

ČLOVEK IN NJEGOVA GOVORICA

Čim bolj se obuja v ljudeh novi čut za telo in njegovo kulturo, tem bolj raste tudi smisel za človeški jezik, ki je za človekom samim najveličastnejša in najčudovitejša stvar.¹ Ob razvoju antropologije in dialektike človeškega duha stopa vedno bolj v ospredje jezik; zato je filozofija jezika, katere pravi ustanovitelj se po pravici imenuje W. v. Humboldt, vedno močnejše zastopana v posameznih filozofskih panogah. Zlasti pri fenomenološko usmerjenih mislecih tvori jezik že pogosto izhodišče za reševanje raznih ontoloških, dušeslovnih in spoznavno-teoretičnih vprašanj.² Najbolj živo pa zadene jezik ob vprašanje o razmerju med dušo in telesom. Vedno bolj vstajajo med znanstveniki glasovi, da naj bi se filozofija jezika obdelala izrazito pod vidikom dvojne, duhovno-telesne narave človeške besede, ako hočemo kdaj prav razumeti osnove konkretnega duha.³ Tudi Th. Haecker ugotavlja zanimivo dejstvo, da si gredo teorije o razmerju med mišljenjem in jezikom vzporedno s teorijami o razmerju duše in telesa.⁴ Namen te razprave je vprav, pokazati, da nam analiza jezika in njegovih lastnosti nudi novo, svojstveno osvetlitev za podstatno edinstvo duše in telesa. Bil bi to kratek poizkus metafizike človeške govornice, t. j. njenih bitnih osnov in razmerja do človeka in predmetov ter smisla, ki ga ima v sestavu vsega bitnega vesoljstva.

I

Človek

Duša in telo sta v človeku bitno tako ozko povezana, da tvorita obe podstati skupaj eno popolno podstat, samostat imenovano, ki je skupno osnovno počelo in subjekt vsega človeškega življenjskega delovanja. Tako močno sta duša in telo naravnana drug na drugega, da niti eden niti drugi ni sam zase popolna podstat.⁵ Duša je utelešena v telesu in telo je oduševljeno po duši, tako da sta skupno nova višjerredna bit, ki je samostojna v bivanju in delovanju, in je oseba, ker je razumna, in je človek, ker je v telesu. Duša je v tej zvezi podstatni dej ali forma (lik) telesa: ona ga oblikuje, udejstvuje in mu določa

¹ Theodor Haecker, *Dialog über Christentum und Kultur*, Hellerau 1930, str. 49 in 53.

² Prim. Edm. Hasserl, *Logische Untersuchungen I.* (Halle), 1922, 12 sl., 294 sl.; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1935, str. 32 sl., 166 sl.; Julius Stenzel, *Philosophie der Sprache*, München und Berlin 1934, kjer je celotno delo pisano pod vidikom jezika.

³ Stenzel, l. c. str. 75 in 112.

⁴ Theodor Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1927, str. 189.

⁵ Obširneje gl. A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo*, II. 310 sl.

njegovo vrstno (specifično) popolnost in bistvo, po katerem se loči od drugih teles, telo pa je do duše v položaju možnosti in določljivosti; duša je dejavno, telo pa trpno podstatno počelo v človeku.

Tej podstatni edinosti duše in telesa, ki tvorita razumno samostat, človeško osebo, odgovarja tudi pritična ali akcidentalna, ki se javlja v smotrnem udejstvovanju in razvoju duhovno-telesnih sil v človeku. Temu javljanju in usovršenju človekove duhovno-telesne osebne podstati je dala moderna posebno ime: osebnost. Prav ta doživljajski, pritični svet človeške osebe pa je edina pot, po kateri moremo priti tudi do spoznanja njenih podstatnih dejev: osebnost je pot do osebe. Moderni čas ima osebnost kot krilatico, v katero zagrne vse svoje lepe misli o človeku, toda ni mu še postal ta pojem čisto enoumen, istoličen, ostal mu bo več ali manj metaforičen tako dolgo, dokler ne spozna tudi njegove — podstatne bitne podlage — osebe same. Moderni imajo osebnost brez osebe; pritične deje brez podstatnih, govore o duhovnosti, a zanikajo duha kot podstat. Kljub temu pa postaja prav moderni filozofiji osebnost zopet vedno bolj steber opornik, ob katerem se pogreza v globino podstatnih skrivnosti človeške narave. V doživljajih, pritičnem javljanju duše in telesa, odkrivamo namreč vse one lastnosti, ki nas silijo k priznavanju podstatnega edinstva duhovno-telesne človeške osebnosti.

Že pojavi čutnih doživljajev samih so lep primer te duševno-telesne enote. Ne samo to, da sta skupno počelo teh doživljajev duša in telo obenem, ampak tudi bistvo teh doživljajev nam priča isto. Vsak tak doživljaj ima namreč na sebi znake duševnega in deloma še telesnega bitja. Je nekako v sredi: je že duševni, imanentni pojav, a nosi na sebi še sledi tvarinskih pogojev⁶ (n. pr. razsežnost v čutnem organu), od katerih je notranje odvisen.

Razen tega vlada med čutnim in zgolj duhovnim doživljanjem stalna medsebojna povezanost: brez spremljajoče čutne domišljije ni možna nobena umska sodba in zgolj duhovno teženje (volja) je v recipročni zvezi s čutnimi nagoni.⁷

Najvernejša podoba tega duhovno-telesnega podstatnega edinstva v človeški osebnosti pa je živa človeška govorica v ožjem in širšem pomenu besede.

II

Notranja in zunanja beseda

Govoriti se pravi: izgovarjati besede (proferre verba) z namenom, da z njimi razodenemo sebi ali drugim svoje misli, čustva in želje, skratka svojo »dušo in srce«. Da imamo govorico v ožjem smislu, mora biti vprav beseda, ki jo izgovarjamo, beseda v strogem, ožjem in pra-

⁶ Prim. A. Ušeničnik, Uvod v fil., I. 357, in J. Donat, Psychologia, Innsbruck 1923, str. 66.

⁷ Obširneje A. Ušeničnik, Uvod v fil., II. 303 sl.

vem pomenu. Bistvo vsake prave besede pa je v tem, da izhaja iz govornikovega razuma kot njegov dej in to z namenom, da sebi ali drugim razodene spoznano (predočevano) vsebino. Notranja beseda je tista, ki ostane samo v duši ali v »srcu (zato: *verbum mentis* ali *cordis*), ki ni izgovorjena navzven; zunanja beseda pa je ona, ki se obenem združi s telesom in je v telesni (čutni, slišni in vidni) obliki z jezikom izgovorjena.⁸ Dve bistveni potezi ima torej vsaka beseda: da izhaja iz subjekta in da je manifestacija misli, in sicer njihove dejne (subjektivne) in vsebinske (predmetne) strani. Prva poteza je mnogo važnejša ko druga, zato je v Bogu prava Beseda, dasi ni bila »izgovorjena«, učlovečena od vekomaj; dočim golo zunanje izgovarjanje besede, brez dejanskega spoznanja (notranje besede) sploh ni prava beseda, ampak le v metaforičnem, prenesenem smislu, ker samo znači in predočuje nekaj, a ne izhaja obenem iz subjekta kot svojega umskega počela. Vsako dejansko spoznavanje je torej obenem vsaj notranja beseda, ni pa vsako izgovarjanje besed z jezikom tudi res že beseda v pravem, strogem smislu.⁹ Ker sta v besedi dve bistveni potezi, zato se v njej zrcali tudi dvojni svet, dvojna podobnost: podoba lastnega subjekta in podoba spoznanega predmeta.

Notranja beseda je predvsem slika lastnega duha, svojega tvor-nega počela. Telo je tu s svojimi organi samo vnanji pogoj, dasi tudi tu sodelujejo čutni vtisi in predstave, vendar v umskem deju kot takem ne pomenijo za dušo notranje, t. j. vzročne odvisnosti, ampak samo zunanjo, v kolikor imajo v organih svojo neobhodno biološko podlago. Če gledamo notranjo besedo glede na njeno predočevalno funkcijo, pa vidimo, da je notranja beseda pravo nadomestno znamenje (*signum suppositivum*) spoznanega predmeta, t. j. znamenje ali lik, ki v spoznavnem oziru nadomestuje predmet, igra njegovo vlogo in ga tako predočuje.¹⁰

Zunanja beseda pa je kot dej, ki sicer izhaja iz razuma, ki pa se pred našimi očmi in ušesi tako rekoč utelesi, učloveči v čutno vidno in slišno obliko, obenem slika, podoba — ne le duha — ki iz nje govori, ampak tudi telesa, po katerem govori. Zunanja beseda potemtakem ni le nadomestno znamenje naše celotne osebe, ampak mnogo več: je del naše celotne osebnosti, namreč pritično, toda adekvatno, polno-močno javljanje podstatne duhovno-telesne narave v enako ozki bitni

⁸ Sv. Tomaž Akv. razlikuje prav za prav trojno besedo, dvojno notranjo in eno zunanjo; *verbum mentis* (v razumu), dej razuma, *logos*, *verbum cordis* (v srcu), naznačenje ozir. predstava glasu (*imaginatio vocis*) in *verbum oris* (na ustih), glas sam kot znak notranje besede. S. Th. I. qu. 54 a 1. Obširjenje o tem gl. Hufnagel Alf., *Intuition und Erkenntnis nach Thomas v. Aquin* (Albertus Magnus Akademie zu Köln — Veröffentlichungen II., 5/6), Münster 1932, 166—173. Slovensko izrazoslovje k temu po Ušeničniku, Uvod, I., 44 sl.

⁹ Prim. A. Hufnagel, l. c. str. 169 sl.

¹⁰ Prim. Ušeničnik, Uvod, I. 349, in Donat, *Logica*, Oeniponte; 1922, str. 80 sl.

povezanosti, ki vlada med dušo in telesom kot podstatima. Tudi tu je duh, notranja beseda, logos ali razum tisti, ki oblikuje telo. Oblikuje ga v tem, ko se z njim združuje in se združuje z njim v tem, ko ga oblikuje, t. j. ko mu daje pomen in smisel, ki je vedno izključna lastnost duha. Že W. v. Humboldt je ugotovil kot enega izmed prvinskih, elementarnih znakov vsake zunanje besede njeno vsebinsko nedoločnost, indiferentnost za ta ali oni pomen, kajti iz sebe kot zvok, kot artikuliran glas ne pomeni še ničesar določenega in enoumnega, šele duh, razum je tisti, ki ji da določen pomen. Res je sicer, da je pomen besede odvisen tudi od telesnih znakov: višine, barve in intenzitete glasu, ritma in melodije itd., toda brez duha in njegovega spoznavanja bi ostalo vse goli flatus vocis. Notranja beseda je torej dej, forma ali lik zunanji besedi, ki je njeno telo, zato so vsa telesna znamenja le v možnosti in trpnem položaju do duha, ki jim daje smisel. Zato ne velja samo dejstvo, da duša oblikuje telo, ampak da po telesu tudi raste in se razvija. Najpopolnejša, res pristno človeška govorica je torej samo v združitvi notranje besede z zunanjo, ki je inkarnacija logosa v glasu in kretnji in kot taka najvernejši izraz človeka samega.

Tudi zunanja beseda je — združena z notranjo — slika predočevanega predmeta, vendar na drugačen način kakor notranja. Zunanja beseda je namreč na prvotnejši in popolnejši način podoba predmeta nego notranja. Dasi je sicer res, da brez duha in spoznavanja nobeno telo samo na sebi še ničesar ne »pove«, ničesar ne »zaznamuje« in ne »pomeni«, vendar pa ima vprav telo — ne duh — tiste specifične lastnosti, katerim pripisuje človek v pravem, prvotnem smislu značaj »podobe«, »simbola«, »oblike«, »lika«, »jasnosti« in podobno. Če torej duševnim dejem pripisujemo značaj nadomestnega lika predočevanega predmeta, je to vedno le v metaforičnem, prenesenem, a nikoli v pravem, prvotnem (sensus proprius) pomenu besede. V tem smislu tudi Stenzel ugotavlja, da prav za prav ni nobene besede, ki bi bila metafora že po svojem bistvu,¹¹ ker je vsaka slika vzeta iz telesnega sveta, in ima torej svoj izvorni korelat vedno v telesnem svetu, svetu resničnih podob; tako dobi torej tu v modernem jezikoslovju in eksperimentalnem dušeslovju stara tomistična delitev med naličnimi (analognimi) in svojskimi (idea propria) pojmi novo potrdilo.

To razmerje med notranjo in zunanjo besedo nam poglobi pogled v bitno zvezo med dušo in telesom. Nekako v štiri vprašanja se nam zgosti celotno razmerje:

1. Kako zunanja beseda: t. j. zvok, kretnja jezika in telesa prevzame vlogo znamenja ali slike predočevanega predmeta? Beseda namreč ni naravna podoba predočevanega predmeta (niti telesnega ne), ampak le umetna, ker po svoji naravi nima enakih lastnosti kakor predmet; zato je indiferentna za ta ali oni predmet, nič ni bolj podobna temu ali onemu, le po rabi in navadi postane določeno znamenje pred-

¹¹ Stenzel, l. c. str. 99 sl.

vsem za ta in ne za drugi predmet. Edino izjemo delajo tu onomato-poetični izrazi, ki imajo dejanski naravno podobnost z lastnostjo predmeta, ki ga posnemajo. Tisto, kar besedo tako rekoč veže na predmet in ji daje vlogo slike določenega predmeta, pa je razum. Razen tega vemo, da tudi ta umetna, konvencionalna določenost zvoka kot znamenja določenega predmeta ni možna brez obojestranskega medsebojnega sporazumevanja med govornikom in poslušalcem, z obeh strani je potreben kot oblikovalni dej razum.¹²

Torej je že tudi za najenostavnejše izražanje, ki naj bo pravo govorjenje, potrebna ozka bitna zveza med duhom in tvarjo, med mislijo in zvokom; čim bolj prešinjata drug drugega, tem popolnejšo govorico imamo; in narobe: čim rahlejša je bitna vez med obema, tem bolj izgubljata značaj pravega jezika ali govorice. Ker torej niti v besedi, ki je predočevalka telesnega sveta, nimamo prave naravne podobe predmeta (kako naj bo n. pr. zvok podoba barv, razsežnosti in njenih oblik), zato je končno vse govorjenje v svojih bitnih osnovah (seveda ne glede na svoj formalni slovnični ali grammatikalni pomen) le simbol, podoba, »metafora« (odsev, odraz) resničnega predmetnega sveta.¹³

2. Kako more biti zvok ali kretnja, sploh tvarni izraz, podoba netvarnega sveta: duha in ideje? V vseh takih primerih namreč stojimo — kakor smo videli — pred zgolj naličnimi in metaforičnimi pojmi. Metafora v tem pravem, slovničnem pomenu besede pa ne pomeni nič drugega, kakor prenos slike, ki velja za tvarni svet, na netvarne, zgolj duhovne in idealne predmete. Če smo torej ravnokar ugotovili, da je vsako izgovarjanje tudi zgolj tvarnega predmeta že delo duha, ker je le logos tisti, ki iz tvarnega zvoka ali kretnje napravi »podobo«, »odsev« (»metaforo«), »predočevalca« kakršnegakoli tvarnega predmeta, velja to sedaj v podvojeni meri. Čim bolj gremo v svet slik, prispodob in metafor in »prenesenih pomenov«, tem večja mora biti dejavnost duha; čim bolj groba, čim plastičnejša in bolj oddaljena od notranje narave netvarnega predmeta je njegova slika, njegova »beseda«, tem več duševnega dela priličevanja je bilo potrebno. Metafora je v telo oblečen duh ali logos in le v tej obleki ga prepozna naš razum; pa tudi tega ne bi mogel, ako ne bi bil že sam v istem telesu utelešen. Tako nas torej tudi to razmerje pripelje do spoznanja, da »jezik ne sega s svojimi koreninami samo do zadnjega temelja vseh reči, da spadata torej jezik in reč skupaj, ampak tudi do pratemelja vseh ustvarjenih skrivnosti, oseb samih.«¹⁴

3. Kako more netvarna misel postati slika telesnega sveta? Da nam lahko duševni dej notranjega duha intencionalno »predočuje«, ni nobena izredna težava, ker duhovnost je duhovnosti bistveno »po-

¹² Prim. Stenzel, l. c. 98 sl.

¹³ Prim. Güntert, Grundfragen d. Sprachwiss., Leipzig 1925, str. 64 (cit. po Stenzel, Phil. der Sprache, München—Berlin 1934).

¹⁴ Haecker, Dialog über Christentum und Kultur, str. 68.

dobna« in zato gotovo obstaja neka intencionalna vzporednost in prirejenost. Mnogo težje pa je vprašanje, kako si je mogoče misliti takšno vzporednost in podobnost med netvarno mislijo in tvarnimi predmeti. Kako je mogoče, da netvarna nadomestna podoba ali lik (*species vicaria*) predočuje tvarni svet?¹⁵

Tu stopi v veljavo zopet starodavna kontroverza o aristotelsko-tomističnem pojmovanju tako imenovanega dejavnega uma.¹⁶ Prehodno delovanje tvarnega predmeta na človeške čutne organe povzroči tam fiziološki odtis, nekak negativ, ki zapusti v čutni zmožnosti čutni vtis, sliko, zaznavo tvarnega predmeta. Ta imanentni dej čutenja pa še ni pravo spoznanje, prava spoznavna podoba predmeta, vendar je umu že mnogo sorodnejši in mu tako nudi priliko, da si ob tej sliki ustvari pravi umski pojem, notranjo besedo ali sliko predmeta. In tu večina aristotelsko-tomističnih mislecev vrine kot posebno zmožnost dejavni um, ki preoblikuje najprej te čutne vtise (*species impressae*) v duhovne, jih očisti vseh »znakov tvarinskih pogojev«, ker drugače si je težko misliti, kako je mogoče najti prehod čez prepad med čutnim in duhovnim dojetjem predmeta.¹⁷ Tako se predmet v tem spoznavnem procesu vedno bolj oprošča vseh znakov telesnosti, dokler ni došel do najčistejšega umskega izraza, umske ideje, ki jo um med spoznavanjem izgovarja in med izgovarjanjem spoznava,¹⁸ vendar s to razliko, da ima izgovarjanje svoj terminus (cilj) v besedi, spoznavanje (isti dej!) pa v predmetu. Tu na višku tega spoznavnega postopka in poduhovljenja predmeta pa se v govorjenju izvrši obenem peripatija, obrat: čisto duhovna notranja beseda se kot predočevalka predmeta hkrati zopet zveže s stvarjo v obliki zunanje besede — jezika. S tem pa trči še ne popolnoma odgovorjen odgovor na pričujoče vprašanje obenem na naslednje vprašanje.

4. Kako se more misel združevati s stvarno besedo? Misel — notranja beseda — se z zunanjo združi v enoten duševno-telesni dej neposredno brez posredovanja vmesnih slik in vtisov po golem naravnem impulzu, težnji duha po izražanju. Seveda se pri tujem jeziku, ki ga človek ne obvlada dobro, jasno vidi posredovanje spomina, asociacij itd. Tudi v materinščini čutimo večkrat, da imamo misel, izraza pa ne moremo najti. Toda vse to gre mimo našega vprašanja: gre nam za prvinsko, elementarno izražanje, tisto, ki stvarno sovпада z vprašanjem o postanku jezika vobče. Nekateri trdijo, da je jezik nastal po naravnih glasovih in vzklikih ob pogledu na reči okrog

¹⁵ Vprašanje, ki je v svoji osnovi konec koncev podobno onemu, kak o more Bog, čisti in popolni duh, biti pravzor ustvarjeni materiji in vsebovati na odlični način njeno popolnost in z njo sodelovati, kako je možen ta stik, proniknjenost stvari z duhom.

¹⁶ Prim. Ušeničnik, Uvod II., 357 sl.; Donat, *Psychologia*, 157 sl.

¹⁷ Ali je ta dejavni um stvarno različen od »možnega« ali razuma v navadnem pomenu besede, o tem si niso edini in nas tu tudi ne zanima.

¹⁸ Prim. J. Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Paris 1930, 58. Podobno pri H. Delacroix: *Le langage et la pensée*, Paris 1930, str. 31 sl.

sebe, drugi, da je prvine jezika iskati v posnemanju narave, v onomatopoeičnih izrazih, in zopet drugi, da je človek jezik polagoma »iznašel«. ¹⁹ Raziskovati, katera izmed teh teorij je zgodovinsko utemeljena, ni naš namen, namen je samo, pokazati, da v jedru vse te teorije dokazujejo vsaka na svoj način neizpodbitno dejstvo neločljivosti človeške samozavesti (razuma) od jezika, da je res, kar pravi W. Humboldt: »Človek je človek samo po jeziku; da pa je mogel jezik iznajti, je moral človek že biti.« ²⁰ Le tako je možno razumeti pojav, da imajo svojo sicer manj popolno govorico tudi slepi in gluhonemi, zgolj po posredovanju enega samega čuta: tipa. Zato se Peter Wust upravičeno zgraža nad poplitvelostjo 19. stol., ki se je spraševalo, kje so zgodovinski početki jezika, umetnosti in religije, kakor da bi bili ti pojavi v človeku brez vsake metafizične podlage nalik raznim strujam v kulturi in politiki. ²¹

Bogata izkušnja nam vseskozi priča, da je jezik vedno obdan tudi s pojavi, ki še niso, ali že več niso jezik: razni onomatopoeični in drugi naravni prvinski vzkliki, še neartikulirani glasovi, ki zanje še nimamo črk, kretnje, mimični izrazi na obrazu, gibanje telesa in slično. Vemo, da otrok začne s takimi znamenji svoje vaje v govorjenju in da tudi odrasli ljudje večkrat, kadar v svojih čustvih ali težnjah prekipevajo, dajejo prednost, ne pravemu govorjenju, ampak raznim krikom in vzdihom. Ti vzdih, s katerimi dajejo duška svoji notranjosti, so slišni, akustični analogon gibanju telesa vobče, ker so v svojem bistvu pojav gibanja in to gibanje samo je zopet, in sicer neposredno v enem duhovno-telesnem deju združen izraz notranjega duševnega impulza, ki je hotenje po izražanju in razodevanju notranjosti po telesnih znakih. Prvotno, in najenostavnejše v jeziku je torej potreba po izražanju lastnega subjekta, ne pa po predstavljanju predmetnih dejstev. ²² Telo stopi v neposredno službo duše kot njeno izrazno sredstvo. Prvinsko se to izražanje duha po telesu javlja v neurejenih vzdihih, vzklikih in kretnjah, s katerimi daje »duška« in ki kot taki torej dobesedno v bistvu nič drugega niso ko posebna »kretnja« dihanja, »vzdih« duše. Prvotno je torej v človeku enostavno »ekspresivno javljanje« samega sebe, ne glede na ostali svet (»predočevanje«), torej samogovor, in ne pogovor. Tudi v govorici se človek razodeva najprej kot individuum — v samogovoru, šele potem kot družabno bitje — v pogovoru.

¹⁹ Gl. W. Moock, *Aufbau der Kulturen*, Paderborn 1937, 42 sl., in J. Lindworsky, *Experimentelle Psychologie*, München 1927, 251.

²⁰ W. v. Humboldt, *Werke IV.*, Akad. Ausgabe, str. 14 (cit. Stenzel, l. c. str. 15). Mi bi rekli: ni človeka brez jezika in ni jezika brez človeka. Slično se izrazi H. Delacroix: *Le langage et la pensée*, Paris 1950, str. 108 sl.

²¹ Peter Wust, *Dialektik des Geistes*, Augsburg 1928, 154.

²² J. Lindworsky, l. c. str. 251 sl. Slično trdi K. Voßler, *Geist und Kultur in der Sprache*, Heidelberg 1925, 47 sl., vendar je njegovo pojmovanje pretirano, ker vidi v tej potrebi celo nekaj »mitičnega«, religioznega, za kar ne more dati nobenih dokazov.

Tako stojimo tu pred prapravno človeške govorice, prvino, v kateri sta neposredno ontološko združena v enem deju dihanje telesa (vzklik, vzdih) z dihom duše (težnja po izrazu, po sproščanju). Ta dejstva so danes tudi izkustveno znanstveno potrjena. Dognali so n. pr., da je govorilno dihanje (med govorjenjem) tako edinstveno svojevrstno, da ga izven govorjenja ne zna niti najbolj izurjen tehnik govorjenja oponašati. Celo pri neslišnem šepetanju (izgovarjanju besed) se ta svojevrstnost govorilnega dihanja javlja.²³ Tudi na različnost stila v pisanju ima vpliv ta fiziološki postopek dihanja. Tu se ponovi druga intimnost, neposrednost med duhom in materijo, ki se nam razodeva v govorici: kakor duh s spoznavanjem izgovarja in z izgovarjanjem spoznava, enako duh z inkarnacijo v besedi raste in se z rastjo inkarnira. Tako se srečamo z globokoumno Avguštinovo trditvijo, da človek proficiendo scribit in scribendo proficit, ker napreduje, piše, in ker piše, napreduje.²⁴ Ker duh napreduje, zato se izraža po telesu, in ker se izraža po telesu, zato tudi napreduje. Zadnji odgovor, odkod to skladje med duhom in telesom v enotni besedi kot izrazu človeka in kot predočevalki predmeta, pa nam da šele naslednje izvajanje.

(Dalje)

JAKOB ŠOLAR

DR. JOŽE DEBEVEC

Če ob 50 letnici DSa pregledujemo vrste sotrudnikov in jim skušamo določiti mesto in pomembnost v okviru lista in slovstva, se nam jasno pokaže resnica, da tudi v slovstvu véliki vrhovi ne rastejo osamljeni iz ravnine, marveč se dvigajo iz sredine predgorij, mogočnih gorskih planot, grebenov in vrhov, ki tvorijo onim nekakšno nujno potrebno podlago, da so se mogli pognati v svoje višine. Marsikdaj smo tako zaverovani v najvišje vrhove, da nehvaležno in krivično prezremo vse tiste nujne predpogoje, iz katerih rastejo, brez katerih bi tudi onih ne imeli. Ustavljajo se nam pogledi ob velikih pesnikih, pripovednikih, dramatikih, a vse drugo nam rado ostaja v malopomembni nižini. In vendar ta vrsta vmesnih del hrani toliko skritih lepot in vrednot, da bi se oškodoval, kdor bi hodil mimo njih brezбриžno. Take misli se mi porajajo, kadar mislim na odličnega dominsvetovega sotrudnika, dr. Jožeta Debevca, ki je ob 50 letnici lista doživel svojih 70 let.

²³ Prim. Zwirner, *Gestikulationskurven, Sprachkurven u. sw.*, Extrait des Archives Néederlandaines de Phonétique Expérimentale, VIII.—IX., 1933, str. 1; *Die Sprache als Ausdruck, Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete*, III. (1931), str. 134 (cit. po J. Stenzel, l. c. 28 sl.); H. Delacroix, l. c. 285.

²⁴ O tem Avguštinovem stavku gl. Haecker, *Dialog ü. Chr. u. Kultur*, str. 64 sl.

proti temačnemu kotu in v kotu se je nekaj zganilo: božja martra je bila čisto bela, telo se je vzdihujoče premikalo, obraz se je svetil bolj in bolj, svetle so postajale tudi krvave rane božjega Trpina. Ura na nasprotni strani je udarila enajstkrat, zadnji udarec je zategnjeno zahreščal. Dolči se je v grozi stresel po vsem životu, zavpil in se stisnil pod odejo. Pridržal je sapo, tako da ga je plašilo bitje nemirnega srca.

V sobi je bilo spet tiho kakor poprej. Troje življenj je soplo v temi in sanjalo, sanjalo vsako o svojem svetu.

Ko se je drugo jutro Dolči zbudil, ga je glava bolela. Oči so mu bile globoko vderte in mračne. Ozrl se je v dan, ki je silil skozi nizko okno, in zazdel se je samemu sebi betežen starec, ki je zapravil mladost, sonce in pomladno pesem.

DR. ANTON TRSTENJAK

ČLOVEK IN NJEGOVA GOVORICA

III

Nalika med duševnostjo in telesnostjo

Če se ob prvinskih pojavih jezika vprašamo po zadnjem metafizičnem razlogu, odkod to čudovito skladje dveh bistveno različnih bitnosti v človeški besedi, potem nam daje zadnji možni odgovor samo analogija ali nalika bitja. Med bitjem in bitjem vobče (n. pr. ustvarjenim in neustvarjenim) vlada tako imenovana metafizična nalika, t. j. isti pojem se rabi za vsa bitja tako, da to, kar izraža, ne pripada v smislu njihove metafizične ali bistvene opredelitve vsem popolnoma enako, ampak le deloma. Med duševnostjo in telesnostjo pa vlada ožja zveza: glede na metafizično definicijo, v smislu ktere je duša netvarna, telo pa tvarna podstat, spadata namreč obe pod istoličen, enoumen pojem, le glede na fizično stanje, t. j. celotno realnost, ki jo vključuje duševna in telesna podstat vsaka zase, nista istolični, ampak le nalični bitji. To je nalika med rodом (genus) in njegovimi vrstami (species),²⁵ in sicer je tu nalika dvojna: ker to, kar pripada telesu zaradi notranje medsebojne zveze, pripisujemo tudi duševnim dejem in narobe. Razmerna, ker vlada med razmerna (proportionalitatis) in pridevna (attributionis).²⁶ Pridevna, duševnostjo in telesnostjo vseskozi sorazmerje ali sličnost (a ne enakost) v lastnostih. Vendar vse te lastnosti, ako jih prenašamo iz telesnosti na duševnost z istim pojmom, ostanejo vedno samo vnanje ali metaforično slične, zato imamo zunanjo in notranjo analogijo.

²⁵ Gl. B. Franzelin, *Quaestiones selectae*, Oeniponte 1921, str. 19 sl.

²⁶ Slovenski izrazi po A. Ušeničniku, *Ontologija*, Ljubljana 1924, 5 sl.

V analogiji bitja dobe torej v novejših izkustvenih vedah pozitivno dognane sličnosti in zveze, pa tudi različnosti med duševnostjo in telesnostjo svoje metafizično, bitoslovno ozadje.

Prvinskemu čutnemu in duhovnemu zaznavanju odgovarja dihanje telesa. Duši je mišljenje (v najširšem smislu) tako potrebno, kakor telesu dihanje. Nagonskemu doživljanju duše odgovarja gibanje kot kretnja telesa. Oboje pa je na vsaki strani bitno združeno: umsko doživljanje z nagoniskim na eni in dihanje telesa z njegovim gibanjem na drugi strani.²⁷ Kar je v duševnem življenju umska volja, to je v telesnem »energija«, vsaka zase velika skrivnost svoje podstati. Kar je v telesu razsežnost, to je v duhovnem svetu bogastvo spoznanja; kar v telesnem svetu jasnost in nazornost, to je v umu logična evidenca, razvidnost. Plastičnost — tu, umska intuicija tam; tu linije, tam diskurzivno mišljenje. Artikulaciji v glasu in kretnji odgovarja umska analiza in logična doslednost. Posamezni prvinski glasovi, njih barva in ton v zunanji besedi odgovarjajo pomenu in smislu notranje beesde, enako odgovarja ritmu — pojmovnemu sosledju in melodija sodbi ali stavku.²⁸ Svobodi notranje besede odgovarja istočasna možnost izpreminjanja zunanje besede, ki jo čutimo kot izpremembo pomena, prenos istega izraza iz enega pomena na drugega, ali vsaj iz večje »nasičenosti« ali »polnosti« pomena v manjšo in narobe.²⁹

V teh vzporednostih (sličnostih) pa tiče obenem različnosti. Saj n. pr. o jasnosti ali nejasnosti, o energiji in gibanju pri duševnosti v pravem pomenu ne moremo govoriti. Imamo sličnost, a ne enakosti. Govorimo sicer o duševnih in telesnih očeh, pogledih, a le v poslednjem primeru je ta izraz rabljen v pristnem pomenu. Ne moremo v pristnem smislu reči, da razum tehta in meri ali gleda, še manj, da možgani premišlujejo ali da roka sodi in da se oko veseli, tudi ne, da misli po glavi hodijo. Lahko pa narobe v pravem pomenu rečemo, da razum misli in sodi, da oko gleda in roka tehta in noge hodijo. Vse pa velja vedno v najpristnejšem pomenu o celem človeku, kot osebnem nosilcu vseh teh duševno-telesnih dejev: človek misli in tehta, sodi in hodi, gleda in se veseli. Najbolj velja vse to za človeško govorico: če rečemo, da razum govori, je tu mišljena samo notranja beseda, ako pa rečemo, da jezik govori, je zopet enostransko, ker je pri tem mišljena samo zunanja beseda. V polnem in res pravem smislu govori samo človek, t. j. duhovno-telesna osebna samostat, ki je polnomočno (adekvatno) počelo notranje in zunanje besede v enem samem duševno-telesnem deju in ki to, kar izgovarja, tudi

²⁷ Potrebna bi bila posebna razprava o razmerju med razumom (logos), nagonom (eros) in kretnjo (melos, ud, člen): na eni strani združenje logosa z erosom (notranja beseda), na drugi pa zveza obeh z melosom v zunanji besedi. S tem bi segli nazaj na Platonovo postavko o bitni enoti med logosom, etosom in melosom, seveda s prvenstvom logosa pred etosom.

²⁸ Prim. J. Stenzel, l. c. 17, 45, 67 sl., in Delacroix, l. c. 219.

²⁹ Prim. Stenzel, l. c. 61—73.

sam razume in se zaveda, da drugi njega razumejo. Edini človek je zmožen govorice v pravem pomenu besede: samogovora in pogovora.

Ta *communicatio idiomatum*, medsebojna zamenjava izrazov je možna torej le v celoti, ki je osebnost, in tudi tu samo v tem primeru, ako je človeška osebnost samostatna združitev duše in telesa, kot obeh podstatnih počel duhovno-telesnih dejev. Le samostat je namreč pravi in popolni subjekt vseh lastnosti in doživljajev (dejev), ki se kakšnemu bitju pripisujejo v stavku kot njegov povedek; če pa bi duša in telo ne bila združena v eno človeško samostatno naravo, potem ne bi mogli vseh doživljajev — zgolj telesnih (rast, gnitje itd.) in zgolj duhovnih — enako pripisovati celemu človeku. Ta ozka osebna enota med duševnostjo in telesnostjo ima svojo ontološko osnovo le v orisani naliki ali analogiji bitja, v naravni medsebojni vzporedni naravnavi in sličnosti.

Le na podlagi te osebne enote med dušo in telesom v govorjenju nam je zdaj tudi razumljivo, da sta osebnost in jezik v recipročnem medsebojnem razmerju. Samo osebe imajo govorico, samo človek jezik. Živali, ker niso razumne samostati ali osebe, tudi ne govorijo, zato se tudi ne morejo osebno, t. j. čisto individualno zblížati in spoznati. Zaradi tega ostanejo tudi kot individui iste vrste drug drugemu mnogo bližji ko človek sočloveku: čim manjša je individualna samostojnost posameznikov iste vrste, tem manjša je njihova medsebojna oddaljenost in tem manjša je zaradi tega potreba po »osebnem« ali bolj »individualnem« zblížanju. To, kar živali »potrebujejo«, kar bi rade »izvedele« druga od druge, imajo že s svojo vrstno naravo vred dano po tako imenovanem nagonu, instinktu, ki jih veže namesto »jezika«, a veže le bolj vrstno, ne osebno, ker če ni osebne samostojnosti in ločenosti med posamezniki, tudi ni treba šele naknadnega osebnega zblíževanja. Zato je pri živalih tako značilno močno razvit čut za vrstno (»rasno«) pripadnost: vohajo se itd. (»vrana vrani ne izključe oči«). Pri človeku je to vprav narobe. Tu je izrazita osebna samostojnost, ločenost med posamezniki in zato ni potrebno samo vrstno, ampak zlasti tudi osebno zblížanje, sporazumevanje, nastajajo čisto osebne (ne le vrstne) potrebe in s tem potreba po govorici, pogovoru. Zaradi tega človeku golo vrstno sporazumevanje ne samo ne zadošča, ampak je po naravi tudi dosti manj razvito (čutila in instinkti pri človeku v primeri z živaljo silno slabi); pri njem je v ospredju potreba po osebne zblížanju — po jeziku in njegovi govorici. Ako mu jezik, to osebno občevalno sredstvo odpove, bodisi po naravni ali npravni pokvarjenosti, si je velik ubožec; zlasti zato, ker je — kakor iz povedanega sledi — tudi vrstno zblížanje pri človeku možno samo preko osebne zblížanja. Ideal humanitete, občega človekoljubja in zblížanja tako imenovanih internacional je torej možen samo na osebne osnovi. V osebi sami se začne pogovor in v njej sami se zaključí, bodisi da sta v pogovoru dve osebi, bodisi da se je ena sama v samogovoru razdelila tako rekoč na dve vlogi. Na osebi sami je

utemeljena stavba človeške socialnosti, jezik, govornica pa je ključ, ki nas povede vanjo. Govornica s svojo besedo je namreč v sredi med osebo in predmetom, med človekom in svetom: saj je slika govorečega subjekta in obravnavanega predmeta ter veže oba. Beseda je po svoji telesni strani del predmetnega sveta in obenem del subjekta samega, telo je namreč, ki govorniku posreduje njegovo besedo poslušalcu in tudi obratno. V sredi pa je duh, ki se v besedi utelešen po refleksiji gleda in prepoznava samega sebe, beseda mu tvori duhovno-telesne peruti, na katerih se dvigne v sfere svojega najpopolnejšega spoznanja, do introspekcije, ki mu je spoznavno-teoretična podlaga k priznanju vsega bitnega vesoljstva. Duh v tej sredi kot oblikovalec telesa predmet tako spoznavno ozko združi s seboj, da imenuje Kajetan to zvezo ožjo, nego je v predmetih zveza med materijo in formo (tvarjo in likom).³⁰ Če je torej ta spoznani predmet človek oziroma človeška družba, potem je takoj jasno, da človek v živi besedi zajame tako rekoč ves svet. Živa govornica je za človeka ključ do končnega usovršenja njegovih poedinih in družabnih osebnih zmožnosti. Šele v besedi postane človek »močan«, se okrepi, ker z besedo predmet nekako iztrga iz morja indiferentnosti in neizraznosti ter si ga osvoji, dobi nad njim posebno premoč in ni čudno, da so v prejšnjih časih nekim besedam in formulam pripisovali naravnost čarobno moč in učinke.³¹

Končno je edino v tej, na medsebojni analogiji med dušo in telesom utemeljeni osebni človeški enoti iskati rešitve tudi raznim navideznim antinomijam in nasprotjem, ki se razodevajo v jeziku: n. pr. vedno valovanje med svobodnostjo misli in zakonitostjo izraza, med prvotnostjo in posrednostjo v pomenu, med trpnostjo in tvornostjo. Vse to ob goli dialektiki jezika brez njegovih ontoloških ali metafizičnih osnov ostane nerazloženo nasprotje in zanikanje načela istovetnosti.³² To izgine edino v našem pojmovanju besede, ki je glede na svoj vzrok (čutni vtis) vedno pasivna, glede na svoje bistvo pa vedno aktivna.³³ To nam potrjujejo tudi pogoste medialne in deponentniške oblike glagolov v starih klasičnih jezikih (n. pr. loquor), v istem deju znaki pasiva in aktiva. Zopet pa bi bilo vse to nemogoče, ako ne bi bil logos tisti, ki oblikuje telo s tem, da se z njim bitno združuje v en sam dej, ker le duh stoji v mejah prave podstatne pasivnosti in aktivnosti in ne telo.³⁴ (Dalje)

³⁰ J. Maritain, l. c. str. 55.

³¹ Tu je ontološki razlog za pojav magije.

³² Tako dela n. pr. K. Voßler, l. c. 21.

³³ Sv. Tomaž Akv., De verit. 8. a 1.; obširneje gl. Maritain, l. c. 54 sl.

³⁴ Prim. F. Veber, Filozofija, Ljubljana 1930, str. 83 sl., in Knjiga o Bogu, Ljubljana 1934, str. 194—210.

ČLOVEK IN NJEGOVA GOVORICA

IV

Govorica v ožjem in širšem smislu.

Če gledamo na prvinske znake jezika (vzdihe, kretnje in slično), ki kot taki še niso pravi jezik ali govorica, vidimo, da tvorijo z neko instinktivno naravno silo stalno spremstvo tudi pri najbolj poduhovljenem in abstraktnem govorjenju. Zato bi se morda zdelo, kakor da ni stroge meje med izrazi, ki še niso ali več niso prava govorica, in med jezikom ali govorico v strogem pomenu besede. Te razlike res ni tako dolgo, dokler gledamo samo telesno stran jezika, razlika nastopi šele, ako se oziramo na duha, ki po njej govori, ki se javlja v kretnji, glasu, ritmu itd. Ker vlada analogija med duševnostjo in telesnostjo na splošno, zato more biti poljubna materija izraz duha, poljubno telo je v možnosti do bitne zveze z duhom, da postane telo logosu ali besedi. Iz tega sledi, da moremo govoriti o toliko različnih vrstah govoric, kolikor je različnih vrst tega oduševljanja telesa po logosu ali inkarnacije (utelešenja) logosa v telesnih formah. Samo tisto »učlovečenje³⁵ misli je govorica ali jezik v strogem pomenu besede, kjer je logos res prava, notranja bitna forma ali lik telesnega izraza, ki ga tako oblikuje ali »artikulira«, da dobi čisto določen istoličen ali vsaj enakorečen pomen. To pa je vedno samo tista beseda, v kateri človek istoveti ali izključuje dva predmeta ene in iste ali različnih reči, t.j. beseda, ki je vsaj v osnutku stavek kot miselni spoj (kopula) subjekta in predikata.

Duh ima nešteto izraznih možnosti v telesnih formah, saj ima vsako telo tudi svoje telesne podstatne in pritične forme in ker je vsaka, tudi telesna forma v svojem bistvu nekakšna »dejavnost«, popolnost in red ali oblikovanje, zato tudi vsaka telesna forma pomeni zapuščene sledove logosa v materiji; zato imajo vse te forme osnovno »pratežnjo« (naravno), da bi bile oblikovane v besedi, »odrešene« iz telesnih spon in združene s človeškim duhom.

Kjerkoli človeški duh oblikuje bodisi svoje ali tuje, živo ali neživo telo tako, da mu vtisne s tem svoj pečat in izraz svoje ideje v toliki meri, da barva ali glas, kretnja ali gibanje ali podoba nekaj pomeni in sicer to, kar je človek hotel, že stojimo pred besedo v naj-

³⁵ Namesto izraza »utelešenje« misli lahko mirno rabimo tudi izraz »učlovečenje«, ker šele v združitvi misli s telesnim izrazom (glasom, kretnjo) postane misel specifično človeški, namreč duhovno-telesni dej. Vendar je tudi čista misel prava človeška misel, ker je prtika človeške, s telesom združene duše in kot taka v vnanji odvisnosti in navezanosti na telo. Učlovečenje misli torej tu ne pomeni specifične izpremembe, ampak samo specifično dovršenje, popolnost misli.

širšem pomenu. In vemo, da nam zorane njive, orodja in stroji, hiše in slike, godba, petje in ples, vsaka pisana in tiskana črka nekaj pomenijo; v vseh teh primerih torej stojimo pred besedo v širšem ali ožjem pomenu. Ker vsi ti primeri spadajo v razna področja kulture, civilizacije in umetnosti, zato velja, da je vsaka kulturna in umetnostna panoga obenem posebna vrsta človeške govornice v širšem pomenu ali posebni izraz inkarnacije človeškega logosa v materiji.

1. K u l t u r a.

Vsaka kovina in kamenina, sleherna barva in papir, ki ga je oblikoval človek, nosi odslej sled človeške misli. Tako se je duh, ne sicer bitno realno, ampak nalično intencionalno učlovečil v dotični materiji in materija je stopila s človekom v osebno zvezo. Vse te stvari dobijo odslej, obdarjene z izrazom njegovega duha, svojo govornico in tako vsa narava, obdarjena od človeka, njemu obratno tudi sama »odgovarja«. Vsa kultura je samo toliko prava kultura, kolikor je človeška govornica v širšem, anolognem smislu besede, kolikor je vsaj intencionalno del človeške osebnosti. Kultura je stvarno gledana prav za prav samo združevanje raznih duhovnih in telesnih vrednot v intencionalno osebno edinstvo s človekom. Vedno se ponavlja v jedru isti proces, ki smo ga opisali pri izgovarjanju besede: iz človeškega uma izhaja beseda (logos) kot dej, ki sprejme vase predmetni svet (kulturne vrednote) in se združuje ž njim v en duhovno-telesni dej (osebno osvajanje kulturnih vrednot), ki je pritični izraz tega, kar je človek že po stvarjenju: združenje dveh principov, duše in telesa. Vsaka »materialna kultura« je torej samo takrat prava kultura, če oblikovanje vrednot izhaja iz človeške duhovne dejavnosti in če »materialne vrednote« po tem oblikovanju stopijo v osebno razmerje do človeka, se »učlovečijo« — na intencionalni, nalični način — in mu kot take služijo v čim popolnejše osebno usovršenje. Kakor sv. Pismo³⁶ pripisuje stvarjenje sveta Bogu kot Besedi, tako tudi človek »ustvarja« — v naličnem smislu — kulturne vrednote po besedi: vse je po njej storjeno in brez nje ni nič storjenega, kar je storjeno. Bog je po Besedi Stvarnik, človek pa po besedi kulturonosilec in umetnik, ker je med ustvarjenimi bitji najbolj podoben Stvarniku. Pri obeh pa je duh tisti, ki prenavlja obličje zemlje. Če psalmist pravi: nebo razodeva božjo slavo³⁷, potem velja reči: kultura razodeva človekovo slavo, obe pa: narava, kakor je izšla iz Stvarnikovih rok in kakor je pred nami kot človekova kultura in umetnost, s svojimi oblikami in lepoto, kot sledovi duha proseče dvigata roke k človeku, naj oblike in lepoto, te sledove duha popelje nazaj k Besedi, v njeno poveličanje. »Kajti poveljučana hoče odsevati forma v dvoranah znanosti, poveljučana hoče

³⁶ Jan 1, 1.

³⁷ Ps 18, 1.

žareti v templju umetnosti, poveščana hoče stati pred Bogom kot simbol v svetišču religije.«³⁸

Če torej K. Voßler pravi³⁹, da je človek po besedi prav za prav le čarovnik (v nasprotju do Stvarnika) potem ponižuje in podcenjuje človeško govorico. Res je sicer, da z besedo človek nekako »pričara« nov svet, vendar je človek s svojo besedo čarovnik samo takrat, kadar stvari uklinja, usužnjuje in veže na materijo, toda beseda ima po svoji naravi prav nasprotni namen. Človek v tem, ko po besedi predmet osamlja iz obilice stvari in ga združuje s seboj v podstatno edinstvo v prej omenjenem smislu, svet obenem oduševlja, dviga in oprošča iz zgolj materialnih, zemeljskih okov. Tako se torej predmetni lik, ki je izven človeka, v spoznavnem liku njegove besede nekako osamosvaja in bitno združen s svojim zunanjim telesnim izrazom tudi nekako hipostazira in povešča, povešča pač tem bolj, čim bližje ga človek dviga k Besedi kot pravzoru vseh likov in podob v stvarstvu. Človek z besedo ni le ustvaritelj in umetnik duhovnih in telesnih vrednot, ampak tudi njihov duhovnik: on jih učloveči, on jih odreši, on jih tudi povešča, vse z močjo svoje besede. Beseda, ki je učlovečena, odrešuje in poveščuje — božja in človeška — vsaka v svojem redu, prva v nadnaravnem redu milosti, druga v naravnem redu spoznanja. To, kar je učenjak ali umetnik s svojo besedo v svetu v naravnem oziru, to je Odrešenik — božja Beseda v nadnaravnem oziru.

Tako se stikata kultura in umetnost kot človeški govorici z religijo kot božjo govorico — v besedi — kakor se stika inkarnacija človeka z Inkarnacijo Boga v Besedi. Religija je božja govorica, ne po svoji subjektivni, marveč po svoji objektivni strani: božje razodetje je to, Bog razodeva človeku svojo besedo resnice in vrednot, On sam mu govori, iz njega izhaja beseda — kar je bistveno —, človek pri tem predvsem posluša. In živa beseda v jeziku, kulturi in umetnosti je tista polarna točka, v kateri se sreča človek z Bogom. Ž njo postanemo borilci z Bogom. V njej se vrši borba človeške besede z božjo. Tu nastane ali harmonija ali disharmonija med logosom in Logosom. Živa beseda je ono oporišče naše osebnosti, v katerem ima naravna rast svoj najpopolnejši izraz, nadnaravna pa svoj začetek in nastavek.

To posamostaljenje, hipostaziranje žive besede v vsakdanji in nevsakdanji govorici, v kulturi in umetnosti pa ji da značaj tretje velesile med človekom in svetom. Beseda deluje nalik samostojni osebi. Včasih kakor angel zvesta in uslužna duhu in njegovim bitnim namenom, včasih kakor demon v svetu: knjige, slike, hiše in stroji govore bogokletno govorico, osamosvojili so se, izmaknili se človekovi oblasti in se mu uprli. Kultura, zakonski otrok duha v naravi, se je lastnemu očetu izneverila in mu je v prokletstvo. Razvija se, svoji

³⁸ Peter Wust, l. c. 166.

³⁹ K. Voßler, l. c. 124.

lastni notranji zakonitosti sledeč, ob njej pa stoji človek, njen stvaritelj, kakor neveden otrok brez nasveta. Dobra je Voßlerjeva prišpodboda, da je materija s svojimi inačicami le najemnica, pooblaščenka osebnega duha v službi jezikovnega posredovanja,⁴⁰ ki pa ima poleg tega tudi še svoje poljubno privatno, zgolj naravno življenje. Takšnemu privatnemu, brezosebnemu življenju zapade žal kultura oz. njene vrednote pogosto, kakor hitro niso več živa inkarnacija, ampak le mumificiran telesni ostanek, forma ali posoda duha, ki se je že davno ločil od nje in pustil v njej samo sledove svojega oblikovanja. Vrednote zapadajo nazaj v naravno, nekultivirano življenje, kljub ohranitvi vloge »kulturne« činjenice. Vsako oblikovanje namreč pomeni neko poenotenje, osredotočenje bitja na eno točko, kar je izraz duha, ki je enovit. Zato pa kultura dobesedno razpada in se razblinja, kadar je izgubila duha, kadar se je duh ločil od nje in pustil za seboj samo mrtvo telesno posodo brez življenja. Tudi v kulturi je treba vedno nove inkarnacije, vedno sveže združitve telesnih form s človeškim duhom, da te telesne posode zaživijo in ohranijo življenje in obratno: le tako ostane duh v vsakdanji resničnosti življenja, kulture in civilizacije, le tako se ni treba bati one usodne izkoreninjenosti, brezdanjosti in oddaljenosti kulture od metafizičnih bitnih temeljev, pojav, ki ga M. Heidegger označuje kot »besedičenje« in kot tako znamenje propadanja bitnosti.⁴¹ Vedno na novo mora človek tudi iz zgodovine obujati že mrtve predmete kulture, ki leže pred nami brez smisla nemo kakor tisočletne mumije pred preprostimi beduinom. Kakor je v nadnaravnem redu treba vedno nove inkarnacije milosti v dušah, da se doseže odrešenje posameznika, slično je v naravnem življenju treba vedno nove inkarnacije človeške besede v telesnih posodah, ako hočemo doseči resnično odrešenje in sproščenje vrednot v enotni osebni kulturi.

2. Umetnost.

Pojem govornice obsega vse panoge umetnosti.

Potemtakem je ples posebna govornica našega telesa, kiparstvo govornica neživih trdih teles, slikarstvo govornica barv in črt, glasba govornica glasov in pesništvo govornica jezika.⁴² Govornico v strogem pomenu imamo seveda samo pri jeziku. Le tu je namreč bitno združenje logosa s telesom popolno in zato je izgovorjena beseda samo tu popolna spoznavna podoba govoreče osebnosti in obravnavanega predmeta. Zdelo bi se morda komu, da je predmetno najjasnejša tista govornica, pri kateri igra vlogo besede res dobesedna slika ali podoba predmeta, t. j. slikarstvo in kiparstvo. Vendar to ne velja, kajti slikarstvo in kiparstvo nam nudita podobe predočevanih stvari samo v njihovem mirovanju, z drugimi besedami: v njihovem enostavnem

⁴⁰ K. Voßler, l. c. 125.

⁴¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1935, 166.

⁴² Prim. K. Voßler, l. c. 100.

statičnem bivanju. Kakor hitro bi radi izrazili tudi njihovo dinamično stran: nastajanje, izpreminjanje, umiranje, sploh njihove dinamične vzročne zveze z ostalim svetom, potem nam mnogo bolje ustreza jezik sam kot govorica pesništva. Le živi jezik (in ž njim pesništvo kot umetnost jezika) pride predmetom tudi z njihove dinamične strani popolnoma blizu. Saj je kopula, spoj subjekta s predikatom, ta reka Rubikon, ki jo mora prekoračiti vsaka prava govorica, v notranji bistveni zvezi z dinamiko subjekta in predmetov. Le po tej združitvi subjekta in predikata stopijo predmeti in lastnosti pred človeka tudi v svojih medsebojnih bitnih odnosih, rasti in umiranju; zaživijo pred njim v mnogo večji resničnosti v primeri z zgolj čutnim dožemanjem nalik govorečemu filmu v primeri z negibno panoramo nemih slik. Za to združitvev pa je treba enako močne dinamike spoznavajočega subjekta: najprej jasnih individualnih zarisov med predmeti po čutni in umski abstrakciji in analizi, šele potem umsko delo istovetenja, združevanja in sinteze pojavov. To enovito umsko delo dobi svoje oblikovano telo v artikulirani besedi, ki s svojim notranje sproženim glasovnim ritmom kot akustično kretnjo in v celoto zlivajočo melodijo odgovarja umski analizi besed in sintezi v stavku. Stavke je smoter vsake govorice, zato je jezik kot govorica v ožjem smislu vedno vsaj virtualno stavke, dasi morda izražen v eni sami besedi. Isto nam potrjuje tudi izkustveno dušeslovje pri otrocih, kadar začnejo govoriti; osnovne besede so sicer le posamične besede, a s stavkovnim pomenom.⁴³

Brez ritma telo ne more živahno dihati, razum ne pravilno misliti in človek ne lepo govoriti (prim. str. 18). Telo je tudi kot posoda jezika silno izpremenljivo in gibčno in kaže izrazite poteze tiste dinamike, ki je posledica stvarstvene nepopolnosti. Zanimivo je, da se človeški duh s telesom združuje najintimneje prav v tej njegovi lastnosti. Prav telo samo mu je namreč najprikladnejša posoda in najbolj svež izraz njegovih misli, čustev in želja, sploh njegove duhovnosti, tako da se tu bolj ko kje drugje vidi tudi nepopolnost ustvarjenega duha, kakršen je človeški; nepopolnost, da še danes spoznava samo kakor »v zrcalu« in iz artikuliranih »delcev« in ne neposredno v vsej polnosti; nepopolnost, ki je obenem v tem, da je zanj višek življenja in dejavnosti v nemiru (dinamiki) analize in sinteze, a ne v mirovanju (statiki) intuicije stvari iz obličja v obličje brez nadomestnega zrcala; nepopolnost, ker je njegova največja popolnost v pridobivanju vedno novih popolnosti, vedno novo prehajanje iz možnosti v dejavnost, nikoli čisti dej, vedno novo valovanje, in labilni ritem utripanja med biti in nebiti, spoznanjem in skrivnostjo, med govorjenjem in molkom, kar vse se v jeziku združeno s telesom izraža kot en sam dih istega duhovno-telesnega osebnega počela, ki je človek.

⁴³ Nemci imajo za to izraz: Satzwort, prim. Stenzel, l. c. 60, Lindworsky, l. c. 233; P. Wust, l. c. 163 in Delacroix, l. c. 221, 294.

Čim popolnejša je združitev zvočne ali kakršnekoli zunanje besede z duhom in njegovim smislom, tem pristnejša je govorica, a tem lepši je jezik. Vsako govorenje je v tem smislu neke vrste stvariteljski čin: ustvarjanje čim ožjega skladja med idejo in njeno posodo, ta pritična harmonija naj bi bila čim popolnejši izraz podstatne harmonije duha in telesa, iz katere izvira. Tako se mora telo jezika zlititi z njegovo dušo, da ne zvenijo več glasovi in melodije, ampak smisel in lepota besed samih. Resnično popolni izraz skladnosti med idejo in njeno zunanjo obliko je v vsakdanjem življenju redek, »je prava umetnost«. Res je sicer, kar pravi B. Croce, da vsak človek govori kakor umetnik, da je vsak človek že po svojem psihofizičnem bistvu do neke mere slikar, glasbenik in pesnik (zato so tudi estetska čustva elementarna človeška čustva), ker se v vsakem vedno odigrava ta postopek vezanja logosa v čutno obliko, toda resnično stvariteljski dej takšnega skladja in zato resnična umetnost je pridržek umetnika samega.

Veliko so ljudje že pisali in govorili o umetnosti, njeno dušeslovje je že dodobra predelano, toda metafizika umetnosti je večini že kot pojem tuja. Vsled tega je na široko razširjeno mnenje, da gre tu samo za nekakšna subjektivna občutja, ki jim ne moremo postaviti objektivnih zakonitosti, ali pa jih sicer postavljajo, a takšne, ki z umetnostjo in estetskim čustvovanjem nimajo notranje zveze. A tu, ko izhajamo iz enotnega dejstva, da nam je vsaka panoga umetnosti prav za prav le posebne vrste govorica, posebna inkarnacija našega logosa v tvorni formi, in da nam je ta govorica umetnosti tem lepša, čim popolnejša je harmonija med logosom po njegovi dejni in vsebinski strani z njegovim čutnim telesnim izrazom bodisi v sliki, kipu, melodiji ali pesmi, tu nam je omogočena tudi globlja bitna utemeljitev umetnosti. To skladje dejne in vsebinske strani umetnikovega doživljanja (notranja beseda) s telesnim izrazom (zunanja beseda) občutimo kot estetsko ugodno, ga pozitivno vrednotimo kot estetsko ali lepотно vrednoto. Estetska vrednota ima torej točno določeno zakonitost, odvisno od ontoloških, metafizičnih osnov predmeta, ki mu jo pripisujemo kot lastnost. V tej zvezi je jasno, da estetska čustva po svoji naravi ne zadevajo samo naše umske (duhovne) strani, kakor n. pr. logična, tudi ne samo čutne, kakor n. pr. hedonska čustva, ampak obe hkrati, zato so v pravem pomenu estetska, t. j. čutna, zaznavna, kot telesno-duhovni odmev našega osebnega bivanja na utelešenje govorečega nam duha. Zato je kaj blizu misel, da je ontološki razlog posebni globini in pretresu, ki ga povzroča umetnost po estetskem čustvovanju v naši notranjosti v tem, ker takrat vzvalovijo in stopajo v zavest tudi ona območja naše narave, ki jih vsakdanja umska beseda ni zmožna več zajeti in dvigniti iz podzavestnih ravnin: to so tiste metafizične podlage našega bitja, oni podstatni modus realis, v katerem se stikata podstatna tečaja človeške osebnosti: duša in telo. Čim popolnejša je namreč beseda po svoji duhovno-telesni naravi kot pritični izraz

duševno-telesnega edinstva naše osebnosti, tem neposrednejši, tem močnejši odziv in sozvenenje najde v teh podstatnih osnovah svojega bistva samih. Takšno res globinsko vplivanje posega že v podstatne bitne temelje in rahlja nekako njihovo medsebojno zvezo: čim jačje udejestvuješ oba pola kakšnega bitja, ki sta med seboj v razmerju materije in forme, možnosti in deja, tem bolj se bitna zveza med njima rahlja, ker prehajata oba hkrati v položaj možnosti (potentia) nasproti novemu deju, ki ju udejestvuje in tako stopata s tem dejem v novo bitno edinstvo v isti meri, v kateri se njuna prejšnja lastna medsebojna bitna vez rahlja, popušča (v medsebojnih silnicah) in ruši. Pravijo, da umetnina človeka »omamlja«, »razdvaja«, »pretrese«, pa tudi »tolaži« in »krepí«, da se človek v njej »topi«, da nima izraza za elementarnost občutja, ki ga navdaja in slično; z vsem tem hočemo samo povedati, da gre tu za osnovno doživetje lastne narave — ne samo v njeni duhovnosti, niti goli tvarnosti, ampak v obojem obenem. Seveda se podstati same ne moremo nikoli neposredno zavedati, vse, česar se lahko neposredno zavedamo, »doživljamo«, kar se da »razgibati« in »vzvaloviti«, vse to je na ustvarjeni podstati vedno le pritika, akcidentalni dej, zato pa najbližje in najgloblje v bistvo duše in telesa proniknemo le po najosnovnejšem, neposredno na substanci vključenem pritičnem deju, t. j. imenovani podstatni modus realis, kot realni način podstatne zveze med dušo in telesom. Veliko je bilo in je še danes med znanstveniki prerekanj o tem »modus realis«,⁴⁴ vendar je tu za nas dvojje gotovo: neki modus = = način medsebojne podstatne penetracije duše in telesa v eni osebi gotovo obstoji, naj si bo potem ta način takšen ali drugačen, osnovo ima na obeh straneh realno; enako nam je zdaj jasno, da ta modus realis vsaj takrat preide v valovanje in sozvenenje, kadar je v pritičnih dejih — v besedi — na najpopolnejši način uresničena harmonija med duševnim in telesnim izrazom, ki ima vprav v tem modusu svojo edino obojestransko bitno podlago. To uresničenje pa imamo v umetnosti.

Le v tem skrčenem smislu se da torej tudi substancialna bit nekako razgibati. V tem, ko se bitje takorekoč samo v svojih polih zamaje, zrahlja, ko izginja njihova bitna enota in nekako nanovo zaigra v zmanjšani obliki stvariteljsko igro: prehod bitja iz nebiti v biti in narobe, igro, ki je v svoji prvotnosti pridržana samo Stvarniku. V tem je ozadje »stvariteljskemu« značaju umetnikovega dela, obenem pa tudi pogostemu pojavu demonske prevratnosti umetniških osebnosti. Saj tu je osredotočena vsa specifično človeška, duhovno-telesna popolnost in usovršenje, zgolj duhovno je nad njim in tvori mik nadčloveka, zgolj telesno je pod njim, ga utruja in ponižuje. Zato pa se na tej osi začenja navadno vse, kar je demonskega v človeku. Ob trganju duhovno-telesne enote bodisi v hiperbolo čistega duha pri nadčloveku, ali pa izmaličenje človeškega bistva na svet

⁴⁴ Prim. Donat, *Ontologia*, Oeniponte, 1921, str. 172—174.

gole materije. Umetnik je tu v največji nevarnosti, ker posega v osnove človeške osebnosti; njegova naloga je dvojna: jih razgibati z uglašenjem in jih z razgibanjem uglasiti (zlasti poslednje je važno). Zato pa je prava nalika stvariteljskega dela pri človeku res predvsem v umetnosti, t. j. zmožnosti, utelesiti duha v vedno novih oblikah s tako dovršenostjo, da začne v človeku sozveneti tudi podstatni bitni modus one inkarnacije duha, ki izvira neposredno iz Stvarnikovih rok, kajti že po naravnih zakonitostih bitja je pričakovati, da bo takrat, ko je spoznanje in dejanska uresničitev umetniške lepote dosegla najvišjo mero posnemanja od Boga ustvarjene lepote, prva našla v poslednji živ odmev. Odtod toliko govora o »stvariteljskem delu« v znanosti, zlasti pa v umetnosti. Saj je vse spoznanje in napredek na zemlji zajet v skrivnosti inkarnacije duha v vidnem svetu: čim popolnejši je njun stik, tem popolnejši je človek po svoji naravi, delovanju, spoznanju, čutenju in hotenju, in vsa lepota na zemlji nič drugega ni ko sijaj duha, početnika vsakega reda, skozi tenčico telesa.⁴⁵

Glasbena in plesna umetnost najbolj vzvalovita to duhovno telesno harmonijo v človeku,⁴⁶ ker je tu v ospredju akustično-ritmična, osebna stran izražanja, dočim je predmetno-nazorna v ozadju; v upodablajoči umetnosti pa je prav narobe: v ospredju stoji predmetno-nazorno, v ozadju pa osebno-dinamično izražanje.⁴⁷ Jezik in ž njim poezija sta tu v sredi: imata močno osebno-dinamično (s te strani sta podobna glasbi), in predmetno-nazorno stran, kajti tudi če imamo tiskano ali pisano besedo, vendar je poezija po svojem izvirnem značaju vokalnega in ne pismenega značaja; ljudsko pesništvo je šlo in prehaja še vedno od rodu do rodu ustmeno po pesmi in deklamaciji, zato sta prav tu ritem in rima najostrejše razvita; po drugi strani pa je tudi predmetno-nazorna stran v živem jeziku močno razvita, ne sicer v enaki meri kakor pri upodablajoči, a mnogo bolj ko v glasbeni ali koreografski umetnosti. Ta predmetno-nazorna stran jezika je predvsem v njegovem pomenu, ki je več ali manj določen, poln, »jasen« itd. — vedno pa je izraz duha, ki deluje v jeziku kot njegova forma z umskim spoznavnim likom, kot »podobo«, ki spoznavno nadomestuje predmet. Ker je torej edino v živi govorjeni besedi dosežen popoln ekvilibrij med obema predočevalnima vlogama, med osebno in predmetno, in je torej tu možno hkrati v najbolj dinamični meri in v najjasnejši luči sozvenenje celotne duhovno-telesne osebne narave z vesoljstvom predmetnega sveta, v kateri se javlja s svojim obliko-

⁴⁵ Sv. Avguštín pravi, da je lepota »splendor ordinis«, kar je v bistvu isto (De vera religione, c. 47, n. 77).

⁴⁶ Prim. Vera Sußmann, Erkenntnis im Tanz (v Christliche Verwirklichung, Romano Guardini zum 50. Geburtstag, Rothenfels a. M., 1935), str. 61—75.

⁴⁷ Tako je v načelu, v bistvu posameznih vrst umetnin, s tem nima prav nič opraviti vprašanje, kakšno je osebno doživetje pri posameznih umetnikih samih.

vanjem človeški duh, zato se tudi poezija kot umetnost žive človeške govornice po pravici imenuje višek umetniškega ustvarjanja.

Res je sicer, da se v plesni umetnosti duh javlja mnogo neposredneje, po vsem telesu, celo telo je substancialno v njegovi službi, zato more včasih izraziti tudi še one nijanse, ob katerih artikulirana beseda že odpove in dasi je res, da more tudi glasba, kot izrazito dinamično-ritmično močnejša od jezika, govoriti človeku še preko onih meja, v katerih jezik že umolkne, ga razgibati celo na onih gladinah, do katerih jezik več nima dostopa, vendar po drugi strani vse to velja tudi narobe. Živa, artikulirana beseda je tista, ki je v nekih stvareh in nijansah za človeka edino razumljiva govorica; še več: je tista, ki je zaradi svoje določenosti v pomenu skoraj vedno potrebna tudi kot »besedilo« v dopolnilo in razlago glasbene, plesne in vsake druge vrste umetnosti.

Jezik je v sredi med še neizraženim, primitivnim, neznano slutenim in med že več neizrazljivim, skrivnostnim, globokim, Nemec bi zdaj rekel »mitičnim«. Jezik pa stoji tudi sredi med raznimi naštetimi drugovrstnimi izraznimi sredstvi — v tekmi za prvenstvo. Odkar živa beseda umira,⁴⁸ odkar je v tiskarnah, na papirju in v strojih izgubila svojo telesno svežost in polnokrvnost, ji prete sicer nema, a tem silnejša telesna izrazna sredstva naše misli, da ji vzamejo prvenstvo. Odtod tudi pojav, da športniki, plesalci in slični ljudje navadno nimajo veselja za znanost, sploh za pisano besedo, boje se knjig in tudi sami ne čutijo niti nagnjenja, niti zmožnosti, da bi svoja »občutja« in »spoznanja« oblekli v besede in o tem pisali.

Jezik je kot izrazno sredstvo v sredi med ostalimi govoricami. On sam in ob njem druge govornice jasno očitujejo dejstvo, da nobena govornica ni izčrpana enostavno v tem, kar leži neposredno v besedah. »Razumeti se pravi, imeti pred očmi ono nikoli odkrito celoto, ki presega to, kar je v izrazu objektivirano ali kar je vsaj možno objektivirati.«⁴⁹ Prav to celoto, ki presega moči artikuliranega glasu, približevati naši duhovno-telesni naravi, je naloga in poslanstvo vsake umetnosti. Spoznavanje po svojem duhovnem bistvu je namreč tem popolnejše, čim bolj je prosto vsega telesnega, simbolično nadomestnega in posredovalnega ozadja, ker duh je počelo spoznavanja. V govornjenju je narobe: vse je tem nepopolnejše, manj jasno, čim bolj se oddaljuje od svojega telesnega simboličnega izraza, od obleke, v katero je odeto. Zaradi tega zahaja človek ob najelementarnejših in najmočnejših doživetjih v nasprotje: skuša se otresti telesa, t. j. artikulirane besede v mišljenju in čutenju, da bi mogel na čim neposrednejši način zajeti celoto bitnosti v vsem njenem vsebinskem bogastvu, toda vprav s tem si izpodmika zanj edino možno naravno oporišče svojega spoznanja: umsko razvidnost v spoju subjekta s predikatom. Zato pa je vsebinsko sicer najbogatejše, a oblikovno najmanj

⁴⁸ Prim. moj esej: Beseda umira, DS, 1932, št. 1, str. 27—45.

⁴⁹ Stenzel, l. c. 40.

jasno in točno ono doživljanje kot javljanje duha, ki še tudi takrat govori, t. j. sozvanja s čutno obliko telesa, kadar že umolkne vsaka artikulirana beseda, to je v umetniškem nastrojenju, ko ob mislih in čustvih in podobah (v pesmi, godbi itd.) od zunaj zapoje še v notranjosti vsa duhovno-telesna narava notri do svojih temeljev. Takšno spoznavanje, ki dojema stvari v njihovi neposredni in vsej vsebinski polnosti, imenujemo intuitivno spoznavanje, ki je do malih izjem pridržek spoznanja v kraljestvu čiste duhovitosti. Razen notranjih duševnih doživljajev in površinskih lastnosti vidnega sveta je vse spoznanje na zemlji le abstraktivno in diskurzivno (v »linijah«, ne v »plastiki« bitja). Vprav umetniško »zrenje« sveta pa je vedno več ali manj intuitivno in plastično in kot tako najpopolnejša človeška nalika stvariteljskega zrenja. Ker zaradi tega zajame bitje tudi v njegovem vsebinskem bogastvu mnogo globlje, zato lahko človeka pretrese do osnovnih psihofizičnih globin, v katerih umolkne vsaka navadna beseda. Umetnost je najtišja, a najzgovornejša človeška govorica.

JOS. DOSTAL

RAZSTAVA SLIK MATIJE JAME V APRILU 1938

Jama je zdaj edini izmed naših umetnikov starejšega rodu, ki nastopa večkrat s svojimi kolektivnimi razstavami. To je dobro znamenje za njegovo še vedno sveže umetniško ustvarjanje. Pred nekaj leti mi je rekel na Jamovi razstavi eden izmed naših starih slikarjev: »Mi drugi že skoraj počivamo, Jama pa pridno dela.«

Odkar se je Jama nekako ustanovil v Ljubljani, prireja skoraj leto za letom spomladi svoje razstave. Le l. 1937 je ni bilo, ker je v decembru 1936 razstavil svoje slike v Beogradu, kjer mu je razstava pri veččakah in poznavalcih dobre umetnosti prinesla mnogo priznanja, ki je imela še pozneje zanj dobre posledice.

Jamove razstave so vedno kakor praznik v Jakopičevem paviljonu. Zdi se mi pa, da je letošnja v tem pogledu še prekosila prejšnje: toliko veselja, sonca in luči je bilo letos na motivno izbranih in različnih slikah.

Razstavljenih je bilo nad sto slik, več ko polovico je bilo novih in takih, ki nam jih slikar še ni pokazal. Kakor poprej vedno se nam je Jama pokazal še vedno napredujočega mojstra pokrajinskega slikarstva. Dasi ga je šola v Monakovem (Horrosy, Hesterich in Ažbe) vodila k figuralnemu slikarstvu, tudi k portretu, so ga pozneje zunanje prilike in lastni študij usmerili na pokrajinsko slikarstvo. Jama naravo silno ljubi in je zanjo navdušen. To navdušenje ga vodi, da skuša naravo vedno bolj spoznavati in da išče vedno še slikarskih sredstev, kako bi se dobremu izražanju pokrajine še bolj približal.