginjanja transcendence oziroma nemožnosti, da bi jo sploh še mislili. Razpad pojmov o transcendenci se kaže predvsem kot usodna sprememba človekovega samorazumevanja, položaja in usode, dogaja se pa kot prenos atributov, ki so dotlej bili znamenje transcendence, na samega človeka — prenos, ki ga je prvi tematiziral Feuerbach s svojo teorijo o človekovi »samoodtujitvi« in zopetni »prisvojitvi« človeškega bistva; s teorijo, ki je bila optimistična prav zato, ker še ni mogla predvideti nihilističnih posledic takšnega prehoda. V tradicionalni religiji, teologiji in metafiziki je Bogu oziroma transcendenci, ki je stopala na njegovo mesto, pripadala vloga subjekta, ki je v posesti absolutne moči, užitka

in ustvarjalnosti. Zanikanje boga je v tem, da si človek prisvaja vso moč, užitek in ustvarjalnost, kar seveda pomeni, da je človekovo bistvo prav to in nič drugega. Kolikor bi tudi bistvo ustvarjalnosti razumeli samo kot najvišjo obliko človekovega užitka in moči, bi od tod sledilo, da je edino bistvo človekove eksistence zgolj v užitku in moči; da je to ves smisel, zaradi katerega naj obstaja, in edini namen, ki naj ga s svojo dejavnostjo dosega. Človek naj bo samo užitek in moč, vse drugo ali temu nasprotno — neugodje, trpljenje, slabost, greh, odvisnost — naj bo iz njega odstranjeno ali pa tako spremenjeno, da bo poseben izvir užitka in moči — kar je v 18. stoletju po svoje ugotovil markiz de Sade. Vendar ne gre samo za takšne skrajne razlage, ki so metafizični nihilizem že zgodaj izpeljale v socialni in moralni nihilizem prav iz predpostavke, da je človek v celoti zgolj bitje užitka in moči. Navsezadnje je človeka iz te perspektive razumelo celotno razsvetljenstvo, ki je rehabilitiralo čutnost in jo kot razumsko uravnani sistem človeških potreb, interesov in nagnjenj razglasilo za podlago razumno urejenega sveta. Pa tudi v marksizmu — kolikor ga preprosto razumemo kot nadaljevanje razsvetljenstva — bi morali po tej poti odkrivati novo različico razsvetljenskega pojmovanja, ki razume človeka kot čutno-razumsko bitje neštevilnih potreb, katerih skupni imenovalec sta užitek in moč. Ali se s tem ne sklada klasično marksistično razumevanje razmerja med človekom, religijo in znanostjo, po katerem je človek edini, vseмогоčni in absolutni subjekt samega sebe, kar pomeni, da mu v celoti pripadata užitek in moč, ki sta bila v odtujenem svetu religije izključna last Boga?

Če bi takšno pojmovanje človeka obveljalo kot edini mogoč vidik novoveškega mišljenja od razsvetljenstva naprej in vključno z njim tudi marksizma, bi od tod sledilo, da obstajata za človekovo zgodovinsko usodo v današnjem in prihodnjem svetu samo dve možnosti — da pristane na neenako razdelitev užitka in moči kot edino mogočo obliko človeškega obstoja, kar pomeni uzakonitev »naravne« socialne, nacionalne, moralne in tudi kulturne neenakosti ljudi, ali pa da terja njuno čimbolj enako porazdelitev, splošno socializacijo in demokratizacijo. Prva možnost se uresničuje v industrijski civilizaciji, kot jo iz sebe obnavlja kapitalizem meščanske družbe, medtem ko se druga po svojem smislu sklada z idejo socializma ali vsaj z njenimi doslej domišljenimi programi. Bistvo socializma bi se s tega stališča zvedlo na demokratizacijo užitka in moči kot edino mogočega smisla človeške eksistence. Toda to bi pomenilo, da ostaja ideja socializma ujeta v obzor socialno-moralnega nihilizma, katerega bistvo je ravno v tem, da mu človeška resničnost ni nič drugega kot užitek in moč, tako da zanjo razen tega ne obstaja nobeno drugo merilo, vrednota in resnica. Na prvi pogled je videti, da bi dejanska izvedba tako postavljene ideje socializma morala nihati med dvema skrajnima možnostma — med anarhizmom, ki demokratizacijo užitka in moči razume kot vsesplošno senzualno-moralno anarhijo, in despotizmom, ki množicam deli užitek in moč po svoji samovoljni, nikomur odgovorni, po času in okoliščinah poljubni presoji. To pa bi navsezadnje pomenilo, da je tak socializem kot trajno stanje nemogoč, saj bi socialno-moralni nihilizem v obeh primerih preprečeval uresničenje tistega, kar je za takšno idejo socializma odločilno, tj. trajno, pravično in stabilno demokratizacijo moči in užitka kot

bistva človeške eksistence. Poleg tega bi morali upoštevati še dejstvo, da bi na takó postavljeni ravni pravzaprav nikoli ne mogli socializma zares zanesljivo razločevati od kapitalizma, saj se tudi v okviru kapitalističnega tehnično-gospodarskega pogona pojavlja človek samó kot nosilec užitka in moči; razlika med obojima bi obstajala torej samo gradualno, tj. glede na stopnjo demokratizacije moči in užitka, kar pomeni, da bi bila zgolj relativna.

Po vsem tem je očitno, da se razmerje med znanostjo in religijo v modernem svetu najtesneje povezuje s problemom socializma, in da prav odtod nastajajo zanj usodne dileme. Izhod iz zagate, ki jo povzroča istovetenje človeka z užitkom in močjo, se zdi na prvi pogled mogoč že s tem, da se ideja socializma poveže predvsem s pojmom ustvarjanja in ustvarjalnosti. Brž ko odpravo boga razumemo kot razlastitev njegovega primata ne samo nad najvišjo močjo in užitkom, ampak predvsem nad ustvarjalnostjo, postane človek ne le neomejeni subjekt užitka in moči, ampak tudi najvišji ustvarjalec; njegovo bistvo, kot naj se uresniči s socializmom, naj bo torej predvsem ustvarjalnost. V to smer kaže duhovna geneza klasičnega marksizma, ki je izšel sicer iz razsvetljenstva 18. stoletja, a ga je presegel ravno s tem, da je v razsvetljensko zasnovo človeka kot bitja razumnih užitkov in moči vgradil romantično idejo ustvarjalnosti, utemeljeno v estetsko-umetniškem razumevanju človeške eksistence. Da ima moderna ideja o ustvarjalnosti izvor v romantiki, so pokazale raziskave W. Tatarkiewicza, toda Marxu gre zasluga, da jo je prenesel na najvišjo filozofsko in znanstveno raven, jo razglasil za pravo bistvo človeka in projiciral v družbeno-zgodovinsko perspektivo prihodnjega uresničenja takšnega bistva, ki ne bo samo neomejena svoboda užitka in moči, ampak predvsem stanje najvišje ustvarjalnosti.

Socializem naj bi bil po vsem tem utemeljen predvsem na ustvarjalnosti kot tisti nepresegljivi razsežnosti človeškega bitja, ki je bila od nekdanj podlaga njegove eksistence, a se bo šele z odpravo boga lahko vrnila spet v človeka. Takšna ustvarjalnost presega območje užitka in moči, kar najbrž pomeni, da je sicer tudi užitek in moč, hkrati pa več od obojega. Kljub temu se zdi, da takó opredeljena ustvarjalnost sama na sebi še ne zadošča za opredelitev socializma kot socializma. Navsezadnje tudi moderni kapitalizem s svojim zmeraj bolj razmahnjanim znanstvenim, tehničnim in gospodarskim pogonom ne samo dopušča in pospešuje vsakršno ustvarjalnost, ampak jo vgrajuje vase kot bistveno pogonsko silo svojega obrata. Zato je primerneje reči, da se ideja socializma ne utemeljuje v ustvarjalnosti kot taki, ampak predvsem v demokratizaciji in s tem humanizaciji ustvarjanja, ki šele s tem postane vsakomur dostopno bistvo; ne le orodje socialno-gospodarskega obrata, ampak samo sebi in vsem ljudem poglavitni smoter.

Vendar se zdi, da tudi s takó postavljeno problematiko ideja socializma ni dovolj zavarovana pred možnostjo, da bi iz metafizičnega nihilizma nenehno se porajajoči socialno-moralni nihilizem ne prodril v njene zasnove in jo spodkopal na znotraj. Ob pojmu ustvarjanja se odpira več možnih pomislekov, morda ne odločilnih, vendar primernih za diskusijo. Ali ustvarjalnost zares presega območje užitka in moči? Ali pa je samo njuna najvišja oblika, nekako v tem smislu, da šele v

ustvarjanju človek doseže pravo polnost užitka in moč, ki ni samo prividna, ampak traja v času in prostoru onstran posameznega obstoja, prenašajoč se na druge ljudi, čase in prostorja? Zoper takšne dvome je mogoče postaviti odgovor, da ustvarjalnost zares ni samo užitek in moč, ampak je praviloma tudi napor, tveganje, ljubezen, muka, odpoved in podobno, kar seveda pomeni, da zajema celotnega človeka z vsemi njegovimi mogočimi določili, lastnostmi in stanji, ga s tem integrira in povzdiguje nad stanje enosmernega užitka in moči. Kljub temu je seveda še zmeraj mogoč ugovor, da tudi z ustvarjalnostjo človek ne more premagati omejenosti v času in prostoru, minljivosti, razpadanja in smrti, saj je ustvarjalnost sama na sebi mogoča ravno s tem, da tisto, kar je bilo že ustvarjeno, razpade; da nova ustvarjalnost po svojem bistvu ogroža že ustvarjeno; da je torej neprestano uničevanje njen pogoj, izhodišče in usoda. To pa seveda pomeni, da ostaja človek-ustvarjalec na dosegu »ničā«, ki mu grozi z mesta nekdanje transcendence; in da je s tem še zmeraj v oblasti vseh vrst nihilizmov, ki izhajajo iz temeljnega metafizičnega prevrata.

Toda v zvezi z idejo socializma ostaja odprto še drugo odločilno vprašanje. Socializem se seveda lahko in se celo mora utemeljevati v ustvarjalnosti, tako da razume demokratizacijo ustvarjanja kot svoj poglavitni zgodovinski cilj. V zvezi s tem je potreben premislek, ali je kaj takega glede na naravo ustvarjanja sploh mogoče. Današnji pojem ustvarjalnosti se je pojavil v evropski romantični kulturi kot aristokratsko estetsko načelo, naperjeno zoper izenačevalnost razumne »sreče« užitkov, kot je takšno »srečo« razumelo razsvetljenstvo. Zato se zdi, da se v načelu ustvarjalnosti kot njena neogibna sestavina skriva elitna ideja bolj ustvarjalnih, izbranih, nadarjenih nosilcev višje ali najvišje ustvarjalnosti, kar pomeni, da to načelo po svojem bistvu ne dopušča prave enakosti, pa tudi ne prave svobode posameznika v medsebojnih socialnih razmerjih. Beseda ustvarjalnost se seveda lahko razume kot splošno ime za vsakršno obliko ustvarjanja, kar med drugim pomeni, da se dá v vseh, tudi najpreprostejših delih in opravih odkriti kako ustvarjalno potezo, tako da lahko sleherni človek velja za potencialnega ustvarjalca. Vendar vse to ne more zbrisati dejstva, da so med posameznimi ljudmi nekateri bolj in drugi manj ustvarjalni, in sicer že v vsakdanjem življenju, opravih in nalogah, še toliko bolj pa v javnih, kot so politika, kultura, znanosti in umetnosti. Od tod bi moralo slediti spoznanje, da načelo ustvarjalnosti samo po sebi terja neenakost ali vsaj ne prispeva kaj odločilnega k njenemu zmanjšanju in odpravi. To pa bi moglo biti v prid tezi, da se socializem v njem ne more utemeljiti do kraja in po svojem bistvu. Radikalna izvedba tega načela bi ga omejevala in navsezadnje onemogočila.

Od tod se znova vsiljuje vprašanje, kako naj socializem premaga nevarnosti metafizičnega nihilizma in njegovih posledic, ki so metafizična, pa tudi socialna in moralna usoda moderne dobe. Premagati bi jih mogel samo tako, da se ne bi utemeljeval zgolj in samo v zamislih, ki človeka reducirajo na protislovne sile užitka, moči in ustvarjalnosti; v zamislih, v katerih metafizični nihilizem ni presežen, ampak postaja prav narobe izvir nove protislovne problematike. Ali bi bila za drugačno utemeljitev socializma nujna nova oblika religije ali vsaj nov tip religioznosti? Kljub temu da se zdi takšna možnost na prvi pogled

vse prej kot verjetna, jo je vendarle potrebno vsaj na kratko pretresti kot zadnje, diskusiji namenjeno vprašanje, ki se odpira v horizontu razmerja med znanostjo in vero, postavljenega kot kulturni problem. Da omenjena možnost ni popolnoma izključena, bi utegnili potrditi zgodovinski premislek o tem, da je doslej vsak nov tip civilizacije — in socializem bi lahko nastal, se razvil in obstal samo kot tip nove civilizacije — rabil za svojo obliko nov tip religije in tej ustrezne religioznosti. To velja ne samo za sumersko, egipčansko, indijsko ali kitajsko, temveč prav tako za antično, islamsko, srednjeveško evropsko in novoveško evropsko-ameriško civilizacijo, ki je predvsem civilizacija klasičnega, visokega in poznega kapitalizma. Zdi se, da bi iz zaporedja teh civilizacij in njihove vsakokratne religijsko-metafizične zasnovanosti morali sklepati, da socializem ne more temeljiti v metafizičnem nihilizmu, kakršen se je razvil iz metafizičnih premikov v evropskem mišljenju 18. in 19. stoletja; in da torej ne more temeljiti v krščansko-ateističnem mišljenju evropskega novega veka, katerega naravni rezultat je prav sodobni metafizični nihilizem s svojimi socialnimi, moralnimi in kulturnimi podaljški. V isto smer kaže dejstvo, da je v takšni krščansko-ateistični miselnosti zasnovan kapitalizem in mu je duhovnozgodovinski temelj mogoče odkriti ravno v premisah — čeprav še tako zakritih in nezavednih — metafizičnega nihilizma. S tega stališča bi bilo nesmiselno, da bi iz enakega krščansko-ateističnega temelja zmožni črpati svojo utemeljitev socializem, kolikor hoče biti preseženje in zanikanje kapitalizma. Še manj je seveda mogoče, da bi se lahko utemeljil v krščanstvu ali kakem drugem tipu tradicionalnih religij, ki so doživele družbenozgodovinsko razveljavljenje že s kapitalizmom. Pričakovanje nekaterih krščanskih teologov, da bi lahko krščanstvo dalo socializmu trdno religiozno, metafizično in moralno podlago — mednje očitno sodijo tudi nosilci t.i. »teologije osvoboditve« — je gotovo nestvarno; zdi se, da je bila v tem tudi Kocbekova zmota ali vsaj iluzija. Prav tako česa podobnega ni pričakovati od islama ali budizma, čeprav v današnjem času nastajajo podobni poskusi združitve tega ali onega s socializmom. Pač pa bi se hipotetično dalo sklepati, da bi socializmu morala ustrezati duhovnozgodovinska podlaga, ki bi bila ne samo onstran metafizičnega nihilizma, ampak tudi onstran tradicionalnih religij, ki jih je razkrojil; podlaga, ki bi ji pristajal naslov nove religije, če bi ji bil seveda ta naziv sploh še primeren spričo bistva, ki ga po tradiciji pripisujemo pojmu religija. Nastanek takšne nove religije bi morali misliti ne v desetletjih, ampak v stoletjih. Pred tem bi pač morali predvideti zelo dolgotrajno obdobje, ko bodo obstoječe tradicionalne religije razpadale, kar bi bil pogoj, da bi iz njihovih posameznih sestavin — podobno kot so od nekdaj nastajale vse nove religije, na primer krščanstvo iz judovstva, mazdaizma, helensko-orientalskih misterijev in poznoantične filozofije — sinkretično nastala religija ali religioznost, ki bi bila v čisto posebnem pomenu besede nova in svetovna. Čeprav imamo navado govoriti o budizmu, islamu ali krščanstvu kot o svetovnih religijah, nobena od njih ni zares svetovna; prave svetovne religije doslej še ni bilo, pogoj za njen nastanek bi bilo daljnosežno poenotenje sveta na vseh ravneh, od politične do ekonomske, socialne in kulturne. Zdi se, da razvoj že dejansko po-

teka v tej smeri, vendar je tudi to šele priprava prihodnjih dogajanj. Od tod bi bilo za diskusijo mogoče tvegati še druge domneve. Nova religija bi morala biti nova tako zelo, da bi preseгла tradicionalni pojem religioznosti kot odvisnosti, v katero se človek postavlja do nadčloveških sil, da bi jih sprejel in častil kot absolutni apriori obstoja. Odkar se je novoveški človek v imenu racionalizma, ateizma in materializma vseh vrst, od zgolj agnostičnih do radikalnih, osvobodil iz takšne odvisnosti, si ni mogoče misliti, da bi se vanjo mogel ali želel vrniti. Toda to pomeni, da bi nova religija bila tako zelo različna od tradicionalnih religij, da bi v primerjavi z njimi zaslužila ime antireligija. V njenem osrčju bi ne bilo več mesta za pojem boga, ki se že dandanašnji zdi zabrisan, izprazen in presežen. Mogoče je seveda, da bi v snovanju nove religioznosti lahko imela posebno vlogo še zmeraj aktualna ideja Kristusa, tj. ideja trpljenja, žrtve in očiščenja, toda ločena od tradicionalne teologije, se pravi v obliki, v kakršni je vznemirjala evropsko kulturo zadnjih sto petdeset let od Dostojevskega do Bulgakova, slovensko kulturo od Cankarja do Pirjevca; vendar si seveda ni mogoče misliti, kakšna naj bi bila ta vloga, in še manj, kakšen naj bi bil metafizični horizont, v katerega bi se vgradila. Za premago metafizičnega nihilizma — in zdi se, da bi bila za obstoj socializma takšna premaga neogibna — je najbrž poglobitno, da bi namesto tradicionalne metafizike z njenim bogom, substancami in »bitjo« nastal nov tip metafizike, pravzaprav antimetafizike, v kateri bi bilo zanikano tisto, iz česar je metafizični nihilizem izhajal in kar je tudi njegovo lastno bistvo. Toda to pomeni, da bi morala v graditvi novih mišljenjskih modelov odigrati poglobitno vlogo vendarle filozofija, zlasti materialistična, in z njo moderna znanost. Navsezadnje se ravno v pojmih materije, bivanja in nebivanja, sveta in ničā skrivajo razsežnosti, ki jih filozofija in znanost še nista domislili niti pojasnili; in tako se bodo šele iz njih odprle možnosti za mišljenje, ki bo preseгло horizont metafizičnega nihilizma, s tem pa pustilo za sabo vprašanje o znanosti in veri, kot ga pozna sodobna svetovna, evropska in tudi slovenska kultura.

(Konec)



Janko
Kos

Znanost in vera kot kulturni problem (5)

III

Razmišljanje o načinu, kako je D. Pirjevec sprejel osrednje ideje Dostojevskega o vprašanju boga, vere in znanosti, je pripeljalo do presenetljivega rezultata, da iz tega sprejema ne sledi kaka odločilna alternativa doslejšnji svobodomiselni tradiciji na Slovenskem. Pirjevčevega mišljenja o bogu ni mogoče razumeti kot nesvobodomiselno ali celo protisvobodomiselno obnovo krščanstva in še manj seveda katolištva, pač pa kvečjemu kot odkrivanje novih možnosti za religiozost modernega človeka, ki pa je ravno kot preskušanje takšnih možnosti svobodomiselna in s tem nujno v sporu z dogmatiko tradicionalne, v Cerkvi organizirane religije. Za temelj takšni religioznosti je Pirjevec resda znova, morda celo s posebnim poudarkom, postavil pojem boga, toda kaj takega je bilo za evropsko svobodomiselnost od Rousseauja naprej pogosto značilno, o čemer po svoje pričuje Renanov primer. Pirjevčev pojem boga se od Renanovega seveda bistveno razlikuje, toda skupno jima je vsaj to, da se oba enako postavljata onstran predstave o bogu krščanskega teizma — Renanov bog prehaja v scientistično različico panteizma, ki ohranja v sebi mnoge poteze klasičnega francoskega deizma, Pirjevčev se naseljuje v območju poetično razumljenega panteizma, ki mu je beseda bog metafora za »bit« in s tem bolj pričevanje o »smrti boga« kot oznanjanje njegovega novega vstajenja. V tem smislu se Pirjevčevo mišljenje o bogu gotovo oddaljuje od drugih svobodomiselnih različic panteizma, ki pojem boga sploh opuščajo — v svetu na primer od Einsteinove, na Slovenskem od te, ki jo je mogoče prepoznati v povojnih Vidmarjevih besedilih. Za razumevanje novejših slovenskih pogledov na razmerje med vero in znanostjo pa je primerjava Vidmarjevega mišljenja s Pirjevčevim vendarle odločilnega pomena. Da ima Vidmarjeva misel o »življenjskem vzgonu« drugačen metafizičen, etičen in tudi socialen smisel od Pirjevčevega pojma o bogu, ki da je pesniška beseda za »zgolj-bit«, je videti na prvi pogled. Toda obema je prav poezija ali umetnost najvišji organ, prek katerega se najčisteje manifestira smisel takšnega »vzгона« oziroma »zgolj-bit«. To pomeni, da na mesto religije postavljata območje umetniškega, ki s tem postane privilegirano mesto bistvenega, smiselnega ali bitnega v pravem pomenu besede. S kulturnozgodovinskega stališča prepoznavamo v takšni postavitvi dediščino romantičnega, neoromantičnega ali že kar simbolističnega kulta umetnosti. To pa je seveda tradicija, ki je sama na sebi svobodomiselna, saj se je lahko razvila šele iz razpada tradicionalnih verskih predstav, vrednot in dogem.

Od tod se čisto naravno vsiljuje vprašanje, ali ni torej bistveno drugačno razumevanje boga, religije in znanosti potrebno iskati v čisto drugih predelih novejšje slovenske kulture, med drugim zlasti ali pa samo pri E. Kocbeku. Ali ni morda ravno Kocbekova misel o temeljnih položajih vere in znanosti v sodobnem svetu tisti primer slovenskega mišljenja, ki zares presega horizont, v katerega je poskušala vprašanja boga, vere in znanosti zajeti svobodomiselna kultura? V prid takšni presoji bi vsaj na prvi pogled govorilo znano dejstvo, da se je Kocbek od prvih posegov v javnost pa vse do smrti izrecno priznaval za kristjana in za katoličana; in da je takšno priznavanje vključevalo vase nič manj izrecno zavračanje vsega tistega, kar velja v Evropi od 18. stoletja za svobodomiselno. Kocbek je nešteto krat — v predvojnih in povojnih spisih — zelo natančno opredelil svoje odklonilno razmerje do razsvetljenstva, racionalizma, meščanske svobodomiselnosti 19. stoletja, takratnega in poznejšega materializma, pozitivizma in pragmatizma, pa tudi do marksizma, kolikor je v njem videl dediča in nadaljevalca takšnih tokov. Po vsem tem bi bilo torej potrebno na Kocbekovo pojmovanje vere, boga in znanosti gledati kot na poskus, ki v slovenskem kulturnem prostoru uveljavlja novokatoliško obnovo religioznosti, zakoreninjene v starem krščansko-katoliškem izročilu, sicer času primerno modernizirane in morda celo v nasprotju z utečenimi, tradicionalnimi, konservativnimi cerkvenimi vzorci, vendar še zmeraj v okviru krščanske tradicije, ki se s tem z novo silo postavlja zoper svobodomiselnost zadnjih dvesto let.

Čeprav se zdi takšna predstava o Kocbeku vsaj na prvi pogled in na splošno sprejemljiva, je vseeno potrebno pomisliti na možnost, da bi utegnila biti v nekaterih pogledih zmotna ali premalo natančna. Navsezadnje se je tudi za Pirjevčevo navezovanje na Dostojevskega izkazalo, da je vsebina njegovega »vprašanja o Bogu« drugačna od te, ki jo je bilo pričakovati spričo sklicevanja na *Brate Karamazove*. Od tod pomisel, da je tudi Kocbekove ideje o bogu, veri in znanosti potrebno šele preveriti, da bi se izkazala njihova dejanska vsebina. To se dá storiti na več načinov, med katerimi je gotovo odločilna analiza besedil, v katerih je Kocbek sam razlagal svoje poglede na religiozno problematiko in še na vse tisto, kar je z njo v zvezi. Toda kot prvi pripomoček za preverbo, kako je v Kocbekovem mišljenju z vprašanjem boga, vere in znanosti, se ponuja postopek, ki ga je bilo mogoče s pridom uporabiti že ob Vidmarju in Pirjevcu. Za analizo Pirjevčevega razumevanja »vprašanja o bogu« je bilo potrebno pritegniti dejstva o njegovem sprejemu Dostojevskega in s tem že kar o vplivu pisateljevih idej na izdelavo Pirjevčevega pojma boga. Podobno, čeprav brez namigov na neposredne vplive, se je ponudila možnost, potegniti vzporednice med pojmovanji Renana oziroma Einsteina s temi, ki se zdijo značilna za razvoj slovenskega svobodomiselstva od Linharta do Vidmarja, saj se je šele s tem na skupnem temelju zarisala tudi njihova posebna, prav za slovensko kulturo specifična svobodomiselnost. Takšni postopki se ponujajo tudi za Kocbekov primer. Na prvi pogled bi se zdel naprimernejši — tako kot ob Pirjevcu — pretres vplivov, ki jih je Kocbekovo religiozno mišljenje nedvomno dobivalo iz evropskih izvi-

rov. Teh vplivov je bilo precej, razen tega so razmeroma lahko opazni in dostopni. Kocbek sam je v predavanju *Kdo sem?* (1965) omenil pomembne spodbude, ki so mu jih dali Péguy, Weilova, Bloy, Bernanos in Kierkegaard, nato pa s posebnim poudarkom za svoj notranji razvoj omenil Mouniera in Teilharda de Chardina. Ravno o večini teh mislecev je napisal obsežnejše študije, kar seveda po svoje pričuje o globljem stiku, ki ga je dobil in ohranjal z njihovo mislijo, to pa je seveda vplivalo na njegovo mišljenje o veri, znanosti in bogu. S te strani bi zato primerjalna analiza gotovo odkrila marsikaj takega, kar je odločilno za Kocbekovo sledenje splošno evropski religiozni problematiki in iz česar se lahko pojasni izvirna recepcija njenih posameznih prvin. Kljub temu se zdi, da bi s svojimi izsledki ne zmogla osvetliti osrednjega vprašanja — kakšno je bilo Kocbekovo razumevanje vere po svoji dejanski vsebini. Evropskih vplivov nanj je bilo toliko in tako različnih, da bi njihovo razbiranje utegnulo ustvariti vtis eklektičnosti, ki bi prekrila bistvo problema; čisto drugače kot pri Pirjevcu, ki mu je stik z Dostojevskim dal možnost za razvitje svojega pojmovanja boga in se prav zato iz analize tega stika odkriva njegov pravi pomen. Iz teh razlogov se zdi ob Kocbeku primernejša druga pot. Posebnost njegove vere, pa tudi pogledov na znanost, bi se bolje izkazala prek vzporejanja z misleci, ki nanj niso vplivali od blizu, pa vendar vsaj na prvi pogled predstavljajo isti mišljenjski tip, tako da se v primerjavi obeh sočasno razkriva ta podobnost in razlika.

Za izhodišče v takšne vzporednice je mogoče vzeti splošno razširjeno prepričanje, da je bil Kocbek po bistvu svojega mišljenja, doživljanja in tudi ravnanja tipičen krščanski eksistencialist; da ga je torej potrebno šteti med religiozne eksistencialiste v najširšem pomenu besede. O pojmu religioznega eksistencializma in mislecih, ki spadajo vanj, se mnenja resda razhajajo, toda vsaj v izhodišču se je mogoče opreti na Sartrovo delitev v spisu *Eksistencializem je zvrst humanizma*, kjer je ločil »krščanske eksistencialiste« od »ateističnih« in med prve uvrstil G. Marcela in K. Jaspersa. Kocbeku so bile ideje obeh dobro znane, marsikatero je sprejel v svoje mišljenje, kar velja zlasti za Marcela. Jaspers mu je kot čisti filozof ostal bolj tuj, toda prav zato se zdi kot nalašč za primerjavo, ki naj odpre tiste posebnosti Kocbekovega pojmovanja znanosti in vere, ob katerih se bo šele zastavilo vprašanje o njihovi dejanski vsebini.

Na tem mestu seveda ne gre za celoto Jaspersovega filozofskega nauka, kot ga razlagajo njegovi veliki spisi, ampak le za tisti predel, kjer je formuliral svoj pogled na vprašanje znanosti in vere. To se je med drugim zgodilo v predavanju *Resnica in znanost* (Wahrheit und Wissenschaft, 1960). V središču Jaspersovih pogledov na problematiko znanosti in vere stoji dvodelitev, ki je nemara podobna tej v Kocbekovem mišljenju. Po Jaspersu je moderna znanost sicer gotova in splošno veljavna oblika spoznanja, vendar ne more seči do bistvene resnice, saj se ustavlja ob izmerljivi danosti stvarnega sveta. Poleg znanstvene resnice obstaja onstran danosti resnica, ki je znanosti nedostopna. Sem spadata območji eksistence, ki je drugo ime za človekovo svobodo, in transcendence, ki se v tradicionalni govorici imenuje bog. Seveda s transcendenco Jaspers ne misli le na tradicionalnega krščanskega boga;

transcendence po njegovem ni mogoče določiti niti v smislu teizma pa tudi ne v pomenu panteizma, saj gre za resničnost, ki ni dostopna drugače kot prek »šifer«. Jaspers se vsekakor ne odloča za tradicionalni teizem, tako da je Sartrova oznaka »krščanski eksistencialist« zanj gotovo zmotna. Kljub temu pa postavlja resnico o eksistenci in transcendenci onstran znanstvenega spoznanja, v območje, ki se lahko upravičeno imenuje »vera«, samo da ne gre za tradicionalno verovanje, ampak za vero, kakršna lahko nastaja dandanes v nedogmatični teologiji, predvsem pa v nedogmatični filozofiji. Toda naj bo s takšno vero tako ali drugače — po Jaspersu je samo po sebi razumljivo, da do resnice o eksistencialno-transcendentnem temelju človeka vodi filozofija, nikakor pa ne znanost. Ta je za ta namen v moderni dobi tem manj primerna, ker je postala orodje do moči, ki poskuša načrtno obvladati svet in ga obseči v njegovi totalnosti, zato vodi stran od resnice in same resničnosti v znanstveno vraževernost, v obup in »na smrt utrujeno brezbriznost«. To« pa ni naključje, saj je znanost sama na sebi sicer gotova in splošno veljavna, vendar nesposobna razumeti celoto, kajti — po Heisenbergovih besedah — »pretenzije znanstvenikov po razumevanju sveta postajajo zmeraj manjše.« Od tod sledi za človeka nujnost, da se zave resničnosti svoje eksistence, predvsem pa da s pomočjo filozofskega mišljenja tvega »skok« v transcendenco. Vendar ne s pomočjo kateregakoli mišljenja, kajti tudi filozofija lahko podobno znanostim postane orodje preračunljivo oblastne volje do moči. K transcendenci nas vodi edino filozofija, ki ve za šifre »vseobsežnega«, ki je drugo ime za transcendenco in s tem za tisto, kar se je v tradicionalnem jeziku imenovalo bog.

Naj bo ta zaris Jaspersove »filozofske vere« še tako nepopoln, pa po svojih glavnih potezah vendarle zadostuje za primerjavo s Kocbekovim mišljenjem. Kocbekovi pogledi na znanost in vero, na pomen ene in druge ter na njuno medsebojno razmerje — kot pač o teh pogledih lahko sodimo za zdaj iz splošno utrjenega mnenja — bi se gotovo v marsičem skladali z Jaspersovimi pogledi, vendar z mnogimi značilnimi odmiki, če ne celo z bistveno drugače postavljeno perspektivo. Kar zadeva Kocbekovo pojmovanje znanosti, se verjetno močno ali vsaj približno sklada z Jaspersovim, čeprav je seveda mogoče, da ni bilo v vseh obdobjih Kocbekovega miselnega razvoja čisto enako. Tudi za Kocbeka je znanost delo analitičnega razuma, ki ne more seči do pravih izvirov resnice. Znanost je razumsko predmetenje sveta, preračunana dejavnost, pogosto v službi volje do moči, ki si poskuša prilastiti svet, da bi se varno nastanila v statičnem udobju posedovanja in navideznega obvladovanja stvarnosti kot edino mogoče resničnosti. Prav temu se upira skrivna resnica človeškega bitja, ki s svojimi koreninami sega onstran danosti, kot jo pozna znanost, v svobodnost eksistence. To pa je tisti izvornejši človekov odnos do resničnosti, ki se mu ob končnosti odpira večnost, ob zgolj časnem transcendenca.

Te in podobne oznake bi zlahka obveljale tako za Jaspersovo kot za Kocbekovo razumevanje razmerja med vero in znanostjo. Vendar se ravno v takšni enaknosti že tudi odkriva drugačnost enega in drugega. Za Kocbeka je samoumevno, da zoper znanost ni mogoče postavljati —

kot pot k resnici eksistence, utemeljene v transcendenci — zgolj filozofskega mišljenja, naj bo še tako nedogmatično in odprto za šifre »vseobsežnega«, ampak je kaj takega dosegljivo samo prek religioznosti, tj. krščanske in katoliške, čeprav v še tako širokem, nedogmatičnem in neformalnem smislu. Seveda je vprašanje, kako naj se ta religioznost udejanja, da bo zares dosegla stik s transcendenco. Vendar je že iz tega približnega zarisa očitno, da se Jaspersov pojem transcendence v primerjavi s Kocbekovim mora izkazati za svobodomiselnega, saj je ne samo nezdružljiv z vsakršno dogmo, ampak se postavlja onkraj vsakršnega razlikovanja med teizmom in panteizmom, svetnim in nadsvetnim. Kocbekova transcendenca — če naj bo krščanska in katoliška — ostaja nujno zavezana teistični podlagi.

S tem se pa že tudi določneje izkazuje razlika med Kocbekovim pojmovanjem religiozne problematike in pa pojmovanji, značilnimi za slovensko svobodomiselnost in tradicijo. Pa ne le z Linhartovimi, Prešernovimi, Župančičevimi in Vidmarjevimi, ampak tudi s Pirjevčevimi, kolikor lahko v njegovem razumevanju boga kot »zgodj-bit« prepoznamo posebno pretvorbo panteistično božjega v mediju pesništva.

Temeljna različnost med svobodomiselnimi nazori in Kocbekovim pojmovanjem seveda ni v sodbah o znanosti, njeni vrednosti in pomenu. V tej stvari so si celo presenetljivo blizu, kar najbrž ni naključje. Kocbek je v razumevanju znanosti v precejšnji meri dedič slovenske svobodomiselnosti 20. stoletja, ki je od moderne naprej bila do znanosti bolj nezaupljiva kot naklonjena, večidel brez prave vere v njen spoznavni, moralni ali socialni pomen, kaj šele, da bi ji pripisovala odrešilno vlogo. Kaj takega ne bi mogli trditi za Linharta, Prešerna ali Kersnika, se pravi za starejšo slovensko svobodomiselnost, ki ji je bilo razmerje do znanosti vendarle pretežno pritrdilno. Zdi se, da je takšno stališče prevladovalo tudi še pri Cankarju, čeprav samo v eni plasti njegovega mišljenja. Dedič pozitivnega razmerja do znanosti je v 20. stoletju postal slovenski marksizem. Toda že pri Župančiču in njegovih mlajših sodobnikih se vera v znanost umika bolj skeptičnemu, podcenjevalnemu, pogosto odklonilnemu stališču. Za določitev Kocbekovega položaja v tej tradiciji je seveda pomembnejša primerjava z novjšim svobodomiselnostvom, kot ga v jasno razviti obliki uveljavlja Vidmar, ali pa v heideggerjansko obdelani različici, kakršno lahko prepoznamo v Pirjevčevem mišljenju. Vidmarju je znanost pozitivna vrednota, čeprav ne brez omejitev. Vsekakor ji je od nekdanj pripisoval pomembno in koristno vlogo za materialno dobrinjo človeštva, za njegov tehnični, socialni in tudi spoznavni razvoj, vendar je bil daleč od tega, da bi jo imel za absolutno in vsemogočno. S tega stališča tudi ni videl v nji etično negativne sile, pač pa je že iz predvojnih razmišljanj — prvič v članku *Tri vrednote*, objavljenem v »Treh labodih« (1922) — razvidno, da ji je pripisoval spoznavno omejen pomen; pozneje tudi v tem smislu, da s svojimi dognanji ne obseže pravih celot, kar se stika s podobnimi Heisenbergovimi ali Jaspersovimi sodbami. Predvsem pa ji kot spoznavno in etično pomembnejšo silo ni postavljajl nasproti filozofije, ampak umetnosti, in v tej predvsem literaturo. Pirjevčevo mišljenje o znanosti je po svoji glavni težnji bilo

negativno in v nekaterih pogledih izrazito priostreno — znanost je nižja tako na spoznavni kot na etični ravni. Znanost je delo preračunljivega uma, ki predmeti svet, da bi se ga polastil. S tem služi volji do moči, destrukciji in nihilizmu. Iz nje nastaja svet proizvodnje in potrošnje, ki je območje moči in užitka, ne pa ljubezni in lepote; območje ničnega, ne pa resnice »biti«, ki se v pesništvu imenuje bog. Od tod je videti, da tudi Pirjevec pripisuje znanosti nižji spoznavni pomen, resda v posebni perspektivi Heideggerjevega pojmovanja resnice kot »neskritosti«, ki je nekaj drugega kot logično-predmetna resnica, katere bistvo je v skladju misli s stvarnostjo; to pa je seveda resnica znanosti. Prav zato po Pirjevcu znanost ne more seči v območje resnice »biti«, pač pa je njeno mesto v okrožju logično-predmetne resničnosti vsega bivajočega in s tem seveda drugovrstno. Čeprav je takšno stališče izrazito heideggerjansko, se vseeno giblje na ravni, ki je bistvena tudi za Jaspersa, ko postavlja nad znanstveno resnico »filozofsko vero«, naravnano k transcendenci. V slovenski kulturi je takšno dvojnost natančneje razločeval že Vidmar, čeprav jo je formuliral z drugimi pojmi in iz drugačne perspektive, predvsem pa tako, da nad logično koristno resnico znanosti ni povzdigoval filozofskega spoznanja, ampak umetnost, češ da se samo v tej zares konkretno odpira najvišja resnica »življanja«.

Pirjevec daje znanosti — drugače kot Vidmar — tudi etično negativen predznak, saj jo spravlja v bistveno zvezo z voljo do moči, pozabljanjem »biti«, z destrukcijo in nihilizmom. To je bilo tudi Jaspersovo stališče, čeprav Jaspersu znanost pretežno ni bila negativna po svojem lastnem bistvu, ampak šele po vlogi, ki jo dobiva v sestavu moderne tehnične civilizacije. Toda takšnih razločkov znotraj mišljenja, ki pomen znanosti omejuje ali ga razume že kar negativno, bi bilo mogoče naštevati še in še. Kljub vsemu bi pa morali navsezadnje vendarle pristati na sklep, da se skeptično, podcenjevalno ali že kar negativno mišljenje o znanosti, kot ga razvijajo ti in drugi misleci, giblje znotraj, ne pa zunaj svobodomiselnosti, saj so njegovi nosilci s svojimi socialnimi, verskimi, političnimi in drugimi zamislivi večidel svobodomiselni. Gre za poseben mišljenjski tok, ki se je spočel že v razsvetljenstvu 18. stoletja in bil nato ves čas vzporeden z onim drugim, v znanost verujočim tipom mišljenja, ki je našlo svojega najbolj religioznega misleca v Renanu. Ker je scientistična miselnost prevladovala v 19. stoletju in se zdi protiscientistična misel veliko bolj značilna za svobodomiselnost 20. stoletja, bi ju seveda lahko imeli ne samo za dvoje vzporednih tokov, ampak prav toliko za dvoje zaporednih faz v široki struji svobodomiselnega mišljenja. Vendar bo najbrž pravilnejši prvi vtis, saj je nihanje med obema poloma mogoče opazovati že v nasprotjih, kot so se kazala v 18. stoletju med voltairjanstvom in rousseoeaujevstvom, v poznem 19. stoletju med pozitivizmom in nietzschejanstvom ali bergsonizmom, v 20. stoletju med neopozitivizmom in pa fenomenologijo oziroma eksistencializmom. Seveda se takšno nihanje z vplivom svobodomiselnosti prenaša še na druge duhovne, ideološke in kulturne tokove, zato ga je mogoče prav tako najti v svobodomiselnem katolištvu ali pa v svobodomiselnem marksizmu. Nasprotno sta ortodoksno

katolištvo in ortodoksni marksizem v svojem razmerju do znanosti slej ko prej poseben problem, ki ga je potrebno gledati zunaj svobodomiselnega horizonta.

S pogledom na Kocbeka in v primerjavi z Jaspersom je mogoče ugotoviti, da je bilo tudi Kocbekovo stališče do znanosti določeno s temeljnimi premisami protiscientističnega mišljenja, kot so ga v evropski kulturi razvijali predvsem svobodomiselni tokovi. Tudi Kocbek vidi v znanosti pogosto nižjo obliko spoznanja, usmerjeno bolj k posamezni stvarnosti kot k velikim bistvenim celotam; naravnano zgolj k predmetnosti, k logično obvladani danosti in preračunljivi sistematiki, njenih prvin, ne pa k resničnosti, ki korenini v eksistenci in se iz te odpira v transcendentni svet. S tem se Kocbek pridružuje ne samo Jaspersu, ampak tudi Vidmarju, ki se mu onstran znanosti šele umetnost zares bliža resnici »življenja«, in Pirjevcu, ki vidi znanost preseženo prav tako v poeziji, obrnjeni k resnici »zgolj-bitu«, ki je bog.

Kocbeku je sicer znanost — podobno kot Vidmarju — pogosto ustvarjalna civilizacijska sila, vendar po svojem bistvu ali morda samo po zgodovinski usodi zavezana tudi volji do moči, zlim demoničnim silam v človeku, ki pretijo z razumskim nasiljem, če že ne kar z uničenjem vsemu duhovnemu, živemu, morda celo vsemu bivajočemu. Torej ji pripisuje vsaj deloma negativno etično vlogo, podobno kot Jaspers, čeprav ne tako poudarjeno kot Pirjevec. S tem je že kar povedano, da Kocbekovo razmerje do znanosti ustreza značilnim tokovom evropske svobodomiselne kulture in da tudi na Slovenskem ni nekaj popolnoma novega. S svojim mišljenjem o znanosti nadaljuje težnje, ki so se začele razmahovati že v obdobju slovenske moderne ali vsaj proti njenemu koncu. Cankar je z eno nogo stal še na tleh socialnodemokratskega in s tem pozitivističnega zaupanja znanosti, čeprav seveda ni mogoče do konca dognati, ali se je v njegovem mišljenju sploh že tematiziralo nasprotje med obema možnima pogledoma na znanost. Zdi se, da se kaj takega tudi v Župančičevem mišljenju še ni zgodilo, da pa je iz vere v znanost, kot jo izpričuje *Duma*, pozneje polagoma zanihal v nasprotno smer. Pač pa je gotovo, da ne samo Vidmar, ampak tudi Pirjevec, Kocbek in še marsikdo pripadajo drugačnemu mišljenju, ki se je v tem času znova okrepilo zaradi »zloma« pozitivizma pa tudi iz razmaha različnih filozofij »življenja« oziroma tistih filozofskih šol s preloma stoletja, ki so bile usmerjene izrazito protiscientistično. V tej smeri bi bilo za prodor novih pogledov na znanost v slovensko kulturo potrebno misliti zlasti na vpliv Nietzscheja in Bergsona, ki ga je mogoče čutiti že pri Vidmarju, še izraziteje pa pri samem Kocbeku — tu se mu seveda pridružujejo še vplivi katoliških mislecev 20. stoletja, eksistencialistov in personalistov, ki so bili že sami močno določeni z Nietzschejevimi in Bergsonovimi spodbudami. V Pirjevčevem razmerju do znanosti se uveljavlja nekoliko drugačen vpliv — ob Husserlovi fenomenologiji z vso močjo svojih protiznanstvenih pogledov seveda predvsem Heideggerjevo »mišljenje biti«.

Po vsem tem se zdi upravičena domneva, da Kocbekov pogled na znanost ne samo da ni bil novost v slovenskem kulturnem prostoru, ampak ga je mogoče imeti celo za naraven podaljšek teženja, ki je pre-

vladalo v slovenski svobodomiselni kulturi že proti koncu moderne, ko jo je navezalo na kulturo evropskega iracionalizma in filozofije »živiljenja«, pozneje tudi fenomenologije in eksistencializma. Pač pa je bilo novo to, da ga je Kocbek vgradil v katoliški svetovnonazorski krog, ki mu je bilo takšno razmerje do znanosti tuje, če že ne presenetljivo. Ortodoksno katolištvo je seveda novoveški znanosti dolgo nasprotovalo, vendar pretežno po vsebinski strani, iz ideološko dogmatičnih razlogov, ne pa logično, metodično in načelno, saj je bilo po svoji večstoletni tradiciji tudi samo racionalistično. Kocbek je s svojim novim stališčem, zraslim iz iracionalizma novejšje svobodomiselne filozofije, izstopil iz ortodoksne katoliške tradicije. Katoliško razmerje do znanosti je poskušal preoblikovati po zgledu tistih tokov sodobne svobodomiselne misli, ki so se obračali zoper scientizem, pozitivizem in racionalizem, kar seveda pomeni, da je posvojitev protiscientističnega stališča moral opraviti tako, da je sočasno razgradil tradicionalni katoliški racionalizem. Toda to je bila poteza, ki ni mogla ostati omejena samo na Kocbekovo pojmovanje znanosti, ampak je s svojimi posledicami tako ali drugače morala vplivati tudi na vsa druga, morda bolj temeljna pojmovanja, ki jih je izpovedoval.

Prav to so vprašanja, ki morajo postati odločilna ob podrobnejšem pretresu ne samo Kocbekovega razmerja do znanosti, ampak predvsem njegovih pojmovanj vere in Boga. Za zdaj pa je iz primerjave Jaspersovega in Kocbekovega mišljenja na ravni religioznega eksistencializma, ki mu po splošno sprejeti sodbi oba enako pripadata, potrebno domnevati vsaj to, da se srečujeta v enakem razumevanju znanosti, da pa sta si različna v tistem, kar ji postavljata nasproti. Naj bo oznaka »religiozni eksistencialist« za Jaspersa še tako upravičena, je na prvi pogled razvidno, da kot tipičen svobodomislec postavlja znanosti nasproti religioznost »filozofske vere«, ki seveda ni več niti tradicionalni, krščanski in še najmanj katoliški teizem, niti je ni mogoče imeti za nekakšno novo različico panteizma. Transcendenca je v Jaspersovem mišljenju izgubila vse otipljive oblike, od nje so ostale samo še »šifre«, ki jih je komajda mogoče razbrati ali pa se vsakomur ponujajo drugače v razumevanje in razlago. Nasprotno je za Kocbeka transcendenca, ki naj jo človek išče onstran znanosti ali celo v nasprotju z njo, po njegovem lastnem zatrdilu lahko samo transcendenca krščanskega oziroma katoliškega teizma. Od tod bi za opredelitev Kocbekovega mesta v razvoju slovenskih kulturnih pogledov na razmerje med znanostjo in vero moral slediti tale sklep — novost Kocbekovega pristopa k vprašanju znanosti in religije je v tem, da je sprejel protiscientistični svobodomiselni pogled na znanost, da pa ji je hkrati že tudi postavil nasproti tradicionalno katoliško obliko religioznosti. In s tem je njegovo mesto v razvoju slovenske kulturne problematike, kolikor se nanaša na problem znanosti in vere, res posebno in izvirno, morda po svoje celo edinstveno.

Ali pa je takšno mnenje tudi v vseh pogledih zanesljivo in ga je mogoče sprejeti vnaprej kot pravilno podlago za raziskovanje Kocbekovega razmerja do religije? Že ob Pirjevcu se je izkazalo, da dejanska vsebina njegovega odgovora na »vprašanje o bogu« ni popolnoma sklad-

na s tistim, kar bi se dalo vnaprej sklepati o njegovem zgledovanju pri Dostojevskem. Popolnoma mogoče je seveda, da je podobno tudi s Kocbekovim pojmovanjem Boga in vsega tistega, kar spada v problematiko religije in religioznosti. Kocbek je bil po lastnem zadržilu kristjan, priznaval se je h katolištvu ali — kot je sam neštetokrat zapisal — h krščanskemu ali katoliškemu »nazoru«. Toda kako vedeti, da ta zadržila ustrezajo dejanski resničnosti? Gre torej za nič več in nič manj kot za odgovor na vprašanje, kakšno je bilo Kocbekovo katoliško krščanstvo, kakšno njegovo razumevanje Boga in religioznost, ki jo je to razumevanje terjalo.

Seveda je potrebno posebej poudariti, da z odprtjem takšne problematike ne gre za vpraševanje o tem, ali je Kocbek dejansko veroval v Boga, naj bo ta katoliški ali kakršenkoli. Že ob Dostojevskem je bilo mogoče ugotoviti, da o tem, kdaj in kako kak človek dejansko veruje v Boga, ni mogoče reči ničesar trdnega. Vera v Boga je v svetu novejšega človeka notranji doživljaj, ki ga ni mogoče zanesljivo preveriti, da bi dognali, do kakšne mere je dejanski, ne pa samo navidezen ali že kar neobstoječ. Za presojo, ali je kaka vera v Boga dejanska, ne pa samo umišljena, ne zadostujejo verbalne ali pismene izjave, s katerimi nam kdo zatrjuje, da veruje v Boga, saj jih ni mogoče preveriti; lahko se z njimi sam vara ali pa vara druge. Prav tako vprašanja ni mogoče odločiti z zunanjimi dejstvi, ki pričajo o njegovi udeležbi v cerkvenem življenju, obrednih in zakramentalnih dejanjih, kajti vse to je lahko samo zunanje, spodbujeno z najrazličnejšimi razlogi, ne pa podprto z dejansko vero v Boga. Kdor opravlja zunanje verniške dolžnosti, lahko s tem potrjuje svojo dejansko vero, lahko pa si jo samo želi ali z zunanjimi opravili izraža vsaj voljo do takšnega verovanja; popolnoma mogoče pa je seveda, da gre samo za socialno navado, prakso in namen, ki niso ne eno ne drugo. Zato na podlagi takšnih dejstev nikoli ni mogoče zanesljivo izpričati dejanske religioznosti. Lep primer za to je izkušnja, ki jo opisuje Kocbek v svoji obsežni razpravi o življenju in mišljenju Ch. Péguya. Tu pripoveduje, da je bil Péguy po svoji spreobrnitvi s srcem in dušo kristjan, da pa se ni udeleževal verskega življenja v nobeni obliki in je ostal torej zunaj form krščanske religioznosti. Kako presoditi, ali je Péguy po svoji spreobrnitvi dejansko veroval? Dejstva, ki govorijo o njegovi udeležbi v cerkvenem življenju, te vere ne potrjujejo, ne morejo pa je tudi ovreči.

Končno pa za preverbo, kako kdo veruje v Boga, ne zadostujejo tudi vsakršna druga dokazila o njegovem življenju, o socialnih in moralnih dejanjih, ki jih opravlja. Naj bodo še tako v skladu z vero, ki jo zatrjuje, vendarle nikoli ni mogoče biti zares gotov, ali so ta dejanja potekla zares iz njegove vere ali pa so bila povzročena z nagibi, ki s takšno vero niso eno in isto — na primer s posameznikovim značajem, socialnimi nameni in navadami, pa tudi s pritiskom socialnih in kulturnih običajev družbenega okolja, ki se jim bodisi voljno uklanja ali pa jim iz bogve kakšnih razlogov nasprotuje. Toda iz takšnega premisleka lahko sledi samo sklep, da tudi o dejanski vsebini Kocbekove religioznosti ni mogoče reči ničesar gotovega, kar bi se dalo preverjati z izkustvenimi dejstvi takšne ali drugačne vrste. Edino, kar lahko postane predmet

bolj ali manj zanesljive analize, je zato vprašanje, kakšna je pojmovna vsebina krščanskega nazora, ki ga Kocbek deklarativno izpričuje, opisuje in razlaga v svojih besedilih; in pa seveda, kakšna je konkretna podoba religioznosti, ki se v teh besedilih prikazuje kot nujna posledica takšnega nazora. Po vsem tem gre torej za premislek o tem, kakšno je katoliško krščanstvo, ki ga Kocbek načelno in dosledno priznava za svojo vero, tako v zasebni sferi, umetniško-literarnem ustvarjanju in kulturi kot tudi v družbenozgodovinskem območju, v politiki, moralnih odločitvah in socialnem življenju, pa ne samo v miru, ampak tudi v vojnih ali celo revolucijskih časih.

Kot je videti vprašanje na prvi pogled preprosto, saj se zdi rešljivo z analizo ustreznih odstavkov v Kocbekovem literarnem delu, je odgovor nanj metodološko zapleten zaradi različnosti oblik, v katerih je Kocbek izpričeval, razlagal in zagovarjal model svojega krščanskega »nazora«, kot ga je sam imenoval. Najprej so tu njegovi javni načelni nastopi, članki, eseji, razprave, razmišljanja, govori in predavanja, v katerih je o tem, kaj mu pomeni krščanstvo oziroma katolištvo, spregovoril najbolj neposredno, čeprav seveda bolj načelno deklarativno za javnost kot zasebno konkretno, kjer bi bila vidna ne samo pojmovna vsebina, ki jo je pripisoval krščanstvu, ampak tudi konkretna religioznost, v kateri naj bi se ta pojmovnost udejanila. Nato so tu njegovi dnevniki, ki jih je sam pripravil za objavo v dveh osrednjih delih, v *Tovarišiji* (1949) in *Listini* (1967). V njih je praviloma skoraj ves čas govor tudi o krščanstvu kot o bistvenem predelu pisateljevega obstoja, vendar se ta mesta bistveno ne razlikujejo od Kocbekovih razmišljanj v objavljenih člankih, esejih ali govorih; gre pravzaprav za deklarativno-esejištična besedila, ki se vključujejo v siceršnji opis ilegalnega oziroma partizanskega življenja v vojno-revolucijskem času. Skoraj nikjer se v teh delih ne opisuje konkretno religiozno doživljanje, čeprav seveda samo kot literarna obdelava takšnega dogajanja. Religiozni doživljaji v pravem pomenu besede, kot jih poznamo iz drugih literarnih pričevanj religioznih piscev, mislecev ali mistikov, so v Kocbekovih literarno obdelanih dnevnikih skoraj popolnoma odsotni; ena redkih izjem je mistična molitev, opisana v *Listini* pod zapisom za avgust leta 1943. To pa pomeni, da obstaja religioznost v teh dnevnikih pretežno samo na ravni načelnega ali miselnega razmerja do krščanstva, katolištva in religije sploh kot predmeta objektivno razvidne misli, ne pa kot neposredna eksistencialna izkušnja, potreba in resnica. Seveda bi razlog za to lahko iskali prav v dejstvu, da gre za dnevnike, v katerih je konkretno gradivo izbrano in predelano po posebnih literarnih vidikih, ki so zmeraj že vnaprej »javni«. Vendar velja nekaj podobnega tudi za dnevnike, ki so ostali v rokopisu in so bili šele po pisateljevi smrti objavljeni v knjigi *Pred viharjem* (1980) ali pa jih še zmeraj objavljajo revialno. Tudi v teh zapiskih, napravljenih za strogo zasebno rabo, čeprav z namenom poznejše literarne obdelave, skoraj ni izslediti opisov konkretnih religioznih doživljanj, razen v spominu na mladostna doživetja, ki pa so povzeta kot literarno-estetski spomin, ne kot aktualna religioznost; in v bežnem opisu srečanja s cerkvenimi obredi, ki je razmeroma indiferenten, naravnana na zunanjo naključnost, ne na

religioznost samo. K te vrste dnevnikom je potrebno prišteti tudi Kocbekova pisma, kolikor so bila doslej objavljena — na primer pisma B. Pahorju v knjigi *Peščena ura* (1980) — kjer pa spet ni skoraj nobenega zapisa, ki bi se nanašal na konkretne religiozne doživljaje, ki bi Kocbekovim načelnim izjavam o katolištvu lahko dodali razvidnejšo razsežnost. Izjema je morda pretresljiva izjava v enem zadnjih pisem, iz časa predsmrtne bolezn: »Nad menoj slavijo svojo nepretrgano zmago demoni, kakršnih doslej nisem poznal, od nikoder ni niti prave besede niti prave kretnje. Zdi se mi, da me tudi Bog zapušča.« Toda tudi ta izjava je za razumevanje zamotan problem, saj bi se moralo šele odločiti, ali gre za parafrazo Kristusovega vzklika na križu »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?« ali pa za odločilnejšo problematiko vere in nevere.

In navsezadnje so na razpolago za določitev, kakšna je bila narava Kocbekovega krščanstva, še pesniško literarna besedila — pesmi v zbirkah *Zemlja* (1934), *Groza* (1964) in drugih, pa tudi novel *Strah in pogum* (1951). V teh tekstih je nedvomno več gradiva za premislek o tem, kakšno je bilo Kocbekovo konkretno doživetje religije. Vendar pa je hkrati tudi analiza tega gradiva težavnejša, saj gre za doživljaje znotraj literarne umetnosti, ki so vsaj deloma zmeraj irealni, fiktivni, estetsko izbrani, predelani ali celo s posebnim namenom izmišljeni, ne pa za čisto prave doživljaje konkretno realnega življenja. Celo za tako izrazito pesem, kot je *Molitev* v zbirki *Žerjavica*, objavljena v *Zbranih pesmih* leta 1977 gotovo sodi v evropsko vrhunsko religiozno poezijo, bi bilo tvegano odločati, ali naj jo jemljemo kot čisto pesniško tvorbo ali kot pričevanje o Kocbekovem realnem religioznem doživljaju — pač glede na to, ali nam je resničnost literarne umetnine zgolj »kvazirealnost« po teoriji R. Ingardna ali pa naj vidimo v nji po načelih K. Hamburgerjeve izraz realno obstoječega avtorja, ki je v liriki zmeraj konkretno eksistentna podlaga pesniških izjav.

Ob takšnih metodoloških težavah za analizo Kocbekovega krščanskega nazora je potrebno upoštevati povrh vsega še dejstvo, da se je njegovo pojmovanje Boga, krščanske religioznosti, katoliške religije, Cerkve, duhovništva in verništva s časom gotovo tudi spreminjalo, bodisi zaradi osebnega zorenja ali pa pod silo časa, osebnega položaja v zgodovinskih dogodkih, sredi mnogovrstnih kulturnih, socialnih in političnih spodbud, ne nazadnje tudi pod vplivom komunističnih in marksističnih vplivov med vojno, okupacijo in partizanstvom. Kocbekovo pojmovanje vere ni moglo ostajati ves čas popolnoma isto, ampak je prehajalo iz obdobje v obdobje — od začetkov v mladokatoliškem gibanju dvajsetih let prek doživljanja kulturne, družbene in cerkvene krize po letu 1930 v skupinsko dejavnost okoli revije »Dejanje«, nato v sodelovanje s komunisti med Osvobodilno fronto in navsezadnje v obdobje po izidu *Strahu in poguma*, ko se je to sodelovanje končalo, vendar pa takšne ali drugačne sledove zapustilo v Kocbekovem nazorskem mišljenju vse do smrti. Da je v teh menjavah tudi Kocbekovo pojmovanje vere, krščanstva in katolištva doživljalo preobrazbe, je verjetno in za celotno podobo tega nazora nikakor ne nepomembno.

S tem se kaže analiza Kocbekovega razmerja do vere bolj zapletena, kot se je zdelo na prvi pogled. Prav zato jo je potrebno izvesti s poseb-

no previdnostjo. Kot uvod vanjo je mogoče obnoviti rezultate, do katerih je prišla že leta 1968 Spomenka Hribar v razpravi *Iz resnice časa*, kjer je obravnavala Kocbekovo razumevanje človeka, Boga in religije, vse to pa predvsem v primerjavi z ustreznimi Marxovimi pojmovanji. V središču njene pozornosti sicer ni bilo Kocbekovo razumevanje Boga in religije v pravem pomenu besede, ampak predvsem njegovo pojmovanje človeka. Vendar se ji je ob tem problemu vsaj v obrisu pokazala tudi posebna vloga in narava Kocbekovega razmerja do Boga. Po S. Hribar se človek kaže Kocbeku tako, kot da je njegovo bistvo v delu; s tem je »samoustvarjalec«, saj z delom določa sebe in svoj svet, s tem je »središče stvarstva«, oziroma »postaja tudi njegovo izhodišče in njegov pravi subjekt«. Človek je torej predvsem subjekt, ki postaja zmeraj bolj tudi »gospodar sveta« prav prek dela, dejavnosti, ustvarjalnosti, ki so njegovo bistvo; to pomeni, da hoče biti »kriterij in s tem cilj vsemu, kar ni subjekt«, ali še določneje — človek hoče biti »osnova vsemu, smisel vsega, kar je«. Delo torej ni samó bistvo človeka, ampak je hkrati »bit« njega samega in sveta, v katerem naj se človek uresničuje. Ta »bit« pa spet ni nič drugega kot človekova moč, da postaja subjekt samega sebe, in tudi volja, da se prav takega hoče. V tem je tudi njegova svoboda, kajti »svoboda je hotenje samega sebe, je sproščanje samega sebe, sproščanje bistva človeka, to je človečnosti človeka«. Takšno samouresničevanje človeka se dogaja kot zgodovina, ki je obenem človekova usoda in njegova samokreacija. S tem se pa odpira človeku tudi večnost, saj ravno z delom premaguje svojo končnost, smrt, nič, in dosega večnost kot »večno vračanje enakega«. Od tod pa seveda sledi, da delo ni samo »bit« človeka, ampak metafizična »bit« v pravem pomenu besede, postavljena v temelj vsega bivajočega.

Iz povedanega ni težko uvideti, da se — po analizi S. Hribar — Kocbekovo pojmovanje človeka v glavnih potezah sklada z Marxovim, ker da je tudi Marxu človek po svojem bistvu delo, iz tega bistva se uresničuje kot subjekt samega sebe in vsega bivajočega, presega končnost in dosega večnost v zgodovini, ki je prostor njegovega samoustvarjanja; vse to pa seveda pod pogojem, da človek hoče samega sebe v vlogi subjekta in da ima moč to voljo zgodovinsko utelesiti. Iz takšne podobnosti je očitno, da tako Marxovo kot Kocbekovo pojmovanje temelji v novoveški metafiziki oziroma ontologiji, saj obadva izhajata iz temeljne premise, ki jo je položil v novoveško mišljenje Descartes — da je namreč človek subjekt, ki nosi samega sebe in vse drugo, mišljenje, naravo in celo Boga, tako da je človek zares tisto bivajoče, ki je v temelju vsega — čisto drugače kot v srednjeveškem mišljenju, ki mu je bil temelj vsega Bog.

Iz razlage S. Hribar sledi, da se je Kocbek lahko povezoval z marksizmom in se skliceval na Marxa prav zato, ker mu je bil s svojim pojmovanjem človeka, ki ni zgolj antropološko, ampak sega v metafizično strukturo, če že ne čisto enak, pa vsaj blizu. To se kaže tudi v tem, da je v krščanstvu videl najpopolnejšo, absolutno obliko humanizma, v marksizmu pa predstopnjo takšnega humanizma. Kljub takšni bližini pa po analizi S. Hribar obstaja med Marxovim in Kocbekovim mišljenjem vendarle razlika, povezana z vlogo, ki jo Kocbek še zmeraj pripri-

suje Bogu. Naj bo človek še tako zelo subjekt samega sebe, je vendarle utemeljen tudi v Bogu, kar pomeni, da ni čisto absoluten, ampak podložen božji absolutnosti, s tem pa tudi ne sam svoj »proizvod« v pravem pomenu besede, ampak predvsem »proizvod« Boga. To pomeni, da je človekova težnja, postati subjekt stvarstva, pravzaprav »nadnaravno« določena, njegova zgodovina pa utemeljena v Bogu, s čimer seveda postane vprašljivo, ali je človek zares subjekt s tisto močjo in voljo, ki mu jo Kocbek v imenu humanizma podeljuje.

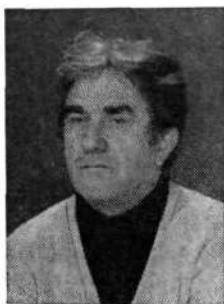
Zdi se torej, da Kocbek v nasprotju z Marxom še zmeraj za podstavo svojemu humanizmu išče Boga, medtem ko Marxu takšna podstava ni potrebna. Toda v tej primerjavi je Kocbek očitno na slabšem, kajti njegov govor o Bogu je po sodbi S. Hribar »religiozna preobleka novoveške ontologije«, pravo bistvo tega govora je vendarle novoveško pojmovanje človeka, ki je subjekt, s tem pa tudi nosilec in garant Boga. »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*.« Ali kot pravi avtorica malo zatem še določneje: »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 'umoril' Boga — s tem, ko ga hoče utemeljiti na subjektiviteti subjekta... Človek postaja vse bolj absolutni ustvarjalec in postaja tako Bog sam. Človek je ustvarjalec in Bog je ustvarjalec in človek je pričevalec Božje ustvarjalnosti. Bog, ki potrebuje pričevalca, garanta v človeku, pa je mrtev Bog.«

Bistvena razlika med Marxom in Kocbekom je torej v tem, da je Marx iz opisanih premis potegnil vse konsekvence, Kocbek pa ne. Zato je ostal v dvojnosti, nedoslednosti in celo absurdnosti, kajti krščanski humanizem, za katerega se zavzema, temelji v tej protislovnosti in je torej *contradictio in adiecto*. Seveda s tem S. Hribar noče reči, da je to že ves Kocbek, češ da je zajel v svoje mišljenje tudi vprašanja posamezne eksistence, človekove enkratnosti in zlasti smrti. To pa so — kot je znano — tipična eksistencialistična vprašanja; v njih se — po besedah S. Hribar — kaže zaton sleherne metafizike.

Kljub temu je sklep, h kateremu vodi opisana analiza, predvsem ta, da gre po sredi Kocbekovega pojmovanja Boga, religije in krščanstva nekakšna razpoka. Kocbek sam jo je v *Tovarišiji* na kratko nakazal z izjavo: »Stalno sem na meji med načelnim teizmom in praktičnim ateizmom.« Ali pa gre res samo za praktični in ne že kar načelni ateizem? Ali je Bog, o katerem govori Kocbek, sploh še Bog krščanskega teizma? Ali je torej v Kocbeku sploh mogoče gledati tip mišljenja, ki se v nasprotju s svobodomiselstvom prejšnjih in modernih časov še zmeraj postavlja na trden temelj krščanstva in katoliške vere? Ta vprašanja se za zdaj zastavljajo šele pogojno, kajti čisto mogoče je, da analiza S. Hribar Kocbeku v celoti ni bila popolnoma pravična. Napravljena je bila na podlagi omejenega gradiva, povzetega po nekaterih Kocbekovih esejih iz srede tridesetih let, predvsem pa iz *Tovarišije* in *Listine*, kar pomeni, da je ostalo ob strani Kocbekovo zgodnje in

pozno mišljenje, pa tudi nekatere faze pred tesnejšim stikom z marksizmom. Ali je bilo njegovo pojmovanje Boga, religije in krščanstva zares v vseh fazah enako? Gre torej za vprašanje, kako je dejansko potekal razvoj Kocbekovega mišljenja, v kakšni smeri in skoz katera območja. V odgovoru bo treba upoštevati, da se je to mišljenje iskalo s pomočjo različnih medijev — od publicistike do literature in poezije — da bi se izkazalo, ali je teza S. Hribar pravilna, ali velja za Kocbeka v celoti ali pa samo za manjši časovni izsek njegovega razmerja do religiozne problematike. Smisel takšnega spraševanja pa je navsezadnje seveda ta, ali je Kocbek kljub vsemu ostajal v mejah krščanske religioznosti ali pa je tudi on — podobno kot Pirjevec kljub sklicevanju na Dostojevskega — že izstopil iz sveta živega, pravega, osebnega Boga tradicionalne religije, da bi se naselil v dosti manj razvidnem območju svobodomiselnih preinterpretacij božjega pojma, v katerih je bog morda že mrtev.

(Nadaljevanje prihodnjič)



Bojan
Stih

Izpuščeni uvod

(ali beseda slovesa)

Ta knjiga, ki je s svojim naslovom v obližju prisposode iz znane Shakespearove komedije, z vsemi besedami in idejami ni nič drugega kakor dokumentaren prispevek k morebitni prihodnji monografiji slovenskega gledališča našega časa. *Sen gledališke noči* se bo morebitnemu in kajpada tudi pazljivemu bralcu razkril kot dokument teatriških upanj pa tudi razočaranj, pač zaradi dialektične harmonije med dobrim in slabim. Zakaj eno so (bili) programski in umetniški načrti, drugo pa so (bila) dejanja na umetniškem, programskem in organizacijsko-institucionalnem področju.

Biti pa moramo previdni in preudarni, kadar razmišljamo in pišemo o preteklosti gledališča. Ta poudarek velja tudi tedaj, kadar zbiramo in objavljamo gradivo za prihodnje analize gledaliških dejanj v preteklosti. Preteklost je namreč prav tako minljiva, kot je minljiva sedanjost in kot bo tudi minljiva nekoč prihodnost. Tako kot ni splošne, obče ali celotne zgodovine človeškega rodu in narodov tega rodu, tako tudi ni in ne bo skladne, celostne in enovite gledališke zgodovine, ki se razvija od nižjega k višjemu. Z vsakim rodom se zgodovina človeškega rodu začne in tudi konča. Tako tudi v teatru, v katerem se generacije vrstijo druga za drugo, vsak prinese s seboj ves »svet« upanj in načrtov in se končno umakne in pogrezne z vsem svojim »svetom« upanj in načrtov v pozabo, se reče v zgodovino. Le malo let je minilo od smrti Ferda Delaka ali Bojana Stupice ali Lojzeta Filipiča, pa le še malokdo ve, kaj so imenovani trije gledališki ustvarjalci počeli na deskah slovenske Talije. To spoznanje, ki nikakor ni radostno, nam priporoča



Janko
Kos

Znanost in vera kot kulturni problem (6)

Da bi razumeli Kocbekovo temeljno razmerje do Boga, vere in znanosti, je potrebno vsaj v zari-su pregledati mišljenjski razvoj, kot mu je potekal skozi zaporedna obdobja življenja in dela; ob tem pa opozoriti predvsem na izvore, spodbude in vplive, ki so bili v vsaki teh razvojnih faz zelo številni, pa tudi razvojno intenzivni in odločilni. Da je bilo obdobje otroštva in mladosti za nastanek poznejših Kocbekovih razmerij do sveta, vere in vsega drugega bistvenega pomena, se razume samo po sebi. V tem času so se utrdile podlage njegovega katolištva. Način, kako je pozneje dojemal bistvo ne le katoliškega verskega nauka, ampak krščanstva nasploh, je nedvomno potrebno iskati v doživetju otroško-mladostnega okolja, ki ga je v predavanju *Kdo sem?* (1965) lapidarno označil s stavkom: »Moja sublimacija se je začela s šolo, postal sem ministrant, zvonar in deklamator, očetu sem bil v pomoč pri cerkvenih opravilih, cerkev mi je bila domača kot rojstna hiša ali hiše sosedov.« Takšna mladostna povezanost s katolištvom je trajala bolj ali manj do konca gimnazijskih let, se pravi skoraj do leta 1925, ko se je vpisal na teologijo. V ta čas spadajo tudi prvi stiki s slovensko in evropsko kulturo, pri čemer so bili intenzivni zlasti doživljaji slovenske moderne, Župančiča in Cankarja, čeprav morda tako, da so Župančičeve spodbude učinkovale močnejše od Cankarjevih. Kako so ti vplivi že v tem obdobju delovali na katoliško podlago, je pomembno, vendar ne do kraja rešljivo vprašanje.

Prvo pravo obdobje Kocbekovega mišljenjskega razvoja se na takšnih izhodiščih začenja okoli leta 1925 z njegovim dveletnim študijem bogoslovja, nadaljuje pa z izstopom iz teologije, z novim študijem romanistike, z bivanjem v Berlinu leta 1928—1929, z odhodom v profesuro na Hrvaškem in s prvim bivanjem v Franciji v letu 1931—1932; toda to je že prehod in začetek novega obdobja. V letih 1925—1932 je bilo seveda Kocbekovo mišljenje določeno predvsem z njegovo pripadnostjo t. i. mladinskemu gibanju, se pravi njegovi mladokatoliški ali križarski različici; konkretnije pa z njegovim sodelovanjem, polagoma tudi urednikovanjem, pri revijah »Križ na gori« in »Križ«. Sem sodijo njegovi pesniški začetki, ki jih je leta 1929 prenesel v »Dom in svet«, in pa mladostna publicistika, ki je doživela vrh v »Križu«, s koncem križarskega gibanja pa nato za nekaj let upadla; članki v reviji »Beseda o sodobnih vprašanjih« iz let 1932—1933 so bolj zadnji odmev te publicistike kot nov začetek, prav tako proza *Luči na severu*, objavljena leta 1932 v »Domu in svetu«. V obojem — v poeziji in prozi — prepoznavamo vplive avtorjev, ki jih je Kocbek v tem času izrecno omenjal ali pa pozneje priznal za svoje mladostne zglede: Rilkeja,

Trakla in Claudela; kar seveda pomeni, da se Kocbekova umetniška tvornost v tem času ni napajala samo iz katoliškega postsimbolizma, ampak tudi iz drugih poznosimbolističnih ali pa zgodnjemodernističnih tokov, katerih duhovni izvori niso bili krščanski, ampak mistično simbolistični, dekadencijski ali že kar nihilistični. Toda podobno, kompleksno in zapleteno podobo kaže tudi mišljenje, ki ga je tačas oblikoval v svojih načelnih, programskih, teološko-filozofskih ali socialno-moralnih spisih. Naslanja se na prve teološke študije, pa ne le šolsko ortodoksnega nauka, kot ga je spoznaval kot bogoslovec, ampak že tudi modernejši teologije iz nemških katoliških središč, na primer Guardinijeve, Lippertove, Wittigove in druge. V ta okvir se od prvih esejističnih objav naprej vgrajujejo prvine, ki se zdijo v strogih katoliških merah nepričakovane — prvine novoromantičnega vitalizma, dinamizma, aktivizma in esteticizma. Od zunaj opozarja nanje Kocbekovo zavzeto priznanje Župančiča v jubilejnem predavanju leta 1928, še bolj pa izrecne omembe Nietzscheja in Bergsona kot predhodnikov mladinskega gibanja, njegovega življenjsko dinamičnega zagona in aktivizma, hkrati z odklanjanjem vsakršnega pesimizma, svetobolja, pasivnosti in spiritualistične ponotranjenosti, pa tudi s poudarjanjem telesnosti, erosa in celo športa. Za način, kako se takšne prvine v začetnem Kocbekovem mišljenju združujejo s katoliško tradicijo, so v teh spisih še pomembnejša gesla o harmoniji med dušo in telesom, o nujnosti dejanja zoper pasivno meditacijo; o organski naravi sveta, ki se upira mehanskosti; o spajanju zemeljskega in nadnaravnega, imanence in transcendence, za kar je temeljna paradigma Kristusovo učlovečenje; o »biocentrični metafiziki« in o »življenjskem ritmu« posameznika, pa tudi človeštva v celoti, narave in kozmosa; o primatu volje, hrepenenja in telesa nad razumom, njegovo mehansko-analitično znanostjo in ponotranjeno abstraktnostjo; o posamezniku, ki hoče biti »oseba« v smislu združitve časnega in večnega, duhovnega in telesnega, zgodovinskega in nadnaravnega, za kar daje katolištvo s svojo teološko, socialno in moralno tradicijo temeljne obrazce. S tem se že v prvem Kocbekovem obdobju pod preobleko neoromantičnega vitalizma pojavljajo teme, ki so se v poznejših fazah vračale v drugačnih formulacijah, vendar z enakimi pomeni. Končno je potrebno v ta krog prišteti tudi prve Kocbekove misli o razmerju med krščanstvom in marksizmom, ki jih je pod tem naslovom objavil leta 1928. To razmerje se mu kaže v ambivalentni luči stičišč in razlik, privlačnosti in odboja. V marksistih vidi hkrati zaveznike, tekmece in nasprotnike tistega krščanstva, ki se priznava k socializmu in celo h komunizmu v Kristusovem imenu. To ambivalentno razmerje se v tem času opira na navzkrižnost katoliškega antikapitalizma in mladokatoliškega metafizičnega zanosa ne le v teh, ampak tudi v drugih Kocbekovih mladostnih objavah. S stališča svojega strastnega antikapitalizma sprejema ne le razredni boj, kot ga razglša marksizem, ampak tudi njegovo družbenoekonomsko doktrino, češ da ni nasprotna krščanstvu; hkrati priznava mnogim marksistom odrešenjski zagon v imenu »Pravice in Resnice«, ki da je pogosto bolj živ od obstoječega krščanstva. Toda sočasno s priznanjem o »konkretni veličini marksizma« in o tem, da pripada marksistom iniciativa v ustvarjanju brezrazredne družbe, ki da ima samo na sebi »močan

socialno-etičen značaj«, sluti v temelju marksizma, tj. v njegovem historičnem materializmu, tudi usodno ozadje »modernega naturalizma, metafizičnega nihilizma, političnega absolutizma, pravnega relativizma in razkrajajočega židovskega racionalizma«. Iz te perspektive se mu katolištvo v končni perspektivi pokaže kot sila, ki bo lahko — če bo sposobna poseči v zgodovinske procese modernega časa — prek obnove družbenega reda navsezadnje dosegla tudi religiozno obnovo človeštva iz stanja, v katero so ga v zadnjih stoletjih pripeljale sile meščanstva, racionalizma in ne nazadnje kapitalizma. Na prvi pogled je očitno, da se tudi v teh formulacijah pojavljajo teme, ki so postale ponovno aktualne v poznejših obdobjih Kocbekovega mišljenjskega razvoja.

Tako se že za mladostno fazo tega mišljenja kaže, da v razmerju do poznejših ni ostala nekaj minulega, ampak se je v njih ohranjala kot plast, ki so jo nove plasti lahko prekrile, ne pa docela izničile. S tem je ostajala njihova še zmeraj živa, morda celo temeljna sestavina. Toda res je, da so nove plasti močno spreminjale njeno podobo, to pa se je zgodilo že v letih 1932—1941, ki jih je mogoče imeti za bolj ali manj enovito obdobje Kocbekovega razvoja k mišljenjski zrelosti. Na zunaj jih označuje nekaj prelomnih dejstev Kocbekovega življenja, objavljanja in vključevanja v evropsko oziroma slovensko kulturo. Zdi se, da se začetek nove faze ujema z dokončnim slovesom od mladinskega gibanja dvajsetih let, pa tudi od upa, da bo mogoče slovensko krščanstvo prenoviti znotraj uradnih cerkvenih struktur, hierarhije in duhovništva. Nemožnost za to se je Kocbeku pokazala najbrž že leta 1927 s cerkveno reakcijo na mladinski shod, ki ga je tega leta organiziral pri Veliki Nedelji; še bolj se je ta nemožnost okrepila okoli leta 1930 z uradno smerjo katoliške akcije. Od tod Kocbekov izraziti odmik od uradne Cerkve v laično katoliško sfero, v razumniško, socialno in zlasti kulturno, ki naj bi namesto cerkvene hierarhije ali celo v nasprotju z njo postala nosilec modernega slovenskega katolištva. To mu je po letu 1932 omogočala predvsem tesna naslonitev na tokove v sodobni francoski kulturi — novokatoliške, personalistične in že tudi eksistencialistične. Od leta 1931, ko je bil prvič v Franciji, je podrobneje spoznaval Saint-Exupéryja, Bernanosa, Mauriaca, Maritaina, Blondela in druge, od leta 1932 je bil tesno povezan s personalizmom, kot ga je širila pravkar ustanovljena revija »Esprit«. Iz proze Krogli navznoter (1934) je opaziti, da je poseben vtis napravil nanj Malraux s svojim ateističnim pa tudi heroičnim, iz metafizičnega nihilizma pojnim eksistencializmom; ob njem morda še Lawrence s svojim vitalističnim panseksualizmom. Leta 1935 je objavil študijo o Kierkegaardu in se s tem vključil v tradicijo krščanskega eksistencializma, njegovih tém in pojmov; leto zatem pa razpravo o Péguyju, kar pomeni, da svojega katolištva ni povezal nepreklicno samo z eksistencialističnim tokom, ampak ga naslanjal še zmeraj tudi na neoromantično podlago z začetka stoletja, oplojeno z bergsonovskim vitalizmom. S tega stališča bi Kocbekov mišljenjski razvoj v tem času lahko razumeli kot sinkretično povezavo mladostnih zasnov z novimi personalističnimi in eksistencialističnimi spodbudami, pri čemer se prvotni mladokatoliški vitalizem bistveno sicer ni spremenil, dobil pa je manj utopične in bolj eksistencialno diferencirane, pa tudi v zgodovinskost človeka naravnane naloge.

Vse to je navzoče zlasti v osrednjem načelnem spisu tega časa, v članku *Misli o človeku* (1936). Tu je človek s pomočjo nove eksistencialistične terminologije opisan kot »neskončnost samotranscendiranja« in kot »prostor odločanja, izbiranja, dopolnjevanja«, ob njegovo vitalnost, telesnost in eros so zdaj postavljeni tudi pojmi tveganja, nevarnosti, tesnobe in groze. Razum, znanost in tehnika so prepoznani kot nevarna človekova prihodnost, obenem pa kot nasprotje živega bivanja. Osrednja ideja krščanstva je Kocbeku ostalo Kristusovo učlovečenje, toda zdaj jo razume predvsem kot zgodovinski proces, dejanje in pojav. »Ontološki pomen utelešenja potrjuje zgodovinsko izkustvo, kristjanu pa še prav posebej zgodovinsko izkustvo božjega utelešenja.« S tem sta v središče Kocbekovega mišljenja, ki je bilo v mladostni dobi še pretežno nezgodovinsko, stopila zgodovina in človekov angažma v njenih dogajanjih. Da se v teh mislih nadaljujejo poglavitne teme mladostnega mišljenja, potrjuje tudi sodba o marksizmu, zapisana v spisu *Misli o človeku*: »Proletariat je od boleznega razumništva mnogo sposobnejši za dejavnost in enotno osebno kulturo. Poleg tega pa živi v njem utelešena metafizika, marksistična sicer, ki pa kljub vsemu vendarle obstaja, kajti socialni monizem ne podeljuje marksizmu le relativno vrednost gospodarske rešitve, ampak tudi absolutno vrednost zgodovinske nujnosti.« V primerjavi z mislimi o marksizmu iz leta 1928 opozarja nase dejstvo, da kljub morebitnim pridržkom priznava Kocbek marksizmu tudi na metafizični, tj. religiozni ravni novo, posebno in vsekakor večjo vrednost kot v prvotni oceni, kar se je nedvomno zgodilo tudi pod vplivom francoske leve kulture, Malrauxove literature in personalistične programatike; obenem je ta sprememba seveda uvod v Kocbekovo sodelovanje s komunistično partijo po letu 1940.

Zunanje znamenje, kako se je sredi tridesetih let v Kocbekovem mišljenju spajala mladostna vitalistična podlaga z novimi tokovi, je med drugim to, da za vzornike, po katerih naj tudi kristjan dojame svojo nalogo v zgodovinskem času, omenja ne le Bergsona in Nietzscheja z njunim vitalizmom, ampak obnje izrecno postavlja Kierkegaarda, Schelerja, Hartmanna, Heideggerja, se pravi nosilce fenomenološke in eksistencialistične misli, kolikor je postajala v tem obdobju znana že tudi na Slovenskem. Na tej ravni se je Kocbekovo mišljenje gibalo nato do konca tridesetih let. Iz njega je leta 1937 objavil članek *Premišljevanje o Španiji*; drugi obisk v Parizu leta 1937, ko se je spoznal z E. Meunierom, ni bil značilen zaradi bistveno novih spodbud francoskega duhovnega prostora, pomembnejše je bilo dejstvo, da je med tem obiskom navezal prve stike s slovenskimi marksisti, toda ta stik je do pravih posledic dozorel šele leta 1941, ko se začenja tretje obdobje Kocbekovega mišljenjskega razvoja. To pomeni, da se z revijo »Dejanje« v letih 1938—1941 še ne odpira bistveno novo poglavje, ampak zaključuje razvoj, ki je potekal od začetka tridesetih let naprej. Kocbekove razprave, objavljene v »Dejanju«, je mogoče razumeti v okviru pojmov, vzorcev in kategorij, ki jih je prevzel v svoje katoliško izhodišče prav v tem času.

Z letom 1941 se začne Kocbekovo tesno politično, pa tudi ideološko in kulturno sodelovanje s slovensko komunistično partijo, s tem

pa skupno angažiranje v zgodovinskem dogajanju narodne in družbene revolucije s komunisti, marksisti in ateisti. Pripravljeno je bilo seveda že z vsem prejšnjim Kocbekovim mišljenjem, zlasti s tistim, ki mu je nazadnje dozorelo v reviji »Dejanje«. Kljub temu se z letom 1941 odpre tudi nova faza v njegovem mišljenjskem razvoju, kot jo lahko razbiramo iz člankov, govorov in predavanj vojnega in prvega povojnega časa, predvsem pa iz knjig *Tovarišija* (1949) in *Listina* (1967), izdanih deloma precej pozneje. V isto fazo je treba najbrž uvrstiti tudi formulacije spisov, objavljenih do konca petdesetih let, zlasti članke *O ateizmu* (1954), *Marx in religija* (1956) in *O marksistični morali* (1958), v katerih je najdoločneje obdelal bistvene teme svojega povojnega pojmovanja vere, ateizma, znanosti in marksizma, to pa tako, da jih ni mogoče ločiti od prvih povojnih let. To seveda pomeni, da konflikt ob zbirki *Strah in pogum* (1951), po katerem se je nehalo Kocbekovo politično sodelovanje s komunisti, ni še prinesel bistvene razvojne novosti v njegovo mišljenje, ampak se je to tudi po letu 1951 še nekaj let hranilo iz dognanj, do katerih so ga pripeljala revolucijska leta. Takšne ločnice ni zaznati tudi po prvem povojnem obisku Francije v letu 1955, čeprav je s svojimi spodbudami gotovo že pripravljaval naslednjo fazo, ki se je začela okoli leta 1960.

Na prvi pogled se zdi medvojno in prvo povojno obdobje v Kocbekovem razvoju samo izpolnitev simpatij, ki jih je čutil do marksizma, socializma in komunizma že od mladostnih let, seveda hkrati z vsemi ambivalentnimi pridržki, ki jih je že takrat čutil do marksizma tako v metafizičnem kot tudi v moralnem in kulturnem pogledu. Takšna ambivalentnost se pojavlja v Kocbekovem razmerju do marksizma tudi v letih 1941—1960. Vendar je iz njegovih dnevnikov, govorov in zapisov ravno tega časa kljub vsemu razvidno, da je prišlo v tem mišljenju do nekakšnih premikov, ki jih je potrebno razumeti kot posledico tesnega skupnega angažmaja s komunisti in marksisti v zgodovinskem procesu, zgodovinski akciji, ki so jo usmerjali, vodili in organizirali predvsem oni. Mišljenjske spremembe so torej v zvezi s Kocbekovo odločitvijo za sodelovanje v takšni akciji, zadevajo pa predvsem zgodovino in pomen marksizma za zgodovinski angažma. Krščanstvo ostaja za Kocbeka v smislu »svetovnega nazora« seveda bistveno različno od »diamata«, kot imenuje ustrezni »svetovni nazor« marksistov, vendar pa sprejema marksizem-leninizem kot filozofsko-znanstveno razlago zgodovine, metodo in napotilo za akcijo. Tako že leta 1941 v predavanju *Temelji osvobodilnega sodelovanja* terja, naj se posameznik v svojem osebнем življenju ravna po vsakokratnem »svetovnem nazoru«, »marksizem-leninizem pa naj nam postane skupna znanstvena metoda, ki se nikoli ne sme spremeniti v mit ali dogmo, sicer izgubi svoj univerzalni in praktično razvojni pomen«; v tem smislu so »znanstveno določljive zakonitosti družbenega razvoja obvezne za vse člane narodnega kolektiva«. Tak dualizem »svetovnega nazora« in družbenoznanstvene metode ga vodi celo v nekakšen dualizem objektivne in subjektivne življenjske sfere — »spoznavamo nujnost diktature v objektivnem svetu eksistence, v subjektivnem svetu pa hkrati zagovarjamo načelo svobode.« Podobno na mnogih mestih *Tovarišije* govori o tem, da si brez marksistično-leninistične teorije »ni mogoče misliti uspešnega

posega v javno življenje»; o tem, da je »zvestoba zgodovinskim zakonom v odločilnih dobah primarna človeška obveznost«; gre torej za »naravne in zgodovinske zakonitosti«, ki jih najzanesljiveje odkriva marksizem-leninizem. Od tod sledi sklep: »Zato kot kristjan brez rezerve sprejemam tak način družbenega in političnega mišljenja, saj se kot družbena metoda brez težav vključuje v krščansko koncepcijo življenjskega boja in stremljenja po popolnosti.« Ta pristanek na mišljenje, ki pojmuje zgodovino kot objektivno, zakonito in učinkovit proces, seveda ni odpoved krščanstvu, saj Kocbek v svojih partizanskih dnevnikih vseskozi poudarja krščanstvo kot pravi navdih svojega zgodovinskega angažmaja; temeljno izhodišče mu je še zmeraj ideja o Kristusovi in človekovi inkarnaciji, vendar to pot v luči marksistično pojmovane zgodovine, tako da se »ljubezenski krščanski duh« nujno spaja z marksizmom-leninizmom kot metodo mišljenja in delovanja v zgodovini. Ali pa je ta sinteza mogoča, ne da bi vodila v globljo krizo? O tej govori Kocbek že v dnevniku za leto 1943, objavljenem v *Listini*, takole: »Ne morem iz precepa: zakoni moderne družbene stvarnosti se vedno bolj obračajo zoper temeljno zapoved krščanstva, zoper ljubezen do bližnjika. Dobro čutim v sebi, kako se proti svoji volji tudi sam laiciziram in sekulariziram, kako prevzemam zemeljskost z vsemi njenimi zakoni in kako je ne morem spraviti v sklad z evangelijem. Kljub svojemu osnovnemu duhovnemu razpoloženju dajem nehote prednost imanenci pred transcendenco, v sebi razvijam bolj interesnost in napadalnost kakor skromnost in ljubezen, bolj spodbijam svojega bližnjika kakor svojo sebičnost in bolj krepim svoje stališče, kakor poslušam druge resnice. Živim sredi sproščenih zemeljskih gonov in jih ne morem zlahtniti. 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 najnesrečnejšo 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 napotil, kako naj se danes kot kristjan uveljavim s svojo brezpogojno in zahtevno ljubezensko etiko sredi družbene in zgodovinske psihoze sovraštva.«

Čeprav so se torej znamenja krize kazala v Kocbekovem novem položaju že razmeroma zgodaj, je ostajalo njegovo razmerje do marksizma, s tem pa tudi do marksističnega ateizma, kljub svoji ambivalentnosti pretežno pozitivno ne le med vojno in takoj po nji, ampak tudi še vse do konca petdesetih let. Zato je o sebi lahko v *Tovarišiji* za leto 1942 zapisal: »Stalno sem na meji med načelnim teizmom in praktičnim ateizmom«, isto formulacijo pa nato ponovil v članku *Marx in religija* iz leta 1956: »Vsi smo hkrati teisti in ateisti«, s čimer je hotel poudariti predvsem podobna položaja modernega kristjana in marksista. Toda to je bilo mogoče samo zato, ker je pripisoval marksizmu religiozen pomen. V *Tovarišiji* beremo o tem: »Zame je komunizem religiozen pojav«, leta 1956 pa je še določneje zapisal: »Marksizem je na vsej črti osvojevanje absolutnosti in osvojevanje transcendence, ustvarjanje kraljestva božjega na zemlji«. Ali še bolj plastično: »Nihče ne more zanikati, da v mnogih Marxovih formulacijah utripa

pristni nemir po transcendenci, na marsikakem mestu zvesto odgovarja neznanemu božjemu klicu«. Na tej podlagi je lahko Kocbek še leta 1958 v članku *O marksistični moralni* zapisal: »Kristjan se torej more s komunistom odprto srečati v družbenopolitičnem grajenju socializma. Spoznavanje relativnosti in absolutnosti, spoštovanje skrivnosti v človeku, afirmiranje stvarnosti in njenih zakonov, doživljanje skupne usode, proces poenotenja sveta in skupen boj zoper nihilizem bodo morali združevati nosilce socialistične ideje.« Iz teh besed je razvidno, da je Kocbek smisel svojega sodelovanja z marksizmom videl navsezadnje v skupnem boju zoper nihilizem, tj. socialni in moralni nihilizem. Toda paradoksnost tega stališča je bila v tem, da je sočasno v samem marksizmu videl vendarle tudi ateizem, katerega bistvo je ravno metafizični nihilizem, kar pomeni, da je marksizem razumel kot hibridno zvezo religiozno-odrešenjske dejavnosti in tistega, kar je s takšno dejavnostjo v nasprotju, tj. nihilizma. Da bi ta paradoks razvozlati, bi morali domnevati, da po Kocbekovem mnenju iz metafizičnega nihilizma ne sledi nujno tudi socialno-moralni nihilizem in da se z marksizmom kaj takega ne more zgoditi. Kocbekov ambivalentni pogled na marksizem je ves čas seveda dopuščal tudi to možnost. Toda bistvena značilnost njegovega mišljenja med leti 1941—1960 je bila morda ravno v misli, da do česa takega ne more priti.

Zdi se, da bi prav zato lahko postavili začetek zadnjega obdobja v Kocbekovem mišljenjskem razvoju okoli leta 1960. Na zunaj bi ta začetek morali uskladiti z njegovim drugim povojnim potovanjem v Pariz leta 1961, ki je ponovno aktualiziralo vtise s prvega obiska v letu 1955. Kot v prejšnjih obdobjih so mu tudi zdaj nove zamisli prihajale iz duhovno-literarnih in filozofskih vplivov. Takšne spodbude so mu ta čas dajali predvsem Teilhard de Chardin, Simone Weil in vsaj deloma tudi Heidegger, čeprav je že leta 1961 na francoskem primeru obsodil heideggerjanske posnemovalce z njihovimi »dlakocepskimi ter jalovimi abstrakcijami«; v poeziji mu je morda postalo pomembno intenzivnejše razumevanje Hölderlina. Iz tako različnih spodbud je seveda že tudi videti, da Kocbekovega zadnjega mišljenjskega obdobja ni mogoče spraviti tako kot prejšnja na en sam, na prvi pogled jasen ali vsaj približno enoten imenovalec. Pač pa je v njem videti nihanja, kontraste in že kar nasprotja. Tako ga je po letu 1960 Teilhard de Chardin navdihnil za nov optimizem, v katerem se združuje kozmična perspektiva z upanjem na človekov zemeljski, civilizacijski in duhovni napredek; od tod so sledili zanosnejši poudarki modernega sveta, njegove znanosti, industrije in tehnike, vse to pa tako, kot da so te sile združljive s krščansko pojmovanim združevanjem transcendence in imanence, časnosti in večnosti, človeka in Boga. Toda z druge strani ga je Heideggerjeva analiza življenja v znanstveno-industrijski družbi nagibala v mračen pesimizem, za katerega so znanost, tehnika in politika moderne množične družbe samo še znamenje skrajnega odmika od vsega božjega, svetega in zares človeškega na rob radikalnega nihilizma. V tem smislu je Kocbek sam leta 1973 razločeval med svojim »optimizmom« in »pesimizmom«. Vendar je to nasprotje še zmeraj — naj je bilo še tako dokončno in nepremostljivo — poskušal preseči s pomočjo osrednje, v mladostno mišljenje dvajsetih let segajoče misli

o Kristusovem učlovečenju. To misel je ravno leta 1973 še zaostril v opredelitev: »Božje učlovečenje pomeni človekovo pobožanstvenje.« To pa pomeni, da je Kocbekovo mišljenje tudi v zadnjem obdobju bilo še zmeraj utemeljeno v krščansko pojmovanem humanizmu, ki mu je človek »središče sveta«, temelj samega sebe in s svojo religioznostjo hkrati »nosilec« Boga, tj. most med končnostjo in večnostjo, čutnostjo in duhovnostjo, imanenco in transcendenco.

V vsem tem vsaj na prvi pogled ni kaj bistveno novega v primerjavi s prejšnjimi obdobji Kocbekovega mišljenja. Šele ob natančnejšem pregledu poznih izjav, esejev, člankov in predavanj je vendarle v njihovi navidezni heterogenosti opaziti nekaj značilnih premikov, ki so najbrž osrednja posebnost zadnje razvojne faze. Prvzaprav gre za dvoje odmikov — najprej za odmik od marksizma, s katerim se je ne samo pragmatično, ampak tudi načelno močno zblížal v letih vojne in prvega povojnega časa; nato pa še za odmik od katoliške ortodoksije, od katere se v prejšnjih obdobjih kljub občasnim konfliktom s cerkveno hierarhijo ni oddaljeval, saj je pogosto poudarjal, da mu nikakor ne gre za dogmatično prenovo katolištva in je temu primerno obsojal katoliški teološki »modernizem« z začetka stoletja, ki ga je papeštvo obsodilo.

Svojega razmerja do marksizma po letu 1960 sicer ni več v celoti tematiziral, vendar se zdi iz posameznih, tu in tam zapisanih formulacij, da je prišel v nasprotju s prejšnjimi pričakovanji do sklepa, da se marksizem iz nujnosti svojega metafizičnega nihilizma nagiblje v socialni in moralni nihilizem, posledica pa je ta, da izgublja svoj prvotni odrešenjski zagon k transcendenci oziroma ga nadomešča z naravnostjo v materialno blaginjo družbe, v načrtni racionalizem znanosti in tehnike, proizvodnje in potrošnje. Prav to pa je moral biti že tudi razlog, da je Kocbek v svojem zadnjem obdobju s toliko večjim poudarkom — podobno kot že v mladostnih spisih — začel prvenstvo v boju zoper metafizični, socialni in moralni nihilizem pripisovati v celoti ali pa samo krščanstvu, pojmovanemu seveda iz ideje Kristusovega odrešenjskega, evangeljskega in inkarnacijskega zgleda, ki naj bi se zdaj docela spremenil v vodilo človeku skoz njegovo pozemeljsko, zgodovinsko, socialno-moralno existenco. Toda prav to ga je prisililo, da je moral hkrati napraviti korak stran od tradicionalne katoliške teologije v novo pojmovanje Boga, duše in nesmrtnosti, s tem pa v novo teologijo. Kot je razložil leta 1965 v predavanju *Kdo sem?*, mu je šlo za to, da »sploh premagamo vsako predstavo o Bogu, ki biva nad svetom in izven sveta kot počelo in središče tako imenovanega prostorskega onostranstva, bitno nasprotnega tostranstvu«. Ali še določneje: »Novo teološko pojmovanje hoče religioznost ukiniti kot posebno in od sveta ločeno psihološko intenzivnost sakralnosti, kot neaktivno, svetobežno in individualistično pojmovanje svetega. Vrnitev krščanstva v imanenco pa ne pomeni zavračanje transcendence, le njeno novo lokaliziranje v smislu že omenjenega transcendiranja. Vsebina religioznosti se torej znova seli v svet, v medčloveške odnose, v ustvarjanje zemeljskih vrednot, v izražanje ljubezni do navzočega, v odkrivanje Boga kot središča vse bitnosti.« S tem seveda dobi pojem transcendence čisto nov, tradicionalni teologiji nasproten pomen: »Odkrivamo namreč, da

je najstvarnejša krščanska transcendenca prav v dejavnem življenju za druge, za svetopisemskega bližnjika.« S tem se je pojem Boga spremenil v perspektivistično bistvo človeškega samouresničevanja, pa tudi Jezusovo učlovečenje je zdaj lahko samo še simbol tega zgodovinskega procesa: »Tako postaja Jezus prav zdaj, ko se planet poenotuje in se človeštvo pripravlja stvarno na svoje združevanje, simbol za kohezioniranje človeštva, za ljubezensko dejavnost.« Celó pojmovanje duše in njene nesmrtnosti zadobi pri Kocbeku v tem času nove, iz panteizma povzete poteze, saj si ju — oprt na teologijo K. Rahnerja — predstavlja nekako tako, kot da »človekova duša tisti hip, ko zapusti telo, stopi v novo razmerje do vse snovi, kajti razširi se na vse vesolje in postane vsenavzoča v snovni resničnosti, da se ta tako pripravi na vstajenje in poveličanje.« V takšnih antropoloških, kozmičnih in teoloških prividih se teizem in panteizem, metafizična transcendenca in imanenca združujeta tako, da na prvi pogled ni mogoče ugotoviti, ali postaja s tem panteizem samo predstopnja k teizmu ali pa se nasprotno teistična ideja Boga utaplja v panteistično doživljenem antropoteizmu, ki je vendarle samo posebna različica panteizma, zvedenega na zgodovinski proces človekovega pobožanstvenja.

Tem premikom se v zadnjem obdobju Kocbekovega mišljenja pridružuje še eden, ki je morda najznačilnejši. V vseh prejšnjih fazah je poeziji, umetnosti in čisti duhovni ustvarjalnosti pripisoval poseben pomen, vendar ga je v vsaki teh faz zastiral kak drug način človekovega »samotranscendiranja«, inkarnacije in osvobajanja v smislu krščanskega humanizma. V mladostni dobi je bila to neposredna težnja po reformi cerkvenega in verskega življenja, v dobi sodelovanja s komunisti in marksizmom je enako vlogo dobil politično-socialni angažma v zgodovinskem dogajanju. Po letu 1960 je spričo Kocbekovega umika ali že kar razočaranja nad takšnimi možnostmi oziroma nemožnostmi moral pridobiti pomen svet poezije, umetništva, umetniške ustvarjalnosti kot edini še preostali medij, v katerem naj se izvršuje dogajanje človekovega samopreraščanja. Iz nekaterih tekstov tega časa, iz fragmenta *O poeziji* iz leta 1972 pa tudi iz drugih odstavkov je mogoče sklepati, da se je človekov prostor za »inkarnacijo« v modernem svetu zožil na umetništvo kot najčistejši primer ustvarjalne, svobodne in s tem zares človeške eksistence. »V tem prostoru izgublja moč pojmovanje, da živimo le za produkcijo, akumulacijo, manipulacijo in napredek, in pridobiva na moči spoznanje, da pravo počlovečevanje temelji na ekstazi, na celostnosti, ki je neizmerljiva, in na igrivi svobodi. Človek ni predmet urejanja, temveč subjekt osvajanja in preraščanja samega sebe. To je suverena beseda poezije.« Toda s tem se krščanska iniciativa, ki ji je Kocbek hotel ostati zvest tudi v zadnjem obdobju svojega mišljenja, navsezadnje zvêde na območje, ki ga lahko za edino pravo mesto pristne človeške eksistence priznajo tudi nekrstjani, svobodomislecí in ateisti; poleg tega je seveda umetništvo tista sfera, ki za krščansko odrešenjsko misel nikoli ni bila zares osrednja, bistvena ali celo edina, pravzaprav je to lahko postala šele z izgubo krščanstva, tj. s svobodomiselnostjo in ateizmom. V tej zvezi je potrebno misliti na dejstvo, da je do enakega pogleda na »bitnozgodovinski« pomen pesništva prišel tudi pozni Heidegger. S posebnim ozirom na Kocbeka pa je

še pomembneje, da je privilegirano mesto umetnosti za človekov duhovni položaj priznalo tudi slovensko svobodomiselstvo vsaj že z Župančičem. Navsezadnje se dogaja podoben povzdig poezije in umetnosti v najvišji medij za uresničevanje človeškosti že v predvojnem Vidmarjevem mišljenju; tej ideji je ostal zvest tudi po tej vojni. Kar pa zadeva D. Pirjevca, je na prvi pogled očitno, da je v svoji heideggerjanski fazi postavil v središče vsega ravno poezijo, saj je edino v nji lahko še odkril boga, ki je istoveten z »bitjo«, prikazujočo se skozi lepoto umetniškega dela.

Da bi torej razumeli Kocbekovo pojmovanje vere in znanosti v celoti pa tudi v konkretnih podrobnostih, kot se pokažejo skozi pregled njegovega mišljenjskega razvoja, je potrebno imeti pred očmi vendarle tudi stičišča z vzporednimi tokovi slovenske svobodomiselnosti, pri čemer je za primerjavo primerna zlasti oblika, ki jo je temu svobodomiselstvu dal J. Vidmar; toda nič manj ne pride v poštev tudi primerjava z D. Pirjevcem, ki z glavnino svojega mišljenja ne le po letu 1950, ampak tudi še v svoji heideggerjanski fazi po letu 1965 vendarle pripada svobodomiselni kulturi, čeprav je poskušal v smislu heideggerjanstva na zunaj dajati temu mišljenju protisvobodomiselni pomen. Izkazalo se je, da se v Kocbekovem mišljenjskem razvoju že na začetku in vse do konca pojavljajo stališča, ki bi jim lahko iskali vzporednice pri Vidmarju in Pirjevcu; pa ne samo v pojmovanju umetnosti in poezije, ampak tudi v preinterpretaciji pojma boga in nazadnje celo v tistem, kar je ves čas imenoval »ljubezenski krščanski duh« in kar je mogoče vzporejati z »dejavno ljubeznijo«, kot jo je imenoval po Dostojevskem Pirjavec. Vendar pri takšnih stičiščih ne gre samo za podobnosti, ampak tudi za razlike. Te niso nič manj pomembne, saj se šele skozi njih lahko odkrijejo podobnosti med Kocbekovim mišljenjem in sodobnim slovenskim svobodomiselstvom; navsezadnje so seveda te razlike pomembne tudi same po sebi, saj šele iz njih sledi odgovor na vprašanje, v čem je bila izvirnost Kocbekovega pojmovanja Boga, vere in znanosti, s tem pa celotne religiozne problematike.

Med posebnostmi, ki Kocbekovo mišljenje ločijo od Vidmarjevih in Pirjevčevih zamisli, je na prvem mestu potrebno omenjati njegovo sorazmerno kompliciranost. Že na prvi pogled so Kocbekova pojmovanja Boga, vere in znanosti precej bolj mnogovrstna, večstranska in neenakomerna, predvsem pa nikakor ne enosmiselna, ampak pogosto večplastna, morda blizu sinkretizmu; vsekakor ne preprosta ali pregledna iz enega samega zornega kota. Ta poteza je v očitni zvezi s Kocbekovim mišljenjskim razvojem skozi zaporedna obdobja, ko so se nove plasti nalagale na prejšnje podlage, ne da bi jih popolnoma izločile ali prekrile. Tudi pri Vidmarju in Pirjevcu je mišljenjski razvoj potekal skozi več faz, vendar je bil enotnejši ali enostavnejši. Vidmarjev predvojni agnosticizem se je v letih tesnega sodelovanja z marksisti in komunistično partijo približal materializmu, v zadnjih desetletjih pa verjetno razvil tudi panteistične prvine; vendar je v tem poteku mogoče videti predvsem razvitje teženj, ki so obstajale v Vidmarjevem mišljenju od vsega začetka. Pirjevčev razvoj je bil bolj prelomen — iz mladostne pripadnosti ortodoksnemu marksizmu v prehodno obdobje pozitivistično-znanstvenega nazora in odtod v obrat k heidegger-

janstvu, vendar so bili ti premiki večidel tako hitri, dosledni in dokončni, da je bil njihov rezultat vselej nedvoumen.

Kljub takšni razliki — ali morda prav zaradi nje — se med Kocbekovim pojmovanjem vere in znanosti ter različnimi tokovi slovenskega svobodomiselstva kažejo podobnosti, ki jih ni mogoče prezreti. Mednje spada že uvodoma opisano razmerje do znanosti, ki se zdi pri Kocbeku postavljeno na isto spoznavno-etično raven, kot jo poznata Vidmar in Pirjevec. Natančnejši pregled Kocbekovega mišljenja opozarja sicer na dejstvo, da je to razmerje v nekaterih fazah — na primer pod vplivom marksizma-leninizma med vojno ali po zgledu Teilharda de Chardina okoli leta 1960 utegnilo zanihati v pozitivnejšo smer. Vendar je takšno nihanje opaziti tudi v Vidmarjevem pojmovanju znanosti in celo pri Pirjevcu, odvisno od položaja, v katerem sta se soočala z njenimi rezultati, učinki in posledicami. Poleg tega pa je seveda takšno nihanje že samo na sebi všteto v svobodomiselno razmerje do znanosti in tehnike, saj ga je opazovati v Evropi od začetkov sodobnega svobodomiselstva v 18. in 19. stoletju.

Onstran takšnih samoumevnih stičišč se Kocbekovo mišljenje o veri in znanosti približuje Vidmarjevemu ali Pirjevčevemu v stvareh, ki jih je mogoče razbrati šele iz pogleda na celoto njegovega razvoja in ki so obenem precej odločilnejše. Med njimi se zdi osrednja, obenem pa takšna, da uvaja v vprašanje o bistveni različnosti Kocbekovega mišljenja, temeljna podobnost v razmerju do problematike metafizičnega, socialnega in moralnega nihilizma. Iz primerne razdalje je mogoče zaznati, da se mišljenje o veri in znanosti tako pri Kocbeku kot že pri Vidmarju in Pirjevcu razvija na ozadju daljnosežnega, usodnega in tudi težavnega boja — kot temu pravi Kocbek — zoper nihilizem. Verjetno je celo tako, da je ta boj temeljni ključ za razumevanje njihovega mišljenja o religiozni, pa tudi socialni in etični problematiki, vključno z vprašanjem o umetnosti, ki ga vsak po svoje, pa vendar vsi enako postavljajo kot temeljno vprašanje.

Za Vidmarjevo in Pirjevčevo mišljenje o veri in znanosti se zdi bistveno, da se je izoblikovalo na bolj ali manj dokončnem prelomu s teistično predstavo krščanskega Boga, s tem pa že izrecno ali pa na prvi pogled še prikrito v območju modernega ateizma; Vidmar resda tako, da v ateistično zavest vnaša in v nji ohranja vero v višji cilj in smisel »življenjskega vzgona«, Pirjevec pa s tem, da poskuša ateistični horizont nadvladati z vero v »bit«, iz katere se v območju pesniškega prikazuje bog. V obojnem primeru je seveda ateizem v vsej svoji metafizični, socialni in etični daljnosežnosti že navzoč. To pa pomeni, da se za slovensko svobodomiselnost takšnega ali drugačnega tipa že z vso izrecnostjo postavlja vprašanje metafizičnega, socialnega in moralnega nihilizma, kajti prav z ateizmom se to vprašanje tako ali drugače z vso silo odpira po znani Sartrovi formulaciji, povzeti iz Dostojevskega: Če ni Boga, je vse dovoljeno. Tako za Vidmarja kot za Pirjevca je usodnost, pa tudi nevarnost takšnega nihilizma popolnoma očitna, kar je razvidno predvsem iz dejstva, da se z njim na mnogih mestih izrecno spopadata.

Ob tem je postranskega pomena, da Vidmar in Pirjevec razumeta nihilizem vsak po svoje in nekoliko drugače. Vidmar ga največkrat poj-

muje v skladu z znano Nietzschejevo formulacijo, da je bistvo nihilizma »razvrednotenje vrhovnih vrednot«, kar po pomenu seveda ustreza formuli iz *Bratov Karamazovih*, da je vse dovoljeno, če duša ni nesmrtna oziroma od tod izvedeni Sartrovi tezi, da je vse dovoljeno, če ni Boga. Zoper tako pojmovan nihilizem se je Vidmar dvigal že v svojih predvojnih spisih, predvsem v polemiki z Dostojevskim v *Beležkah o Karamazovih* (1931). Tu se je njegov boj zoper nihilizem strnil v dokazovanje, da iz ateistične teze o nebivanju Boga nikakor ne sledi sklep, da je s tem človeku vse dovoljeno. Povedano z Nietzschejevimi besedami gre torej za tezo, da z razvrednotenjem vrhovne vrednote, tj. Boga, ne pride neogibno do razvrednotenja vseh drugih vrednot, normativno pomembnih za človekov obstoj; te imajo svoj trdni temelj v samem človeku, tako da so mu imanentne, ne pa transcendentne. To pa seveda pomeni, da je Vidmar videl rešitev pred nihilizmom v ideji, da iz ateizma ne sledi nujno vsakršen nihilizem. Ali natančneje rečeno: metafizični nihilizem ni temelj, iz katerega bi po logiki same stvari rezultirala socialni in moralni nihilizem kot njegova neogibna posledica. Vendar ni mogoče z vso trdnostjo sklepati, ali je tudi po drugi vojni Vidmar ostal na tem stališču ali pa ga je kako spremenil. Ali moramo morda njegovo panteistično vero v kozmično razumljeni »življenjski vzgon« razumeti kot korekturo, ki jo je potrebno vgraditi v ateizem in materializem, da bi ta ne ostajal zgolj na ravni metafizičnega nihilizma, iz katerega bi ob nepazljivem razvrednotenju vseh možnih vrednot sledili še vsi drugi, za konkretno človeško življenje nevarnejši nihilizmi?

Tudi Pirjevec pozna podoben pomen nihilizma v smislu »razvrednotenja vrhovnih vrednot«; prihaja mu iz Nietzscheja oziroma iz Heideggerja, kjer je to pojmovanje doživelo obširno razlago. Toda hkrati pozna še druge, nekoliko drugačne razlage, ki pa imajo svoj izvor spet v Nietzscheju, kjer je bil pojem nihilizma večplasten in celo dvoumen, oziroma pri Heideggerju, ki je to dvoumnost razvijal naprej. Za Pirjevca nihilizem ni samo v ateističnem razvrednotenju vrhovne vrednote, ki je Bog, ampak mu lahko pomeni tudi nekaj nasprotnega: nihilizem je bistvo vsake akcije, ki v imenu metafizičnih idej, vrhovnih vrednot ali bistev in njihove »biti« uničuje bivajoče, da bi ga priličila prav takšni metafizični »biti«, pri čemer ta akcija pozablja na »zgolj-bit«, ki je različna od metafizično razumljene najvišje »biti«; v takšni akciji je torej prava »bit« toliko kot nič, kar pomeni, da je njeno bistvo nihilistično. To pa ni zadnji pomen, ki ga Pirjevec pripisuje nihilizmu. Nihilističen je po njegovem mnenju predvsem moderni svet proizvodnje in potrošnje, ki z »bitjo« nima več kaj početi, saj mu gre samo še za brezbrizno izdelovanje in porabljanje vsakršnega bivajočega. V tem svetu najbrž ne gre več za nasilje kake metafizične ideje nad bivajočim, pa vendar je morda najčistejši izraz nihilizma. Pirjevec pozna torej vsaj troje pomenov nihilizma, ki imajo svoj izvir v različnih plasteh Nietzschejevega in Heideggerjevega mišljenja, tako da jim je mogoče najti stičišča kljub navidezni različnosti. Toda mimo takšnih posebnosti je na prvi pogled očitno, da postavlja proti nihilizmu — pravzaprav zoper vse njegove možne oblike — misel o pravi »biti«, ki da je isto kot bog, ko se razodene skoz lepoto poezije.

Od tod je mogoče domnevati, da formulirata tako Vidmar kot Pirjevec svoje misli o metafizični problematiki tako, da z njimi iščeta izhod iz nevarnosti nihilizma, da bi našla trdno točko, s katere bi bila ta nevarnost premagana. Vidmar jo najde v pojmovanju »življenjskega vzgona«, ki se skriva v temelju človekovega, verjetno pa tudi kozmičnega bivanja; je torej podoben najvišjemu bivajočemu in s tem nekakšna metafizična »bit«. Čeprav zanj noče uporabiti besede bog, je vendarle blizu pojmu božanskega, zato ga je mogoče razumeti v smislu panteizma. V pojmu »življenjskega vzgona«, ki naj mu bo človek v skladu s svojim notranjim klicem poslušen, se bivanje in móranje, narava in norma, skladata, kar ustreza temeljni težnji vsake metafizike. Pirjevec poskuša nihilizem obvladati s pojmom »zgolj-bit«, ki je različna ne le od slehernega bivajočega, ampak je tudi onstran slehernega najvišjega bivajočega, ki se razglašča za metafizično »bit«. Kolikor se torej »zgolj-bit« razodeva v poeziji kot bog, to ni več metafizični bog kot najvišje bivajoče, ampak je pesniška beseda za lepoto, ljubezen in poezijo. Ker se v tako pojmovanem bogu bivanje ujema z etičnim imperativom, bi morali sklepati, da se tudi zdaj volja do premage nihilizma izteka v posebno različico panteizma, onstran tradicionalnega teizma in s tem v svobodomiselnost religioznost.

Tudi v Kocbekovem mišljenju o veri in znanosti gre v zadnji instanci predvsem za boj zoper nihilizem. Ta je bil v Kocbekovih spisih že od vsega začetka navzoč kot tista možnost bivanja, mišljenja in delovanja, na katero v nobenem primeru ni mogoče pristati. Od začetka je sicer še ne označuje z besedo nihilizem. V dvajsetih letih govori o boju zoper pesimizem, svetobolnost in pasivnost, po letu 1930 že določneje spregovori o relativizmu in skepticizmu kot o poglavitni nevarnosti za človekov pravi življenjski modus, po drugi vojni pa najde za to osrednjo nevarnost končno oznako nihilizem. Smisel lastnega krščanstva se mu zdaj izrecno pokaže kot usodni, zadnji boj z nihilizmom. V tem smislu je v razpravi *Marx in religija* (1955) zapisal, da nas procesi modernega sveta »vedno bolj postavljajo pred alternativo: ali dejavno doživljanje Boga že v tostranstvu ali nihilizem«. Toda ta boj ni samo naloga krščanstva. Kocbek ga odkriva kot bistveno dolžnost tudi v umetnikovem delu, o čemer je leta 1964 formuliral tale imperativ: »Umetnik mora podirati malike, izganjati zlo, razkrinkovati laži, premagovati nihilizem, zdraviti splošno shizofrenijo.« In končno je premagovanje nihilizma tudi končni cilj socializma, saj je na istem mestu zapisal, da je v našem socializmu potrebno izvršiti »še bitno revolucijo, sicer bo marksizem ostal nosilec zgolj tehnične civilizacije«, kar seveda pomeni, da je takšna civilizacija po svojem bistvu nihilistična.

Da pripisuje Kocbek pojmu nihilizem podobne pomene, kot jih je mogoče odkriti v Vidmarjevi ali Pirjevčevi rabi, se razume samo po sebi, saj prav tako izhaja iz Nietzschejeve analize nihilistične problematike, zajema pa tudi iz nekaterih Heideggerjevih razlag. Zato mu je nihilizem predvsem razvrednotenje vrhovnih vrednot ali, kot je formuliral leta 1955 po Siloneju z nekoliko preprostejšimi besedami: nihilizem je enačenje dobrega, pravičnega in resničnega s koristnim. Prav to pa se dogaja v sodobnem svetu zadovoljevanja povprečnih potreb s pomočjo proizvodnje in potrošnje, v svetu, ki se je s tem »razodel kot

moderna oblika ničā. Tudi Kocbek torej pozna nihilizem v pomenu moderne industrijsko-tehnične civilizacije, kamor ga med drugim postavlja po Heideggerju posebno Pirjevec. Pač pa ne priznava tistega pomena, ki nihilizem enači z akcijo metafizične »ideje«, češ da ta poskuša obvladati bivajoče, da bi ga spremenila in priličila svojemu »bistvu«. Kocbek kot privrženec zgodovinske akcije, s katero se človek uresničuje v svetu, po potrebi tudi z revolucijo, zmeraj pa po izvirnem zgledu Kristusove inkarnacije, najbrž ne bi mogel pristati na takšno razlago nihilizma. Toda ne glede na različne pomena in hkrati meje, ki jih ta pojem dobiva v njegovem mišljenju, je iz vseh razvojnih obdobj očitno, da mu je nihilistična nevarnost povezana predvsem s pojavom meščanstva, ateizma, materializma, kapitalizma, nazadnje tudi množičnega človeka in množične družbe, industrijsko-tehnične civilizacije in znanosti. Nanj pripenja končno tudi marksizem, kolikor sledi tem tokovom. Vendar je bilo mogoče že opozoriti, da Kocbek v marksizmu ne vidi zgolj nihilizem, ampak tudi težnjo k odrešenju, transcendenci in religioznosti, se pravi sorodnost krščanstvu; da pa njegovo stališče do marksizma niha med eno in drugo možnostjo, tako da je ves čas ambivalentno, proti koncu pa gotovo bližje oceni, da se tudi v marksizmu uveljavlja predvsem nihilistični zametek.

Zoper tako pojmovani nihilizem je Kocbek s svojim mišljenjem od začetka do konca iskal učinkovito obrambno sredstvo in pozicijo, od koder bi ga bilo mogoče obvladati, preseči in premagati; to ga zbližuje z nekaterimi bistvenimi potezami Vidmarjevega in tudi Pirjevčevega mišljenja. Vendar ga od njiju na prvi pogled loči dejstvo, da je za temelj, na katerega je oprl svoj boj zoper nihilizem, ves čas jemal krščanstvo, in sicer v katoliški obliki, ki je na Slovenskem pravzaprav edino domača in priznana forma krščanstva.

To naj bi torej bila njegova pglavitna posebnost v primerjavi s svobodomiselnimi pojmovanji vere in znanosti na Slovenskem. Ali pa je takšna predstava o Kocbekovem mišljenju v vseh pogledih zares trdna? Pregled njegovega mišljenjskega razvoja opozarja na to, da je bilo katolištvo zares ves čas v središču njegovega boja zoper nihilizem, da pa je vanj v vseh razvojnih obdobjih posegalo toliko najrazličnejših spodbud iz svobodomiselnne kulture, teologije, filozofije, moralke, znanosti in literature, da se sámo od sebe vsiljuje vprašanje o tem, do kakšne mere so ti vplivi preoblikovali podlago njegovega katoliškega krščanstva. So prodrli prav v njegovo bistvo ali pa se ga sploh niso dotaknili, s tem pa tudi ne odločilno spremenili? O tem osrednjem problemu je pri samem Kocbeku najti različne, včasih protislovne izjave, kar pomeni, da se ga je zavedal, da pa mu ni iskal jasne formulacije. Sam je na več mestih priznaval, da v sebi združuje teizem in ateizem; da morda celo niha med obema, kar pa si je razlagal s tem, da je to pač položaj slehernika, pa ne le v današnjem »brezverskem« času, ampak že od vsega začetka. Z druge strani je odklanjal »panteistične ideologizme«, kar bi kazalo na to, da se je vnaprej branil pred slehernimi domnevami, ki bi njegovo mišljenje povezovale s panteizmom. Vendar ni popolnoma jasno, zakaj se mu je zdela takšna obramba potrebna. Ali je hotel biti na vsak način povezan s katoliško ortodoksijo, kar naj

bi mu zagotavljalo legitimacijo pravega kristjana? Ali pa mu je bilo panteistično mišljenje zares nekaj samo na sebi nesprijemljivega?

Od tod se odgovor na vprašanje o Kocbekovem razmerju do boga, vere in znanosti kaže predvsem v smeri spraševanja o tem, kakšno je bilo pravzaprav njegovo katolištvo; kaj ga je bistveno priklepalo na katoliško tradicijo, saj ta zveza nikakor ni mogla biti samo zunanja; in končno, v čem so bili odmiki od te tradicije in kako globoko so segli v njene bistvene podlage.

Zdi se, da bi ključ do teh vprašanj utegnili najti v domnevi, da je bila Kocbekova navezanost na krščanstvo v katoliški podobi najstarejša plast njegovega mišljenja, segajoča v otroštvo in mladost, zato najprvotnejša in najbolj dolgotrajna, tako da se je pod drugimi sestavinami ohranjala prav do zadnjih let; in da prav zato ta navezanost nikakor ni bila zgolj miselna, ideološka, nazorska ali teološka, ampak zares prvinska, psihološko-socialna ali že kar polzavedno-strukturna. To pa je mogoče samo s pogojem, da v Kocbeku ne odkrivamo pripadnosti nekakšnemu abstraktnemu katolištvu samemu na sebi, ampak čisto konkretnemu tipu katolištva, konkretnemu v smislu nečesa historično, psihološko, socialno in kulturno določenega. Pogled na celoto Kocbekovega mišljenja, doživljanja in dela omogoča domnevo, da gre v njegovem primeru za tesno navezanost na tisto, čemur lahko rečemo baročno katolištvo. Nanj kažejo takšne osrednje poteze Kocbekovega doživljanja sveta, človeka in samega sebe, kot so: dualizem »snovi in duha«, telesa in duše, obenem pa težnja k njuni najtesnejši spojitvi v čutno duhovnost ali poduhovljeno čutnost; nemir, gibanje, dinamičnost, ekstaza in omama kot glavne vrednote takšnega doživljanja, čemur so kot ne vrednote postavljene nasproti mir, negibnost, statičnost, varnost, trezna razumnost in podobno; nenehna napetost med nasprotnimi čutno-duhovnimi skrajnostmi — med grehom in čistostjo, krivdo in nedolžnostjo, bolečino in sladkostjo; splošno občutje erotičnosti v snovi, človeku in življenju, kar vključuje tudi erotizacijo religioznega čustvovanja, v zvezi s tem pa terja estetsko intenzivnost vsega človeka, njegovih doživljajev, misli in dejanj. Pogled na Kocbekove pesmi, pripovedi, dnevniške eseje, govore in pisma dokazuje, da so prav to bistvene sestavine njegovega mišljenjskega sveta, doživljanja in ustvarjalnosti; iskanje njihovih historičnih izvorov pa zelo očitno vodi nazaj v katoliški barok, saj je prav v baročni dobi tradicionalno katolištvo podelilo takšnim elementom tisto posebno vlogo, pomen in vrednost, ki jih ohranja v Kocbekovem duhovno-ustvarjalnem svetu. Toda s tem je že tudi pojasnjeno, da izvori Kocbekove povezanosti s katoliško tradicijo niso prvenstveno religiozno-teološki, nazorski ali dogmatični, ampak globlji, prvinski, osebnostno-strukturni ali že kar predzavedni. Da jih je vsrkal vase v dobi svojega katoliškega otroštva, je nedvomno, to pa tako trdno, da so skozi njegov poznejši razvoj odločilno usmerjali vplive, spodbude in recepcijo novih elementov. Le tako je mogoče razumeti vlogo, ki so jo imeli za njegov pesniški, ustvarjalni in doživljajski razmah Rilke, Trakl in Claudel — avtorji, ki so v simbolizem in začetni modernizem 20. stoletja prenašali očitne prvine neobaroka; prav te so v Kocbekovem pesništvu, pa tudi v prozi *Strahu in poguma* in dnevnikov vidne vse do konca. Navsezadnje je iz tega temeljnega

izvora mogoče razlagati celo Kocbekov navdušeni sprejem Teilharda de Chardina po drugi vojni, saj je Teilhardova dinamična kozmogonija tipičen primer jezuitskega baroka, presajenega na hipotetične možnosti, ki jih ekstatični vizionarnosti odpira moderna znanost. Vendar je z enakimi razlogi mogoče razložiti tudi tiste spodbude, ki jih je Kocbek že v dvajsetih letih začel sprejemati iz svobodomiselne kulture — Bergsonov vitalizem, Nietzschejev voluntarizem, Malrauxov ekstatični aktivizem in celo Lawrenceov panseksualizem, čigar daljnosežni vpliv lahko opazimo v Kocbekovem poznem, v predavanju *Eros in seksus* (1970) zajetem poskusu, da bi izrecno rehabilitirani erotičnosti in seksualnosti podelil v katolištvu mesto, ki jima je bilo po tradiciji odvzeto. Sprejem takšnih spodbud je od vsega začetka omogočala posebna, iz baroka podedovana naravnost Kocbekove človeške zamisli v čutnost, dinamičnost in dejanje, v katerih naj človek premaga svoj temeljni dualizem in se potrdi kot ena sama, živa, ekstatično resnična celota.

Pomen, ki so ga v Kocbekovem mišljenju dobili ti in drugi avtorji, pa kaže seveda vendarle tudi na dejstvo, da se je njegovo premagovanje dualizma, ki ga je kot temeljno izhodišče podedoval iz baročnega katolištva, ves čas usmerjalo predvsem tako, da je v krhkem ravnotežju med »snovjo« in »duhom«, telesom in dušo, prvenstvo pripadalo največkrat tistemu polu, ki je tostranski, imanenten in čuten, s tem pa nasprotje abstraktni transcendenci, čisti notranjosti in nedejavni misli. Samo v tem smislu je mogoče razumeti, da je Kocbek intimno sprejel vase tako močne spodbude iz Bergsona, Nietzscheja, Malrauxa ali Lawrencea; predvsem pa, da je tako hitro lahko našel stik z marksističnim mišljenjem, ki je po definiciji čutno-praktično, dejavno in zgolj tostransko.

S tem se do kraja odpre vprašanje o Kocbekovem odmiku od temeljev krščanske vere in zlasti katolištva, saj ni mogoče, da bi stik s svobodomiselno kulturo, ki je bil tako močan, enosmeren in odločilen, pustil te temelje nedotaknjene. Zdi se, da je mogoče glavni odmik videti v razveljavitvi izvirnega greha kot temeljnega dejstva krščanske vere. Kristusova inkarnacija naj bi po Kocbekovem pojmovanju bila potrditvev za človekovo popolno rehabilitacijo pred Bogom in samim sabo, s tem pa že tudi uvod v tisto, kar je sam imenoval »pobožanstvenje človeka«. Toda od tod je seveda samo še korak do vseh posledic antropoteizma, kakršnega je domislilo 19. stoletje in mu je zlasti Feuerbach dal klasično formulo. Iz mnogih Kocbekovih formulacij o človeku kot »središču stvarstva«, o njegovem »pobožanstvenju« in dokončnem uresničenju, je mogoče sklepati, da je idejo izvirnega greha dejansko že nadomestil z zamisljivo popolne človekove dovršitve v tostranosti ali vsaj zmožnosti zanjo. Kaj takega seveda znotraj krščanstva ni mogoče in je celo v najbolj radoživem katolištvu, ki bi se zoper Avgušтина docela odločilo za pelagijanstvo, bolj ali manj neuresničljivo.

S tem je povezan drugi Kocbekov odmik od tradicionalne vere v svobodomiselstvo, zadeva pa razmerje med transcendenco in imanenco. Načelno je nedvomno terjal spoj obojega in odklanjal žrtvovanje enega drugemu. V konkretnih mišljenjskih položajih pa je dajal prednost imanenci, v kar so ga pogosto silile konkretne življenjske okoliščine, kar pa spet ne bi bilo mogoče, ko ne bi nastavek za to obstajal že

v njegovem mišljenjskem izhodišču. Če je človek prost izvirnega greha in sposoben pobožanstvenja, se njegovo uresničevanje lahko dogaja imanentno v obliki zgodovinskega procesa, ki poteka iz lastnih, zgolj za človeka določenih zakonitosti. S tem se v središču Kocbekovega mišljenja naseljuje očiten zgodovinski imanentizem, ko človek — podobno kot pri Heglu ali Renanu — postaja uresničevalec samega sebe in celo boga. To je Kocbeku v vojnem času omogočilo, da je prevzel marksizem-leninizem za metodo, vodilo in nauk o zgodovinski dejavnosti — kot nauk o zakonitostih, ki so zgodovinskemu razvoju imanentne.

Tretji odmik, ki naravno sledi prejšnjim, je Kocbekovo pojmovanje človeka kot absolutnega ustvarjalca samega sebe; kar seveda pomeni, da je človek edino pravi, neomejeni in s tem absolutni subjekt. Na to posebnost je opozorila v svoji analizi Kocbekovega razmerja do Marxa že S. Hribar, vendar jo je po Heideggerjevem zgledu izvedla v celoti iz Descartesovega cogita, tj. iz novoveškega pojmovanja subjekta in njegove subjektivitete. Verjetneje je Kocbekovo prepričanje o subjektivnosti človeka potrebno izvajati iz židovsko-krščanske tradicije, ki jo je katolištvo prevzelo iz svetopisemske stare zaveze, kjer je že na začetku človek razglašen za gospodarja vseh živih bitij in za središče božjega stvarstva. Vendar pa je nedvomno, da Kocbek ta svetopisemski nastavek razume novoveško, se pravi iz Descartesove postavitve človeka kot subjekta. Za Kocbeka človek ni več samo relativni subjekt, odvisen od Boga, ki je absolutni in s tem edino pravi subjekt, kot je to razmerje postavljeno v židovsko-krščanski tradiciji, ampak je tudi sam postal absolutni subjekt, kar je mogoče seveda samo na podlagi Descartesovega izenačenja »jaza« s psiho, psihe pa z zavestjo, ki se zaveda same sebe. S tem postane ves svet doživljaj takšnega »jaza«, ta pa njegovo središče, nosilec in prava substanca; človek sam je edini avtentični izvir svojih idej, zaznav, volje, moči in dejanj. S tem se pojasnjuje, zakaj je Kocbek svoje podedovano, z barokom zaznamovano katolištvo lahko zaporedoma povezoval z nauki Nietzscheja, Bergsona ali Marxa, ki so razvili do zadnjih možnosti tipična novoveška pojmovanja človekove volje in moči, ustvarjalnosti in zgodovinskega samorazvoja.

Ostaja samo še vprašanje, kaj se je v takšnem spoju baročnega katolištva z novoveško metafiziko človeka kot absolutnega subjekta zgodilo z osebnim Bogom židovsko-krščanske tradicije. Da je Kocbek še zmeraj v svoje mišljenje o svetu, človeku in samem sebi zajemal pojme Boga, Kristusa, učlovečenja in odrešenja, je seveda dokaz, da je hotel ostajati še zmeraj tudi kristjan. Toda težava je bila nemara v tem, da so mu ti pojmi bili samo še oznake za posebne doživljaje, v katerih se mu je prikazovala vsebina lastnega »jaza« — morda najvišji vseh možnih doživljavaev, kljub temu pa vendarle samo še doživljaji, ne pa resničnost, ki presega doživljajski svet. Podobno kot bi ob Pirjevčevem bogu, ki je samo še pesniška beseda za »bit«, lahko govorili o »smrti« panteističnega boga, tako bi tudi o Kocbekovem Bogu, ki je samo še človekov doživljaj, psihična vsebina njegove zavesti, akt njegove subjektivitete, morali misliti na »smrt« židovsko-krščanskega Boga. To pa pomeni seveda toliko, kot da Kocbekovo pojmovanje Boga,

vere in znanosti ni bistveno nasprotno vzporednim tokovom slovenskega svobodomiselstva, ampak jim je sorodno vsaj toliko, kolikor ukinja tradicionalno mišljenje o bogu, na njegovo mesto pa postavlja zamisli, ki so svobodna tvorba doživljanja, vendar prav zato že brez prave, obče, obvezne in razvidne metafizične veljave.

(Konec sledi)



Marinko
Soldo

Sistem in oseba

Če analiziramo sodobno državo našega časa, se dokopljemo do sklepa, da v nobenem primeru ni več opredeljena zgolj — celo v večjem delu ne — s pojmom moči. Misel, da je s silo mogoče doseči to, česar ni moč doseči z drugimi sredstvi, postaja vedno bolj nesodobna. Danes nekateri postavljajo državo pred nравnostno sodišče tako kot nekdanj posameznike: sklicevanja na moč kot na njeno bistvo ji dandanes nihče več ne priznava za alibi. Država se danes očitno vse bolj spreminja v ustanovo, ki mora skrbeti za materialne in duhovne potrebe posameznikov in družbe, vse manj pa je oblast, ki uporablja prisilo, da bi si zagotovila poslušnost podložnikov.

Pred razčlemba odnosov med umetnostjo in državo je treba povedati nekaj besed o odnosu med državo in kulturo. S pojmom kultura mislim na vse tisto, kar je že pred časom švicarski zgodovinar Jacob Burckhardt zajel v definiciji: Kultura, ki ustreza materialnim in duhovnim potrebam v ožjem smislu, je seštevek vsega, kar je spontano nastalo z namenom, da bi napredovalo tako materialno življenje kot duhovni izraz, pa tudi družabnost, vse tehnike, umetnost, pesništvo in znanosti.

Takó pojmovano kulturo — Burckhardtov opis očitno vsebuje tudi to, čemur danes preprosto pravimo civilizacija — država danes v veliki meri podpira. Kultura še edino pojmovno, ne pa tudi v resnici, pomeni nekakšen nasproten pol v odnosu do države. Nekdanje »plodno nasprotovanje« med državo in kulturo sodi v preteklost; zelo obsežna pravila medsebojnih odnosov povsem onemogočajo, da bi med njima nastal resnejši spor. Trditev o posebnem, obojestranskem zblizevanju države in kulture je na videz v očitnem nasprotju z zelo razširjeno teorijo o njenem medsebojnem oddaljevanju.

Oglejmo si to поблиže! Vrnimo se k Burckhardtovi jasnosti. Našo pozornost takoj pritegne beseda, ki ji je Burckhardt očitno pripisoval velik pomen: »Kultura... je seštevek vsega, kar je spontano nastalo...« Gre za besedo spontano. Za Burckhardta je spontanost temeljna oznaka pojma kulture, po kateri se ta pojem loči od pojma države. V nasprotju s tem tista kulturna področja, ki danes zanje skrbi država — in v tej skrbi, po mnenju mnogih naših sodobnikov, odkriva